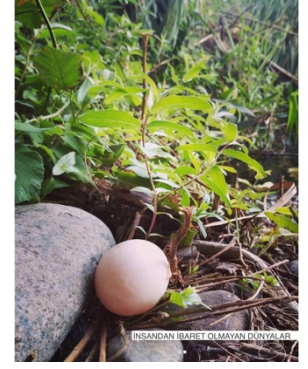


İnsandan İbare Olmayan Dünyamızda Feminist Ağlar Örmek

Dijan Özkurt & Ezgi Burgan Kıyak

*Feminist Tahayyül*, 5(2): 142-147.  
(Sunuş)





# İnsandan İbaret Olmayan Dünyamızda Feminist Ağlar Örmek

**Dijan Özkurt & Ezgi Burgan Kıyak**

*Feminist Tahayyül*'ün İnsandan İbaret Olmayan Dünyalar sayısı Türkiye'de sokakta yaşayan hayvanların yok edilmesini hedef alan yasa tasarısının tartışıldığı ve pek çok yerde uygulamaya geçirildiği bir dönemde; kaygılar, öfkeler, üzüntüler ve mücadeleler arasında hazırlandı. Ana akım medyada sokakta yaşayan hayvanların yaşam hakkını savunan insanların marjinalleştirilerek küçük bir grup olarak lanse edilmesine karşılık, yasa tasarısı hem adliye bahçelerinde yapılan eylemler hem de sosyal medyadaki söylemlerle güçlü bir direnişle karşılaştı. Bu direniş pratikleri yıllardır sokaklarımızda komşuluk yaptığımız köpeklerin ve kedilerin yalnızca sevgimizin bir “nesnesi” değil aynı zamanda Donna Haraway'in deyişiyle birlikte dünyalar kurduğumuz yoldaş türler olduğunu hatırlatıyor. Dahası bu pratiklerde coğrafyamızdaki kültür ve inanç çeşitliliği içerisinde hayvanlara yönelik farklı anlamlandırmaların ortak bir bakış açısına sahip olabildiğini gözlemliyoruz: İnsanın değil başka bir türün – sokakta yaşayan köpeklerin ve kedilerin – özne olduğu ve yaşamın sadece insan yaşamı değil paylaşılan bir “birlikte yaşam” olduğunun vurgulandığı bir bakış açısı bu.

Feminist çalışmalar içerisinde de 1980'lerden bu yana farklı disiplinleri ortaklaştıran temalardan biri insan merkezlikten uzaklaşmak oldu. Ekoloji, felsefe, sosyoloji, antropoloji, hayvan ve bitki çalışmaları, bilim ve teknoloji çalışmaları gibi pek çok disiplinle yolu kesişen feminist teorisyenler erkek-insanın merkeze alındığı hümanist insan idealine yönelik eleştirilerle feminizmin sınırlarını genişleterek çeşitli türler arası ilişkileri de kapsayacak bir düşünme biçimi önerdiler ve önermeye devam ediyorlar. Feminist teorinin temel kavramları olan cinsiyet, beden, kimlik gibi konular bu perspektifle yeniden değerlendiriliyor ve kadın-erkek, insan-hayvan, doğa-kültür gibi ikiliklere dayanan düşünme biçimleri sorgulanıyor. *Feminist Tahayyül*'ün bu sayısında da feminizmin temel kavramlarını söz konusu ikiliklerin



ötesinde; hayvan çalışmaları, bitki çalışmaları, çoklu türler etnografisi, yeni materyalizm ve insan sonrası teorilerle ilişki içinde tartışmaya açan altı kıymetli makaleye yer veriyoruz.

İlk olarak Nihan Bozok'un "Çoklütürler Etnografisi İçin Feminist İzlekler" başlıklı makalesi, feminist perspektiflerin çoklütürler etnografisiyle kurduğu temasları ve bu yöntemin insan olmayanların karmaşık ve çok katmanlı yaşantılarını ele alış biçimlerini inceliyor. Bozok, türler arası karşılaşmalar ile ortaya çıkan ilişkilerin toplumsal cinsiyet, kimlik ve ekolojik adalet gibi temel feminist meselelerle nasıl iç içe geçtiğini ve bu alanlarda yeni anlayışlara nasıl kapı araladığını tartışıyor.

Çoktürlü ilişkileri edebiyat ve sanat alanında ele alan Ezgi Hamzaçebi'nin "Kırılğan Yaşam, Üretken Ölüm: Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtadır ve YerKuşAğı'nda Müşterek Hâller" başlıklı makalesi Eda Gecikmez'in sergisi ile Deniz Gezgin'in YerKuşAğı romanının kesişimlerini değerlendiriyor. Hamzaçebi, Gecikmez'in eserlerinde kullandığı imajların Gezgin'in romanında betimlenen dünyaları da çağırabileceğini vurguluyor ve her iki çalışmanın savaş ve avcılığın diline karşı şekillenen estetik alanlarda benzer bir duyguda ortaklaştıklarını tartışıyor. Yazar bu eserler aracılığıyla su seslerinin ve kanat gölgelerinin birbirine karıştığı estetik alanlarda varoluşun etik ve estetik boyutlarını inceliyor.

Bu sayıda insan sonrası tartışmaları sanat ile kesiştiren bir diğer yazı Didem Ermiş'in kaleminden "Posthümanist Çağda Feminist Sanat Kavrayışının Sınırlarını Genişletmek: Sanat ve İhtimam" başlığıyla yer alıyor. Yazıda Ermiş, insansonrası çağ olarak adlandırdığı dönemde bir sanat yapıtını feminist kılan özellikleri irdeleyerek, sanatçıların hem kendi çalışma malzemelerine hem de insan olmayan canlı ve cansız varlıklara gösterdiği ihtimam üzerinden bir tartışma yürütüyor. Ermiş, feminist sanatın sınırlarını genişleten ihtimam kavramının sanat yapıtının üretimi sırasında kadınlara atfedilen bakım emeğiyle olan ilişkisini de sorguluyor.

Bu sayıda ihtimam kavramına ilişkin hayvan çalışmaları alanından bir tartışma da Karun Çekem ve Mehmet Cem Kamözüt tarafından "Sahte İkilemleri Aşmak: İhtimam Etiği



Perspektifinden Hayvan Deneyleri ve Bilimsel İlerleme” başlığıyla kaleme alındı. Makale hayvan deneylerinin bilimsel ilerleme için zorunlu olduğu yönündeki yaygın inancın yanıltıcılığını tartışmaya açıyor. Bununla birlikte hayvanlarla feminist ihtimam etiği perspektifinden ilişki kurmanın tüm türler için birlikte yaşamı zenginleştiren bir bilimsel bilgi üretimine katkı sağlamasının yanı sıra metodolojik olarak da daha güvenilir sonuçlar verebileceğini vurguluyor. Yazarlar hayvanların nesne değil fail olduğu bir bilim pratiği için etik ikilemlerden kaçınmanın yollarını araştırıyor.

İnsandan ibaret olmayan dünyalar söz konusu olduğunda son yıllarda daha çok ilgi görsen de görece az çalışılmış olan konulardan birisi de bitkilerdir. Derya Avcı Dursun ve Gönül Karabolu'nun “Bitki Haklarının Tanınmasına Dair Açmazlar ve Açılımlar” başlıklı makalesi bu alana bitki haklarının negatif ve pozitif yönlerini ele alarak katkı sunuyor. Yazarlar bitki hakları için belirlenen iki temel ilkeyi “keyfi şiddetten ve topyekûn araçsallaştırmadan uzak olma hakkı” olarak belirleyerek bitkilerin haklarının insan ve hayvan haklarından farklılıklarını tartışmaya açıyor. Makale bitkilerin çevresel yıkımlar sırasında göz ardı edilen varlıklar olduğunun altını çizerken bu durumun bitki hakları bağlamında nasıl ele alınması gerektiğini sorguluyor.

Son olarak Ezgi Pehlivanlı'nın “Şeylerin Toplumsalı Mümkün Kılması Üzerine: Cam, Saat, Doğum Kontrol Hapı” başlıklı makalesi, toplumsal ilişkilerin nesnelere aracılığıyla şekillenme süreçlerini ve bu nesnelere sosyal tarih içindeki rolünü inceliyor. Yazar bilgi arkeolojisi ve Aktör-Ağ Teorisi'ni birleştirerek şeylerin toplumsalı mümkün kılan araçlar olarak nasıl işlev gördüğünü ve toplumsal cinsiyet,sınıf gibi dinamiklerin bu yöntemle nasıl analiz edilebileceğini ele alıyor. Cam, saat ve doğum kontrol hapı gibi gündelik nesnelere üzerinden yürütülen bu analiz; zaman algısı, cinsiyet rolleri ve üreme kontrolü gibi konular odağında farklı nesnelere bireylerin yaşam pratikleri ve toplumsal süreçler üzerindeki dönüştürücü failliğini ortaya koyuyor.





Araştırma makalelerinin yanı sıra çeşitli yazım türleri de bu sayıda insandan ibaret olmayan dünyamızdaki çokturlu ilişkilere dair önemli kavrayışlar sunuyor. Özlem Güçlü Giovanni Aloï'nin Christine ve Margaret Wertheim'in sanat projesi üzerine yaptığı "Kroşe Mercan Resifi" isimli söyleşinin çevirisiyle katkıda bulunuyor. Wertheim kardeşler projelerinde matematiksel formlar ve mercanlar arasındaki benzerliğe odaklanıyor. Kroşe Mercan Resifi doğanın karmaşık yapılarını sanatsal bir dilde ifade ederken aynı zamanda ekolojik tahribat konusuna dikkat çekme amacı da taşıyor. Proje sanatın matematik ve ekoloji ile kesiştiği ağları gösterirken doğanın korunması ve sürdürülebilirlik üzerine de derin düşünceler sunuyor.

H. Kiraz Özdoğan'ın "Tür Bazlı Olmayan Bir Araştırma Denemesi: Longo Maï'deki Deneyimlerimden Notlar" başlıklı araştırma notu Özdoğan'ın doktora saha çalışmasından yola çıkıyor. Yazar Longo Maï komününde insan dışındaki varlıklarla kurulan ilişkiler ve kolektif eko-tarım pratiklerini ele alıyor. Özdoğan, Longo Maï komününde ağaçlar ve hayvanlar gibi insan dışı varlıkların topluluk yaşamına nasıl entegre olduğunu inceliyor ve kendi önyargılarını sorgulama süreçlerini tartışmaya açıyor.

Kitap değerlendirmesi bölümünde Elif Demirkaya "Matsutakenin İzini Sürerken Artakalanların Hikâyelerini Toplamak: Dünyanın Sonundaki Mantar Kitabı Üzerine" başlığıyla, Anna Tsing'in geçtiğimiz yıl Türkçe'ye kazandırılan Dünyanın Sonundaki Mantar: Kapitalizmin Enkazlarında Yaşam İmkânı Üzerine adlı kitabını ele alıyor. Demirkaya, Tsing'in kitabındaki çokturlu karşılaşma hikâyeleriyle dolu anlatıları kendi kişisel deneyimleriyle harmanlayarak inceliyor. Tsing'in, kapitalizmin enkazlarında yaşamı mümkün kılmaya potansiyeline sahip olan matsutake mantarı üzerinden belirsizlikler içinde var olma ve hayatta kalma hikâyeleriyle bizi buluşturuyor. Kitap değerlendirmesi Tsing'in ileri sürdüğü "çokturlu başkalarına ihtiyaç" kavramını ve bu bağlamda ekolojik ve toplumsal ilişkilerin nasıl dönüştürülebileceğini tartışıyor.



Sayıda Ezgi Burgan Kıyak'ın antropolog Steven Van Wolputte ile gerçekleştirdiği söyleşi “Düşünceyi Sömürgesizleştirmekten Çizim Antropolojisine: Steven Van Wolputte ile Çoktürlü Hikâyeler Anlatmak Üzerine Bir Söyleşi” başlığıyla yer alıyor. Söyleşide Van Wolputte sömürgeci düşünme biçimlerinden uzaklaşmak için araştırma sürecinde duyuşal ve duygulanımsal boyutlara özen göstermeyi denememiz gerektiğini vurguluyor ve çizim antropolojisinin insandan ibaret olmayan dünyaları anlamaya yardımcı olabilecek kapılar aralayabileceğini savunuyor. Tezek kokularından balina seslerine kadar birçok duyuyu harekete geçiren söyleşi, etnografik çizimin yalnızca farklı hikâyeler anlatmanın değil aynı zamanda hikâyeleri farklı şekilde anlatabilmenin araçlarından biri olabileceğini de gösteriyor.

Tez tanıtımı bölümünde Jülide Sezer “Direniş Sürdürmek Özgürlüğü İşlemek: Filistinliler ile Zeytin Ağaçları Arasındaki Köklü-Direniş-Yoldaşlık Bağı” başlıklı tezini tanıtıyor. Sezer, Filistin'deki zeytin ağaçlarının yerel halkın kültürel kimliğinde ve ekonomik yaşamında oynadığı merkezi rolü ve bu ağaçların yerleşimci sömürgeciliğe karşı direnişin sembolü haline gelişini ele alıyor. Metin zeytin ağaçlarının sadece tarımsal bir kaynak değil aynı zamanda direnişçi bir failliği temsil eden canlı varlıklar olarak görüldüğünü ortaya koyuyor. Sezer, zeytin ağaçlarının Filistinlilerin toplumsal hafızasında ve direniş mücadelelerinde oynadığı kritik rolü detaylandırarak bu ağaçların sömürgecilik karşıtı semboller olarak işlev gördüğünü savunuyor.

Son olarak Derya Bayraktaroğlu'nun “Eko-Paha Güncel Sanat ve Bohem Reddiye” adlı yazısı, sanat bölümünde yer alarak güncel sanatın sürdürülebilirlik konusundaki rolünü ve kapitalizme karşı duruşunu inceliyor. Bayraktaroğlu, sanatın muhalif potansiyelinin dönüşümünün sanatsal üretim ve tüketim pratiklerini nasıl etkilediğini sorguluyor. Yazı kapitalizmin sanatı araçsallaştırması ve bu süreçte sanatın eleştirel potansiyelini zayıflatması karşısında güncel sanatın ekolojik bilinç ve toplumsal değişim yaratma potansiyelini tartışmaya açan bir manifesto niteliği taşıyor.



Bu sayıyı insandan ibaret olmayan dünyamızda kurduğumuz çoktörlü ilişkileri güncel feminist tartışmalarla birlikte yeniden düşünmek için bir davet olarak tasarladık. Davetimiz çok geniş bir yazar ilgisiyle karşılık buldu. Bu ilgi Türkiye’de bu alanın çeşitli disiplinlerce daha fazla çalışılmasına yönelik bir arzu ve ihtiyacın var olduğuna işaret ediyor. İklim krizi, ekolojik yıkım ve toplumsal eşitsizliklerin gölgesinde insan dışındaki varlıklarla ilişkimizde bazen iç içe geçen sevgi, şiddet ve sömürü biçimlerini sorgulamak ve gezegeni paylaşan türler olarak birbirimizle daha derin bağlar kurmak bir ihtiyaç ve amaç olarak kendini gösteriyor. Bu amaca ortak olarak çalışmalarını bizimle paylaşan tüm yazarlara teşekkür ediyor, keyifli okumalar diliyoruz.

Çoklütürler Etnografisi İçin Feminist İzlekler

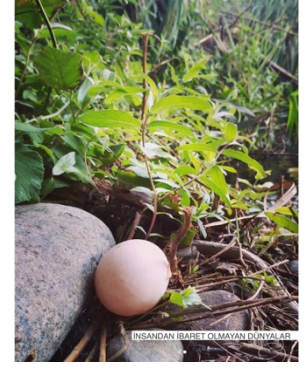
Nihan Bozok

*Feminist Tahayyül*, 5(2): 148-178.  
(Araştırma Makalesi)

<https://doi.org/10.57193/FeminTa.2024.148>

ISSN: 2777-6211

feministtahayül  
Cilt 5(2) - Kasım 2024



İNSANDAN İBARET OLMAYAN DÜNYA AR



# Çoklütürler Etnografisi İçin Feminist İzlekler

Nihan Bozok<sup>1</sup>

## Öz

Bu makale 2000'lerden bu yana gelişen çoklütürler etnografisine temel oluşturan feminist perspektifi incelemektedir. Çoklütürler etnografisi yaşam ağını izlerken yalnızca insan deneyimlerini değil insan olmayanların yaşantılarını da kültür, toplum ve doğa kurucu öğeler olarak ele alan bir araştırma ve yazma yöntemidir. İnsan ve insandan fazla temasları, dolaşıklıkları ve birliktelikleri kapsamlı ekolojik çerçeveler içine yerleştirerek anlar. Yöntemin arka planında (1) dünyayı belli bir konumdan görmek, (2) doğa-kültür ayrımını reddetmek, (3) insan istisnacılığından vazgeçmek, (4) yaşamların dolaşık olduğunu anlamak ve (5) çoklütürler için bir dil geliştirmek gibi feminist tartışmalar bulunmaktadır. Bu tartışmalarla zenginleşen ve eleştirel karakterini kazanan çoklütürler etnografisi doğanın, bitkilerin, hayvanların ve insanların yaşamının, ölümünün, varlığının, yokluğunun, refahının birbirine bağlı olduğunu gösterebilme becerisine sahip bir yöntemdir. Bu bakımdan dünyayı farklı türlerin ekolojik bağlarıyla, temaslarıyla, çatışma ve uzlaşmalarıyla örülmüş bir yaşam ağı olarak anlamamızı sağlayabilir. Daha kapsayıcı alan araştırması pratikleri ve yaratıcı yazma biçimleri için imkân yaratabilir.

**Anahtar sözcükler:** Çoklütürler Etnografisi, Doğakültürler, Dolaşıklıklar, Konumlu Bilgiler, Hikâyeler

---

<sup>1</sup>Beykent Üniversitesi, nihanbozok@beykent.edu.tr  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8217-4711>  
Makale geliş tarihi: 30.05.2024  
Makale kabul tarihi: 12.08.2024



# Feminist Paths For Multispecies Ethnography

## Abstract

This article explores the feminist viewpoint that is the basis of the multispecies ethnography that has emerged since the 2000s. Multispecies ethnography is a research and writing method that examines the interconnectedness of different species and acknowledges the significance of non-human beings for establishing culture, community, and nature. It comprehends interactions, entanglements, and associations between humans and more than humans by situating them within all-encompassing ecological frameworks. Feminist discussions about (1) viewing the world from a particular standpoint, (2) the rejection of the distinction between nature and culture, (3) the rejection of human exceptionalism, (4) the recognition of the interconnectedness of lives, and (5) the establishment of a language framework for multispecies form the basis of the methodology. Multispecies ethnography is a method that may demonstrate how nature, plants, animals, and people are all interconnected. It has been enhanced by feminist discussions and has taken on a critical quality. In this way, it can help us see the world as a web of life made up of the ecological connections, interactions, conflicts, and compromises between many species. It may also open the door for creative writing styles and inclusive fieldwork practices.

**Keywords:** Multispecies Ethnography, Naturecultures, Entanglements, Situated Knowledges, Stories



## Başlangıç İçin Bir Yer Değiştirme Hikâyesi

Bu yazıyı yazarken pencereme gelen kara kargalara...

Avustralyalı doğa savunucusu ve ekofeminist Val Plumwood 1985 senesinde bir gün kendi başına bir kano kiralarak Kakadu parkında gezintiye çıkar. Görevli ona nehrin akıntısız küçük kollarında kalmasını ve ana yatağına geçmemesini tembihler. Çünkü nehirde tuzlu su timsahları yaşamaktadır. Plumwood, nilüferlerin büyümlü güzelliğiyle güneşin tatlı aydınlığı altında keyifli bir gezinti yapar. Ertesi gün bu hoş gezintiyi bir kez daha yapmak ister ve yine bir kano kiralar. Ama bu defa hafif çisenti sıcak yoğun bir yağmura dönüşür, kuş sesleri uzaklaşır, nilüferler kaybolur, ırmağın büyümlü bozulur, lagün tehlikeli bir hal alır. Bu hava karmaşasında fark eder ki küçük nehir kolundan uzaklaşmış, ana suya inmiştir. Tam bu sırada bir kütük gözüne çarpar. Kanosuyla yaklaşınca kütüğün gözleri belirir. Anlar ki bu bir tuzlu su timsahıdır ve bir anda timsahların saldırısına uğrar. Kurtulmaya çabalar ve üç denemeden sonra nihayet ağır yaralı halde kıyıdaki incir dalına tutunarak kendini kurtarmayı başarır. Sürünerek karaya ulaşır ve orada yaralı, acılar içinde yatarken gözetleme devriyelerinin gelip onu bulmasını bekler. Şansı yaver gider, bir gün sonra onu bulurlar ve böylece timsah saldırısından canını kurtarır. Bu mucizevi hayatta kalma deneyimini yıllar sonra “av olmak” başlığıyla yazıya döker (Plumwood, 1995). Yazısında saldırı esnasında ölümle burun buruna kalanlara özgü bir parıltı yaşadığını anlatır. Dünyayı kendimizinmiş gibi yeniden yaratmanın, ona anlam katmanın, akli başında bir yere dönüştürmenin timsahın dişleri arasındayken tuzla buz olduğunu yazar. O çarpma anında dünyanın artık kendisine ait olmadığını, zorluklarla dolduğunu hissettiğini söyler. Dünyanın onun hayatına ya da ölümüne kayıtsız kaldığını ve böylece tanınmaz, kasvetli bir manzaradan ibaret hale geldiğini anlatır. Diğer yandan, çarpışma anının sıcaklığından uzaklaşıp kendi deneyimiyle baş başa kaldığında ölümün kültürler arasında nasıl da farklı yorumlandığını çok “içeriden” bir şekilde kavrar. Batılı kültürlerin ölümü biricik bir kişinin bireysel-biyolojik sonu olarak gördüklerini, buna mukabil Aborjinlerin düşüncesinde hayvanların, bitkilerin, insanların aynı yaşam gücünden beslendikleri için ölümlerinin de doğada birbirlerinin varlığına ve zamanına göçmeleri olarak



değerlendirildiğini öğrenir (bkz. Rose, 2012). Nihayetinde Plumwood timsahla karşılaşmasının bir canavarla dövüşme hikâyesinden çok daha fazlası olduğunu söyler (1995: 29-34). Bir anda av olabildiğini ve yenecek bir şeye dönüştüğünü görmüş, hayvanlığıyla yüzleşmiş, doğanın kırılğan bir parçası olduğunu anlamıştır.

Bu makale tıpkı bu hikâyede su yüzüne çıktığı gibi, dünyada yalnızca insanların yaşamadığını, insanların her şeyden üstün efendiler olmadığını, kimi kültürlerin dünyanın kalabalığını, ölümlerini, yaşamlarını ve geçişlerini insandan ibaret saymadığını görmeye çalışan çoklütürler etnografisi hakkındadır. Makalede bu etnografiyi yaşamların ve kültürlerin çoğulluğu ve tıpkı bir timsah saldırısına benzetebileceğimiz antroposenik koşulların –seller, küresel ısınma, mega orman yangınları, saldırgan madencilik– etkisi altında sürüp gidişini tartışacağım. Özellikle yöntemi besleyen, biçimlendiren, oluşturan feminist tartışmaları ve figürleri ele alacağım. İnsan dışı canlılığı ve cansızları dünyadaki ilişkileri anlamaya çalışırken hikâyeye dahil eden bu araştırma yönteminin arka planını ve ufkunu feminist teorinin ve teorisyenlerin tartışmalarıyla izlemeye çalışacağım. Önce etnografiden çoklütürler etnografisine gideceğim, sonra çoklütürler etnografisinin kısa tarihine ve tanımlarına yer vereceğim. İzleyen başlıklarda doğa kültür ayırımını aşmak, insan istisnacılığından vazgeçmek ve yaşamların dolaşıklığını görmek konularını feminist düşünürlerin teorileriyle birlikte anlatacağım.

### **Etnografiden Çoklütürler Etnografisine**

Etnografi başlangıçta sosyal ve kültürel antropologların, daha sonraları diğer sosyal bilim dallarından araştırmacıların bir kültürü yerinde, ayrıntılı ve bütünlüklü olarak anlamaya çalışırken kullandığı klasik araştırma ve yazma yöntemidir. Bir araştırma süreci olarak etnografi yapmak, belirli bir topluluğun ya da coğrafyanın seçilmesiyle başlar. Sonra araştırmacı karşılaştırmalı bir bakış açısıyla ve ele aldığı konuyu kendi bağlamındaki işleyişiyle araştırır (Barnard ve Spencer, 2010; Hammersley ve Atkinson, 2005). Olaylara değil, olayları ortaya çıkararak istikrarlı ve öngörülebilir bir yapı olan gündelik yaşama odaklanır





(Seremetakis, 2020: 315). Alan çalışması, görüşmeler, kültüre katılım, gözlemler, notlar, hayat hikâyesi toplama gibi araştırma yollarını kullanır. Araştırma yürüttüğü yerde uzunca vakit geçirir. Yazılı bir anlatım olarak etnografide ise etnograf, araştırmasının odaklandığı mekân, zaman ya da topluluk hakkında elde ettiği, derlediği, öğrendiği bilgileri, bulguları başkalarına anlatmak üzere yazar. İlk dönemlerden itibaren, temsili ve dili genişleten anlatım öğeleri olarak fotoğraflar veya etnografik filmler gibi farklı tekniklerle üretilen görüntüler de yazılı anlatıma eşlik eder.

Araştırma süreci ve yazma pratiği olarak etnografi, ortaya çıktığı zamandan bu yana – yaklaşık iki yüzyıldır– araştırma yöntemleri, yazı tarzları, bilgi edinme yolları ve temsille kurduğu ilişkiler bakımından birçok farklı aşamadan geçmiştir. Yöntemin uygulanmasında kullanılan bakmak, izlemek, araştırmak, anlamak ve anlatmak gibi anahtar fiiller ise varlığını korumuştur. Etnografinin tarihine daha ayrıntılı olarak baktığımızda 1980’lerin sonlarında feminist etnografinin üretken bir alan olarak güç kazandığını ve etnografiyi eleştirel ve daha zengin bir karaktere kavuşturduğunu görmekteyiz (Schrock, 2013: 48). Feminist araştırmacılar öncelikle araştırmalara kimlerin deneyiminin konu edildiğini sorun haline getirmiş ve araştırmada erkekleri merkeze alan bakış açılarını eleştirmiştir. Feminist antropologlar erkekler evrilirken, ava giderken, kültür, dil, siyaset kurarken veya sosyal olarak örgütlenirken kadınların nerede olduğunu sormuşlardır. “Peki o sırada kadınlar ne yapıyordu?” sorusunun (Bora, 2018; Slocum, 1975) yanı sıra araştırmaların yapılma biçimlerini ve araştırmacıların konumlarını dert edinmişlerdir. Feminist araştırmacılar, etnografinin araştırmasında nerede durduğunu, kime baktığını ve kimin adına konuştuğunu sorunsallaştırmışlardır (Abu-Lughod, 1990; McClaurin, 2001; Wolf, 1992). “Araştıran” ve “araştırılan” arasında güçlendirici bir ilişki kurulmasını öncelemişler ve böylece özdeşinümselliğe ve otoetnografiye kapı aralamışlardır. Araştırmacının belli bir duruş noktasından konuştuğunu fark etmiş ve konumlu özneler olmayı araştırmaya dahil etmişlerdir. Araştırmalarında yaratıcı yazma biçimlerine başvurmuş ve hikâye anlatıcılığına kurucu rol atfetmişlerdir. Böylece etnografik araştırmada ve yazımda elitist, sömürgeci, cinsiyetçi ve ırkçı bilgi üretimini bertaraf etmek için kuvvetli bir mücadele vermişlerdir.



Günümüzde etnografinin içeriği ve sınırları bir halka daha genişlemektedir. Bu yeni halkada sorunsallaştırılan konu, dünyadaki ilişkileri anlamının yalnızca insan deneyimlerine odaklanarak mümkün olmayışıdır. Artık, “etnografinin konusu, nesnesi, bilme yolları nelerdir?” sorusunun yanıtları insandan daha fazlasının yaşamına ilgi göstermeyi beraberinde getirmektedir. Povinelli’nin (2016) tarifıyla, antropologların toplumsal ve kültürel epistemolojilere ve kozmolojilere olan eski ilgileri, çoklu ontolojiler hakkında yeni ve daha felsefi bir merakla dönüşmüştür. Yani antropoloji -tıpkı diğer sosyal bilim dalları gibi- insan dışı canlılarla, ilişkilerle ve tertibatlarla meşgul olmaya başlamıştır. Bu meşguliyet sonucunda çoklütürler etnografisi yöntemi ortaya çıkmıştır. Nasıl klasik etnografinin dönüşümünde feminist eleştiri ve pratik büyük rol oynadıysa, çoklütürler etnografisinin ortaya çıkışında, biçimlenmesinde ve serpilmesinde de feminist tartışmalar kurucu roledir. Çünkü feminist antropologlar bilimdeki erkek egemen tarafgirliği ortaya dökerek, kadınların sesini etnografiye taşıyarak, kültürel rolleri meşrulaştırmak için kullanılan verili bir doğa ve biyoloji varsayımlarına itiraz ederek ve normal addedilenin iktidar ilişkileriyle biçimlendiğini tartışarak alanlar, patikalar ve odalar açtılar. Bu açıklık, “başkasının”, “ötekinin”, “ben olmayanın”, “bana benzemeyenin” araştırmaya dahil olabilesini sağlamıştır.

Katharina Schneider, Melanezya’da çoklütürler etnografisinin olanaklarını tartıştığı “*Pigs, Fish, and Birds*” [Domuzlar, Kuşlar ve Balıklar] (2013) makalesinde, feminist antropologların 1970’ler ve 1980’ler boyunca kadınların deneyimlerini görmezden gelen antropoloji araştırmalarıyla mücadele ettiklerini yazar. Ona göre bugün çoklütürler etnografisi yapan araştırmacılar o zamanın feminist mücadelesine benzer stratejilerle hayvanları ve bitkileri görünür kılmak için mücadele edebilirler (Schneider, 2013: 25). Ben bu argümana katılıyorum fakat daha ileri bir adım atabileceğimizi ve feminist antropologlardan taktikler ödünç almak yerine, çoklütürler etnografisini bizzat feminist antropologların açtığı alanda ve yine feminist bir biçimde yapabileceğimizi düşünüyorum. Yani feminist antropologların toplumsal ve kültürel olarak görünmez kılınanları anlatmak için yarattığı açıklığa bugün çoklütürler etnografisinin dikkate aldıklarını taşıyabiliriz. İnsanın merkeziliğine itirazı olan, türçülük karşıtı, canlıların ve cansızların birlikte yaşamasının yıkıcı olmayan imkânlarını



arayan araştırmaları burada yuvalandırabiliriz. Tsing'in tarifiyle insan eliyle tahribata uğramış peyzajlarla dolu dünyamızda, çeşitli varolma biçimlerinin bir araya geldiği, heterojen, yamalı, çok türlü ve çok ritimli bir yaşamı inşa etme gayretini araştırmalarımıza taşıyabiliriz (2015: 155-167). Feminist antropologların mümkün kıldığı açıklığa nasıl bir vakitler –1990'lar ve 2000'lerin başlarında– siyahlar, üçüncü dünyalılar, queerler, sakatlar ve bilimum dışlanmışlar (bilen, konuşan, yaşayan, dert çeken) özneler olarak çağrıldıysa şimdi de bitkiler, hayvanlar, ırmaklar, mikrobiyata, maya, mantar, toz, kül, duman, çöp ya da ormanlar davet edilebilir.

Aşağıda çoklütürler etnografisini filizlendireceğimiz açıklık için önce –betimsel olmak pahasına– bu yöntemin tanımlarına yer vereceğim. Sonra insandışı dönemecinden ve bitki ve hayvan dönemeçlerinden söz açarak, yöntemi kendi döneminin bağlamı içinde konumlandırmaya çalışacağım.

### **Çoklütürler Etnografisinin Tanımları ve Tarihsel Seyri**

Kirskey ve Helmreich (2010) çoklütürler etnografisinin ortaya çıkış tarihi olarak 2000'lerin başına işaret ederler. Amerikan Antropoloji Derneği'nin 2006, 2008 ve 2010 yıllarındaki etkinliklerinde paneller, yuvarlak masa tartışmaları ve sanat galerileri irtibatları sonucunda bir grup antropolog, diğer alanlardan bilim insanları ve sanatçılar bu yöntemi geliştirmiş ve adını koymuştur. Yöntemi olgunlaştıran tartışmalar başlangıçta üç soru etrafında gelişmiştir. Birincisi, doğa ve kültür iç içe geçtiğinde ya da çatıştığında hangi varlıklar serpilip yaşar, hangileri tükenip ölür? İkincisi, organizmaların bedenlerini hatta tüm ekosistem öğelerini biyoteknolojilerin ve biyokapitalizmin etkisinde yaşamlar olarak görürsek nasıl bir dünyaya bakarız? Üçüncüsü, birçok felaket geçirmiş ve paramparça olmuş coğrafyalarda yeniden yeşerecek biyokültürel bir umut bulunabilir mi (Kirksey, Schuetze ve Helmreich, 2014: 1)? Bu soruştırmalar temelde dünyadaki canlılıkların, irtibatların, ölümlerin ve yaşamların ilişkisel bir görme biçimiyle anlaşılabilieceğine odaklanmıştır. Özne-nesne, doğa-kültür, araştıran-araştırılan gibi kavramsal ikiliklerin bu ilişkileri görmede kısıtlayıcı olacağına işaret etmiştir.



2000'lerin başındaki tartışmalar çoklütürler etnografisi için bir başlangıç oluşturmuş ve özellikle 2010'lardan sonra bu yöntemle yapılan çalışmalar artmıştır.

Çoklütürler etnografisi, insan olan ve olmayan yaşamların birbirine karıştığı (Kopnina, 2017), plastik gibi cansızların da (De Wolff, 2017) doğal-kültürel-toplumsal yaşamda kurucu rol oynadığı ve tüm bunlar arasındaki dolaşıklığın geniş ekolojik ilişkiler içine yerleştiği bir araştırma, yazma ve anlama yöntemi olarak gelişmektedir. Ogden, Hall ve Tanita, çoklütürler etnografisinin bir değerlendirmesini yaptıkları makalelerinde şöyle bir tanıma yer verirler: “Çoklütürler etnografisi, dünyayı maddi olarak gerçek, kısmen bilinebilir, çok kültürlü ve çok doğal, büyümlü ve çoklu varlıkların ve oluşumların olumsal ilişkileri yoluyla ortaya çıkan bir şey olarak anlamaya çalışan bir projedir” (2013: 6). Locke (2018), çoklütürler etnografisi hakkında yazdığı ansiklopedi maddesinde bu yöntemin insan olmayan yaşamın kültürel olarak daha değersiz olduğu ya da toplumsal, ekonomik ve politik bakımlardan insan ihtiyacına hizmet ettiği varsayımını yıkarak işe başladığını söyler. Böylece çoklütürler etnografisi insan dışı yaşama dünya kuruculukta canlı ve aktif bir rol atfeder. Ameli (2022), çoklütürler etnografisi kavramını başlığına taşıdığı kitabında, çoklütürler etnografisini insanlar, hayvanlar, canlı ve cansız doğa arasındaki ilişkilerin analiz edilmesinde disiplinlerarası ve bütüncül bir yaklaşım olarak tanımlar. Çoklütürler etnografisinin insan-bitki ve insan-hayvan ikiliklerini aşmak için bir yol olabileceğini söyleyen Burgan (2017: 117), bu yönteme dair ilk makaleyi Türkçeye kazandırmıştır. Onun tanımlamasında klasik etnografide araştırmacının göz odağında insan vardır fakat çoklütürler etnografisinde araştırmacı bakışını insandan ibaret olmayan dünyalara ve ilişkilere çevirir. Böylece etnograf, insan olmayanların deneyimlerini de incelemeye, anlamaya, yazmaya ve kaydetmeye değer görür.

Çoklütürler etnografisi henüz çok yerleşikleşmiş, tüm yapımla yolları denenmiş bir yöntem olarak tanımlanamaz. Yenidir; olasılıklara ve deneyselliğe açıktır. Sosyal bilimler alanında *zoé* ve *bios*'un sınırlarının yeniden ziyaret edildiği ve kimin yaşamının kimden kıymetli olduğunun sorunsallaştırıldığı, kimin öldürülebilir, kimin yenilebilir olduğunu sorgulayan bir dönüşümün parçasıdır. Bu bakımdan çoklütürler etnografisinin bütüncül bir



bakışa kavuşmasında onu çevreleyen entelektüel gelişmelerin önemli rolü vardır. Son birkaç on yılda sosyal bilimciler, dünyayı yalnızca insan etkinliğini merkeze alarak anlayamayacaklarını kavradılar. 1990’lardan bu yana insandıışı dönemeci (*nonhuman turn*) olarak adlandırılabilir yeni bir paradigma gelişti. Bunun sonucunda sosyal bilimciler, hayvanlar, bitkiler, duygulanımlar, bedenler, organik ve jeofizik sistemler, maddesellik ve teknolojilerle ilgilenmeye yöneldiler. Tartışmalarını insanı analizin merkezinden uzaklaştırarak ve merceğin altına insan olmayanları çağırarak yürütmeye başladılar. İnsandıışı dönemeci varsayımları, metodolojileri, nesnelere farklılaşan ama temelde 21. yüzyılda sosyal bilim alanlarındaki çalışmaların geleceği için insan olmayana bakmanın elzem olduğunu söyleyen bir dizi entelektüel ve teorik gelişmeye dayanmaktadır. İnsan etkinliği ile sınırlı olmayan bir dünya düşüncesinin kaynakları arasında, aktör-ağ teorisi, duygulanımsal teoriler, yeni materyalizm, yeni medya teorisi, spekülâtif gerçekçilik, sistem teorisi, nörobilim, yapay zekâ tartışmaları sayılabilir (bkz. Grusin, 2015).

Çoklütürler etnografisinin gelişimi açısından, insandan fazlasına yönelen bu ilginin kaynakları arasında bulunan –yine son birkaç on yılda gelişmiş olan– hayvan ve bitki çalışmaları dönemeçleri özellikle önemlidir. Yöntemin bir ayağının hayvan dönemecine diğerinin bitki dönemecine bastığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan çoklütürler etnografisini sosyal bilim alanlarında hayvanlara ve bitkilere dair araştırmalarda meydana gelen paradigma değişiminin araştırmacının eylemine dönük bir parçası olarak görebiliriz.

1970’lerden bu yana güçlenerek büyüyen hayvan hakları hareketi, akademik çalışmaları 2000’lerin başından bu yana hayvan yaşamının, varlığın kendisinin ve eylemliliğinin dünya ilişkilerindeki yeri hakkında eleştirel bir biçimde düşünmeye zorlamıştır (bkz. Singer, 2018; Taylor ve Twine, 2014). Sosyal bilim alanlarına etki eden eleştirel hayvan çalışmaları dönemecinde dilin, bilincin ve bilme yetisinin insana özgülüğü, hayvanların insanı taklit ettiği, hayvanların insanın bir uzantısı olduğu, hayvanların harika egzotik ötekiler olduğu, insanın kolayca hayvan sayılabileceği, insanın kapitalist sermaye birikimi için hayvanı kullanabileceği gibi kabuller hayvanlar lehine yerinden sökülüştür (Livingston ve Puar, 2011: 3). Diğer



tarafından, 2000'li yıllarda yoğunlaşan bitki çalışmaları da başka bir dönemeç oluşturmuştur ve bitkileri araştırma nesnesi olmaktan çıkarıp dünya kurucu öğeler olarak görmeye imkân vermiştir (Gutierrez, 2023). Bitki dönemecinde “yerlileri” bitkiyle, hayvanla bir tutan, onları çıplak yaşama indirgeyen ve doğayı da “yerliyi” de şiddete açık olanlar olarak gören (bkz. Fanon, 2021) veyahut “yerlilerin” bitkisini, ağacını, ormanını kalkındıran, modernleştiren, düzenleyen (bkz. Shiva, 2014) ama en nihayetinde esasen sömüren Batılı dünyanın uzaktakinin antropolojisini yapma geleneği eleştirilmiştir. Bitkilerin yaşamının insaninkiyi iç içe yeşerdiğini (Kimmerer, 2022), bitkilerin dünyayı kendi perspektiflerinden bildiğini (Chamovitz, 2017), bitkilerin hafıza taşıyıcısı olduklarını (Mancuso, 2021), bitkilerin kendi iradeleriyle davrandıklarını (Pollan, 2019) ele alan çalışmalar çoğalmıştır. Bitki ve hayvan çalışmalarındaki bu dönüşümler çoklütürler etnografisinin doğuşuna temel hazırlamıştır. Hayvan ve bitki dönemeçleriyle beslenen çoklütürler etnografisi, Latour'un (2014) “müşterek dünyalar” dediği anlayışla dünyayı kavramaya çalışır. Farklı türlerden olanların, – keşke bunları ifade ederken kendi başına taksonomik varsayımları, hiyerarşileri, dizilimleri içeren “tür” sözcüğünden de kurtulabilsem– canlıların, cansızların çoğul eylemleriyle kurulan dünya düşüncesi, antropoloji içinde yeni bir alan açar.

## **Çoklütürler Etnografisini Feminist Bir Açıklığa Yuvalandırmak**

### **Konumlu Görüş Açısı ve Kısmi Bağlar Kurmak**

Bitki ve hayvan dönemeçleri sosyal bilimlerin hakkında düşündüğü öznelere çoğaltmıştır. Teoride ve bakış açısında insandan daha fazlasını görmeye yönelik bir çaba oluşmuştur. Feminist teori ve figürler, çoğul aktörleri ve onların kompozisyonlarını anlama çabamızda bakışımızı zenginleştirir ve daha eleştirel hale getirirler. Özellikle ekofeministlerin açtığı patikadan yürüdüğümüzde, kadınların ezilmesi ve ikincilleştirilmesiyle doğanın sömürülmesi, insandan aşağıda görülmesi, insanın hizmetinde olarak düşünülmesi arasındaki rabıtayı kurabiliriz. Bu bakımdan feminist teorinin ekofeminizm, kesişimsellik, yeni materyalizm gibi konularda biriktirdiği bilgi ve gündelik hayatın içinde baskıya, ikincilleştirmeye karşı yönelttiği eleştiri ve itiraz sonsuz temasla, birçok faille ve olasılıkla örülmüş yaşam ağlarında



iktidar ilişkilerini görmemizi sağlar. Plumwood *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek* kitabının hemen başlarında şu soruya yer verir: “Gizemli ormanı tanıyabilecek olanlar sadece kadınlar (ve belki de tam anlamıyla kadın sayılabilecek kadınlar) mı, yoksa bu bilgi ve sevgi ilke olarak hepimize açık mı” (2020: 19)? Bu sorunun yanıtı, kadınların besleyip büyütme, duygudaşlık, sempati, şefkat sahibi olmak gibi –toplumsal olarak atanmış, zaten olduğu varsayılmış– özellikleriyle doğaya yakın, doğayla özdeş, onun dilinden anlar varsayılması değildir. Kadınların ve elbette başka ezilenlerin de dünyayı kısmî ama eleştirel bir konumdan anlama kabiliyeti, onlara gizemli ormanı tanıyabilecekler olarak işaret etmemizi sağlar.

Başından beri konumuz olduğu üzere çoklütürler etnografisi yapan bir araştırmacının araştırma konusu yalnızca insan değildir. Araştırmacı floranın, faunanın, mikrobiyatanın, insanın, cansızların hep birlikte işlediği, dolaşık, karmaşık, asimetrik ve birlikte oluşlarla biçimlenen bir dünyaya bakıyordur. Feminist tartışmalardan öğreneceğimiz, bu temaslar çokluğunun hiyerarşisiz ve uyumlu bir akış halinde olmadığıdır. Bilakis yerel düzeylerde süren gündelik yaşamlarımız –bitki, hayvan, taş ya da ırmak olsun– kapitalist sömürünün, ataerkilliğin, türçülüğün, ekokırımların, enkazların, tükenişlerin, kolonyalist müdahalenin anbean işlediği ağlardır. Yoksulların bir ineği yaşatamadığı, kendi bahçesinden doyamadığı, ormanın madene tercih edildiği, göçmenlerin Akdeniz’de boğulduğu, toprağın siyanürle yıkandığı yaşam ağları... Ezilenlerin ve ikincilleştirilenlerin dünyanın ilişkilerini daha eleştirel, daha sarıh, daha gerçekçi görme yeteneğinden payını alan ve bulunduğu yerden<sup>2</sup> dünyaya bakmanın her ne kadar kısmi görüş açısı sağlasa da kendi koşullarını da anlayıp araştırmasını politikleştirmesine imkân verdiğini çok erken fark eden feminist düşünürler burada devreye girerler. Bize araştırmamızı yaparken o anda gündelik akışın ve tarihin tortusunun içindeyken, iktidar ilişkilerini, baskıyı, ikincilleştirmeyi görebileceğimiz, eleştirebileceğimiz perspektifi sağlarlar. Yaşamın içinde tarafsız, saydam ve temiz araştırmacılar olarak değil, konumlu, temaslı ve yaşananların mütevazı tanıkları olarak dolaştığımızı anlatırlar (Haraway, 2007: 278). Bu bakımdan feminist düşünme ve onu

---

<sup>2</sup> Duruş noktası feminizmi hakkında temel bir okuma için bkz. Harding, 1986.



geliştiren figürler, çoklütürler etnografisinde farklı türlerin temas, yakınlık, bağımlılık, mecburiyet, karşılıklılık gibi ilişkilerini anlamaya çalışan bir araştırmacı için tüm bu ilişkileri belirleyen iktidar pratiklerini de fark edebilecekleri bakış açıları sağlar.

Antropolog Marilyn Strathern'in (2004) etnografilerde "kısmi bağlar" olarak kavramsallaştırdığı bu iktidar ilişkilerini görebilen konumluluk meselesi araştırmacının baktığı gerçeğin kısmi bir parçasını görebileceğini ve gündelik düzeyde olan bitenin kısmi bir parçasının etnografinin ürettiği temsile taşınabileceğini anlatır. Buna ek olarak –bence çoklütürler etnografisi için esas vaatkâr tarafı budur– yerel düzeylerde içinde yaşadığımız çevreye dünyanın küresel ölçekteki birer üyesi gibi değil, daha ziyade kendi yaşamımızı mümkün kılan koşulların farkına varmış topluluk üyeleri olarak bağlandığımızı gösterir. Bu sonuncu kısmi bağ, yani yaşadığımız yerdeki yaşamın koşullarını ayrıntılı olarak bilmemiz ve etrafımızdaki yaşamların sürmesini istememiz, özellikle neden kadınların çevre felaketlerine karşı taban hareketleri örgütlediğini ve başka yaşamlara daha çok ilgi gösterdiğini açıklamakta çözümleyicidir. Filipinler'deki kıyı kaynaklarının talan edilmesine karşı ya da Hindistan'da Himalaya Dağları eteklerindeki ormansızlaşmanın getirdiği toprak kaymalarına karşı protestolarda, savunuculuklarda en ön saflarda o bölgelerden kadınlar vardır (bkz. Rocheleau, Thomas-Slayter ve Wangari, 1996). Başka nedenlerinin yanında bu ön safta olmanın bir nedeni de kadınların evrensel düzeyde geçerli bir özcülük atfıyla doğaya yakın olup yaşamın oradan yeniden üretilmesini devam ettirme talebi değil, kendi deneyimledikleri koşullardaki yaşam olasılıklarının ve kaynaklarının ölmesine, yok edilmesine itiraz etmeleridir.

Çevresel bozulmada su, orman, temiz hava, toprak kaybında ilk yoksullaşanlar, güçsüzleşenler, yaşamı sürdürme becerileri yaralananlar çoğunlukla kadınlardır. İlk itirazları da pek çok durumda onlar gerçekleştirir. Kendi koşullarıyla dünyaya bağlandıkları kısmi deneyimleri onları başka yaşamların da savunucuları haline getirebilir. Çoklütürlerin yaşamını takip ederler, yaşlının hastalığına refakat ederler, bahçenin otunu yolarlar, tavuğun karnını doyururlar ve ormanın da toprağın da denizin de kendi yaşamlarıyla birlikte sürmesini isterler çünkü yaşamları buralardaki devinime, harekete, verime ve sığınaklara bağlıdır. Yaşamlarını





sürdürdükleri peyzajlara hem emek ilişkileriyle hem de hayatta kalmak için bağılırlar. Ekvator Amazonunda petrol çıkarmak için orman kesilmesine karşı çıkan yerli gruplardan kadınlar 2013 yılında “yaşamımızı, bölgemizi ve kendi sesimizle konuşma hakkımızı korumak için” sloganıyla yürümüştür (Sempértegui, 2021: 202). 2023’te Ege Bölgesi’nde Muğla’da Akbelen Ormanı’nın kömür çıkarmak için kesilmesine karşı çıkan kadınlar da “zeytinime, havama, suyuma dokunma” pankartı açmıştır (Öztürk, 2023). Dünyanın farklı coğrafyalarındaki farklı yaşamların savunulmasını ortak bir hatta buluşturan şey küresel kapitalizm olduğu kadar, yerel ölçekteki, gündelik düzeydeki, şu an orada yaşanmakta olan yaşamlarda zeytini sudan, insanı havadan, kendi sesiyle konuşabilmeyi ormandan ayırt edemeyeceğimiz bir yaşam ağının işleridir. Feminist perspektif, bu girift yaşam ağıyla hem *orada* yaşayanların kısmî bağlarını kabul eden ve gören hem de *oraya* giden araştırmacının kısmî ve konumlu mevcudiyetinin farkında olan bir biçimde ilişki kurmamıza imkân verir.

### **Doğakültürler ve Esasen Hiç Var Olmamış Bir Ayrımı Aşmak**

Bilim alanında hiçbir yerde durup her yeri gören objektifler değil de tıpkı etraflarındaki doğal varlıklar için savunuculuk yapan kadınlar gibi bağılı bulunduğumuz konumlardan yaşamı yorumlayan öznel olduğumuzu bilmek, çoklütürler etnografisi yapan bir araştırmacının yerel düzeydeki iktidar ilişkilerine odaklanmasını mümkün hale getirir. Yani küresel düzeylerde işlediğini öğrendiğimiz, bildiğimiz, sezdiğimiz kapitalist ve ataerkil makinenin tek bir ağacın başına ne getirdiğini görebiliriz; Zonguldak’ta bir yol yapımı sırasında bin yaşını aşmış bir porsuk ağacını kesmesi gibi. Bu durumda yok olan bir bitki türü, eriyip giden bir buzul, sömürülen hayvan emeği, orman yangını, maden göçüğü, asit yağmuru, çok erken gelen ve sıcak geçen bir yaz ya da yeraltında saatini şaşırıp açmayan endemik bir çiğdem etnografinin araştırmasına dahil olabilir veyahut bizzat araştırma konusunun kendisi olabilir. Araştırmacı, insandan ibaret olmayan dünyada insandıışı açık yaraların da (mesela çitlenmiş bir arazinin, erozyona uğramış bir toprağın, göçmüş bir kömür madeninin, siyanür karışmış bir nehrin) zamana yayıldığını, bedenlendiğini ve gündelik yaşamı kurduğunu fark eder.



Gündelik yaşama yayılan, ekokırımlara değin varan iktidar ilişkilerinin çoklütürlerin yaşamını etkilediğini fark etmek, doğa ve kültür arasında bir eşik olmadığını görmekle önemli bir ivme kazanır. Modernite düşüncesi boyunca doğa-kültür ayrımı iktidar ilişkilerinin biyolojik ya da kültürel determinizmler içine gömülerek işlemesine neden olmuştur. Doğa kültür ayrımının ezilenlerin aleyhine –ezilen orman yangınında iki keçisi de ölen bir yoksul kadın ya da bir kolu kuruyan bir ırmak olsun– ve onlara özler atfederek nasıl iş gördüğünü en iyi Haraway’ın düşüncesinden öğrenebiliriz. Haraway (2007) bize ne bakışın ne de varlığın büsbütün, yekpare, homojen ve organik bir varoluşa sahip olduğunu, aksine dünyadaki oluşların hep parçalı ve başkalarıyla birlikte oluşlarla gerçekleştiğini göstermiştir. Birlikte oluşlardan ibaret dünyada doğa ve kültür iç içe, birbirinin devamı ya da birinin nerede başlayıp diğerinin nerede bittiği tam olarak belirlenemez alanlardır. Doğa ve kültür ikiliği –yani ikisini birlikte biçimlenen, birlikte dönüşen değil de birbirini biçimlendiren alanlar olarak görmek– antropolojiyi ve diğer sosyal bilim dallarını uzunca zaman etkilemiş ve kısıtlamıştır.<sup>3</sup> Doğayı ve kültürü birbirine temassız olarak düşünmek 19. yüzyılın ikinci yarısından bu yana kemikleşen doğa bilimleri ve sosyal bilimler gibi ayrımlara da yol açmıştır. Haraway, doğa kültür ayrımının işleyişini şöyle tarif etmiştir:

Geleneksel olarak Batı’daki tartışmalarda doğa hem kültürün dışındadır hem de kültürün dönüştürücü gücü için kaynak olduğu varsayılır. Kültürse, jeolojik gibi duran bir çökeltmede doğa üzerine mecazi olarak katmanlanır. Kültür, aynı zamanda, doğal kaynağı toplumsal ürüne dönüştüren kuvvet olarak düşünülür. Doğa temeller için gereklidir; kültürse -örneğin bilim olarak tezahüründe olduğu gibi- yönelme ve ilerleme için vazgeçilmezdir (*a.g.e.*: 200).

---

<sup>3</sup> Descola antropologların klasik etnografilerde doğayı ve kültürü birbirini etkileyen alanlar olarak tartışırken ne tür ilişkiler anlattıklarını Levi-Strauss ve Harris’in Britanya Kolombiya’sındaki iki kabilenin kum midyeleri miti örneği ile gösterir. Onun tartışmasına göre antropologlar bir elde kültürü doğal zorunluluklara adapte olmak için bir düzenek gibi görmüştür. Diğer elde ise kültürü insanın gereksinimleri ve ekolojik çevre ile olumsal ilişkiler sürdüren kendi başına bir gerçeklik düzeyi olarak düşünmüşlerdir (2023: 18). Bizim odaklandığımız çoklütürler etnografisi ise tekyönlü belirlenimlerden çok çoğul ilişkiler ağına yayılma olarak doğa ve kültürü birlikte düşünür.



Haraway, doğa ve kültür olarak ifade edilen bu iki alanın arasındaki “ve” sözcüğünü kaldırmayı önermiş ve kavramı doğakültürler (*naturecultures*) olarak yeniden tanımlamıştır. Özellikle yazdığı iki feminist manifestoda sosyal bilimlerin düşünme pratiğine gömülü doğa ve kültür ayrımını yerinden sökmeyi amaçlamıştır. Böylece bize yeni bir düşünme çerçevesi sunmuştur. *Siborg Manifestosu* ([1985] 1991) ve daha sonra yazdığı *Yoldaş Türler Manifestosu*’nda (2003), dünyadaki ilişkilerin birbirine düğümlü, teyelli, ilikli olduğunu ve bu çeşitli kuvvetlerde bağlı/bağlantılı olmanın hareketli bir karakteri olduğunu göstermiştir. Farklı türlerin ontolojik olarak birbirine ilişik olmasının olumsal karakterini izleyerek “oluş her zaman bir şeyle birlikte oluşur” anlayışını geliştirmiştir (Haraway, 2008: 4). Manifestolarında insandan ibaret olmayan bir kalabalığın, insanlararasılıkla sınırlı olmayan bir dayanışmanın ve tür çizgisine, kan bağına dayanmayan akrabalığın ataerkilliğe, faşizme, türçülüğe ve kapitalist ilişkilere karşı bir panzehir olacağını söylemiştir. Haraway’in (2020: 106) yazdıklarında, kalabalığın temasları hayatın kendisidir ve yazını insanın türüne kapatılmadığı, sabitlenmediği ve türünün bir fetiş haline gelmediği bir dünyayı inşa etme çağrısıdır.

Dünyayı insandan müteşekkil olarak değerlendirmeme çağrısını içeren doğakültürler kavramı, doğanın alanında yalnızca ağaçlar, topraklar, hayvanlar olmadığını; kültürün ise yegâne kurucularının insanlar olmadığını gösterir. Bu bakışla çokkültürler etnografisi yapan araştırmacı küçük ölçekte, sürmekte olan yaşamlarda doğayı kültürden ayırmanın mümkün olmadığını görecektir. 2014 yılında İzlanda’da bulunan Okjökull buzulu küresel ısınmayla birlikte yok olduğunda bölgenin insanları bu kayıp karşısında duygularını belirtmek ve birbirleriyle paylaşmak için buzula cenaze töreni düzenlemiş ve yasını paylaşmışlardır (Howe ve Boyer, 2024). Bir başka örnekte Marmara Adası’nda ormanın özel kullanıma tahsis edilerek çitle çevrilmesiyle, yüzyıllardır keçilerle birlikte kurdukları yaşam ritmini, alışkanlıklarını ve geçim kaynaklarını kaybeden köylüler kendi varlıklarının keçilerle anlamlı olduğunu anlatıp onların fotoğraflarını ceplerinde taşıdıklarını söylemişlerdir (Karabolu, 2019: 33). Doğakültür akışlarının, varlığını başkasının varlığında duyumsamanın duygusal ilişkilerin ötesine geçtiği vakalar da giderek yaygınlaşmaktadır. 2017 yılında Yeni Zelanda etrafında yaşayan toplulukların yaşayan bir güç olarak kabul ettikleri Whanganui Nehri’nin dağlardan denize



kadar tüm fiziki ve metafizik unsurlarını bünyesinde barındıran canlı bir bütün olduğunu yasada tanımlamış ve nehrin kişilik haklarını tanımıştır (Perry, 2022). Aynı sene Hindistan’da bir yüksek mahkeme, Himalayalar’daki Gangotri ve Yamunotri buzullarını, nehirleri, akarsuları, dereleri, gölleri, havayı, çayırları, vadileri, ormanları, orman sulak alanlarını, otlakları, pınarları, şelaleleri korumak ve muhafaza etmek için onların insanlarla eşit haklara sahip olduğu kararını çıkarmıştır (O’Donnell, 2017). Örnekler gösteriyor ki doğakültürlerde yaşamlar birlikte örülüyor. Çoklütürler etnografisi yapan bir araştırmacı için bu “birlikte” sözcüğü/kavramı önemli bir izlektir. İnsanı istisnai bir dünya varlığı olmaktan çıkarıp tüm bağları ve ilişkileriyle yeniden tanımlayabilmemiz için bize rehberlik edebilir.

### **İnsandan Ötesine Bakmak**

Çoklütürler etnografisinde kısmi bağları görmek ve doğakültürler kavrayışıyla hareket etmek önemli adımlardır. Yürüyüşün tamamlanması için atılacak bir diğer adım “insan” kategorisi üzerine düşünmek ve onu daha kalabalık bir ilişkiler ağına dağıtmak olacaktır. İnsandan daha kalabalık canlı cansız varlıkla dolu olan dünyadaki ilişkileri yalnızca insana odaklanarak, insanla başlatıp insanla bitirerek anlamak her zaman eksik kalacak bir çabadır. İnsanı en belirleyici eyleyen olarak ele almamak, özne olma kapasitesini ve toplumsal ilişkiler kurma becerisini yalnızca ona atfetmemek ve onu tüm ilişkiler dünyası içinde yatay olarak anlamaya yönelmek için geleneksel etnografinin insan merkezci epistemolojisinin terk edilmesi gerekir. Bu bakımdan çoklütürler etnografisi insana ilişkin verili bir üstünlük iddiasının ve insanın tüm ilişkilerin merkezinde olduğu varsayımının reddedilmesini kuvvetle içerir. Böylece araştırmacının önünde ezilmenin, ikincilleştirilmenin, sömürülmenin ve ayrıca duyguların, duyuların, inançların, alışkanlıkların insanlarla sınırlı olmadığı bir dünya açılacaktır. Yalnızca insanın değil diğer varlıkların da yaşamı sürdürme, örgütleme, toplumsallaşma kabiliyetleri araştırmaya dahil olacaktır.

İnsanmerkezci bilme, anlama, bakma yollarının terk edilmesinde tıpkı Haraway gibi ufuk açan bir başka feminist düşünür olan Rosi Braidotti de karşımıza çıkar. Braidotti (2013;



2019) bize sosyal bilimlerin belli bir dönem boyunca “insan” denen öznenin çok sınırlı bir tanımıyla düşündüğünü göstermiştir. Moderniteden bu yana hem Avrupa hümanizminde hem de bilim alanında başvurulan insan kategorisini sorunsallaştırmış ve insanın kim olduğunun, kimin insan kabul edildiğinin sorgulanması gerektiğini söylemiştir (Braidotti, 2013). Ona göre Batılı modern bilimlerin ve hümanizmin temeli olan insan kategorisinin kapsama alanında yalnızca belli özellikleri taşıyan erkekler bulunmaktadır. Kadınlar, köleler, yerliler, sakatlar, dil bilmezler ya da mülksüzler gibi pek çokları insan kavrayışına dahil edilmemiştir ve deyimleri de varlıkları da yok sayılmıştır. Böyle olunca insan denen sınırlı kategori ve onun eyleyeni olan Batılı mülk sahibi, dil bilir, bilgi üretir, zamanı yönetir, sağlam erkekler istisnai özellikleriyle tüm doğal, kültürel ve toplumsal ilişkilerin açıklanmasında başat aktör olmuştur. Braidotti, insan olanların hepsini kapsamadığı halde bütün insanlara genellenen bu figürü “erkek insan” olarak adlandırır. Onun hem dışlanan, marjinalleştirilen, simgesel olarak vasıfsızlaştırılan, cinselleştirilmiş, türselleştirilmiş ve ırksallaştırılmış ötekiler kurulmasına payanda olduğunu söyler hem de hayvan, böcek, bitki, çevre gibi doğallaştırılmış ötekilerin icadında, tanımında ve hiyerarşik olarak alt sırada görülmesinde rol aldığını belirtir (Braidotti, 2019: 21).

Sınırlı sayıda insanı başat eyleyen olarak temel almak handikabından kurtulmak ve insandan fazlasının bilgisini bilim alanına dahil edebilmek için Braidotti bilgi üreten kişileri, bilim insanlarını “antropolojik toplu göç” etmeye davet eder (2019: 181). Göçe insan uygarlığı, üniter devletler gibi benzerlikler ve ilerleme üzerine kurulu düşünceler içinden bilme alışkanlığını yöntemsel ve duygusal olarak terk etmekle başlanacaktır. Araştırmacı bedenlenmiş farklılıkların tanındığı, küçük öbeklerin, kolektifliğin, melezliğin, ilişkiselliğin dünyasına doğru hareket edecektir. Braidotti (2019) bunun olabilmesi için araştırmacıların bilim alanında egemen olan hümanist kibre yaslanmak alışkanlığından vazgeçmeleri gerektiğini söyler. İnsanın tüm varlıklara ve ilişkilere hükmeden bir özne olmaktan çıkarılması bir yandan onun yeniden konumlandırılması anlamına gelir. Zaten var olan ekolojik bağlarının, başka türlerle yaşamsal birlikteliklerinin fark edilmesi, teslim edilmesi ve böylece insanın hiyerarşik olarak üstün olduğu varsayılan yerden indirilip diğerleriyle birlikte olduğu bir ağ



içine konması gerekir. Diğer yandan insanın –kim olduğu fark etmeksizin sınıfsızmış, cinsiyetsizmiş gibi kendi bedenine kapatılmış bağımsız, biricik biyolojik bir varlıkmiş gibi– hemen öylece herkes sırasına konması mümkün değildir. Üstünlük tahtından indirilirken sorumlulukları da tanımlanmalıdır. Dolayısıyla, çoklütürlerin dinamik etkileşim ağları araştırılırken, insan yapıp ettikleriyle ekolojik sonuçlar doğuran ilişkiyel bir varlık olarak görülmelidir (Catto ve McCardle, 2019: 3).

### **Dolaşıklığı Görmek**

İnsanı ilişkiler içinde yerleştirme çabası yaşam ağındaki dolaşıklıkları (*entanglements*) fark etmekle mümkün olur. Dolaşıklık kavramı çoklütürler etnografisinin yolunu yine feminist bir düşünürle birleştirir. Dolaşıklık, çoklütürler etnografisi yöntemini belirleyen ana kavramlardan birisidir ve feminist fizikçi Karen Barad tarafından geliştirilmiştir. Barad dolaşıklığı şöyle tanımlar:

Dolaşık olmak, ayrı varlıkların birleşmesi gibi basitçe bir başkasıyla iç içe olmak değildir. Bağımsız ve kendine yeten bir varoluşun olmamasıdır. Varoluş bireysel bir mesele değildir. Bireyler varoluşlarını oluşturan etkileşimlerini önceden var etmezler. Daha ziyade, bireyler birbirine dolaşmış iç ilişkilerin bir parçası olarak ve bu ilişkiler aracılığıyla ortaya çıkarlar. Bu ortaya çıkış, zamanın ve mekânın dışsal ölçütlerle belirlenmiş çerçevesinde bir defaya mahsus ve herkes için geçerli şekilde gerçekleşmez. Bireyin dolaşık bir varlık olarak ortaya çıkışı, maddenin ve anlamın, zamanın ve mekânın da varlığa geldiği, her bir iç-eylem aracılığıyla yinelemeli olarak tekrar tekrar yapılandırıldığı bir durumdur. Böylece yaratım ve yenilenme, başlangıç ve geri dönüş, süreklilik ve süreksizlik, burası ve orası, geçmiş ve gelecek arasında mutlak anlamda bir ayırım yapmak imkânsız hale gelir (2007: ix).

Barad'ın fizik alanındaki bu maddeye dair dolaşıklık tanımını sosyal bilimlere, antropolojiye, kültüre ve toplumsallığa doğru hareket ettirdiğimizde bir köylü kadının zamanı tecrübe edişi,



içinde büyüdüğü ormanın zamansallığına karışır (bkz. Bozok, 2024). Bir yaylanın düzlüğü hem ineğin hem onunla arkadaş kadının evine dönüşür (bkz. Burgan Kıyak, 2023). Bir insanla bir kirpi metropolün son bir parça korusunu beraber var eder (bkz. Avcı Dursun, 2023). Tür, zaman, mekân için var olduğu düşünülen sınırlar; geçişler, akışlar ve birliktelikler lehine kaybolur. Dolayısıyla çoklütürler etnografisi yalnızca insan deneyimlerini değil, insan olmayanların yaşantılarını da kültür, toplum ve doğa kurucular olarak dikkate alır. Burada dolaşıklık anahtar sözcüğü bize canlıların ve cansızların yaşam ağında nasıl ilişkiler içinde olduğunu gösterir.

İnsandan başka canlıları dikkate almak çoklütürler etnografisi ile başlamamıştır. Klasik etnografilerde de elbette hayvanlar, bitkiler, ırmaklar ya da ormanlar bulunur. Zaten antropologlar avcılık, toplayıcılık, evcilleştirme konularıyla belki diğer sosyal bilimcilerden daha çok ilgilenmiştir. Ama insandan başka canlılar klasik etnografilerde, genellikle topluluğunun yaşamındaki rolleriyle var olmuştur. Liena ve Pálsson (2021: 1), etnografilerde insandan başka olanların nasıl yer aldığını tartıştıkları makalelerinde, eski etnografik metinlerde de insandan ötesinin yer aldığını fakat bunların öneminin yeterince fark edilemediğini söylerler. Onlara göre eski etnografilerde insandan başka varlıklar insan istisnacılığının etkisi altında anlatılmış ve bu biçimde ifade edilişleri hayal kırıklığı yaratacak denli başarısız olmuştur. Çoklütürler etnografisinde araştırmacı, insandan başka olanları tüm dolaşıklıklarıyla –neden sonuç, etkileme etkilememe gibi tek yönlü ilişkilere sıkıştırmadan– dünyanın hikâyesine davet eder. Araştırmacı insandan başka olanları cansızların ya da “doğanın” alanına ait olarak tanımlamaz. İnsanlar için anlamını, sembolik değerini, faydasını araştırmaz. Bilakis onları aktif toplumsal ve kültürel aktörler olarak görür.

Dolaşıklık, insan dışı canlılar veya insan-hayvan-bitki üçlemesine de sıkışmaz. Hem Barad’ın dediği gibi dünyadaki varlığımız ve ilişkilerimiz zamanlara ve mekânlara da dolaşıktır hem de modernite düşüncesinin cansız şeyler olarak kategorize ettiklerine dolaşığızdır. Jane Bennett *Vibrant Matter* [Canlı Madde] (2010) kitabında maddenin canlılığını anlamaya girişir. Ona göre maddenin ham, cansız, durağan olarak kabul edildiği modern



düşünme biçimi terk edildiğinde önümüze başka bir dünya açılır. Dünyayı modernitede anlaşıldığı gibi donuk maddeler (onlar, şeyler) ve canlı yaşam (biz, varlıklar) ikiliğinde görmeyiz artık ve zaten bunlar birbirinden ayırt edilemezler. Canlılık pek çok şeydedir. Metalarda, fırtınalarda, yiyeceklerde, yağmurda ve metallerde de bulunur. Bu örneklerdeki canlılık insan iradesine karşı hareket etme veya insana etki etme kapasitesinden gelmez. Kendi yörüngeleri, eğilimleri, istekleri olan failer oldukları için canlıdırlar; güçlü oldukları için, hareket edenler oldukları için canlıdırlar (Bennett, 2010: 6). Canlılığı insanın dışında bir yaşam ağına tüm dolaşıklığıyla yaydığımızda çoklütürler etnografisinin o çoklu sözcüğüne dair bir kalabalık çıkagelir ve insandan fazlası için bir eylemlilik alanı açılır. Böyle bakınca örneğin bir şehrin çöpü yerel yönetimlerin geri dönüşümüyle uğraştığı bir atık yığını olmaktan çıkar ve Hekimbaşı çöplüğünde olduğu gibi yaşayan ve patlayabilen bir canlılığa dönüşür (bkz. Eflatun, 2020). Orman yangınında bir kızılçamı saran alev yanıcı madde ve oksijenin buluşmasından fazlası olarak görünmeye başlar ve rüzgârı ardına aldıkça büyüyen, yakıp kül eden bir faile dönüşür (Bozok ve Bozok, 2022).

### **Sözcükler Yokken Duyulara Başvurmak**

Çoklütürler etnografisi yaparken canlıların ve cansızların kendi kuvvetleriyle dahil olduğu dolaşık bir ağ önümüze serilecektir. Daha önce de söylediğim üzere yapılma yolları henüz deneysel aşamalardan geçen bu yöntemin uygulayıcısı, insandan başka failerin yaşamını da bilim alanına dahil etmenin yollarını arayacaktır. Stengers (2020) burada bize bir tartışma patikası açıyor. Ona göre klasik bilim anlayışının bizi kısıtlayan temel problemlerinden birisi yolunda gitmeyen şeyleri bir sapma olarak görmesidir. Sapma fikri farklı failer arasındaki karşılaşmaların yaratacağı olasılıklara kapıyı kapatmaktadır. Örneğin Tsing (2015) bozulmuş orman alanlarında matsutake mantarı toplayanları enkazlardan yaşam devşirenler olarak düşünmeseydi, mantar ve insan karşılaşmasına birbirinin yaşamını beslemek bağlamında odaklanmasaydı ve orman yaşamının bozulması ve bozulmaması ikiliğine sapsaydı, zarar görmüş gezegende yaşama sanatlarından birini kayıt altına alamayacaktı. Stengers kurumlara kapanmış, bağlanmış bilim anlayışını eleştirerek Tsing örneğinde gösterdiğim gibi bir





“uygulamalar ekolojisi” yapmayı önerir (2013: 187). Yani olan biteni sabitlenmiş laboratuvar koşullarında ya da tüm etkilerden yalıtılmış ve teoriye teslim edilmiş biçimde değil, mevcut bulunduğu çevre içindeki ilişkilerle birlikte yavaş bir seyirde düşünelim der. Bu tür bir düşünme, nesnel ve tarafsız olma iddiasına sapanmayacak ve araştırmanın yapıma biçiminin sınırlılıklarına bağlı olmayacaktır. Konumuz için önemli olan ise bu ilişkiyel düşünme yoluyla burada olmaya dair bir bilgi üretilecektir. Yani her canlı kendi deneyiminin, faaliyetlerinin kanıtı/tanığı olmayacaktır -örneğin laboratuvarda bir fare gibi-. Burada olmaya dair bilgi karşılaşmalarda, birbirinden öğrenmelerde ortaya çıkabilecektir. Çoklütürler etnografisi yapan bir araştırmacı için tam da o anda orada olanların bilgisine ulaşmak bakımından Stengers’ın yürüttüğü tartışma ve açtığı alan araştırmacıyı yaratıcı karşılaşmalara da taşıyacaktır.

Karşılaşmaların ve orada olmanın bilgisini elde etmeye yönelik araştırmacı için içine ağaçlar, kuşlar ya da toprak girdiği için bir dil ve temsil sorunu yaşayacaktır. Çoklütürler etnografisinde insan olmayanlar adına nasıl konuşulacağı veya onların metinlere nasıl taşınacağı önemli bir tartışma konusudur (bkz. Gatto ve McCardle, 2019; Hohti ve Tammi 2023; Pacini-Ketchabaw, Taylor ve Blaise, 2016). Bu yöntemde etnograf dünyada insanlararasılıktan daha fazla ilişki olduğunu anlar ve bu ilişkilerin olumsal karakterini bağlanıp çözülen düğümler, yakınlaşıp uzaklaşan sesler gibi görmeye/duymaya/bilmeye gayret eder. Bu çabanın devamında, bugüne değin kendine araştırmada ve yazında yer bulmuşların ötesine geçmeye ve taşlar, bataklıklar, ırmaklar, otlar, mantarlar, atıklar, topraklar, böcekler ve birçok başkaları için yazdıklarında bir yer, bir dil, bir temsil yaratmaya çalışır. Ancak burada Tsing’in sorduğu şu soru üzerine düşünmek zorundayız: “Farklı türler bizimle konuşmazlarsa bir araştırmacı onların toplumsal dünyasını nasıl inceleyebilir” (2013: 28)? Tsing’in sorusunun yanıtları ancak yaratıcılıkla ve mevcut temsil sınırlarının dışına çıkılarak bulunabilir. Bu konudaki tartışmalar yenilikçi önerilerle, sanattan da teknolojiden de beslenerek halka halka genişleyecek ve sosyal bilim alanlarının tümüne yayılacak gibi görünüyor.

Çoklütürler etnografisindeki bu ses, soluk, temsil arayışı feminist tartışmaların antropolojide açtığı yollardan beslenebilir. Feministler yerleşik, Batılı, kabul gören entelektüel



yazından çıkış aramış ve anaakım hukukun, ekonominin, siyasetin ve ideolojinin kurduğu öznelerin dışında kalanların temsilindeki sınırlılıklara ve olanaklara kafa yormuştu. Çoklütürler etnografisi yapan araştırmacı için de feministlerin başından beri yaptığı üzere hikâye anlatıcılığının değerini anlamanın, Barad'ın dolaşıklıklar dediği haritanın, duyuşsal coğrafyanın veya dönüşen peyzajın parçası olmanın ve Stengers'ın söylediği gibi yavaşça orada olmakla ilgilenmenin ve en önemlisi duyulara da başvurmanın elzem olduğunu düşünüyorum. Çünkü etnografik araştırmaların temel araçlarından birisi olan sözlü iletişim ortadan kalktığında çoklütürler etnografisi yapan bir araştırmacı daha duyuşsal bir bilme, öğrenme, anlama, anlatma alanına doğru çekilecektir. Kokuları, dokuları, bakışları, mevsimleri, rüzgarları, yolakları, yeraltı sularını ve parçası olduğu dünyadaki daha başka şeyleri sezmeye, dinlemeye, hissetmeye, izlemeye araştırmasında yer açacaktır. Bu duyuşsal çaba etnografinin insan merkezli bakışını dönüştüreceği gibi, yerel düzeydeki karmaşıklığın ve çokluğun daha bütüncül biçimde etnografiye taşınmasına vesile olur. Bu bakımdan, çoklütürler etnografisi doğanın, bitkilerin, hayvanların, insanların yaşamının, ölümünün, varlığının, yokluğunun, refahının birbirine bağlı olduğunu gösterebilme becerisiyle daha kapsayıcı sosyal adalet için ve ekolojik orama ve ihtimam politikaları için imkân yaratabilir.

Öte yandan duyuşsal bir bilme pratiğiyle dünyayı türüne kapatılmış insanın dertlerinden ve anlama kapasitesinden ibaret bir yer olarak görmemek, birlikte yaşamaya, birlikte evrilmeye, birlikte ikamet etmeye, birlikte soluk almaya dair hikâyeleri fark etmemizi sağlar. Birlikte sözcüğüyle sınırlar koyan kavramların sertliğinden uzaklaşıp daha ilişkisel, geçişli ve yumuşak bir kavrayışa ulaşabiliriz. Dufourmantelle'nin (2023: 32) *Yumuşaklığın Gücü* kitabında dediği gibi kendi kırılğanlığımızla yüzleşir, başkalarının kırılğanlığını kucaklayabilir, duyguları paylaşabilir, birlikte acı çekebilir, kendimizi başkalarının acısına ve kederine açabiliriz. Bu başkalara çoklütürler etnografisinin ilgi gösterdiği tüm yaşamlar ve yaşamsal güçler dahildir. Böylece ekolojik duyarlılıklar içeren araştırma/yaşama/yazma yolları bulabiliriz. Yazının en başında da söylediğim gibi başkasına olan ilgi feministlerin en güçlü itirazlarından biri olan bakım maharetinin/yükünün –atanmış biçimde– kadınların doğasında olmasından ya da kültürümüzün mümkün kıldığı gibi özcü bir kabulden hareketle



gösterilmeyecektir. Aksine bizzat doğakültürlerde varlık olarak kendi türümüze kapanmış biricikler olmadığımız için, başkalarıyla ilişkilerde gerçekleştığımız, akışkan ve karşılaşmalara dayalı deneyimlerle hep oluş halindeki temaslı özneler olduğumuzu fark ettiğimiz için bunu yapabileceğiz. Böylece mevcut yaşam dünyalarında birlikte olduğumuz, dünyanın kumaşına birlikte dokunduğumuz hayvanlarla, bitkilerle, minarellerle, sularla, ağaçlarla olan bağımızda bakım, ihtimam, tedavi, yarayı otamak, acıyı dindirmek gibi özenli, umursayan, dikkat eden, ilişkisel bir etik geliştirebiliriz ve bunu tüm yaşamımıza, bilme pratiğimize, araştırmalarımıza taşıyabiliriz.

### **Sonuç İçin Bir Karşılaşma Hikâyesi**

Bitirirken, insanın kendine bakışını değiştiren nadir araştırmacılardan primatolog, etolog ve antropolog Jane Goodall'ın şempanze David Graybeard'dan öğrendikleri hakkında bir hikâye anlatmak istiyorum. Goodall kendini bildi bileli hayvanlara tutkun bir çocuk olarak büyür. İlk gençliğinde 1960'ların hemen başında, bir arkadaşı vasıtasıyla Afrika'ya gitme şansı yakalar. Burada maymunlar hakkında araştırmalar yürüten Louis Leakey ile tanışır. Leakey, Goodall'a Afrika ormanlarında şempanzeleri izleyecek birisini aradığını ve kendisinin bu iş için çok uygun olduğunu söyler. Goodall çok heyecanlanır. Ne var ki liseyi yeni bitirmiş, üniversite eğitimine ise başlamamıştır. Hayvan davranışı hakkında bilimsel bilgisi olmadan bu işi yapamayacağı hissine kapılır. Leakey ona tam bu yüzden uygun bir araştırmacı olabileceğini söyler. Teorilerde kaybolmamış bir zihne ve empati duyabilen bir hayvansevere ihtiyacımız var der (Goodall 2023: 28). Goodall görevi kabul eder. Fakat bir engel daha vardır. Afrika ormanlarında genç bir kadının tek başına dolaşmasına yöneticiler izin vermez. Bu sorun Goodall'ın annesini de yanına almasıyla çözülür. Afrika'nın politik çalkantılarının içinden geçerek, kimi yerlerde konaklayıp, kimi yerlerde duraklayıp nihayet uzun bir yolculuktan sonra gözlemlerini yapacağı, o vakitler insan yerleşiminden uzak, sık ormanlarla bezeli Gombe Çayı bölgesine gelirler ve bir kamp kurarlar. Fakat araştırmacı çalışmasının ilk aylarında derin bir hayal kırıklığına uğrar çünkü ne yaparsa yapsın şempanzeler onu görünce çılgınlık atarak kaçmaktadır. Genç kadın yılmaz, şempanzelerin yaşamını izlemek için günlerce zirvelere



tırmanır, kaya diplerinde sürünür, ormanda geceler, cildi sert otlara alışır, çeçe sineğine bağışıklık kazanır, hayvanları ayak izinden bilir hale gelir yine de bir türlü bir şempanzeyle dahi iletişime geçemez. Ekim ayının yamaçları kararttığı, yağmurların başladığı çiçek tarlalarının biteviye yerleri örttüğü –Goodall’ın adına daha sonra “Şempanze Baharı” dediği– günlerden bir gün çenesinde beyaz sakalıyla yakışıklı bir şempanze ile göz göze gelir. İsmi David Graybeard koyduğu –daha sonra bilim insanlarının isim değil sayı koyduğunu öğrenecektir ama “bu kuralı bilsem de isim verirdim” diyecektir– bu şempanze kaçmaz, araştırmacının oradaki varlığını onaylar ve yaptığı işe devam eder. Graybeard’ın yaptığı iş, Goodall’ın yaşamını da bilim dünyasının kabullerini de kökünden değiştirir: Şempanze Graybeard, kırmızı bir tümsek oluşturmuş termit yuvasına uzun bir otun sapını dikkatle ittirmekte ve sapın etrafına termitler dizilince sapı çekip termitleri yemektir. Üstelik Goodall gözlemlerine devam edince fark eder ki Graybeard’ın termit yemek için kullandığı otun sapı bir asma dalıdır ve şempanze onu seçmiş, etrafındaki yaprakları koparmış ve ucunu da kıvrımıştır. Yani alet yapmıştır. Bu gözlem olağanüstüdür çünkü bilim dünyasında o zamana dek geçerli olan önerme insanın alet yapan tek hayvan olduğudur. Şempanzenin asma dalından yaptığı termit yeme aletiyle bu kabul artık geçersiz kılınmıştır. Zooloji alanını alt üst eden ve Goodall’ın ömrünün gelecek on yıllarını Afrika ormanlarında geçirmesine vesile olan bu gözlemin ardında bir insan ve şempanzenin bir anlık bakışması ve birbirlerini onaylamaları yatar. Anlık bakış bir tevafuk olmanın ötesine geçmiştir. Bugün Goodall’ın anlattıklarından biliyoruz ki, genç kadın şempanze Graybeard ile temasa geçerek, onunla tanışarak, ona bir isim vererek, karşılıklı güven inşa ederek, göz göze bakarak bu gözlemi gerçekleştirmiştir (Goodall ve Abrams 2021: 1-36). Bir bakıma yaptığı şey döneminin mevcut bilim anlayışının tamamen dışına çıkmaktır, diğer bakımdan da zaten bunu yaptığı sırada eğitimsizdir, dolayısıyla yerleşik bilimsel kuralların dünyasına hiç girmemiştir. Belki de bu yüzden ormana ilk gittiğinde sihirli bir dünyaya girmiş gibi hissetmiş, zamanla burada huzur ve zamansallık duygularını yakalamış ve kendisini tüm canlıların gelip geçtiği yaşam-ölüm döngüsünün içinde duyumsamıştır. Nihayetinde Goodall yaratıcılığı ve araştırmaya kendisi olarak dahil olmasıyla yaşamının seyrini de bilim dünyasının yolunu da değiştirmiştir.



Buradan çoktürler etnografisi yapacak araştırmacıya düşen hisse en başından itibaren araştırmasını sabırla, özenle, yavaşça sürdürmesi olacaktır. Kültürün, türün, araştırma konusunun bulunduğu yerde uzunca ve istekle, sakinlikle, merakla zaman geçirmek; başka olanın yaşamına nezaketle, ilgiyle, duyarlılıkla eşlik etmek; yaratıcı olmak ve insan olarak yaşamını diğer yaşamların akışına, ritmine dahil etmek... Kapalı bir metinler dünyasından çıkmak, kendi deneyimlerini aşmak, masa başından kalkıp yaşamına ilgi duyduklarına doğru hareketlenmek... Yürümek, durmak, izlemek, dokunmak, bakmak, koklamak, tanımak gibi duyuların getireceği bilgiye açık bir araştırma kurgulamak... Temaslarla zenginleşmek, ayrıntılara dikkat etmek ve bu yazıdaki tüm düşünürlerin yaptığı gibi yazarak, notlar alarak, diller arayarak başkalarına ulaşmaya çalışmak... Eleştirel olmak, dünyayı kısmen bilmenin değerini kavramak, kendi kafasında dolaşan sesi yakalamak, oradan çıkıp etrafta akan dünyanın sesini duymak, kendinle alan arasındaki geçişlerde, ziyaretlerde ve misafirliklerde metinler kurmak...



## KAYNAKÇA

Abu-Lughod, L. (1990) Can There Be a Feminist Ethnography? *Women & Performance: A Journal of Feminist Theory*, 5 (1): 7-27.

Ameli, K. (2022) *Multispecies Ethnography: Methodology of a Holistic Research Approach of Humans, Animals, Nature, and Culture*. Londra: Lexington Books.

Avcı Dursun, D. (2023) Eşikte Duran Bir Kirpiyle Karşılaşmak: Geçişin Olanakları Üzerine. *Vira Verita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar*, 17 (Acının Dünyası / Dünyanın Acısı): 250-271.

Barad, K. (2007) *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.

Barnard, A. ve Spencer, J. haz. (2010) *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. New York: Routledge.

Bennett, J. (2010) *Vibrant Matter*. Durham: Duke University Press.

Braidotti, R. (2013) *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press

Braidotti, R. (2019) *İnsan Sonrası Bilgi*. Çev. S. Sam ve E. Çaça. İstanbul: Kolektif Kitap.

Bora, A. (2018) Feminist Antropoloji. A. Bartu Candan ve C. Özbay haz. *Kültür Denen Şey: Antropolojik Yaklaşımlar* içinde. İstanbul: Metis: 145-180.

Bozok, M. ve Bozok, N. (2022) Ormanlara, Sıcaklara ve Yangınlara Dair: 2021 Köyceğiz Orman Yangınlarının Sosyolojik İzdüşümleri. *ViraVerita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar*, 15: 77-104.

Bozok, N. (2024) Women and Forests in Solidarity: A Multispecies Companionship Case from the Aegean Forests of Turkey. *Gender & Society*, 38 (2): 276-298.

Burgan, E. (2017) Çoklu Türler Etnografisi: Yüz Yüze Bir Araştırma İmkânı Üzerine Düşünceler. *Moment Dergi*, 4 (1): 115-134.

Burgan Kıyak, E. (2023) *Çayır ve Kulübe: Yayla Coğrafyasında Türler Arası Cinsiyetli Karşılaşmalar*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Muğla.



Chamovitz, D. (2017) *Bitkilerin Bildikleri: Dünyaya Bitkilerin Gözünden Bakmak*. Çev. G. Koca. İstanbul: Metis Yayınları.

De Wolff, K. (2017) Plastic Naturecultures: Multispecies Ethnography and the Dangers of Separating Living from Nonliving Bodies. *Body & Society*, 23 (3): 23–47.

Dufourmantelle, A. (2023) *Yumuşaklığın Gücü*. Çev. S. Oruç ve S. Yalçın. İstanbul: Kolektif Kitap.

Descola, P. (2023) *Ötekilerin Ekolojisi: Antropoloji ve Doğa Sorunu*. Çev. A. Varan. Ankara: İmge Yayınevi.

Eflatun, M. (2020) *Topoğrafyanın Anlatısı, Anlatının Topoğrafyası*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Anabilim Dalı, İstanbul.

Fanon, F. (2021) *Yeryüzünün Lanetlileri*. Çev. Ş. Süer. İstanbul: İletişim Yayınları.

Gatto, G. ve McCardle J. R. (2019) Multispecies Design and Ethnographic Practice: Following Other-Than-Humans as a Mode of Exploring Environmental Issues. *Sustainability*, 11 (18): 1-18.

Goodall, J. (2023) *İnsanın Gölgesinde*. Çev. T. E. Yüksel. İstanbul: Beyaz Baykuş.

Goodall, J. ve Abrams, D. (2021) *Umudun Kitabı: Zor Zamanlar İçin Hayatta Kalma Klavuzu*. Çev. Ş. Taş. İstanbul: Meav Yayıncılık.

Grusin, R. haz. (2015) *The Nonhuman Turn*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gutierrez, K. C. (2023) From Objects of Study to Worldmaking Beings: The History of Botany at the Corner of the Plant Turn. *History Compass*, 21 (8): 1-11.

Hammersley, M. ve Atkinson, P. (2008) *Ethnography: Principles in Practice*. New York: Routledge.

Haraway, J. D. (1991 [1985]) A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. D. J. Haraway. haz. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge: 149-181.

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



Haraway, J. D. (2007) Düzende Dönüşüm: Esnek stratejiler, Feminist Bilim Çalışmaları ve Primat Vizyonları. G. Pular. haz. *Başka Yer* içinde. İstanbul: Metis:196-224.

Haraway, J. D. (2008) *When Species Meet*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Haraway, J. D. (2020) *Tıpkı Bir Yaprak Gibi: Donna J. Haraway ile Thyrza Nichols Goodeve Söyleşi*. Çev. A. Bora. İstanbul: İletişim Yayınları.

Harding, S. (1986) *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.

Hohti, R. ve Tammi T. (2023) Composting Storytelling: An Approach for Critical (Multispecies) Ethnography. *Qualitative Inquiry*, Online First: 1-12.

Howe, C. ve Boyer, D. (2024) The Okjökull Memorial and Geohuman Relations. *Social Anthropology*, 32 (1): 30-45.

Karabolu, G. (2019) *Hayvancılık, Özel Ağaçlandırma ve Neoliberal Çitleme Deneyimleri: Marmara Adası Örneği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, İstanbul.

Kimmerer, W. R. (2022) *Bitkilerin Ruhü: Modern Bilimden Kadim Bilgiye Şifa*. Çev. A. Başçı. İstanbul: Mundi Kitap.

Kirksey, S. E. Schuetze, C. ve Helmreich, S. (2014) Introduction: Tactics of Multispecies Ethnography. E. Kirskey. haz. *The Multispecies Salon*. Durham: Duke University Press: 1-24.

Kirskey, S. E. ve Helmreich, S. (2010) The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25 (4): 545-76.

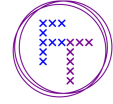
Kopnina, H. (2017) Beyond Multispecies Ethnography: Engaging with Violence and Animal Rights in Anthropology. *Critique of Anthropology*, 37 (3): 333-357.

Latour, B. (2014) Another Way to Compose the Common World. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1): 301-307.

Livingston, J. ve Puar, J. K. (2011) Interspecies. *Social Text*, 29 (1): 3-14.

Lien, M. E. ve Pálsson, G. (2021) Ethnography Beyond the Human: The 'Other-than-Human' in Ethnographic Work. *Ethnos*, 86 (1): 1-20.





Locke, P. (2018) Multispecies Ethnography. Callan, H. haz. *The International Encyclopedia of Anthropology* içinde. New York: Wiley: 1-3.

Mancuso, S. (2021) *Bitki Devrimi*. Çev. M. Ö. Fidan. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.

McClaurin, I. haz. (2001) *Black Feminist Anthropology: Theory, Politics, Praxis and Poetics*. Londra: Rutgers University Press.

Ogden, L.A. Hall, B.ve Tanita, K. (2013) Animals, Plants, People, and Things: A Review of Multispecies Ethnography. *Environment and Society*, 4 (1): 5-24.

Pollan, M. (2019) *Arzunun Botaniği: Bir Elmanın Sizi Kullandığını Düşündünüz mü Hiç?* Çev. S. Okyay. İstanbul: Domingo Yayınevi.

Povinelli, E. A. (2016) *Geontologies: A Requiem to Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.

Plumwood, V. (1995) Human vulnerability and the experience of being prey. *Quadrant*, 29 (3): 29–34.

Plumwood, V. (2020) *Feminizm ve Doğaya Hükm etmek*. Çev. B. Ertür. İstanbul: Metis Yayınları.

Rose, B. D. (2012) Multispecies Knots of Ethical Time. *Environmental Philosophy*, 9 (1): 127-140.

O'Donnell, E. (2017) Will Giving the Himalayas the Same Rights as People Protect Their Future? [online] <https://pursuit.unimelb.edu.au/articles/will-giving-the-himalayas-the-same-rights-as-people-protect-their-future> (Erişim tarihi: 17 Mayıs 2024).

Öztürk, Ş. (2023) Akbelen'de direniş: Ölürüm de vermem. [online] <https://www.cumhuriyet.com.tr/cevre/akbelende-direnis-olurum-de-vermem-2102828> (Erişim tarihi: 10 Mayıs 2024).

Pacini-Ketchabaw, V. Taylor, A. ve Blaise, M. (2016) Decentering the Human in Multispecies Ethnographies Taylor, A. C. ve Hughes, C. haz. *Posthuman Research Practices in Education*. Londra: Palgrave Macmillan: 149-168.

Perry, N. (2022) New Zealand river's personhood status offers hope to Māori. [online] [https://apnews.com/article/religion-sacred-rivers-new-zealand-86d34a78f5fc662ccd554dd7f578d217#:~:text=\\_\\_ -](https://apnews.com/article/religion-sacred-rivers-new-zealand-86d34a78f5fc662ccd554dd7f578d217#:~:text=__ -)



[.In%202017%2C%20New%20Zealand%20passed%20a%20groundbreaking%20law%20granting%20personhood,its%20physical%20and%20metaphysical%20elements](#) (Erişim tarihi: 17 Mayıs 2024).

Rocheleau, D., Thomas-Slayter, B., ve Wangari, E. haz. (1996) *Feminist Political Ecology*. Londra: Routledge.

Schneider, K. (2013) Pigs, Fish, and Birds: Towards Multispecies Ethnography in Melanesia. *Environment and Society*, 4 (1): 25-40.

Schrock, R. D. (2013) The Methodological Imperatives of Feminist Ethnography. *Journal of Feminist Scholarship*, 5 (5): 48-60.

Seremetakis, C. N. (2020) Taste and Memory in Action: Translating Academic Knowledge to Public Knowledge. Nardi, S., Orange, H., High, S., ve Eerika Koskinen-Koivisto, E. haz. *The Routledge Handbook of Memory and Place* içinde. Londra: Routledge: 315-324.

Sempértegui, A. (2021) Indigenous Women's Activism, Ecofeminism, and Extractivism: Partial Connections in the Ecuadorian Amazon. *Politics & Gender*, 17 (1): 197–224.

Shiva, V. (2014) *İnadına Canlı: Kadınlar Ekoloji ve Hayatta Kalma*. Çev. E. Ayhan. Dalyan: Sineksekiz Yayınları.

Singer, P. (2018) *Hayvan Özgürleşmesi*. Çev. H. Doğan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Slocum, S. (1975) Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology. Reiter, R. R. haz. *Toward an Anthropology of Women* içinde. New York: Monthly Review Press: 36-59.

Strathern, M. (2004) *Partial Connections*. New York: Altamira Press.

Stengers, I. (2020) *Cosmopolitics I*. Çev. R. Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stengers, I. (2013) Introductory Notes on an Ecology of Practices. *Cultural Studies Review*, 11(1): 183-196.

Taylor, N. ve Twine, R. (2014) Introduction: Locating the 'Critical' in Critical Animal Studies. N. Taylor ve R. Twine haz. *The Rise of Critical Animal Studies: From the Margins to the Centre* içinde. New York: Routledge: 1-15.



Tsing, A. L. (2013) *More-than-Human Sociality: A Call for Critical Description*. K. Hastrup haz. *Anthropology and Nature* içinde. New York: Routledge: 27-42.

Tsing, A. L. (2015) *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.

Wolf, M. (1992) *A Thrice-Told Tale: Feminism, Postmodernism, and Ethnographic Responsibility*. Stanford: Stanford University Press.

Kırılgan Yaşam, Üretken Ölüm: *Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtadır*  
ve *YerKuşAğı* 'nda Müşterek Hâller

Ezgi Hamzaçebi

*Feminist Tahayyül*, 5(2): 179-212.  
(Araştırma Makalesi)

<https://doi.org/10.57193/FeminTa.2024.179>

ISSN: 2777-6211

feministtahayül

ÖZET 509 AKSİYON 509A





# Kırılğan Yaşam, Üretken Ölüm: *Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtadır ve YerKuşAğı*'nda Müşterek Hâller<sup>1</sup>

Ezgi Hamzaçebi<sup>2</sup>

## Öz

Bu yazı Eda Gecikmez'in (2022) *Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtadır* sergisi ile Deniz Gezgin'in (2017) *YerKuşAğı* romanının müşterekliklerinin peşinden gidip iki farklı dünyanın hikâyelerini birbirine örerek, Eda Gecikmez'in imajlarının kendi hikâyesinden bağımsız olarak aynı zamanda Deniz Gezgin'in romanın dünyasını da resmetme gücü olduğunu ve her iki eserin de savaşın ve avcılığın diline karşı şekillenen estetik alanlarının benzer bir duygu yapısında ortaklaştıklarını göstermeyi amaçlıyor. Eda Gecikmez, “yolunu şaşırın insan veya hayvanların, kaybolan nesnelere izi sürülerek uzun bir tarihin yükünü taşıyan son derece karışık bir hikâye”nin çözülüp çözülemeyeceği sorusunun peşine düşerken; Deniz Gezgin “ölülerin bile hayatlarını kaybettiği” insanmerkezci bir dünyada var olabilmenin bir yolu olup olmadığını sorar. Bu yazı bu soruların cevaplarını su seslerinin ve kanat gölgelerinin birbirine karıştığı eserlerin estetik alanlarının sunduğu imkânlar aleminde arıyor.

**Anahtar Kelimeler:** Eda Gecikmez, Deniz Gezgin, ihtimam, kırılğanlık, yoldaş türler, insandan ibaret olmayan dünyalar

---

<sup>1</sup> Bu makale 2023'te Kadir Has Üniversitesi'nde düzenlenen AtGender konferansında yaptığım aynı başlıklı sunumdan yola çıkarak yazılmıştır.

<sup>2</sup> Özyeğin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü

ezgi.hamzacabi@ozyegin.edu.tr

ORCID:0000-0001-6466-8892

Makale geliş tarihi: 10.05.2024

Makale kabul tarihi: 12.08.2024



# **Fragile Life, Fertile Death: Commonalities Between *The Bird Is Unseen, Yet Its Voice Is In The Tree* and *YerKuşAğı***

## **Abstract**

This article follows the commonalities of Eda Gecikmez's exhibition *The Bird is Unseen, Yet Its Voice is in the Tree* and Deniz Gezgin's novel *YerKuşAğı* and weaves together the stories of two different worlds. It aims to show how Eda Gecikmez's images, independent of her own story, also have the power to portray the world of Deniz Gezgin's novel, and how the aesthetic spaces of both works, shaped against the language of war and hunting, share a similar structure of feeling. While Eda Gecikmez pursues the question of whether "an extremely complex story that carries the burden of a long history can be unraveled by tracing lost people or animals or lost objects", Deniz Gezgin asks whether there is a way to exist within an anthropocentric world where "even the dead lose their lives". This article searches for answers to these questions in the realm of possibilities offered by the aesthetic spaces of works where water sounds and wing shadows intertwine.

**Keywords:** Eda Gecikmez, Deniz Gezgin, care, fragility, companion species, more-than-human worlds



## Kırılğan Yaşam, Üretken Ölüm: *Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtadır* ve *YerKuşAğı*'nda Müşterek Hâller

Beşer şaşar, gemi batar  
Geriye bir tek izi kalır  
Bütün diller suya susar  
Geriye bir tek sesi kalır<sup>3</sup>

Yaratıcıları birbirinden habersiz olsa bile bazı eserlerin aynı hayal dünyasını paylaşıp aynı dilleri konuştuklarına inanıyorum. Eda Gecikmez'in (2022) *Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtadır* sergisi ile Deniz Gezgin'in (2017) *YerKuşAğı* romanı arasında böyle bir akrabalık görüyorum. Bana kalırsa bu akrabalık aynı dönemlerde üretip kendilerine has dünya yaratma pratikleri olan iki kadının paylaştığı benzer bir duyuş ve duygulanımdan ileri geliyor. Bu yazıda bu iki eserin müşterekliklerinin peşinden gidip iki farklı dünyanın hikâyelerini birbirine öreerek, Eda Gecikmez'in imajlarının<sup>4</sup> kendi hikâyesinden bağımsız olarak Deniz Gezgin'in romanının dünyasını da resmetme gücü olduğunu ve her iki eserin de savaşın ve avcılığın diline karşı şekillenen estetik alanlarının benzer bir duygu yapısında ortaklaştıklarını göstereceğim.

---

<sup>3</sup> *Babelfiş* grubunun birkaç ağacın, bir avuç toprağın, bir damla suyun ve insan olmayan tüm canlıların hakkını savunanlara adadığı, altıncı yok oluşa gönderme yapan "Altı" şarkısı için yazdığım, şarkının sonunda yer alan tekerleme. <https://www.youtube.com/watch?v=JSPPIZiT89I>

<sup>4</sup> Eda Gecikmez'in sergisine ilişkin görseller, bu makalede kullanılmak üzere sanatçı tarafından bizzat gönderilmiştir. Sergi kitapçığından alınan görsellere de şu adresten erişilebilir: <https://drive.google.com/file/d/1O2Dfa2iLnMnvNvks7mYMPq-Oz9iWkEUR/view>



Görsel 1: KGFSA Sergi Afışı

Görsel 2: *Yer Kuş Ağı* Kitap Kapağı Tasarım: Gülay Tunç, 2017

Eda Gecikmez'in 2022'de Ankara Goethe Enstitüsü'nde gerçekleşen *Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtadır* adlı sergisi, Suriye'deki iç savaştan etkilenen türlerden biri olan Akyanaklı Arap Bülbülü'nün Türkiye'ye göçünün izini sürer ve bu izin dokunduğu katmanlaşan ve iç içe geçen hikâyelere odaklanır. Gecikmez, araştırma süresince biriktirdiği imajları mürekkep desenlere dönüştürerek yarattığı kolajın üzerinde, coğrafyanın bir diğer aktörü olan Fırat nehrini gezdirir. Bu kolaja Zeynep Sayın, Karl Marx, Elias Canetti, Mircea Eliade, Giorgio Agamben ve Jacques Derrida'nın metinlerinden kısımlar eşlik eder. Deniz Gezgin'in (2017) *Yer Kuş Ağı* metni ise ölümün nefes aldığı bir yer olarak tarif edilen yokyer'deki çeşitli varlıkların birbirine yer açıp yuva oluşlarının çok sesli hikâyesi olarak, farklı şiddet biçimleri ile karşılaşmış hayatını kaybeden başka türlerde ve özelliklerde dört karakteri buluşturur: varlıkların olmayan seslerini duyduğu için "sakat" sayılıp hastane yataklarında büyütülen Moy isimli bir kız çocuğu; avı eğlence gibi gören bir adamın eline düşen, kanatları petrole bulanmış yaralı kuş Şuri; munçak türünden bir geyik olan Cice ve bu karakterleri birbirine bağlayıp onlara yol ve ses olan, kimle konuşsa onun dilini yüklenen, sarmaşık yarı toynaklı bir varlık olan Hagrin. Hagrin, içlerine





işlemiş insanı sökmek için diğerlerini tuz seremonisine götürür. Bu seremonide içlerindeki insani şeylerden arnabilmeleri için acı verici ve korkutucu da olsa önce herkesin her şeyi hatırlaması gerekmektedir. Karakterler ölümden sonra buluştukları bu yokyer’de başkılıklarla bir arada kalmanın imkânını deneyimlerler.

Eda Gecikmez, sergisinde “yolunu şaşırın insan veya hayvanların, kaybolan nesnelere izi sürülerek uzun bir tarihin yükünü taşıyan son derece karışık bir hikâye”nin çözülüp çözülemeyeceği sorusunun peşine düşerken; Deniz Gezgin “ölülerin bile hayatlarını kaybettiği” insanmerkezci bir dünyada var olabilmenin bir yolu olup olmadığını sorar. Ben bu soruların cevaplarını su seslerinin ve kanat gölgelerinin birbirine karıştığı bu eserlerin estetik alanlarının sunduğu imkânlar aleminde arayacağım. Gecikmez’in kolaj tekniği ile romanda birbirine eklenen bedenlerin temsilinin yarattığı hem etik hem estetik varoluş hâlinin müşterekliğini tartışacağım.

### **Dolaşık Bedenler, İmajlar ve Metinler**

Gecikmez’in imajları teker teker incelendiğinde her birinin kendi içinde farklı bir anlam ve bütünlük taşıdığı, aynı zamanda birbirleriyle birleşerek başka bir şey(ler)e de dönüşebildiği görülür. Bu kolaja bir bütün olarak bakıldığında da karşımıza hem bir yıkım envanteri hem de bir şiddet coğrafyası/haritası çıkar. Siyah beyaz görüntülerin arasında dolaşan nehir ise kuşların sesini, hafızasını, coğrafyanın hikâyelerini taşıyan ve tüm bu görüntüleri birbirine bağlayan bir işlev görür.



**Görsel 3:** Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtır, mekana özgü yerleştirme (mürekkep desenler, folyo kesim harita, ve kitapçık), Galeri Vitrin, Goethe-Institut Ankara, 2022, Fotoğraf: Serhat Şatır

Bu kolaj tekniği sergi metninde de kullanılır. Bu metin sergi için tamamlayıcı ya da destekleyici bir unsur olmaktan ziyade, serginin baş aktörlerinden biridir. Sergi metninde Gecikmez'in sohbetlerinin ve kendi dünyasından süzölmüş cümlelerinin yanında farklı yazarların metinlerinden kesitler de görülür. Bu parçalar bir yandan alındıkları bağlamın izleri ve yükleriyle doluyken, diğer yandan başka bir metnin parçaları olarak yeni bir hayat bulurlar.



Burj Hammud'a  
To Burj Hammud

**DİYALOG | DIALOGUE**  
Beirut | Beirut, 2017

E: Sana bir hikaye anlatmak istiyorum.  
N: Tabii ki.  
E: Suriye'den Türkiye'ye zorunlu göç eden bir kuş hakkında.  
N: Peki anlat.  
E: Bu bir bülbül, Suriye Deir ez-Zor'da yaşıyormuş.  
N: Der Zor? Orası hakkında bir bilgin varmı?  
E: Hayır, neden? Sadece son zamanlarda haberlerde duyduğum kadarıyla..  
N: Bizim cemaatte Der Zor'u bilmeyen yoktur. Ailesinden muhakkak oradan geçen birileri vardır. Biz de Halep'e Der Zor'dan gelmişiz.  
E: Der Zor'un anlamı ne?  
N: Türkiye'den yola çıkanların çoğunun gittiği ve en büyük katliamların gerçekleştiği yer. Oradan getirilen kurukafaları buradaki manastırda görebilirsin.

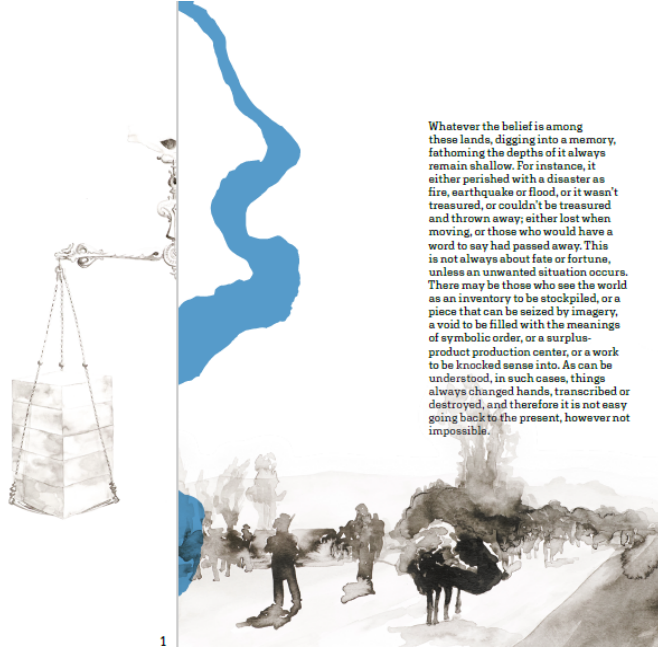
E: I want to tell you a story.  
N: Sure.  
E: It's about a bird that was forced to migrate from Syria to Turkey.  
N: Okay, tell me.  
E: It's about a nightingale. It lived in Deir ez-Zor, Syria.  
N: Der Zor? Do you have any idea about that place?  
E: No, why? I only have heard about it on the news recently.  
N: Everybody in our community knows Der Zor. Almost everybody's family members happen to pass by Der Zor. We for instance had come to Aleppo from Der Zor as well.  
E: What does Der Zor mean?  
N: It's the town where the most of those who set out from Turkey had headed to and where the biggest massacres had taken place. You can see the skulls brought from there in the monastery here.

Görsel 4: Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtır sergi kitapçığı, detay

**TARİF | PORTRAITURE**  
Ankara, 2020

Yaşam, olağanüstü halin istisna halidir.  
Life is a state of exception of the state of emergency.  
Zeynep Sayın

Bu topraklarda inanış ne olursa olsun bir hatırayı deşmek, onun derinine inmek hep sınırlı kalır. Örneğin ya yangın, deprem, sel gibi bir felakette yok olmuştur, ya kıymeti bilinmemiş, bilinmemiş atılmıştır, taşınırken kaybolmuştur; ya da konuşacak olanlar göçmüştür. Bunun her zaman kadar veya kısmenle bir ilgisi yoktur, meğer ki istenmedik bir durum meydana gelsin. Dünyayı: depolanacak bir envanter, imgelerle ele geçirilebilecek bir parça, simgesel düzenin anlamlarıyla doldurulacak bir boşluk, bir art-ürün üretim merkezi ya da hizaya sokulacak bir yapıt olarak görenler olabilir. Anlaşılacağı gibi bu gibi durumlarda hep bir şeyler el değiştirir, temize çekilir ya da yok edilir ve bu yüzden de yaşanan gündelik zamandan geriye dönmek pek kolay değildir ama imkansız da değildir.



Whatever the belief is among these lands, digging into a memory, fathoming the depths of it always remain shallow. For instance, it either perished with a disaster as fire, earthquake or flood, or it wasn't treasured, or couldn't be treasured and thrown away; either lost when moving, or those who would have a word to say had passed away. This is not always about fate or fortune, unless an unwanted situation occurs. There may be those who see the world as an inventory to be stockpiled, or a piece that can be seized by imagery, a void to be filled with the meanings of symbolic order, or a surplus-product production center, or a work to be knocked sense into. As can be understood, in such cases, things always changed hands, transcribed or destroyed, and therefore it is not easy going back to the present, however not impossible.

Görsel 5: Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtır sergi kitapçığı, detay



*YerKuşAğı*'nda bu kolaj tekniğini farklı bir açıdan görmek mümkündür. Romanda başka hayatlar yaşayan karakterlerin öldükten sonra bedenlerinin birbirine karıştığı ve bu melez bedenlerin farklı bir hayata yeni karakterler olarak yerleşmeleri anlatılır. Bedenler birbirine bulaştıkça hikâyelerin de yolları kesişir. Örneğin roman diğer karakterlere öldükten sonra eşlik ve rehberlik eden Hagrın'ın Hagrın olmadan önceki hikâyesini de anlatır. Hagrın'ın geçmişinde evin erkekleri tarafından kurban edilen Ha adlı bir varlığın kokusundan korkup evden kaçarak uçurumdan yuvarlanan Rin adında bir kadının hikâyesi vardır. Hagrın, Ha ve Rin'in ölümlerinde kavuşan bedenlerinden meydana gelen melez bir varlıktır.



**Görsel 6:** Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtadır, 66 x 105 cm, mürekkep desen, 2022

Ha, ölmeden önceki yaşamında içinde hokkabazların, cüzzamlıların, kamburların, babalarının kafese kapattığı “doğuştan tuhafların” olduğu bir sirkte yer almıştır. Ha, “ne hayvan ne adam,



ne akıllı ne deli, ne ilah ne fani; dokunduğu yere hayat getirip öldü sandıklarımızın dirileceğine kanıt olarak gösterilen bir varlık” (Gezgin, 2017: 69) olarak tarif edilir. Bu sirkin sahibi ise tüm köy ve kasabaların dilini konuşabilen bir dilbazdır. Dilbaz, hastalığın kırıp geçirdiği, savaşların olduğu zamanları ve yerleri hatırlar. İnsanların ölüleriyle olan ilişkisini anlatır. Ölüler sokaklarda serilmiş yatarken kimsenin onları oradan almaya cesareti olmadığını, kapısını aralayıp ölüsünü sokağa atanları, korkunun insanlara neler yapabildiğini... Bu hâlleri sirkin sihrini söndüren şeyler olarak tarif eder. Ağaç dallarında asılı kadınların, işkence edilmiş cesetlerin, açlıktan ölmüş hayvanların ve çöp yığınlarının olduğu yerler ve zamanlardan geçerken, Dilbaz’ın sirki sağ çıkanları, aklını kaçıranları, yuvası bozulmuş hayvanları ve kovulanları bir bir toplar. Bu anlamda sirkin de bir nevi kolaj işlevi gördüğü söylenebilir. Dilbaz, Ha’ya bir kafesin içinde can çekişirken ve etrafındaki kalabalık onun kanını içmek, etini bölüşmek için beklerken rastlar ve onun üzerine kapaklanıp halkı “bu canavardan” kurtarma gerekçesiyle, üzerine bir de para teklif ederek, Ha’yı onların elinden alır. İçinde bulunulan yüzyıl, sirklerden sonrasının olduğu zamanlardır. Etrafı çevrili vahşi parklarda aslanlarla uyumanın pazarlandığı bir çağdır. Bu çağın dünyası, “ağaçların boyunu ölçen, yavru hayvanların altını bezleyen, sesleri kaydeden çatlak bir küre” (Gezgin, 2017: 77) olarak tarif edilir. Metinde herkesin bildiği hikâyelerin çizgilerini nasıl kusursuzca gizlediği; gece gündüze, yer göğe, hayvan insana karışmasın diye çizilen çizginin sesleri nasıl boğduğu; yerini şaşırılmamak için açtığı çukura bakmayan insanın, birbirine karışanları nasıl gör(e)mediği; ve kendini bilen beşerin kimin ölü kimin diri olduğunu şaşırarak mezarların başında nöbet tutup ölüleri rehin aldığı anlatılır. Avcılığın ve pozitif bilimlerin ruhtan, büyüden bihaber acımasız ve soğuk dünyasının karşısında başkılığın, meleziğin, dolanıklığın hâkim olduğu, herkesin biraz büyücü olduğu bir karşı dünya yaratılır ve metin boyunca okurun zihninde şu soru yankılanır: “Dünyadan çıkıp hayatta kalmanın bir yolu var mı? Can almadan yer bulmanın?” (Gezgin, 2017: 32).





## İnsan(ca) Olmayan Bir Yaşam ve Ölüm

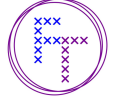
Domanska'nın (2017) beşerî bilimlerdeki adli tıp dönemeci (*forensic turn*) ile ilgili çalışmasında öne sürdüğü gibi, cesedin ontolojik statüsünü yeniden düşünmenin zamanı gelmiştir. Bu özellikle kitlesel ölümlerin giderek daha büyük ölçeklerde meydana geldiği Antroposen ekolojik iklimi için geçerlidir. Domanska cesede, yaşam ve ölümü farklı kategoriler olarak vurgulayan ve insanlar ile insan olmayanlar arasına sınırlar koyan hümanist bir gelenekle yaklaşmak yerine, cesedin çok çeşitli bir yaşam formu ve organik bir yaşam alanı olarak görülmesi gerektiğini savunur. Bu da insan olmayan veya insan sonrası (nekro) bir ortamda insan olmanın ne anlama geldiğine dair sorulara yol açar (a.g.e.: 84).

Puig de la Bellacasa'nın çok türlü bakım (*multispecies care*) anlayışına göre bakım, insani olması gerekmeyen bir ahlak anlayışına yerleştirilmiştir; bir nehre, bir solucana, toprağa ait olabilir. Çünkü eğer bakım/ihtimam bir dünyayı sürdürmek için yapılan her şeye, bu insanın niyetli bir varlık oluşunun ötesine uzanır. Bir vektör (Latour 2017), bir “conatus” veya dürtü (Braidotti 2018) içeren bir ethos'ta veya faillikte (Barad 2007) bulunabilir. Bir nehir en alçak noktaya doğru akar ve bunu yaparak verimli bir delta oluşmasını sağlar, böylece mahsullerin ve belirli bölgesel ve küresel insan ve insan olmayan hayvanların iyi yaşayabileceği bir dünyayı mümkün kılar (Latour, 2017). Bu durum, hiçbir “iyi niyet” - ya da herhangi bir niyet - içermez, ancak çok sayıda türün gelişmesinin etkisiyle bir dünya yaratılır ve sürdürülür. Bu bir bakım pratiğidir (akt. Hofman, 2023: 5).

*YerKuşAğı* da ölüm ve yaşamın iç içe geçtiği ve aralarında değer anlamında bir hiyerarşi kurmayan bir yaklaşımla çok türlü bir varoluşun imkânlarını varlıkların -niyet edebilen varlıklar olup olmadıkları önemsenmeksizin- birbirleri ile kurdukları bakım ilişkisi odağında araştırır ve her bir varlığın yaşamının da ölümünün de nasıl birbirine bağlı olduğunu göstermeye çalışır. Butler (2009) bazı varlıkları daha incinebilir kılan mekanizmaları ve bunların duygulanımlara yön veren yapısını fark etmemiz gerektiğini, çünkü etik-politik yargı ve eylemlerimizin bu yapılar tarafından belirlendiğini vurgulamıştır. Beden daima diğerlerine



maruz kalması sebebiyle sosyal ve kırılğan bir yapıdır. Butler birinin yaşamının her zaman diğerrinin elinde olması şeklinde tarif ettiği bu kırılğanlık hâlinin, tüm insanlar ve insan olmayan varlıklar tarafından paylaşılan bir durum olduğunu belirtir (*a.g.e.*: 13). Birinin yaşamı her zaman diğerrinin elinde olduğuna göre, birbirine mecbur olma hâlinin etik olarak bize yüklediği bazı sorumlulukları üstlenmemiz gerektiğini söyler. Bu sorumluluk, kırılğanlık hâlinin adil olmayan dağılımını deşifre ederek onu tüm varlıklar için en aza indirmeyi gerektirir (*a.g.e.*: 22). Gezgin'in romanı da varlıkların ve hikâyelerin keskin çizgilerle birbirinden ayrıştırılmaya çalışılmasına karşı direnir. Bedenleri birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde birbirine bulaştırır, hikâyeleri birbirini hatırlatacak şekilde birbirine örer. Bu bakımdan romanda bahsi geçen ucubeler sirki gibi "tuhaf" karakterlerin "tuhaf" bir şekilde anlatıldığı bir metindir *YerKuşAğı*. Hem karakterlerin hem de anlatının bedenselliği bir tür montaj hissi verir. Bu tuhaf bedenlenme hâlleri insanın Antroposen koşullarına nasıl tepki vermeye, uyum sağlamaya veya dönüşmeye devam edeceği konusunda yabancılaştırıcı bir tahayyül sunar. Yaşamın bazı varlıklar için çok daha kırılğan oluşu, bu varlıkları kırılğanlıklarını birlikte, yaratıcı şekillerde dönüştürmeye sevk eder.



**Görsel 7:** Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtadır, 33 x 25 cm, mürekkep desen, 2022

Roman ölümü mutlak bir son olarak almaz, ama ölümden sonra gidilecek bir cennet mekân da tasvir etmez. Nitekim romanda çeşitli inşaat faaliyetleriyle ölü bedenlerin bile gömüldükleri yerde rahat bırakılmadığı, yerlerinden edildikleri de vurgulanır. Roman ölümden sonra bedenlerin birbirine karışıp başka varoluş hâllerine bürünmesinin; insanı insan yapan şeylerden soyunmanın nasıl bir şeye benzeyebileceğinin resmini çizer ve çeşitli kimliklerin ötesinde sürekli birbirine eklenilen, dönüşen, çoğalan bir öznelğe vurgu yapar. Bu bakımdan Gezgin'in romanda “yokyer” olarak adlandırdığı yer Haraway'in (2016) humus ile işaret ettiği şeye benzer. Haraway (2016) *Staying With the Trouble*'da “humanities” yerine “humusities” adlandırmasını tercih eder. *Human* (insan) sözcüğünün toprak anlamına gelen “dhghem” den türediğine işaret ederek, insanın, topraktan gelen, dünyalı, dünyevi varlık olma hâlini hatırlatır. “Bir kabuk ve bir ağ ile insan olmanın, humusa dönüşmenin, dünyalı olmanın başka bir şekli - birlikte-oluşun yana doğru kıvrılan, yılanı bir şekli- vardır. Düşünmek, dünyadaki doğakültürel çoklu tür sorunuyla baş başa kalmaktır” (Haraway, 2016: 40). Haraway,





insansonrası değil, kompost olduğumuzu; beşerî bilimlerde değil humusta ikamet ettiğimizi öne sürer (*a.g.e.*: 97). “Başka hikâyeler, dünyalar, bilgiler, düşünceler, özlemler aracılığıyla ve birlikte ilişki kurar, bilir, düşünür, dünyalar kurar ve hikâyeler anlatırız. Tüm gösterişli çeşitliliğimiz ve kategorileri yıkan türlerimiz ve düğümlenmelerimiz ile Yeryüzü’nün (*Terra*) diğer yaratıkları da aynısını yapar” (*a.g.e.*: 97). Romandaki karakterler de, geldikleri insan dünyasında kimselere benzemeyene yanaşılmazken, ölümden sonra buldukları yokyer’de yerin çok yüzü olduğunu ve kimsenin kimseye zaten hiçbir zaman benzemediğini görerek, başkılıklarla hep beraber bir arada kalmanın imkânını deneyimlerler. Bu deneyim dünyaların ve hikâyelerin dolanıklığını fark etmekten geçer. Nitekim kendilerine musallat olan “insanlık” hâllerini içlerinden sökebilmek ve yeni bir varoluş hâli inşa edebilmek için var olan hikâyeleri hatırlayıp paylaşmaları, aralarındaki düğümleri fark etmeleri gerekir. Böylece birlikte başka düğümler atıp farklı hikâyeler yaratabileceklerdir.

Romandaki yokyer, Gecikmez’in sergi metninde geçen “imkânsızın yeri” ifadesi ile buluşur. Sergi metnindeki şu bölüm pekâlâ romanın dünyasından bir parça olarak da okunabilir:

Yeraltı dünyasında ırmaklar ters yönde kaynaklarına doğru akar. Dünyada devrilmiş baş aşağı duran her şey yeraltında normal durumundadır, bu dünyada kırık olan şey öbür dünyada sağlam demektir. Burası imkânsızın yeridir, imkânsız paylaşma yeri, bitmeyen, bitişlenemeyen, kendilerinde kalmayan, kendilerinden taşan, kendilerini aşan imgelerin mekânı. Bakışımızın hiçbir zaman keşşemeyeceği bir bakışın bize baktığını hissettiğimiz, her şeyi boşluğun imkansızlığında buluşturan bir alan. Yerin duman deliğine yolculuk; tarihin mutlak karanlığında kendiyile yüzleşmek, kendinden öncekiler tarafından yapılmamış olanı tamamlamak için değil, tahammül edilmesi imkânsız olana gösterilen saygı ve duyulan hürmettendir. Ve bu deliğin içinden bir kuşun uçuşunu tasarlamak zor değildir. (Gecikmez, 2022: 14)



Sergi metninde bu alıntının, Mircea Eliade'in *Şamanizm*, Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri* ve Zeynep Sayın'ın *Ölüm Terbiyesi* kitaplarından alınmış parçalardan düzenlenmiş kolaj bir metin olduğu belirtilir. Bedenlerin ve varoluşun halihazırda birbirine bağlı, her daim birbiri ile iç içe olduğu fikri romanda ancak ölümden sonraki yaşamda deneyimlenebilen bir şey olarak karşımıza çıkarken, sergide birbirinden bağımsız gibi görünen metinlerin sınırlarından taşan imgelerin ve hikâyelerin birbirine eklenmesi yoluyla hissettirilir.

### **Kuşların Dile Getirdiği**

Gecikmez'in işinin merkezinde Suriye'deki iç savaştan Türkiye'ye kaçan kuşlar vardır. Sergide bir yandan savaşın yıkıcılığının ve ölümün izlerine, diğer yandan bu yıkımın Akyanaklı Arap Bülbülleri için nasıl yeni bir yaşama ve yaşam alanına dönüştüğüne dikkat çekilir.



## GÖBE ÇIKIŞ | ASCENSION

Anı yüklü bir hayvan. Tüm hayvanların en kıymetlisi.  
The memory is a beast of burden. The most precious beast of them all.  
Elias Canetti



Beyaz yanak lekesi ve zor görülen soluk göz halkası olan Akyanaklı Arap Bülbülü -*Pycnonotus Leucotis*- Suriye'deki iç savaştan etkilenen canlı türlerinden biri. Özellikle Fırat nehri boyunca uzanan Deir ez-Zor bölgesinde yaşayan bu bülbüller, savaştan dolayı doğadaki dengeleri bozulup evlerini terkeden diğer milyonlarca mülteci gibi Türkiye'ye sığınmak zorunda kaldı. 2013 yılından itibaren Urfa'nın Birecik ilçesinde gözlemlenen Akyanaklı Arap Bülbülü, Türkiye ulusal kuş envanterine girdi.

2014 yılında "Arap bülbülü de savaştan kaçtı" başlıklı bir haberde türün ilk fotoğraflarını çeken kuş gözlemcisi Yusuf Özbey'in görüşlerine yer veriliyor: "Bu kuşun ana vatanı Türkiye değil o yüzden biraz ilginç geliyor. Bu kuşun ana vatanı Hindistan, Afganistan, Pakistan, İran, Irak'ın güney kısımları, Suriye ve Arabistan yarım adası. Burada görülmesi çok büyük bir sürpriz oldu. Türkiye'ye ait bir kuş değildi ama artık Türkiye'nin kuşu oldu."<sup>1</sup>

The Arabian Nightingale with a white cheek spot and a barely visible pale eye ring -*Pycnonotus Leucotis*-, is one of the many other species affected by the civil war in Syria. These nightingales that live in the Deir ez-Zor region along the Euphrates River, had to take shelter in Turkey like millions of other refugees who left their homes because of the war. *Pycnonotus Leucotis* that has been observed in the Birecik district of Urfa since 2013 entered the national bird inventory of Turkey.

In 2014, a report titled "Arabian nightingale has also fled the war" included the views of bird watcher Yusuf Özbey who took the first photographs of the species: "This bird's homeland is not Turkey, so it sounds a little interesting. This bird is native to India, Afghanistan, Pakistan, Iran and the southern parts of Iraq as well as Syria and the Arabian peninsula. Seeing it here was a huge surprise. It was not a bird generic to Turkey, but now it has become the bird of Turkey."<sup>1</sup>

Görsel 8: Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtadır sergi kitapçığı, detay

Beyaz yanak lekesi ve zor görülen soluk göz halkası olan Akyanaklı Arap Bülbülü -*Pycnonotus Leucotis*- Suriye'deki iç savaştan etkilenen canlı türlerinden biri. Özellikle Fırat nehri boyunca uzanan Deir ez-Zor bölgesinde yaşayan bu bülbüller, savaştan dolayı doğadaki dengeleri bozulup evlerini terk eden diğer milyonlarca mülteci gibi Türkiye'ye sığınmak zorunda kaldı. 2013 yılından itibaren Urfa'nın Birecik ilçesinde gözlemlenen Akyanaklı Arap Bülbülü, Türkiye ulusal kuş envanterine girdi...Bu kuşun anavatanı Hindistan, Afganistan, Pakistan, İran, Irak'ın güney kısımları, Suriye ve Arabistan yarımadası. Burada görülmesi çok büyük bir sürpriz oldu. Türkiye'ye ait bir kuş değildi ama artık Türkiye'nin kuşu oldu (2022:16).



Kuş romanda da önemli bir karakterdir ve romandaki kuşun başına gelenler Akyanaklı Bülbülün deneyimlerine oldukça benzerdir. Şuri adlı bir karabatak, kuyulardan petrol fişkırmadan önce kuşların diyarı körfezde yaşıyordu. Petrolün kokusunu alan kuşlar göç etmeye başlar ve şanslı olanlar kanatları petrole bulandığı için uçamamanın nasıl bir şey olduğunu bilmeden kaçabilmeyi başarırlar. Ancak bu korkuyu yaşayıp ölüm onları bulmadan önce kendilerini öldüren kuşlar da vardır. Göç ederken bazı kuşlar nefessiz kalıp havada taş kesilirken, bazıları ise suda gördükleri çöp adasına konar. Bu ada plastik ve naylondan ibaret bir çöp adasıdır ama üzerinde kabuklular, tüyler ürpertici sürüngenler ve leşlerle dolu bir hayat da vardır. Bu ada hiçbir insanın ayak basmadığı ama tamamen insan ürünü bir ada olarak tanımlanır: “Bu insansız ada o kadar insanca ki üzerindeki bütün canlılar ölünce ona dönüşüyor. Ölen, hayatını kaybediyor, bütün ehli ölümler gibi” (Gezgin, 2017: 45). Şuri, zamanında kaçacak bir yer olmadığına inandığı için körfezde kalmaya karar veren kuşlardan biridir ama evim dediği yerin zamanla değiştiğine tanık olur. Şuri çok yaralı, güvensiz ve kırıkandır. Dağa oturmuş bir gemi kadar, susamış bir kuru su kuşudur artık. Gözlerini kapattığında tüylerini delen bir ateş görür. Şuri'nin hatırladığı bu yangını, tüm dünyanın suyunun bile söndüremeyeceği belirtilir. Şuri, Hagrın'ın aracılık ettiği bir tuz töreniyle dünyanın kalın tarihini göğsünden söküp atar, ancak kanadındaki ısırık ona nereden geldiğini hatırlatır. Şuri'nin kanadı, onu yangından önce tavan arasına kilitleyen bir adam tarafından ısırılmıştır. Şuri'nin tavan arasında olduğu süre boyunca ödünün dışarıdan içeriye insanlarla kaplandığı söylenir. Önüne atılan balıkların kılçıkları yüzünden midesi delinmiş ve pençesi yaralanmıştır. Adam ise her gece Şuri'yi avucuna alıp ona hikâyeler anlatarak kendinden geçer: “...Sana sahibim. Kanatlısın diye uçacaksın sanma” der adam (a.g.e.: 39) ve Şuri'nin kanatlarını ısıtır.



**Görsel 9:** Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtır, 66 x 50 cm, mürekkep desen, 2022

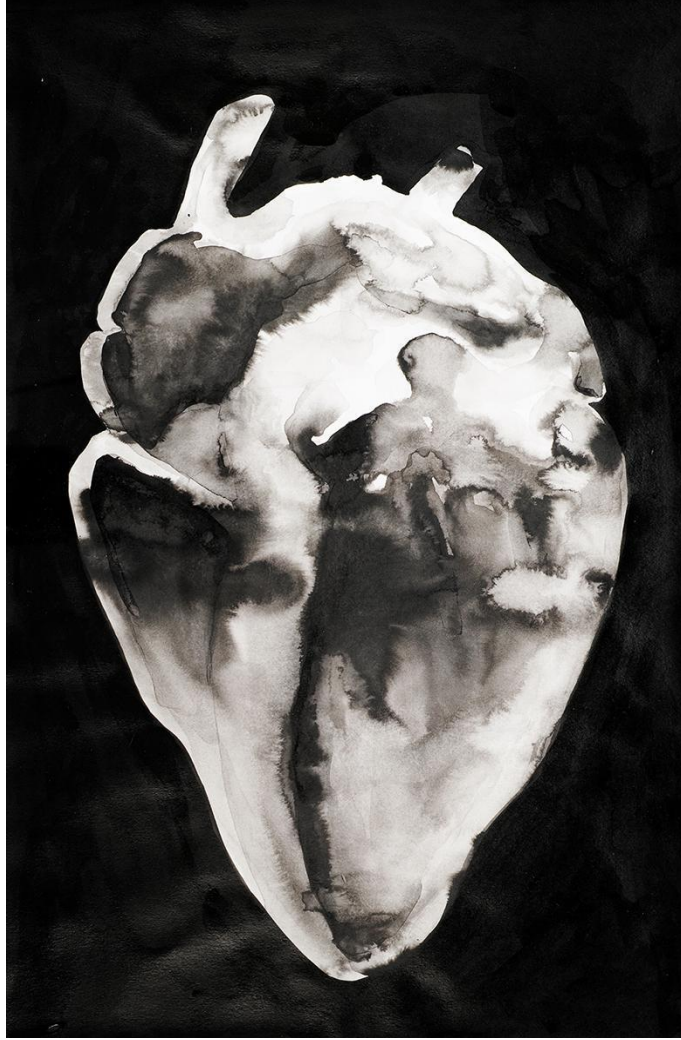
“Ele geçirme ve içe almanın psikolojisi, tıpkı yeme psikolojisi gibi, genel olarak henüz keşfedilmemiştir” (Canetti, 2006: 205). Canetti, *Kitle ve İktidar*’da bir beden diğer bir beden üzerindeki niyetinin dokunma anından itibaren somutlaştığını belirtir ve iktidar ile el arasındaki ilişkinin tarihini anlatır: “Elin parmakları, dokundukları canlılığın bir kısmını sıkıştırmaya çalışan bir çukur oluşturur. Parmaklar bunu avın şeklini ya da organik iç tutunumunu hesaba katmaksızın yapar. Bu aşamada avın yaralanıp yaralanmaması önemsizdir; önemli olan sadece onun bedeninin bir parçasının bu yerde, bütünü için bir rehine durumuna düşmesidir” (a.g.e.: 207). Canetti, elin gerçek ününün “o merkezi ve en şöhretli iktidar eylemi olan kavramadan” geldiğini belirtir (a.g.e.: 208). Elin bütün şiddet içeren faaliyetlerin en eski unsuru olduğuna dikkat çeker: “Avın fiili olarak içe alınması ise ağızda başlar. Yenebilecek her şey elden ağza uzanan yolu takip eder. İnsanda ve pek çok hayvanda iktidarın en çarpıcı doğal aracı dişlerdir” (a.g.e.: 210). Şuri, adamın dişlerinden kurtularak vücudunu duvardan duvara çarparak kendinden geçer. Uyandığında kendini bir yangının içinde bulan Şuri körfeze döner, yarasını



iyileştirmek için hâlâ orada olduğunu sandığı suya dalar ama ağırlığının bin katı olan ziftin içinde sıkışıp kalır. Yangın körfeze düşmeden önce Şuri, zarar görmemiş kanadını sürükleyerek karaya çıkar. Üç gün boyunca yiyecek ve su olmadan yürüdükten sonra vahşi doğaya varır ve cansız bir derinin altına yığılır. Bu deri Moy'a aittir. Moy'un nefes aldıkça genişleyen vücudu, kanatları ısırılmış ve petrole bulanmış bu kuşa yuva olur. Birinin uyanışı diğerinin uçuşudur. Hayatta hiç olmaması gereken birçok şeye tanık olan bu kara kuş, ölümün nefes aldığı<sup>5</sup> bu yerde yarasına kabuk ararken bir insanın tenine sokulmuştur. Gözlerini açtığı anda nefes aldığı hissedir. Başında bir gölge vardır, eksik kanadının acısı ise çoktan uçup gitmiştir. Kaybolmuş iki küçük beden, Moy ve Şuri'nin yaraları birbirinden farklıdır ama bu varlıklar ölümlerinde akraba olmuşlardır. Moy Şuri'ye sarılır ve onu pışpışlar. Bütün vahşi doğa konuşmaya ve Şuri'nin kalbine doğru esmeye başlar.

---

<sup>5</sup> Allah sözcüğü Sami dillerinde sözcük anlamıyla eloah'tan gelir. Zeynep Sayın (2018), Eloah, elohim, allah, allat, el-lat ve ilah sözcükleri nefes ve ruh anlamına geldiği için son nefesini vermenin, ruhunu Allah'a teslim etmek anlamına da geldiğine dikkat çeker: "Allah'ın olan Allah'a gidecektir. Nefes, herkesin ciğerlerine çektiği, hiç kimseye ait, hiçbir niteliği olmayan havadır, ruhtur, atmosferdir, soluktur" (a.g.e.: 137) Sayın, Kâbe'nin boşluğundan ciğerlerimize dolmakta, ciğerlerimizi doldurduğu an ciğerlerimizden boşalmakta olan soluğun, "boşluk mekân" olma hâline vurgu yapar. *Yerkuşağı*'nda tüm varlıkların ölümlerinde bulunduğu yokyer'in de ölümün nefes aldığı bir mekân olarak tarif edilmesi, romandaki maneviyatı yorumlamak açısından yol gösterici olabilir. Öte yandan *Yerkuşağı*'nda ölüleri bile rahat bırakılmayan bedenler, iktidarın ölüm üzerindeki politikalarını da ifşa eder. "Ölümü hayatın her yerinde içkin kabul ettiği için her yerde ölümün tehdidini gören, hayatı ölümle tanımlamaya başladığında ölümün sınırlarını genişleterek hayatı baştan aşağı her yanına iktidarın sindiği bir hayat hâline getiren devlet iktidarı, tersinden bir denklemler ölümün her yere bu sinsice sinesi sayesinde varlığını koruyup soluk alabiliyor"dur (Sayın, 2018: 128).

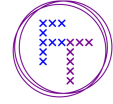


Görsel 10: Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtır, 33 x 50 cm, mürekkep desen, 2022

Moy, Şuri'yi sarmaşığa bırakır. Artık yaralı kuşla göz göze ve ağız ağızadır. Moy'un içinde seslerin saçıldığı garip bir neşe vardır. Sedyelerde, sofralarda, av partilerinde sustuğu ne kadar ses varsa şimdi göğsünde kıpır kıpırdır. Bu sefer başı buluşmaktan, sevinçten, hatırlayıştan dönüyordur.

Sergi metninde kuş türünün tanımının yer aldığı bir bölüm de bulunmaktadır. Bu bölümde kuşun Latince ismi ile sınıf, familya, alt familya, habitat, popülasyon, beslenme, davranış gibi bilgiler yer alır.





**Habitat**  
Daha çok meyve bahçeleri ile çalılıklarda görülürler. İğde ağaçlarını çok severler. Yarı çöl yamaçlardaki çalılıklara yuva yaparlar.

**Yayılışı**  
Kuveyt, Bahreyn, Orta ve Güney Irak, Güney İran, Afganistan, Pakistan, Kuzey Batı Hindistan, Suriye ve Arabistan yarımadasına yayılmıştır.

**Beslenme**  
Çoğunlukla meyve ve böceklerle beslenirler.

**Biyolojisi**  
Mart ve Haziran arası ürerler.

**Göçü**  
Büyük ölçüde yerleşik olmalarına rağmen yerel ve çevresel etkilere bağlı olarak mevsimlik göçler yapabilirler.

**Popülasyonu**  
Dağılım alanı 1.740.000 km<sup>2</sup>'dir. Popülasyon eğilimi azalmaktadır.

**Davranışları**  
Genellikle çiftler ya da küçük gruplar halinde görülürler. Davranışları Arap bülbülüne benzer.

**Ses-Ötüşü**  
Çağrı sesi Arap bülbülüne benzer.

**Ayrııcı Tanı**  
Beyaz yanak lekesi ile Arap bülbülünden kolaylıkla ayrıt edilir.



**Habitat**  
They are mostly seen in orchards and shrubs. They like silverberry trees very much. They nest in bushes on semi-desert slopes.

**Distribution**  
Kuwait, Bahrain, Mid and Southern Iraq, Southern Iran, Afghanistan, Pakistan, North West India, Syria and Arab peninsula.

**Feeding**  
They mostly feed on fruit and bugs.

**Biology**  
They reproduce between March and June.

**Migration**  
Although they are largely settled, they can migrate seasonally depending on local and environmental impacts.

**Population**  
Area of distribution is 1.740.000 km<sup>2</sup>. Their population trend is decreasing.

**Behavior**  
They are usually seen in pairs or small groups. Their behavior is similar to that of the Arabian nightingale.

**Voice-Call**  
The call tone is similar to the Arabic nightingale.

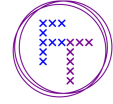
**Differential Diagnosis**  
It is easily distinguished from the Arabian nightingale with its white cheek spot.

Kaynak | Source: trakus.org

**Görsel 11:** Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtadır, sergi kitapçığı, detay

Kuşlara dair belli bir bilme biçimine işaret eden bu anlatım Moy'un avcı olan ve avladığı hayvanlar hakkında bilimsel bilgiler vermekten hoşlanan babası Asil Derbentçi'yi hatırlatır. Asil Derbentçi, gözlerinin keskinliği ile övünen bir avcı ve avladıklarını kendi insanlarına yemek sofralarında sergileyen bir adamdır. Mutfakla yemek odası arasında uzun bir mesafe vardır, böylece mutfaktaki kemik bıçak sesleri sofradakileri incitmez. “Ölen hayvan, uzak mutfakta et, sofrada Latince ünleyen leziz bir hikâye” (a.g.e.: 24). Küçük yaşta hayvan adlarının Latincelerini ezberlemekle övünen, bütün modern zaman avcıları gibi elini yıkayıp kostümünü değiştiren gurme addedilen bir adamdır Asil Derbentçi. Mutfağı yemek salonundan uzak yaparken niyetinin etten hayat koparmak olduğu ve yemek boyu anlattığı hikâyelerin de avındaki canı unutturacak nitelikte olduğu belirtilir. Sayın (2008) imgenin varlığının cesedin mezarına bağlı olduğunu, mezar taşlarının yatmakta olan ölünün hatırasını ayağa kaldırdığını, imgenin cesedin bir zamanlar canlı olmuş olduğunun kanıtı olduğunu söyler (a.g.e.: 10). “Mezarı olmayanın ruhu belki huzur bulmayacaktır, ama asıl önemlisi, mezarda





yatmayan imgesi ve hatırası belleklerden kazınmakta, bir süre sonra unutulmaktadır” (a.g.e.: 13). Asil Derbentçi'nin hikâyelerindeki hayvanların da mezarları yoktur. Derbentçi hayvanların imgelerini kendi kelimelerine hapsedip onların bir zamanlar yaşıyor olduğu bilgisini gizlemektedir. “Ölüm, insanın sınırır. İmge, insanın sınırır. İmge, ölümü delerek ölümün içinde ölüm olmayan uzaklığı bugüne taşıyan yakınlıktır. Diyalektik olmasının (Benjamin), cesede benzemesinin (Blanchot), tekinsiz olmasının (Freud) nedeni budur” (Sayın, 2018: 14-15). Asil Derbentçi'nin hikâyelerini korkutucu kılan hayvanın yalnızca dirisine değil, ölüsüne de uyguladığı şiddettir.



**Görsel 12:** Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtır, 83 x 100 cm, mürekkep desen, 2022

Moy ise, resimli hayvan kitabındaki isimleri hiçbir zaman ezberleyemeyen, sadece görsellerden onu çağırın, ötüşleri, horultuları, ıslıkları, sesleri duyan bir çocuktur. Hayvanları avlayıp içlerini dolduran babasını gördüğü günden beri de kafası onların sesleriyle doludur.



Söz yerine salt sesle kendini ifade ettiği için ailesi tarafından hasta olarak kabul edilen ama ölüden bir farkı olmadığı düşünülen bir çocuktur Moy. Nitekim Moy öldükten sonra da, babası benzer bir masa kurar Moy'un fotoğrafları ile ve “yeterliliği olmayan birini hayatta tutmanın imkânsızlığını gördük” (a.g.e.: 61) diyerek ölen çocuğunu anar. Canguilhem (1964) “Monstrosity and the Monstrous” [*Canavarlık ve Canavar*] başlıklı makalesinde, bireysel yaşama değer veren şeyin hem koruyucu bir bedensel bütünlüğün sürdürülmesi hem de zaman içinde onun yeniden üretebilme kapasitesi olabileceğini öne sürer. Bu tür iyilik hâllerine karşı, bedenin çözülmesi ve yaşamın ölümlle nihai olarak olumsuzlanması en büyük tehdit gibi görünebilir, ancak bu Canguilhem'in önemsemediği bir tehdittir. Gözlemediği gibi: “Yaşamın karşı değeri olan şey ölüm değil, canavarlıktır. Canavarlığın gösterdiği şey, aynılığı ve tekrarı engelleyen ve sınırlayan rastlantısallığın içsel işleyişidir; yani canlının elverişsiz olan tarafından olumsuzlanmasıdır” (a.g.e.: 29). Moy'un babası için korkutucu olan Moy'un ölümü değil, Moy'un yaşarken “normal” bir insan olmayı başaramamasıdır. Hümanizmin insana yaklaşımının temelinde insan aklının kendini düzenleyen, eşsiz ve özünde ahlaki kudretleri olduğu inancı yatar. Evrensel hümanizmin kültürel mantığı, benlik ve öteki arasındaki “özdeşlik” ve “başkalığın” ikili mantığıdır. “Öznellik, bilinç, evrensel rasyonalizm ve kendini düzenleyen etik davranışla denk tutulurken, başkalık, bunun olumsuz ve kendini yansıtan muadili olarak görülür” (Braidotti, 2014: 25). Hümanizmde “fark”, ötekilere atfedilir ve onları hümanizmin tanımladığı insandan daha aşağı konuma indirger:

Hümanizm insanı ne bir ideal ne de nesnel istatistik bir ortalama veya ortak bir noktadır. Daha ziyade, bütün ötekilerin kendisi üzerinden değerlendirilmesini, düzenlenmesini ve belli bir toplumsal mevkiye yerleştirilmesini sağlayan sistematik bir tanınabilirlik standardını ifade eder... İnsan normu, normallik, olağan oluş ve normatif oluş demektir. Belli bir insan oluş kipini, insana dair aşkın değerler edinen genel bir standart olarak dayatır (Braidotti, 2014: 37).

Moy babasının avcı kimliğini ve geleneğini yeniden üretip sürdüremeyecek olmasının yanı sıra, babasının övünerek anlattığı “meziyetlerinin” korkunçluğuna işaret eden, bu nedenle



babasının varoluşu ve özneliği için de tehdit olan bir çocuktur. Bu nedenle Moy'un ölümü babasını rahatlatır. Ölüsünü, dirisine tercih eder. Artık Moy, Şuri'nin yarasına kabuk, Şuri ise Moy'un seslerine kulaktır. "Kuşlar gördükleri her şeyin sesini duyarlar. İnsanların duyamayacağı sesleri kaydederler" (a.g.e.: 17). Romanda geçen bu alıntı, Gecikmez'in sergisinin başlığı ile birlikte yankılanır: *Kuş görülmez fakat sesi ağaçtadır.*

### **Hikâyelerin Vaadi**

Her iki eserde de birlikte iyileşme ve öykülerin iyileştirici potansiyeli önemli bir yere sahiptir. Romandaki karakterlere ölümden sonraki yaşamları boyunca rehberlik eden Hagrın, onları içlerine işlemiş beşeri sökmek için tuz seremonisine götürür. Bu seremonide onlara insanlıklarından arınabilmeleri için, acı verici ve korkutucu da olsa, öncelikle her şeyi hatırlamaları gerektiğini anlatır. Yeni bedenlere karışıp yeni hikâyeler edinmeden önce kendi evlerine dönmeleri ve kendi hikâyelerinin derinliklerine inmeleri gerekiyordu. Gecikmez'in sergi metninde de benzer bir ifade vardır: "Yolculuk kendi yurdundan başlar...Bir hastalığın nedenlerini araştırmak, sağaltmak ve evin arındırılması adına bir yolculuk. Ölüme doğru değil de bir üst-yaşama doğru, yani yaşamla ölümün birer izden ve izlerin izinden başka bir şey olmayacağı bir ize doğru. Capcanlı şimdinin kendine özdeşliğini ve de her türlü etkililiğini önceden ayırmaya ya da ayarını bozmaya yönelik bir yaşamda kalmaya doğru" (Gecikmez, 2022: 10).



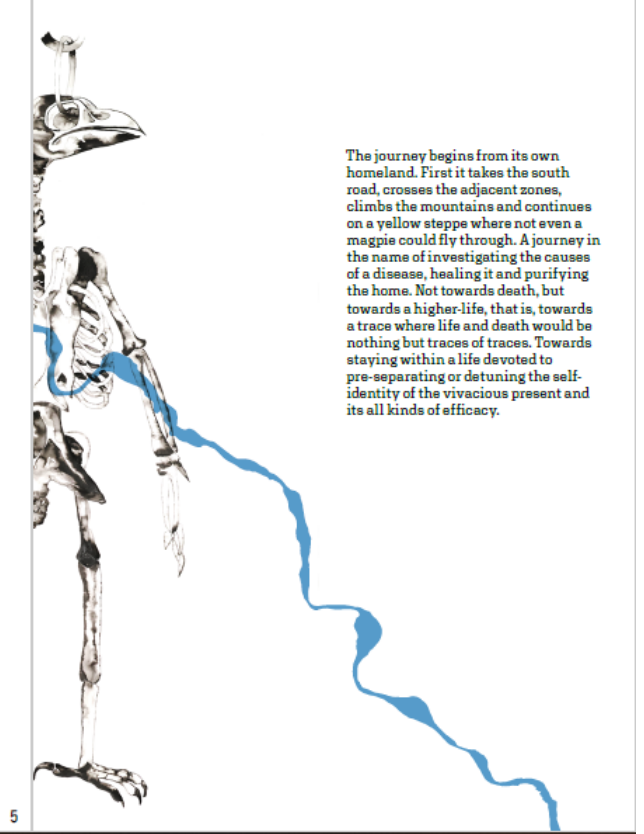
## YERİN DUMAN DELİĞİ | SMOKE HOLE OF THE EARTH

*İstisna hali, daha çok, yasa dışılık ile hukuk arasında mutlak bir belirsizlik bölgesidir – yaratıklar âlemiyle hukuk düzeninin aynı yükümlü birer parçasını oluşturduğu bölge.*

*The state of exception is more of a certain zone of uncertainty between lawlessness and law, a zone where the realm of creatures and legal order are parts of the same destruction.*

Giorgio Agamben

Yolculuk kendi yurdundan başlar. Önce güney yolunu tutar, komşu bölgeleri geçer, dağlara tırmanır ve bir saksaganın bile uçamayacağı sarı bir bozkırda yoluna devam eder. Bir hastalığın nedenlerini araştırmak, sağıltmak ve evin arındırılması adına bir yolculuk. Ölüme doğru değil de bir üst-yaşama doğru, yani yaşamla ölümün birer izden ve izlerin izinden başka bir şey olmayacağı bir ize doğru. Capcanlı şimdinin kendine özdeşliğini ve de her türlü etkililiğini önceden ayırmaya ya da ayarını bozmaya yönelik bir yaşamda kalmaya doğru.



The journey begins from its own homeland. First it takes the south road, crosses the adjacent zones, climbs the mountains and continues on a yellow steppe where not even a magpie could fly through. A journey in the name of investigating the causes of a disease, healing it and purifying the home. Not towards death, but towards a higher-life, that is, towards a trace where life and death would be nothing but traces of traces. Towards staying within a life devoted to pre-separating or detuning the self-identity of the vivacious present and its all kinds of efficacy.

5

Görsel 13: Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtadır, sergi kitapçığı, detay

Yaşamayı öğrenmenin ne tek başına yaşamda ne de tek başına ölümden, yalnız bu yolculukta gerçekleşebileceği; bunun için de yeraltına inip ruhları öğrenmek gerekeceği belirtilir: “İnsanın “ruh” olarak –yani hep tehdit altında bulunan, bedeni bırakıp gitmeye eğilimli, bilinmez güçlere av olabilecek bir psişik birim olarak– yaşantılarını ilgilendiren tüm ritüellerde geçmiş ile bağların somut değerini kuran hatıralar hiçbir şeyin yerini tutmaz. Bu nedendir ki işlev gören, tanı koyan, kaçak hatırayı arayan, bulan, yakalayan ve terk ettiği sahibine geri dönmesini sağlayan her türlü iz sürme büyük önemdedir. Kayıp olan yeraltından böyle çıkarılır” (Gecikmez, 2022: 4).



İnsanın "ruh" olarak - yani hep tehdit altında bulunan, bedeni bırakıp gitmeye eğilimli, bilinmez güçlere av olabilecek bir psişik birim olarak - yaşantılarını ilgilendiren tüm ritüellerde geçmiş ile bağların somut değerini kuran hatıralar hiçbir şeyin yerini tutmaz. Bu nedenledir ki işlev gören, tanı koyan, kaçak hatırayı arayan, bulan, yakalayan ve terk ettiği sahibine geri dönmesini sağlayan her türlü iz sürme büyük önemdedir. Kayıp olan yeraltından böyle çıkarılır.

2

In the "soul", a psychic unit that is always under threat that tends to leave the body and that can be the prey to unknown forces, memories that establish the concrete value of ties with the past in all rituals that concern their experiences would not substitute for anything. That is why all kinds of traces that function, diagnose or seek, find, grasp or make the memories return to the owner they had abandoned, are of great importance. This is how the missing ones should be dug out from under the ground.

**Görsel 14:** Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtadır, sergi kitapçığı, detay

Sağaltıcı ve de bilgi taşıyıcı hatıranın bulunması iz sürme teknikleri sayesinde: çok uzak yerlere yolculuk yapılabilir, gerektiğinde yeraltı dünyasına girilebilir ya da göğe çıkılabilir, çünkü daha önce de dolaşmıştır oralarda. Türlü boşluk içinde kaybolunma tehlikesi vardır ama zamanla deneyim kazanılması ve yardımcı ruhların çoğalmasıyla bu tehlike göğüslenebilecek, böyle gizemli bir coğrafyada serüvene atlanabilecektir. Böyle durumlarda bir hayvan iz sürülebilecek yerlere götürme yeteneğine sahip olabilir. Bu hayvanın rolü gittikçe önem kazanır ve sonrasında karmaşıklaşabilir ama iç-görü ve dış-görü yetilerinden yararlanılarak gizlenen hatıra ortaya çıkarılabilir. Yolunu şaşırın insan veya hayvanların, kaybolan nesnelere iz sürülerek uzun bir tarihin yükünü taşıyan son derece karışık bir hikâyeye çözülebilir (Gecikmez, 2022: 6).



Romadaki karakterlerin geçmiş hayatlarını hatırlamaları da acı vericidir ve içlerindeki insanı bulup ortaya çıkarmaları da biraz zaman alır. Önce direnirler, susarlar ve kaçarlar ama Hagrin onlara bu yolculukta birlikte olduklarını hatırlatır. Kendi yaralarının izlerini başkalarında gördükçe birbirlerine daha da yakınlaşırlar. Birliktelik hikâyelerin kesişmesiyle olur. Ancak bu, birinin acısını başka bir acıyla, yarasını başka bir yarayla eşitlemesi, hepsini aynılaştırması şeklinde gerçekleşmez. Aslında romanda şu husus özellikle vurgulanır: “Yaralı bir yabanilla bir evcil aynı acıyı duymaz, acı acı olsa da” (Gezgin, 2017: 65).

Hagrin’in romanda oldukça önemli bir rolü vardır. Varlıkların ölümlerine eşlik eden, onları içlerindeki insanlıktan soyunmaları için tuz seremonisine götüren şaman gibi bir varlıktır. “Kimdi Hagrin, biri mi, şey mi? Toynaklı sarmaşık. Tüm seslerin yankısı, yürüdüğü yere tohumlar saçan, her şeyden bir şey. Ne biçimsiz ne de tek biçimde” (a.g.e.: 28). Hagrin’in bitki-hayvan-insan melezi bir varlık olması, öznelğin normatif bedensel kavramlarını merkezsizleştirir. “Bireyi bitki aracılığıyla yapısöküme uğratmak, yalnızca benliğin gözenekli veya merkezsiz sınırlarını ortaya çıkarmakla ilgili değildir; aynı zamanda bitkisel yaşamın, paylaşılan atmosferler ve etkiler aracılığıyla kuir beden-müşterekleri (*queer body commons*) ürettiğinin” altını çizer (Sperling, 2020: 198). Aynı zamanda bitkisel bir varoluşun yaşam ve ölüm arasındaki rolüne ilişkin Marder’in (2013) ifadelerini akla getirir: “Bitki, yaşayanlarla ölümler arasında tuhaf bir aracılık yaparak, ölümleri kökleriyle okşayarak ve onlardan beslenerek onları yeniden yaşama kavuşturur. Ölülerin (bitkilerin çürüyen kısımları dahil) köklerden gövdeye ve çiçeğe doğru ilerleyişiyle sağlanan ölümden sonraki bitkisel yaşam, gizemli olmayan ve maddi bir diriliş, ölümlülerin dünyanın karanlığından kurtulması için bir fırsattır” (a.g.e.: 67). Hagrin Moy’a, “şimdi dünyanın dışında hayatta değilsen, Şuri ile arandakini kaldırmadığından (insanlığını unutmadığından). Öldün dedikleri için öldün mü? Bu olmayan yerde bir hayatın olsun istiyorsan o bilenmiş dili ısırmalısın” der (Gezgin, 2017: 33). Sesleri duyabiliyor olsa da kendisine söylenilmemiş olanı anlama çeviremediğini belirtir. Bu durumun bütün beşerde, ataları tohum ekmek için çalılıarı sökmeye başladığından, yerleşik olduğundan ve Nuh'un gemisinden beri böyle olduğunu söyler. “Gezegenlerin yüzleri mıncıklanmış bir hayat izi uğruna. Bunlar hayatı içli dışlı bir şey sanıyor Moy, sahip olunacak





bir şey. Bu yüzden ölüleri de hayatını yitiriyor” (Gezgin, 2017: 36) diye açıklar Hagrın. Hagrın’ın bahsettiği dönüşüm ise ölü zannedilenin içinden fıskıran hayatları görmek ile mümkündür.

Bu doğrultuda romandaki petrol imgesi ile sergideki mürekkep desenlerinin işaret ettiği anlamlara da bakmak gerekir. Antik zamanlardan bu yana medeniyetlerin oluşumunda ve dönüşümünde hemen hemen her alanda kullanılan ve uğruna savaşların yapıldığı petrolün denizlerdeki bitki ve hayvanların çürüdükten sonraki kalıntılarından oluştuğunu hatırlamak önemlidir. Şuri’nin kanadına bulaşan ve diğer kuşların ölümüne neden olan petrol imgesi *YerKuşAğı*’nda ölümden sonra birbirine bulaşan bedenlerin imgesinde başka bir anlam kazanır: Ölümün içindeki yaşamı hatırlatır; ölü sanılanların barındırdığı hayat izlerine işaret eder. Bu izler Gecikmez’in sergisinde ise mürekkep lekeleri olarak karşımıza çıkar. Genelde demir, sülfat, asit gibi maddelerin karışımı olan mürekkebin tarihine baktığımızda, içeriğinde hayvansal ve bitkisel maddelerin de kullanıldığını görürüz. Gecikmez’in sergide kullandığı mürekkebin hayvansal bir muhtevası olup olmadığını bilmiyorum ama medeniyetlerin var olmasında belirleyici icatlardan biri olan yazıda (ve elbette sanatın her türünde) failliği olan insan olmayanların (kaçınılmaz olarak şiddet de içeren) izlerini görmek elzemdir. Bu, aynı zamanda “Yoldaş tür”ü, “birbirini oluşturmaktan, sonluluktan, katışıklıktan ve karmaşıklıktan mürekkep dört bölümlü bir beste” olarak tanımlayan Haraway’in ifadelerini de akla getirir (2008: 16). Hayvan çalışmalarında insanmerkezciliğe ve geleneksel kültür-doğa ikiliğine karşı mücadele eden Haraway (2008) *When Species Meet* [Türler Buluştuğunda] adlı çalışmasında, dünyada var olanların eylemleri dâhilinde ve karşılıklı etkileşimden meydana geldiğini söyler: “Buluşmanın öncesinde var olmazlar; canlı ve cansız tüm türler, özneyi ve nesneyi şekillendiren karşılaşmalar dansının ürünleridir” (a.g.e.: 4). Bu dolanıklılığı görmeyip yalnızca insanı özne ve diğer tüm varlıkları bilgisine erişilecek, hikâyesi anlatılacak birer nesne olarak görmek aydınlanma öznesinin edimidir.

Nitekim okumuş, aydın, kültürlü kimseleri tanımlamak için kullanılan “mürekkep yalamış” deyiminin, “bezir işi mürekkeple yazılan yazılardaki yanlışların dille yalanarak



silinmesinden çıkmış” olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda (Anon, t.y. paragraf 1), Moy’un babasının öldürdüğü hayvanlara dair hikâye anlatma çabası başka bir boyut daha kazanmış olur. Asil Derbentçi’nin kendi dost meclisinde yarattığı okumuş imajının müsebbibi hayvanlarla ilgili anlattığı hikâyelerdir ve bu hikâyeler onun hayvanları öldürerek yaptığı yanlışın izini silme, ellerindeki kanı yıkar gibi cinayetini temizleme çabası olarak yorumlanabilir. “El kendisini mükemmelleştirmek için başka yollar da bulmuştur ve bunlar, her durumda, yağmacı şiddeti reddeder. Elin gerçek büyüklüğü sabrında yatar. İçinde yaşamak istediğimiz bu dünyayı yaratmış olan, elin sakin ve yavaş faaliyetleridir” (Canetti, 2006: 215). Canetti’ye göre, o olmaksızın asla herhangi bir şeye şekil vermeyi, dikiş dikmeyi ya da okşamayı öğrenemezdik. “Elin kendine özgü gerçek yaşamı bu davranışla başlar. İnsan elini çalışırken seyrederken, gördükleri değişken şekiller giderek zihninde etki bırakmış olsa gerek. Bu olmadan, belki de nesnelere karşılık gelen simgeler oluşturmayı, dolayısıyla da konuşmayı asla öğrenemezdik” (a.g.e.: 219). Elden ağza giden yolun farklı bağlamlarda farklı biçimlerde içerdiği şiddete dikkat çeken Canetti’nin ifadeleri, yazıdan resme tüm temsil mekanizmalarının barındırdığı iktidar pozisyonuna işaret eder. Ancak Canetti’nin hatırlattığı gibi, el aynı zamanda su taşıyan ilk kaptır. “Her iki elin birbirine geçmiş parmakları ilk sepettir. İp bulmacası oyunundan dokumaya kadar her türden iç içe geçmenin zengin gelişiminin kökeni bana kalırsa ellere aittir. Sözcükler ve nesnelere bir tek birleşik deneyimin ürünleridir: Ellerin aracılığıyla üretilen temsillerdir. İnsan yapabildiği her şeyi, kültürünü temsil eden her şeyi önce dönüşüm yoluyla kendi içine aldı” (a.g.e.: 220).

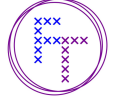
El ve sepet arasında kurulan bu bağlantı Ursula K. Le Guin’in (2006 [1986]) *Çuval Teorisi ve Kurgu* denemesini anımsatır: “İlk kültürel gereç, büyük ihtimalle doldurulacak bir nesneydi... Pek çok kuramcı, en erken kültürel buluşların toplanan ürünlerin içine doldurulduğu bir kap ve bir de file gibi bir taşıma gereci olması gerektiğini belirtiyor” (2006: 64) diyen Le Guin, insan evrimine ilişkin anlatıda avcılığa öncelik verilmesi nedeniyle, uygarlığın köklerine ilişkin alternatif hikâyelerin göz ardı edildiğine dikkat çeken Sally Slocum ve Elizabeth Fisher adlı iki antropoloğun, kültürün kemikler ve sopalarla değil, kadınların çuvalı icat etmesiyle başladığını öne süren evrimin çuval kuramından esinlenir ve kurmacaların “çizgisel, ilerici,





Zamanın (öldüren) oku şeklindeki Tekno-kahramanlık kipinden kaçınıp” çuvalın geniş, kıvrımlı, esnek formunu örnek alması gerektiğini savunur. “Çuval/karın/kutu/ev/ilaç bohçası şeklinde tasavvur ettiğimiz anlatının içinde çatışmayı, rekabeti, stresi, mücadeleyi, vs., bir bütünün gerekli unsurları olarak görebiliriz. Ama bu bütün ne çatışma ne de uyum diye tanımlanabilir, çünkü bir karara ya da durgunluğa ulaşmayı değil, devamlı bir süreci amaçlar” (a.g.e.: 67). İşte, uyguladığı şiddeti gizlemeye çalışan Asil Derbentçi gibi bir hikâyeye anlatıcısının karşısında, Gecikmez ve Gezgın gibi kendi temsil mekanizmalarının taşıdığı potansiyel şiddetin farkında olan iki farklı hikâyeye anlatıcısı vardır. Gecikmez, el, kemik, iskelet, takım elbiseli adam gibi şiddeti çağrıştıran imgelere çuval mantığının üst üste bindirip birbirine karıştırma jestini barındıran kolaj tekniği ile müdahale eder. Gezgın ise hikâyesini çizgisel bir şekilde anlatmaz. Romandaki karakterlerin yolculuğu, tipik erkek kahramanın yolculuğuna benzemez. Varmaya çalıştığı bir durgunluk yeri, sessizlik anı yoktur. Aksine seslerin giderek çoğaldığı, yer yer uyumlu çoğunlukla uyumsuz seslerden mürekkep bir koro vücuda getirir.

Petrol imgesi ile mürekkep desenlerinin yolu nasıl keşişiyorsa, romandaki su sesi ile sergideki su imgesi de öyle kavuşur birbirine. Su, her şeyi içinde taşıyan, devinen, dönüşen, yıkan ve var eden bir varoluş hâline işaret eder. Romanda tüm yeni doğanların sese geldikleri ve sulardan bildikleri şarkıları mırıldandıkları anlatılır. Hagrin şöyle açıklar: “Tabii aslında hepimizi tutan da su. İlk polenden başlayarak her bir şey uçup da suya kondu mu kondu, suyuna dolan usul usul çöktükçe her gölün dibinde yaşını başını almış çiçekli bir orman” (Gezgın, 2017: 35).



**Görsel 15:** Görsel 6: Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtır, mekâna özgü yerleştirme, detay



**Görsel 16:** Görsel 6: Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtır, mekâna özgü yerleştirme, detay

Moy, karıncadan mantara, mantardan toprağa, topraktan filize, filizden çiye, çiyden buluta bir bağ olduğunu anlar fakat düğümleri uç uca uyduramaz:



Sesi yankılamaktan başka bir şeydi dilden çıkmak, ağzını şekle şemaile sokmadan, kendiliğinden, hıçkırırçasına haykırmakla olacaktı. Sesi içinden sıçramalıydı ki konduğu şeyi de sıçratsın, kımıldatsın. Uç uca vermek de böyle bir şey olsa gerek. Ya sonrası, dönmek, bir şey olmaktan çıkıp beden beden dolaşmak yahut tümüyle sesle bedenlenmek. İstedğin hayvanın, taşın, otun yerine geçebilirsin demişti Hagrid, ama yer tutmamalısın. Peki hem dilsiz hem yersiz nasıl olacak, nasıl (Gezgin, 2017: 41)?

### **İhtimamın Etik ve Estetiği Nasıl Olmalı?**

Her iki eser de bu soruyu kendi imkânlarıyla cevaplamaya çalışır. İkisi de okurun ve izleyicinin görüş ve yorumunu rehin almadan kendi anlam dünyalarını yaratmaya çalışırlar. Eda Gecikmez imajları ve pasajları bir araya getirerek, savaşın yersizyurtsuzlaştırdıklarını onların hikâyelerini kendine mal etmeden anlatmanın bir yolunu arar. Temsil iddiasından ziyade hafızayı yaşatma çabası vardır. Sergi üzerine yazdığı metinde Tuçe Erel, Zeynep Sayın'ın *Ölüm Terbiyesi* adlı eserine atıfta bulunarak bize şunu hatırlatır: “İmge üretimi, cesetle başlayan ikiz üretimidir: İlk evler konut değil, mezardır. İlk heykeller (yatan ölüyü doğrultan birer) mezar taşı, ilk portreler ölü maskesidir” (2018: 10). Bu ifadelerden yola çıkarak, her temsil çabasının ve anlatma gayesinin hayat vermek ile ölüme terk etmek arasında salınan riskli bir uğraş olduğu söylenebilir. Gecikmez, bunun farkındalığıyla, estetik imkânlarını hayat vermeye sevk ederek imgeleri ve hikâyeleri birbirine bulaştırıp karıştırır. Deniz Gezgin de insandan ibaret olmayan dünyanın seslerini arar. Yazıyı başka bir şiddet mekanizmasına dönüştürmeden, şiddet hakkında ortaklaşan çok sesli hikâyeler anlatır. Çünkü bilir: “Öldürmeyen bir tuzaktır dil dikenini, diri tutar, canlı kanlı” (2017: 60) ve “her şeyin hafızası var[dır], unutmakla yitmeyen, tam tersi kavuşulan bir yumuşakça, ne kafanın içinde ne ağzın” (2017: 73-74). Gezgin'in yapmaya çalıştığı şey, bedenlerin hareketlerini ve hikâyelerini onları herhangi bir kimliğe veya temsile hapsetmeden tasvir etmektir. Bu bakımdan her iki eser de posthümanist bir etik ve estetik tavırda ortaklaşır. Braidotti (2018) “A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities” [Eleştirel Posthümanizmler İçin Teorik Bir Çerçeve] başlıklı makalesinde, Avrupa merkezci ve hümanist olmayan bir eleştiri için referans noktası olarak geçmişin



otoritesinden şimdinin sorumluluğunu almaya, hesap verebilir olmaya doğru geçiş yapmak gerektiğini söyler. Böyle bir yaklaşım için de çeşitli metodolojik ilkelerden bahseder. Bu ilkeleri, etik hesap verebilirliğin yanı sıra, eleştiri ve yaratıcılığın kombinasyonu, sanat pratiklerinin özgüllüğünün farkında olarak yazmak, doğrusal olmamak, yabancılaştırma ve yadırgatma stratejileri kullanmak şeklinde sıralar. Posthümanist bir yaratıcılık ve eleştiri, istikrarlı kimlikleri sarsan, yersizyurtsuzlaştıran, başka türlü öznellikler inşa eden eş zamanlı bir pratiktir. Braidotti özneliğin posthümanist bir varoluş hâlinin hayati bir parçası olduğunu söyler ve geçirdiğimiz dönüşümleri yansıtacak nitelikte, başka türlü öznellik tertipleri tasarlamamız gerektiğini savunur. Bu doğrultuda Gecikmez ve Gezgin kendilerine özgü anlatı ve temsil teknikleri ile dışlayıcı paradigmatlara ve kategorilere dikkat çekip daha kapsayıcı anlatıların ve alternatif epistemolojilerin peşine düşerken, her ikisi de hümanist özneliğin ötesinde bir var oluş hâli ve anlatısının imkânlarını araştırır. Gürbilek'in *Sessizin Payı*'nda belirttiği gibi; "yazının önünde bir Orpheus çıkmazı vardır. Anlatmak gerekir, ama anlatılamaz [...] Yokluğun payına el koymamak, yazıdaki sessizlik çekirdeğini korumak bir biçim ahlakıdır" (2015: 144). Hem Eda Gecikmez hem de Deniz Gezgin, yarattıkları dünyalarla *yok oluşun tarihine* katkıda bulunurlar ve romanda yer alan şu soruyu kendilerine özgü yollarla yöreklere ekerler: "Dünyadan çıkıp hayatta kalmanın bir yolu var mı? Can almadan yer bulmanın" (2017: 32)?



## KAYNAKÇA

- Anon (t.y.) *Kubbealtı Lugatı*. [online]. Erişim adresi: <https://lugatim.com/s/m%C3%BCrekkep> (Erişim tarihi: 1 Mayıs 2024)
- Babelfis. (2022) *Altı* (müzik video). [online]. Erişim: <https://www.youtube.com/watch?v=JSPPIZiT89I> (Erişim Tarihi: 25 Mart 2024)
- Braidotti, R. (2014) *İnsan Sonrası*. Çev. Ö. Karakaş. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Braidotti, R. (2019) A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. *Theory, Culture & Society*, 36(6): 31-61. <https://doi.org/10.1177/0263276418771486>.
- Butler, J. (2009) *Frames of War: When is Life Grievable?* New York: Verso.
- Canetti, E. (2006) *Kitle ve İktidar*. Çev. G. Aygen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Canguilhem, G. (1962) Monstrosity and the Monstrous. *Diogenes*, 10(40): 27-42.
- De La Bellacasa, M. P. (2017) *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Domanska, E. (2017) Dehumanisation through Decomposition and the Force of Law. Dziuaban, Z. haz. *Mapping the 'Forensic Turn: ' The Engagements with Materialities of Mass Death in Holocaust Studies and Beyond* içinde. Vienna: New Academic Press: 83-98.
- Gecikmez, E. (2022) *Kuş Görülmez Fakat Sesi Ağaçtadır*. [online]. Goethe-Institut Ankara Galeri Vitrin. Sergi kitapçığı erişim adresi: <https://drive.google.com/file/d/1O2Dfa2iLnMnvNvks7mYMPq-Oz9iWkEUR/view> (Erişim Tarihi: 25 Temmuz 2024)
- Gezgin, D. (2017) *Yerkuşağı*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Gürbilek, N. (2015) *Sessizin Payı*. İstanbul: Metis.
- Haraway, D. (2003) *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haraway, D. (2016) *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Hofman, L. B. (2023) Immanent Obligations of Response: Articulating Everyday Response-abilities through Care. *Distinktion: Journal of Social Theory*: 1-18. <https://doi.org/10.1080/1600910x.2023.2222339>.



Le Guin, U.K. (2006) *Kadınlar, Rüyalar, Ejderhalar*. D. Erksan, B.Somay & M.G. Sökmen. haz. İstanbul: Metis.

Marder, M. (2013) *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. New York: Columbia University Press.

Sayın, Z. (2018) *Ölüm Terbiyesi*. İstanbul: Metis

Sperling, A. (2020) Queer Ingestions: Weird and Sporous Bodies in Jeff VanderMeer's Fiction. Bishop, K. E., Higgins, D., & Määttä, J. haz. *Plants in Science Fiction: Speculative Vegetation* içinde. Cardiff: University of Wales Press: 194-213.

Tunç, G. (2017) *YerKuşAğı* (görsel 2: kitap kapağı tasarımı) [online]. Erişim adresi: <https://images.app.goo.gl/uWLUTM4jbrhDb9s76> (Erişim tarihi: 1 Mayıs 2024)

Posthümanist Çağda Feminist Sanat Kavrayışının Sınırlarını  
Genişletmek: Sanat ve İhtimam

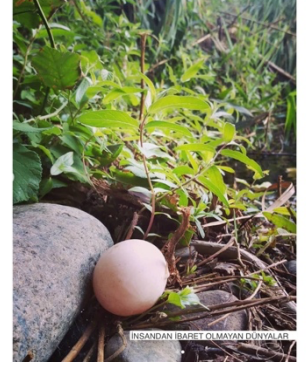
Didem Ermiş

*Feminist Tahayyül*, 5(2): 213-239.  
(Araştırma Makalesi)

<https://doi.org/10.57193/FeminTa.2024.213>

ISSN: 2777-6211

feministtahayyül  
ZK1 559 AKS47036 9534







# Posthümanist Çağda Feminist Sanat Kavrayışının Sınırlarını Genişletmek: Sanat ve İhtimam

Didem Ermiş<sup>1</sup>

## Öz

Bu makalede posthümanist dönemde bir sanat yapıtını feminist kılan özelliklerin neler olduğu sanatçıların hem kendi mecrasının malzemeleri hem de insan olmayan canlı ve cansızlara özgü bir ihtimam (*care*) gösterdiği sanat yapıtları üzerinden irdelenecektir. Ayrıca mecranın ve malzemenin farklı içerik ve ifade potansiyellerini açığa çıkaracak şekilde yapıtın kendisi haline getirildiğinde nasıl feminist olarak nitelendirilebileceği hakkında bir tartışma yürütülecektir. Bu tartışma kişinin hayatını sürdürebilmesi için ve maddi çıkarları yararına en etkili, en verimli araçları belirlemesi olarak tanımlanabilecek araçsal akıl ile erkeklerin kadınlar üzerindeki eğitim, istihdam, ev içi emek, ücret ve bakım eksenindeki tahakkümünü ifade eden ataerki kavramının karmaşık ilişkisi üzerinden ele alınacaktır. Bu nedenle öncelikle feminist sanat tartışmalarındaki konular, ardından bakımın kadınlara atfedilme koşulları ve buna karşı başlatılan mücadeleler, son olarak, feminizm, bakım ve tahayyül mefhumları çerçevesinde şekillenen malzemenin özerkliğini ortaya çıkarmakla ilgilenen sanat yapıtlarının posthümanizm tartışmalarındaki yeri açıklanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** feminizm, feminist sanat, posthümanizm, ataerki, ihtimam

---

<sup>1</sup> İstanbul Aydın Üniversitesi, [didemermis@aydin.edu.tr](mailto:didemermis@aydin.edu.tr)  
ORCID: 0000-0003-4700-4343  
Makale Geliş Tarihi: 10.04.2024  
Makale Kabul Tarihi: 12.08.2024





# Expanding the Boundaries of Feminist Understanding of Art in the Posthumanist Era: Art and Care

## Abstract

In this article, the characteristics that make a work of art feminist in the posthumanist period will be analysed through artworks in which artists show a specific use of both the materials of their medium and non-human living and non-living things. In addition, a discussion will be carried out about the fact that when the medium and the material become the work itself in a way that reveals different content and expression potentials, it can be characterised as feminist. This discussion will be addressed through the complex relationship between instrumental reason, which can be defined as the determination of the most effective and efficient means to sustain one's life and for the benefit of one's material interests, and the concept of patriarchy, which expresses the domination of men over women in the axis of education, employment, domestic labour, wages and care. For this reason, firstly, the positions in feminist art debates, then the conditions of attribution of care to women and the struggles initiated against this, and finally the place of artworks that are shaped within the framework of feminism, care and notions of imagination and that are interested in revealing the autonomy of the material in posthumanism discussions will be explained.

**Keywords:** feminism, feminist art, posthumanism, patriarchy, care



## Giriş

Bu makalenin dayandığı araştırma sorusu posthümanist dönemde bir sanat yapıtını feminist kılan özelliklerin neler olduğudur. 1970’li yıllardaki feminist sanat kadınlar tarafından üretilen, “kadınlık” meselelerini “kadınca” ele alan sanat yapıtlarını kapsıyordu. Bu tür bir feminist yaklaşımı benimseyen sanatçılar, elbette kadınlığı yalnızca biyolojik cinsiyetten ibaret görmemiş; sınıf, ırk, cinsel yönelim ve etnik köken gibi diğer boyutlarla ilişkilerini de sorgulamışlardı. Ayrıca feminist sanat tarihi yazımı da kadınların sanatçı olarak kabul edilmesi, sanatçı kadınların yapıtlarının erkek meslektaşlarınınki kadar görünür kılınması ve sanat tarihi yazımına girmesi gerekliliğini savunuyordu.

Bu makaledeki iddiam, farklı kadınlık hallerinin yanı sıra cinsiyet eşitsizliği gibi feminist tema ve sorularla açıkça ilgilenmedikleri halde posthümanist esinle üretilen sanat yapıtlarının bir kısmına feminist denilebileceğidir. Burada kastettiğim eserler, sanatçının başta kendi mecrasının malzemeleri olmak üzere insan olmayan canlı ve cansızlara özgü bir ihtimam gösterdiği sanat yapıtlarıdır. Bu yapıtlar bakımın (*care*) toplumsal olarak eşitsiz bölüşümünü pratikte ihlal ettikleri ve başka türlü bir bakım ihtimaline işaret ettikleri için feminist tahayyülü besleme imkânına sahiptir. Dolayısıyla bu şekilde üretilen yapıtlar, kendilerini feminist olarak tanımlamasalar da feminist düşünce için esin kaynağı olabilirler. Bunları feminist yapan şey, bazen üretilen imgede bazen de imgenin üretim sürecinde feminist hareketin ve düşüncenin önemli bir problem alanını oluşturan bakımı odağa alarak toplumsal cinsiyet, toplumsallık ve hatta canlılık kavramlarını sorguya açmalarıdır. Bunu insan olmayan varlıkların insanlarla ilişkilerine indirgenemez varoluşlarını ve eyleyciliklerini sergilemek suretiyle ataerkinin temel bir boyutu olan araçsal akla meydan okuyarak yaparlar. Böylece feminist sanat geleneğinde yapıtın öznesi (sanatçı), konusu ve üslubu/biçimi gibi boyutlarda aranan “kadınlık” kriterinden ibaret olmaktan özgürleşen bir feminist sanat tanımı yapılabilir. Bu anlamda açıkça feminist olarak nitelendirilen temalarla ilgilenmeyen, malzemenin sanatsal bir imgeye dönüşmesinin imkânlarını ihtimam kavramı üzerinden tartışan posthümanist kuramın



ve feminist sanat tartışmalarının farklı bir veçhesini ortaya çıkarmaya odaklanan bu makalenin sanat tarihi literatürüne katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Makalenin birinci bölümünde feminist temalara sahip sanat yapıtlarının sanat tarihçileri ve feminist kuramcılar tarafından nasıl ele alındığı, ikinci bölümünde kadınlara atfedilen bakım emeğinin nasıl görünmez kılındığı ve buna karşı başlatılan kampanyalar ve direnişler; üçüncü bölümünde ise insan merkezli yaklaşımdan uzaklaşarak insan olmayan canlı ve cansız varlıklara ihtimam (*care*) gösteren sanat pratiklerinin nasıl feminist olarak tanımlanabileceği ve bu pratiklerin şekillendirdiği sanat yapıtlarının posthümanizm tartışmalarına sundukları katkılar tartışılacaktır. İncelenecek sanat yapıtları belirlenirken amaçlı örneklem yöntemi kullanılmıştır. Malzemenin özerkliği ortaya koyan ve imge üretimi sürecindeki potansiyellerini açığa çıkarmakla ilgilenen yapıtlar betimlenmiş ve ihtimam kavramıyla kurduğu düşünülen ilişkiler aktarılmıştır.

## Sanatta Feminist Temalar

Sanat yapıtlarının feminist olarak nitelendirilmesindeki ilk kriter, kadın bedeninin görsel temsili ve cinsiyet politikaları gibi feminist temalar hakkında olmasıdır. Kadın bedenini resmeden sanatçının cinsiyeti 1960'lı ve 1970'li yıllardaki temel problemlerden biridir. Erkek ressamın kadınların deneyimlerini ve var olma hallerini tasvir etmelerine yönelik feminist eleştiriler Amerika Birleşik Devletleri'nde başlar (Antmen, 2013: 85). “Dahi”, “sanatçı”, “yapıt” gibi mefhumların tanımlarının kadınları da kapsayacak şekilde yeniden düşünülmesi aynı yıllara denk gelir (Arakistain, 2015: 33). 1970'li yıllarda radikal bir toplumsal değişim için yapıtlar üreten kadın sanatçılar, kadın deneyimlerinin bastırıldığı ve marjinalleştirildiği yolları eleştirel bir şekilde işler (Chadwick, 1992: 312). 1990'lı yıllarda ortaya çıkan performans sanatı da, eril tahakküme meydan okumak için protestoların yapılmasına, hak mücadelesinin verilmesine yönelik çeşitli eylemlerin gerçekleştirilmesine imkân tanır (Kosova & Kortun, 2007: 80). Lippard (1976) sanat yapıtlarını icra eden kişinin cinsiyetinin sanat yapıtlarının algılanmasında azımsanmayacak derecede öneme sahip olduğunu söyler. Lippard (1976),



kadın sanatçının kendi bedenine istediğini yapma hakkının olduğunu, erkeklerin ise kadınları cinsel zevk için kullandığını ifade eder ve bunu eleştirir. Aynı zamanda çıplak kadın imgesi erkek egemenliğinin görsel simgesi kabul edilmiş ve feminist temaların kullanıldığı yapıtlarda sanatçılar bu imgeyi yıkmak istemişlerdir (Dekel, 2013: 15). Mary Kelly'nin altı bölüm ve 135 küçük birimden oluşan bir enstalasyonu olan *Post-Partum Document* [Doğum Sonrası Belgesi] (1983) adlı yapıtı anne-çocuk ilişkisinin görselleştirilmesinin sadece annenin ve çocuğun bedensel olarak temsilinden ibaret olmadığını göstermiştir (Kelly, 2015: 310). Sanatçı kendi çocuğunun yazdığı ilk kelimeleri, el izlerini, çizimleri, ona hediye edilen nesnelere sergilemiştir (Kelly, 2015: 311). Böylece kadın bedeninin sanat yapıtlarındaki temsili ve çeşitlenen kadınlık biçimleri politik bir mesele haline gelir.

“Kadın”, “kadınlık”, “kadınca” gibi mefhumlar feminist temaların hâkim olduğu sanat yapıtlarında ve sanat metinlerinde sorgulanır. Bir yanda kadınca hayal gücü, kadınca yaratıcılık, kadın duyarlılığı, kadın deneyimi gibi odakların sanat yapıtları aracılığıyla görünür kılınmasını savunan bir grup bulunur (Export, 2015: 354; Kelly, 2015: 311). Öte yandan ise bu temaların işlenmesinin biyolojik belirlenimciliğe geri dönüş anlamına geldiğini düşünen bir yaklaşım da mevcuttur (Mainardi, 1972: 227; Parker, 2015: 234). Parker (1984), kendi deyimiyle “nakış sanatının” böyle bir örnek teşkil ettiğini, bunun kültürel bir uygulama olduğunu, nakışın her zaman evi ve bakire stereotipini çağrıştırdığını söyler. Bu çağrışımların biyolojik cinsiyetle ilgisi olduğunu kabul eden Parker, öte yandan “kadın”lığın toplumsal bir inşa olduğunu, “kadınsı” olanın kadınlara atfedilen niteliklerin toplamı olduğunu belirtir. Bu mefhumlar “kişisel olan politiktir” sloganının oluşumuna katkı sağlarken kadınlar arasındaki farklılıkların görünmez kılınmasına da neden olur (Kelly, 2015: 314).

Feminist temalara sahip sanat yapıtlarının özellikleri arasında politik ve eylemci olmaları bulunur. Sanat yapıtının konusuyla birlikte kim tarafından üretildiği, hangi saiklerin göz önüne alındığı gibi sorular da sanat yapıtı üretiminde gündeme gelir. Sanatçı kadınların bireysel çalıştıkları gibi kolektif olarak da çalıştıkları görülür. Kadınlar kendi özel ilgi alanları, kimlikleri ve farklılıkları etrafında örgütlenirler (Robinson, 2015: 47). Bu örgütlenmeler



aracılığıyla hâkim ataerkil yapıyı protesto etmeye, cinsiyet eşitliğini sağlamaya ve ezilen cinslerin toplumsal statüsünü değiştirmeye yönelik eylemler yaparlar (Dekel, 2013: 14). Aynı zamanda sanatta eleştirel düşünce ve deneyim paylaşımı yapmak için imkân yaratılmış olur. Sanatta cinsel ve ırksal ayrımcılığa son vermek, feminist bakış açısıyla ortak bir sanat tarihi metni yazmak, sanatçı kadınların üretimlerini görünür kılmak, sanat yapıtlarında kadın bedeninin bir imge olarak kullanılmasını eleştirmek bu örgütlenmelerin temel hedefidir (Nyberg ve Gustavsson, 2015: 126; Robinson, 2015: 68).

Feminist sanat tartışmalarındaki yaygın görüşlerden biri sanatın politik bir yönünün olduğu ve bunun feminist politikayla birlikte düşünülebileceğidir. Lippard, her sanatçının politik bir gündeme sahip olması gerektiğini, böylece güzel sanatlar ile toplumsal eylem ve kuramı birleştirerek mevcut politik sisteme karşı eleştirel fikirler üretilebileceğini savunur (2015: 69). Sanatçıların kendi politik gündemlerini dışa vurduğu sanat yapıtları hem feminist hem de toplumsal eylemciliğe dayalı entelektüel ve politik düşünce için bir karşılaşma noktası hâline gelir (Dekel, 2013: 3). Böylece günümüzde feminist temalara sahip sanat yapıtlarının, hegemonik cinsel ve ırksal ideolojilerin toplumsal inşalar olduğunu ortaya koyan politik gündemin bir metaforu olarak işlev gördüğü ifade edilir (Arakistain, 2015: 33).

Feminist temaları barındıran sanat yapıtlarının sadece kadınlar tarafından kadın meselelerine dair kadınca yapıldığını değil ayrıca kadınlara atfedilen özelliklerin sorgulanması için bireysel veya kolektif olarak üretilen sanat yapıtları ve eylemleri de kapsadığını görüyoruz. Öyleyse yukarıda değindiğim şekliyle bir sanat yapıtını feminist kılan özelliklerin yanında, sanatçının malzemenin ve mecranın kendisine ihtimam göstererek ortaya koyduğu sanat yapıtlarının da feminist olarak nitelendirilebileceği bir feminist sanat tanımı geliştirilebilir mi? Bu soruyu yanıtlamak için öncelikle bakımin ataerkil örgütlenmesini ele almak yerinde olur.



## Ev İçi Emek ve Direniş Biçimleri

Bu makalede kullanılan anlamıyla “ihtimam”, insan olmayan canlı ve cansız varlıkların insanla ilişkilerinden özerk hale gelerek kendi kudretlerini açığa çıkaran, o varlıkları bir başka amacın aracı kılmak yerine onları kendileri olarak ve kendinde düşünmeye çalışan, onların sanattaki ve başka alanlardaki eyleyciliklerini vurgulayan pratikler ve fikirlerdir. İhtimamın bu anlamını oluşturan çeşitli bileşenleri tartışmaya başlamadan önce, feminist hareketin bakıma yaklaşımını açıklayarak başlayacağım.

Bakım ve ihtimam mefhumu 1990’lı yıllara kadar çoğunlukla insan merkezli bir bakış açısına sahipti. Cinsiyete dayalı iş bölümünün getirisi olarak kadın beslenme, giyinme ve temizlik merkezli ev işlerine, kendine bakamayacak durumda olan bireyler için emek harcamaya ve küçük aile işletmelerinde ücretsiz olarak çalışmaya mahkûm ediliyordu (Acar-Savran, 2012: 9).<sup>2</sup> Çakır (2022) bakımı şöyle tanımlar: [Bakım] esasen İngilizce literatürde şekillendiği için, bakımın İngilizcedeki *care* ve *caring* kelimelerine karşılık olarak kullanıldığını belirtmekte yarar var. İngilizcedeki *care* sadece bakmak, bakım vermek değil, ilgi, özen, empati, şefkat, umursamak, gözetmek, önemsemek gibi anlamları da içeriyor (2022: 2. Paragraf). Ben bu makalenin çerçevesi doğrultusunda Çakır’ın bu tanımına “ihtimam” mefhumunu da eklemeyi öneriyorum. Zira ihtimam mefhumunun tanımlarından biri “iyi ve dikkatli bakma, bakımına îtinâ gösterme” şeklinde yapılmıştır (Kubbealtı Lugati, t.y.). Tronto (2017) bakım mefhumunun umursamak ve gözetmek gibi bileşenlerinin yanına bakım vermek, bakım almak ve birlikte bakmak terimlerini de eklemiştir.

Kadına yüklenen bakım sorumluluğunun altında cinsiyetlerin toplumsal üretimdeki görev ve faaliyetlerinin belirlenmesinde rol oynayan ekonomik, sosyal, politik etkenlerin yattığı yaygın bir görüştür (Acar-Savran & Tura, 2012: 146). Fabrikada çalışan işçilerin emek

---

<sup>2</sup> Bununla birlikte erkeklerin kadınlar üzerindeki eğitim, istihdam, ev içi emek, ücret ve bakım eksenindeki tahakkümünü ifade eden ataerki, feminist hareketin temel eleştiri nesnesiydi. Kadınların kendi bedenleri hakkında söz sahibi olmak istemeleri ve buna bağlı olarak çocuk sahibi olma konusunda karar verme yetkisine sahip olma arzuları, ataerki tahakküme karşı mücadele eden kadın hareketine de yön vermiştir.



gücü üretimini mümkün kılmak için kadınların üstlendikleri roller sermaye için gereklidir. Erkeklerin proleterleşmesi kadınların ev kadınlaşmasıyla (*housewifization*) birlikte gelişir. Beslenme, giyinme ve barınma kapitalist birikim için gerekli olarak görülmeyle birlikte yeniden üretim sermayenin kadınları birikim süreciyle bütünleştirmek için kullandıkları temel stratejidir (Federici, 2012: 5; Mies, 1986: 31). Bu nedenle çoğu kadın ücretli işten dışlanmış olsa ya da dışlanmayıp ücretli bir işte çalışsa dahi ev içindeki bakım emeklerini sürdürmeye devam etmiş ve dolayısıyla her iki durumda da erkeklere tâbi kılınmıştır (Acar-Savran, 2012: 128; Federici, 2012: 5). Bu tâbiyet kadınların cinselliğini, üretken güçlerini ve üretkenlik konusundaki özerkliklerini kapsar (Mies, 1986: 48). Fransa’da kadınların 1968 yılındaki hukuki düzenlemelere ve miras uygulamalarındaki değişimlere kadar üretim araçları üzerinde mülkiyet hakları bulunmamaktaydı (Delphy, 2012: 112). Böylece kadınların emekleri görünmez kılınmış ve kadın bedeni (annelik, doğurganlık ve cinsellik için) sömürü nesnesi haline gelmiştir.

Kadınlara bakım görevinin atfedilmesi ve kadınların görünmez kılınması üreme gibi bir biyolojik kapasiteden (ve bu nedenle de “her zaman yeni kadın ve erkeklerin üreticisi” olarak tanımlanmasından) ve kadının yaptığı ev içi işlerin “doğal” olarak görülmesinden kaynaklanır (Mies, 1986: 31). Bu durum hem kadın hem erkek emeğinin istihdam edildiği durumlarda ekonomik bunalım dönemlerinde kadınların (erkekler “aile reisi” olarak tanımlandığı ve eve gelir getirme görevi erkeğe ait olarak tanımlandığı için) işten çıkarılma konusunda öncelikli konumda olmasına neden olmaktadır (Molyneux, 2012: 149). Kadınların toplumdaki yalıtılması, cinsel olarak bastırılması ve üreme hakkında karar verme gücüne sahip olmayan bireyler olarak tanımlanması kadınların kontrole muhtaç bireyler olarak görülmesini de beraberinde getirir (Barbagallo, 2019: 150). Bu “görev dağılımı” toplumsal inşaya dayanmaktadır. Kadınların pek çoğu hem ev içinde hem de ev dışında gerek kitle iletişim araçları gerekse eğitim ve aile beklentileri yoluyla biyolojik olarak doğurma kapasitesine sahip olduğu için anneliğe özendirilir. Kadınlığın “anneliğe” indirgenerek kadınların kamusal hayattan dışlanması yukarıda da değinilen “kişisel olan politiktir” sloganının oluşumunda



etkilidir. Böylece feministler, yalnızca özel alanın içinde gerçekleşen şiddeti değil bizzat özel alanın oluşum biçimini bir şiddet olarak ilan etmektedir.

Feminist bir tema olarak kabul edilen ihtimamın, özel alanla sınırlandırılmamasına, kadına atfedilmemesine ve değersizleştirilmemesine yönelik feminist eleştiriler bulunmaktadır. Bu makalede ele alacağım sanatçıların malzemenin kendine özgü potansiyellerini açığa çıkarmaya yönelik pratiklerine ihtimam bütünüyle sinmiştir.

### **İnsan Sonrası Çağda İhtimam ve İnsan Olmayanların Eyleyciliği**

Feminist tema ve sorularla ilgilenmedikleri halde sanatçının başta kendi mecrasının malzemeleri olmak üzere insan olmayan canlı ve cansız varlıklara bir ihtimam gösterdiği sanat yapıtları feminist tahayyülü besleme imkânına sahiptir. Burada bahsedilen sanat yapıtları mecrayı ve malzemeyi imge üretimi sürecinde araçsallaştırmayan, aksine onları sanat yapıtının kendisi haline getirenlerdir. Bu tür sanat yapıtları cinsiyet ayrımı gözetmeksizin herkes tarafından üretilebilir.

Bu makalede kullanılan anlamıyla malzemeye ihtimam göstermek malzemenin herhangi bir miti ya da öyküyü anlatmak, bir metaforu yansıtmak, başka bir yapıtı temsil veya taklit etmek amacıyla kullanılması değildir. Örneğin Joseph Beuys'un keçeyi kullanımında sıcaklık ve iyileştirici gücün temsil edilmesinde malzemenin amacından farklı bir şey kastedilmektedir (Şahin, 2022: 129). Benzer şekilde McCall'ın belirli bir düzene göre yerleştirilmemiş projektörleri aracılığıyla yayılan ışık örtülerinin sinema seyirciliğini daha dinamik ve toplumsal olarak angaje bir deneyime dönüştürmesi de bu anlamda ihtimam sayılmaz (Smythe, 2014: 97). İhtimam kavramını sanat yapıtı üretimi sürecinde insan olmayan canlı ve cansız varlıkları bir başka amaç için araçsallaştırılmak yerine onların kendi örgütlenme biçimlerini açığa çıkarmak ve böylece kudretlerinin farkına varmak olarak tanımlıyorum.





Kadınların görünmeyen emeği için mücadele eden feminist dayanışma gruplarının, yayınlanan raporların ve düzenlenen eylemlerin yanı sıra insan olmayan canlı ve cansız varlıkların bakımı konusunda da çalışmalar yapılmaktadır. İnsanlar kadar insan olmayanların da eylemde bulunma yetisine sahip olduğu oluşumların merkeze alınması, posthümanizmin en ayırt edici yanlarından (Karayemiş, 2023a). Örneğin 2020 yılında ortaya çıkan Kovid virüsünün etkilerinin ve etkilenme kudretlerinin nasıl edimselleştiğinin araştırılması da posthümanist bir yaklaşım olarak ele alınabilir (Karayemiş, 2023b). Bu virüsün hızla yayılmasıyla oluşan pandemi insan olmayanların eylemde bulunma kapasitelerinin ne derece yüksek olduğunun örneğidir. Bu virüsün araştırılmasının yanında virüse karşı aşuların ve tedavi yöntemlerinin bulunması insanların bu virüse yakalanmamak için tedbir alabilmesi adına hem kendilerine hem de virüse bir ihtimam göstermesi anlamına gelir. Serbest piyasa ekonomisinin hâkim olduğu günümüzde bütün şirketlerin en yüksek kâra sahip olmaya odaklanarak kurdukları ve geliştirdikleri stratejiler, virüse karşı üretilen aşuyu da kapitalist bir meta haline getirmiştir. Virüse karşı aşı bulunma sürecinde yayınlanan *Bakım Manifestosu*'nda (2020) kapitalizmin kâr etmeyi hayatın örgütleyici ilkesi haline getirmesinin hükümetler tarafından kabul edildiği ve bunun bir "bakım krizine" yol açtığı ifade edilmektedir. Dünyadaki bütün ilaç firmalarının aşuyu öncü olarak bulmak istemesinin temel sebebi aşuyu dünyaya pazarlamak ve en fazla kâr elde etmektir – yani araçsal akıl devrededir. Karşıt bir görüş savunan *Bakım Manifestosu*'nda (2020) "evrensel bakım" mefhumu ortaya atılmış ve bunun hem bakım odaklı (*caring*) politikalarla, akrabalıklarla, topluluklarla, devletlerle, ekonomilerle ve dünyayı gözetken pratiklerle mümkün olduğunun hem de gezegenin korunması için gerekli olduğunun altı çizilmiştir (Bakım Kolektifi, 2020).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Örneğin 1986 yılında İtalya'da başlayan *Slow Food* [Yavaş Gıda] hareketi toprağın korunmasını kapsayan, ekolojik açıdan sağlıklı gıda üretimine yönelik işbirliğine dayalı ve ekoloji yönelimli bir yaşam ritmi yakalamaya adanmıştır. Bennett (2009) bu hareketin nehirlerin ve okyanusların kirlenmesinin iklim değişikliğine ve çevresel krizlere yol açmadığı, insanların kendisini de alakadar eden savaşların elimizde kalanları korumak için en iyi yol olması gibi fantezileri ortadan kaldırdılabileceğini ve bunlara karşı kitleleri harekete geçirebileceğini öne sürmektedir.



Buhar makinası ve kömür aracılığıyla insan faaliyetlerinin yıkıcı etkisinin hâkim olduğu Kapitalosen’de (sermaye çağı) insanı, insan olmayan diğer canlıları ve cansız varlıkları barındıran ekosistemler, sermayenin daha fazla birikimi anlamına gelen kârın ve artık değerinin üretimi için tahrip edilmektedir.<sup>4</sup> Bu tahribatın sonucu olarak küresel ısınma ve iklim değişikliği gibi ekolojik sorunlar meydana gelmiştir. Bu insan merkezli krizlerin önüne geçilebilmesi insanlarla insan olmayan varlıkları bir araya getirmekle, onlara iyi davranmakla, onlarla karşılıklı bağlılık içinde olmakla mümkündür (Braidotti, 2014). İnsan olmayan varlıkları da kapsayan bir “eyleycilik” mefhumunun özünde (insan ve insan olmayan) her türlü canlı ve cansız varlığın edimde bulunabilmesi veya bu varlıkların eylem kaynağı olarak yetkilendirilmiş olması bulunur (Karayemiş, 2023b; Latour, 2017). Kapitalizm ve biyogenetik teknolojiler, insanın insan olmayan varlıkları sömürmesine, yönlendirmesine ve onlara kötü muamele etmesine meşruluk kazandırır ve bu meşruluk bir yanıyla hayvanların kozmetik, giyim vb. için kullanılması üzerinden inşa edilir (Braidotti, 2014: 19). Braidotti’nin eleştirel posthumanist kuramı insan olmayan varlıklarla daha kapsamlı bir ilişkiselliği savunur ve kişisel çıkarların göz önüne alındığı değil topluluğun refahının ön plana alındığı bir topluluğu sorgular (*a.g.e.*: 67). Kuramı hibritlik, göçebelik, insan ve insan olmayan öznel arasında bağlantısallık ve topluluk oluşturma gibi iddiaların insan sonrası kuramıyla temellenebileceğini ileri sürer (*a.g.e.*: 70). Böylece insanın evrendeki tek eyleyici olarak görüldüğü hümanizmi eleştirerek insan olmayan varlıkların da eyleyici konumda olabileceğini söyler. Braidotti, insan sonrası kuramın ileri kapitalizme nasıl meydan okuduğunu şu cümleyle açıklar: “İleri kapitalizmin mantığını oluşturan yaşamın transtürsel metalaştırılması karşısında materyalist, seküler, temellenmiş ve duygusal olmayan bir yanıt bu” (*a.g.e.*: 10).

Braidotti maddenin canlılığını kabul ederken Barad’a göre münferit olarak belirlenmiş hiçbir varlık bulunmamaktadır. Bütün varlıklar birbirleriyle ilişkileri sürecinde ve sayesinde edimselleşebilirler (Barad, 2007: 128). Bu varlıklar ontolojik olarak ayrılmazlardır ve edimsellikleri girdikleri her bir ilişkide yeniden yapılandırılır (Toprak, 2022: 37). Barad ilişki

---

<sup>4</sup> Bu noktada ekosistemin bütün bileşenleri kâr elde etmek için araçsallaştırır.



içinde var olma mefhumunu *intra-action* olarak kavramsallaştırır (Barad, 2007: 128). Bütün bu yaklaşımlar insan olmayanların eyleyciliğini göz önünde bulundurmaya ve ihtimamı insanların insan olmayan canlı varlıklarla ilişkilerini de içerecek şekilde yeniden düşünmeye katkı sağlamıştır. Bir sonraki bölümde bu teorilerin ışığında Yağız Özgen'in *Boyacı* (2023) sergisi, Sinem Dişli'nin *Toprak Pigment Ayrımları: Yerin Katmanlarını Açığa Çıkarmak* (2023) işi, Ege Kanar'ın *Vasıta* (2021) adlı yapıtı, Kıymet Daştan *Unutma Taşı* (2019) adlı yapıtı ve Bahadır Yıldız'ın *Psşik Savunma Stratejileri* (2021) adlı heykel serisi incelenecektir.

### **Malzemenin Özerkliğinin İfadesi Olarak Sanat Yapıtı**

Yağız Özgen 2023 yılında gerçekleşen *Boyacı* sergisinde boyayı sanatçının onu araştırmamasından bağımsız olarak ele alıyor. Sanat yapıtının üretim sürecinde ressamı ve ressamın etkinliklerini eyleyici olarak kabul etmek insan merkezli bir yaklaşımken Özgen insan sonrası bir bakış açısıyla boyaya ihtimam göstererek onun eyleyciliğini gösteriyor. Sanat yapıtı üretimindeki eyleyiciler, örneğin resimde, insanların yanında tutucu yüzeyler ve (boya, fırça, kalem, spatula gibi) malzemelerdir. Bu malzemeler sanatçılar tarafından araştırmalarıyla (ve böylece görünmez kılınarak) sanat yapıtı üretimlerinde kullanılır. Bunun tam tersine (sanat yapıtı üretimlerinde kullanılan malzemeler de dâhil) insan olmayan canlı ve cansız varlıklara ihtimam göstermek onların kendi yatkınlıklarının ve eğilimlerinin görülmesini mümkün hâle getirir (Bennett, 2009). Yağız Özgen *Boyacı* (2023) adlı sergisinde sanatçılar tarafından sanat yapıtı üretimi sürecinde görünmez kılınan boyanın özerkliğini ortaya koymak için ona ihtimam gösteriyor; boyanın nasıl oluştuğunu araştırıyor. Bu araştırmayı boyanın oluşumunda eyleyici konumda olan boyar maddeleri, çözücüleri, reçineleri sergileyerek yapıyor. Böylece farklı veçheleriyle birlikte boyanın çeşitlenen içerik ve ifade potansiyellerinin nasıl olabileceği sorusunun sorulmasına imkân sağlıyor. Sonuç olarak sadece sanatçı değil seyirci de boyaya ihtimam göstermiş oluyor. Özgen'in boyanın göz ardı edilebilecek olan hasletlerini açığa çıkarmak için onun bütün bileşenlerini de içeren oluşum koşullarını öne çıkarması ve boyanın eyleyciliğini göstermesi bir tür ihtimam



pratiğidir. Özgen, sanat yapıtı üretiminde eyleyicinin sadece sanatçıdan ibaret olmadığını, insan olmayan varlıkların da eyleyici konumunda olabileceğini gösterir.



**Görsel 1:** Yağız Özgen, Boyacı, 2023, 258x355x260 cm boyutlarında, belirli bir plama göre yerleştirilmiş çeşitli buluntu ve özel tasarım nesnelere içeren yerleştirme.

Feminist sanat ve ihtimamın tartışılabilirliği bir başka örnek Sinem Dişli'nin toprağın imge üretimi sürecindeki potansiyellerini araştırdığı *Toprak Pigment Ayrımları: Yerin Katmanlarını Açığa Çıkarmak* (2023) adlı yapıtıdır. Dişli bu yapıtı için resim kağıdını çeşitli kimyasal bileşenlerden oluşan bir karışım ile temas ettiriyor. Ardından bu kâğıdı düz bir şekilde toprağın yüzeyinin alt kısmına yerleştiriyor. Bir süre kâğıdı bu şekilde bıraktıktan sonra çekip çıkarıyor ve toprağın içindeki minerallerin, çürüyen organik maddelerin ve mikroorganizmaların etkilerinin kâğıtta görünür olmasını sağlıyor. Böylece bu sanat yapıtının eyleyicisi sanatçıdan ziyade toprak, kâğıt ve toprağın kâğıt üzerinde bıraktığı etkiler oluyor. Eyleyici konumlarının



çoğulluğu, insan olmayan varlıkların failliklerinin ve eyleyciliklerinin dikkate alındığı sanat yapıtı üretimlerinde sıklıkla işleyen bir fikir. Böyle bir sanatsal çalışma, Antroposen ve Kapitalosen'de insan olmayan canlı varlıklarla beraber petrol, bakır, nikel, kobalt gibi kaynakların çıkarılması için kullanılan makineler olarak cansız varlıkların tahrip edilmesine de eleştirel bir ışık tutar (Haraway, 2016). Kimi zaman rant uğruna kimi zamansa kozmetik ürünlerinin üretilmesi ve test edilmesi için insan olmayan canlı ve cansız varlıklar sömürülmektedir. İnsan merkeziliğin ve insan-doğa temelli ikiliklerin sorgulandığı insan sonrası çağda ise gerek hayvan hakları savunucuları gerekse çevre hareketi gönüllüleri bu sömürünün koşullarına dair araştırmalar yapmaktadır. Sanat alanında ise bu çaba kendisini sanatçının insan olmayan canlı ve cansız varlıklarla hemzemin olarak çalışmasıyla, bir başka deyişle onları imge üretimi sürecinde araçsallaştırmak yerine onlarla iş birliği yapmayı denemesiyle mümkün olmaktadır. Sinem Dişli'nin sanat yapıtı üretimi sürecinde toprak ile kâğıdın etkileşiminin kadir olabileceği potansiyelleri araştırması, bu malzemeler üzerinde tahakküm kurduğunu değil onlara bir ihtimam gösterdiğini imler.



**Görsel 2:** Sinem Dişli, Toprak Pigment Ayrımları: Yerin katmanlarını açığa çıkarmak, İstanbul 2023, Fotoğraf emülsiyonu, Toprak, Asitsiz kâğıt40x40 cm, 24 adet (sanatçının izniyle).

Bu yazının incelediği üçüncü yapıt Bahadır Yıldız'a aittir. Yıldız'ın, 2021 yılında yapmış olduğu *Psişik Savunma Stratejileri*<sup>5</sup>adlı heykel serisi dikkatli kullanılmadığı takdirde maddi<sup>6</sup> zararlara neden olabilecek zımparalara ihtimam göstererek ürettiği heykellerden oluşur. Yıldız, bu heykeli için öncelikle zımpara fabrikasının konteynerinden atık zımparaları toplar. Düzenli

---

<sup>5</sup> Bu yapıtın da yer aldığı İçimizde Müphem Boşluklar ve Girdaplar sergisi, Nergis Abıyeva küratörlüğünde 13 Ocak-29 Şubat 2024 tarihleri arasında Quick Art Space'de gerçekleşmiştir. Bu sergi kapsamında Nergis Abıyeva'nın moderatörlüğünde ben ve Bahadır Yıldız bir sergi konuşması gerçekleştirdik. <https://www.youtube.com/watch?v=Vg2ST1ZW1u4&t=396s> . Erişim Tarihi: 8 Nisan 2024.

<sup>6</sup> Maddesel zarar derken kastettiğim hem zımpara yapılan yüzeyde hem de zımpara yapan kişinin bedeninde bozulmalara, aşınmalara ve bunun gibi zararlı etkilere sahip olmasıdır.





olarak tekrar eden bir sarma eylemiyle tabandan yukarıya doğru bazen büyüyen bazen küçülen dairesel formlar elde eder. Zımparalar sert malzemelerdir, yüzeye gereğinden fazla bir şiddette sürtüldüğünde hem yüzeyi hem de zımparalama eylemini gerçekleştiren kişinin elini tahriş edebilir. Bu anlamda zımpara ihtimam gösterilmesi zor bir malzemedir. Lakin Yıldız bu malzemeyi kullanarak hem malzemenin sınırlarını zorlamış hem de insanın dünya-yapmada<sup>7</sup> tek başına bir eyleyici olmadığını göstermiştir. Yani Erkek-insanın egemen olduğu Antroposen'i ve kâr getirici herhangi bir yan kalmaması nedeniyle bir kenara atılan zımparayı sanat yapıtının öznesi haline getirerek Kapitalosen'i eleştirir.

Yıldız'ın bu yapıtı çürümüş veya çürümekte olan nesnelere bir araya gelmesiyle oluşan kompost yığınlarını çağırır. Kompost yenebilir atıkların, ağaç ve ağacın bileşenlerinin çürütülmesi sonucu elde edilen ve toprağı zenginleştiren bir gübredir. Sıcak ve soğuk olmak üzere ikiye ayrılan kompost, yeşil ve kahverengi malzemelerin, yakın zamanda kesilen ot, su ve karbon içeren malzemelerle harmanlanmasından oluşur (Anon, 2018). Kompost yığınları terimini Donna Haraway *Staying with Trouble: Making Kin in the Cthulucene* (2016) adlı kitabında kullanır. Gezegenin genelinde var olan krizin neden olduğu (insana, insan olmayan canlı ve cansız varlıklara ait) ölü parçalarının birbirine karışmasıyla ve akrabalıklar kurmasıyla kompost yığınları oluşur. Bu karışım yeni yaşam olanakları için imkân tanır (Haraway, 2016). Haraway'ın kullanımında kompost yığınları geleceğe dair bir metafor değildir. Bütün karmaşıklığıyla bugünde yaşamayı ve “belayla birlikte kal(arak)” herhangi bir başlangıcı veya sonu olmayan çağda yaşamayı imler (Haraway, 2016). Bu çağ Haraway'ın ortaya koyduğu şekliyle Kthulusen'dir (*chthulucene*).<sup>8</sup> Kthulusen toprak anlamına gelen *khthon* ve miraslarla, hatırlamalarla dolu olabileceği gibi gelişlerle ilgili olan, çağ anlamına gelen *kainos*

---

<sup>7</sup> Dünya-yapma (*worlding*) kavramını Anna L. Tsing, *Dünyanın Sonundaki Mantar* (2023) kitabında başka dünyaların mümkün olabileceği şeklinde açıklar. İnsan olmayanların bu dünyalara nasıl katkıda bulunabileceğini pratik etkinlikler üzerinde durarak açığa çıkarabileceğimizi ifade eder. Her organizmanın dünya yapma kudretine sahip olduğunu, insanın hiçbir ayrıcalıklı konumu olmadığını belirtir.

<sup>8</sup> Donna Haraway bu kavramı *Staying with Trouble: Making Kin in the Cthulucene* (2016) kitabında kullanır. Anna L. Tsing, *Dünyanın Sonundaki Mantar* (2023) kitabında Kthulusen'i “dokungaç” olarak tanımlamıştır. Donna Haraway'ın kitabı henüz Türkçeleştirilmediği için Donna Haraway'ın daha önce Katherine Bryant ve Erik Wallenberg (2021) ile yaptığı, daha sonra Türkçe olarak Terrabay'ta yayınlanan *Fırtınanın Göbeğinde: Donna Haraway ile Röportaj* adlı röportajının çevirisinde kullanılan *kthulusen* sözcüğünü kullanmayı tercih ettim.



kelimelerinin birleşiminden oluşur (Haraway, 2016). Bahadır Yıldız'ın bu yapıtı, böyle bir çağda insan ve insan olmayan canlı ve cansız varlıkların birlikteliğinden oluşan kompost yığınlarının sanat yapıtının içerik ve ifade biçimlerine nasıl etki edeceği sorusunu da akla getirir. Ayrıca dikkatli kullanılmadığı durumlarda maddesel<sup>9</sup> zararlara neden olabilecek zımparalara ihtimam göstererek ürettiği heykeller, Kthulusen tahayyülü için imkân tanımaktadır.



**Görsel 3:** Bahadır Yıldız, Psişik Savunma Stratejileri, 2024, zımpara kağıdı, reçine, değişken boyutlar (185cm ile 215 cm arasında değişen yüksekliklerde) Fotoğraflar: Tahir Akkurt sanatçının ve Quick Art Space'in izniyle).

Şeylerin failliklerini sorgulamaya katkı sunan bir başka örnek ise Ege Kanar'ın *Vasıta* (2021) adlı yapıtıdır. Bu yapıt bakır ve kalay karışımından oluşan zillerin sergilenmesinden oluşur.

<sup>9</sup> Maddesel zarar derken kastettiğim hem zımpara yapılan yüzeyde hem de zımpara yapan kişinin bedeninde bozulmalara, aşınmalara ve bunun gibi zararlı etkilere sahip olmasıdır.





Zillerin üretildiği İstanbul Agop Fabrikası'na giderek zilleri boyutları, dokuları ve ürettikleri seslere göre seçen sanatçı, ardından bu zilleri kimi zaman baget ve malet gibi farklı araçlarla kimi zamansa suya sokarak çalmış, bu sırada kayıt alan sanatçı bu kayıtlardan parçalar oluşturmuştur. Ardından bu parçaları hoparlörler aracılığıyla tekrar zillerin üzerinden geçirmiştir. Her zilin el yapımı olması, onların birebir aynı örüntüyü (*pattern*) takip etmediği, oluşum süreçlerinde kullanılan çekiç darbelerin yerlerinin ve sayılarının farklı olması anlamına gelir. Buradan her bir zilin kendine özgü bir örgütlenme biçiminin olduğundan ve değiştirilemez karakterlerinin olduğundan söz edebiliriz. Bu nedenle zillerden çıkan melodiler de farklılaşabilir. Böylece ziller bir filtre görevi görür. Aynı türden olsa dahi her bir nesne kendine özgü özelliklere sahiptir. Madde ve enerji bileşimiyle oluşan nesnelere her birinin kendi kendini örgütlenme potansiyelleri bulunmaktadır (Bennett, 2009).

Harman'a (2023) göre Ortega y Gasset, metafor makalesinde insan olan ve olmayan tüm varlıkların birbirleriyle ilişkilerinden bağımsız olarak var olduklarını, böylece her birinin kendine ait bir "ben"liğinin olduğunu söyler. Bunun nedeni insan olmayan nesnelere duyularımızla kavrayamayacağımız (yani herhangi bir gözlemden bağımsız) içsel özelliklerinin olmasıdır (*a.g.e.*). Kant'ın fenomenal ve numenal (kendinde şey) ayrımından<sup>10</sup> yola çıkan Ortega, numenal olanın sanat için önemli olduğunu vurgular (*a.g.e.*). Ortega, bir sanat yapıtının icracıların<sup>11</sup> gerçekliğinin seyirciye açılmasıyla ortaya çıkabildiğini söyler (Ortega, 1914 akt. Harman, 2023). İnorganik nesnelere sadece içeriğindeki farklı bileşenlerden ve bu bileşenlerin birbirini takip eden süreçlerinden ibaret değildir. Farklı kombinasyonların meydana gelme olasılığı bulunmaktadır, bu meydana gelme de aslında her bir inorganik maddenin "çok daha değişken ve yaratıcı olduğunu" gösterir (De Landa, 2006). Kanar *Vasıta* (2021) adlı yapıtını oluşturan (bakır ve kalayın karışımından oluşan) her bir zile ihtimam

---

<sup>10</sup> Kant (2009) *Critique of Pure Reason* adlı kitabında fenomenal olanı en genel anlamıyla duyu aracılığıyla temsil edilen her şey olarak tanımlar. Numenal noumena ise en genel tanımla duyularımızın nesnelere olmayan, *kendinde şeylerdir*.

<sup>11</sup> "İcracı" derken kastedilen sanat yapıtını oluşturan (tuval vb. tutucu yüzeyler gibi) sanat malzemeleri ve (taş, zil gibi) sanat yapıtı üretiminde alışık olmadığımız mecralar ve malzemelerdir. Ortega "icracının gerçekliğinin açığa çıkarılması" derken bu mecraların ve malzemelerin kudretlerinin açığa çıkarılmasını kastetmektedir.



gösterek onların kendine has “değişken ve yaratıcı” özelliklerinden oluşan hasletlerini, temas ettiği hoparlörlerden çıkacak ses düzeylerindeki farklılıkları aracılığıyla ortaya koyar.



**Görsel 4:** Ege Kanar, Vasıta, 2021, Sakıp Sabancı Müzesi, Fotoğraf: Murat Germen (sanatçının izniyle).



Bu yazının ele aldığı son çalışmada Kıymet Daştan *Unutma Taşı* (2019)<sup>12</sup> adlı yapıtında taşların ve optik disklerin doğasını değiştirecek durumlarla karşılaştıklarında nasıl tepki vereceklerini keşfetmek ve verdikleri tepkiler sonucunda ortaya çıkan malzemeyi sanat yapıtının öznesi olarak konumlandırmak için onlara ihtimam gösteriyor. Daştan bir hafıza taşıyıcısı olarak optik disklerin hafızayı hangi koşullarda taşımayı sürdürdüğü ve bu koşullar sağlanamaz hale geldiğinde hafızanın “unutulduğu” fikrinden yola çıkıyor. Hafızayı bir metafor olarak ele alıp optik diskleri önce yakarak veya eriterek yapıt üretimi sürecine başlayan sanatçı daha sonra herhangi kesin bir şekli olmayan disklerle elinde bulunan (birçok kez yıkılıp yeniden kurulan Beyrut’tan, kendisinin daha önce yaşadığı veya kentsel dönüşüm nedeniyle değişimine şahit olduğu bölgelerden, antik kalıntılara dair molozlardan, sahil şeridinden edindiği) bir taşın üzerini kaplıyor. Daştan bu kaplamanın taş için bir kabuk görevini gördüğünü belirterek, taşı kaplamanın içinden çıkartıyor ve kabuğa çeşitli malzemeler aracılığıyla yeniden şekil vererek taş şeklini elde ediyor. Daştan’ın çalışması, nesnenin kendi içerik ve ifade potansiyellerini açığa çıkarabilmeleri için nesneye ihtimam göstermenin yollarından birinin onların sömürsüne, aşırı tüketimine ve tahrip edilmesine mahal vermeden onların doğasını değiştirecek eylemlerde bulunmak olduğunu hatırlatır. Bu eylemler eritme, katılaştırma, yırtma ve yakma şeklinde olabilir. Bununla birlikte başka maddelerle bağlantılar kurmasını sağlama yöntemiyle de nesnenin doğası değiştirilebilir. İnsan ve insan olmayan canlı ve cansız varlıkların karmalarından oluşan kolektifler yoluyla zuhur eden yeni şeyler (*thing*) insandan ve insanın eylemlerinden bağımsız bir canlılığa sahiptir ve bu canlılığın kendisinin yarattığı bir tesir<sup>13</sup> bulunmaktadır. Bennett “canlılık” kavramını şu şekilde formüle etmiştir: “Canlılık” ile (yenilebilir olanlar, metalar, fırtınalar, metaller gibi) şeylerin, insanın iradesine ve tasarımlarına sekte vurmak veya onları engellemekle kalmayıp aynı zamanda kendi yörüngelerine, yatkınlıklarına veya eğilimlerine sahip yarı eyleyiciler veya güçler olarak da hareket etmek gibi kapasitelerini kastediyorum. Arzum, şeylerin kuvvetine daha fazla hak

---

<sup>12</sup> Kıymet Daştan, sanat yapıtı üretimi sürecinde optik disklere uygulanan yakma ve eritme eyleminin, farklı yerlerden topladığı taşların oluşturduğu kabuktan kurtulan diskler topluluğunun hangi tarihe ait olduğunun kaydını tutamadığımız fikrini öne sürerek bu taşları *Unutma Taşı* olarak isimlendirmiş.

<sup>13</sup> Burada ihtimamın cisimsiz ürünü olarak tesir kavramından bahsedilmektedir. Gilles Deleuze ve Felix Guattari (2001) bir sanat yapıtının hem sanatçıdan hem de seyirciden bağımsız olduğunu ve kendinde var olduğu ifade etmiştir.



verdiğimiz takdirde politik olayların analizlerinin nasıl değişebileceğini görmek için insanların yanı başında ve içinde çalışan canlı maddiliği ifade etmektir (Bennett, 2009: viii).

Nesnenin bağımsızlıkları, etkileri ve kudretlerinin yanı sıra insan olmayan canlı ve cansız varlıklarla girdiği ilişkiler sonucunda vuku bulan sanat yapıtları şeylerin (*thing*) canlılıklarını tartışmaya açar. Kıymet Daştan *Unutma Taşları* (2019) adlı yapıtının bir bileşeni olan mercekler aracılığıyla yanmış veya erimiş olan optik disklerin detaylarının görünmesini ve böylece taşların daha kristal bir tesirinin olmasını sağlıyor. Bu sayede nesnelere ihtimam gösterilmesi yoluyla nesnelere eyleyici konumuna geliyorlar. Kıymet Daştan da hem taşa hem de optik disklere ayrı bir ihtimam göstererek onlar üzerinde herhangi bir sömürü biçimi uygulamadan onların kudretlerini sanat yapıtı aracılığıyla açığa çıkarmakla ilgileniyor.



**Görsel 5:** Kıymet Daştan, *Unutma Taşları*, 2019, Beirut Art Center (BAC), Fotoğraf: Walid Rashid, 2023.



Bütün bu sanatsal çalışmaların ortak olarak işaret ettikleri şey malzemenin ve mecranın da özerkliklerinin olduğudur. Bu özerklikleri ve sanatçıdan bağımsızlıkları onların kendi potansiyellerini görmemize olanak tanır. Bu potansiyeller (örneğin toprağın kâğıt üzerinde bıraktığı iz, zillerin filtre görevini görmesi, taşın ve optik disklerin birleşiminin hafıza mefhumunu ve kabuk metaforunu tartışmamızı mümkün kılması gibi) malzemenin (sanatçıdan bağımsız olarak) kendi bileşenleriyle kurduğu ilişkinin bir ürünüdür.

## Sonuç

Bu makalenin temel problematiği feminist imge üretiminin sınır ve imkânlarını posthümanist bir çerçevede tartışmak ve bu imkânların nasıl genişletilebileceğini sorgulamaktır. Bu sorgulamayı cinsiyet ayrımına dayanmayan bir ihtimam kavramının farklı veçhelerini sanat yapıtlarıyla birlikte düşünerek katettim. İnsan olan ve olmayan varlıklara gösterilen -ve çoğunlukla feminist bir tema olarak kabul edilen- ihtimamın herhangi bir cinsiyet ayrımına tâbi kılınmadan nasıl tartışılabileceğini sanat yapıtlarıyla birlikte tartışarak inceledim. Bu yapıtlar malzemeyi ve mecrayı araçsallaştırmayan, onların kendi potansiyellerini açığa çıkarması için olanak sağlayan yapıtlardır. Bunun mümkün kılınmasının yolunun sanatçıların malzemeye ve mecraya ihtimam göstererek onları birer imge haline getirmesinden geçtiğini ortaya koydum.

Malzemenin, tekniğin, mecranın ve konunun kadınlara yönelik olmadığı durumlarda da sanat yapıtlarının feminist olabileceğini cinsiyet ayrımı gözetmeden sanat pratiklerinin insan olmayanlara yönelik ihtimam barındırdığını düşündüğüm sanatçıların yapıtlarını inceleyerek açıkladım. Bahadır Yıldız'ın çalışmasında zımparaya, Yağız Özgen'in çalışmasında boyaya, Ege Kanar'ın çalışmasında bakır ve kalayın karışımı olan el yapımı zillere, Sinem Dişli'nin çalışmasında toprağa, Kıymet Daştan'ın çalışmasında optik disklere ve merceğe ihtimam göstermenin onların farklı içerik ve ifade biçimlerini almasındaki önemini vurguladım. Burada altını çizdiğim nokta kadınlarla ilişkilendirilmeyen malzemelerin ve mecraların, kadınlıkla ilişkili olmayan konuları içeren sanat yapıtlarının da feminist olarak nitelendirilebileceğidir. Sanatçının kendi mecrasının malzemesini bir imge üretimi için





araçsallaştırmak yerine ona ihtimam göstererek imgenin kendisi haline getirmesi onu feminist düşünce için de bir esin kaynağı haline getirir.

Bu makale özelinde feminist düşünceyi görünmez olanı görünür kılmakla, insan olmayan canlı ve cansız varlıkların eyleyiciliklerinin, canlılıklarının, kudretlerinin açığa çıkarılması için onlara ihtimam gösterilmesiyle iştigal ettiğini ifade ettim. Bu noktada insan olmayan varlıkların insanlarla olan ilişkilerinden bağımsız olarak da bir var oluşa sahip olduklarının sanat yapıtları aracılığıyla gösterilmesi feminist temalara sahip sanat yapıtları için esin kaynağı olabilir.



## KAYNAKÇA

- Anon (2018) Kompost Yapmak. [online]. Erişim adresi: <https://www.ruhundoysun.com/yazilar/kompost-yapmak/> (Erişim Tarihi: 9 Nisan 2024)
- Antmen, A. (2014) *Kimlikli bedenler: Sanat, kimlik, cinsiyet* (1. baskı.). İstanbul: Sel.
- Arakistain, X. (2015) *Kiss Kiss Bang Bang: 86 Steps in 45 Years of Art and Feminism*. H. Robinson haz. *Feminism—Art—Theory: An Anthology 1968-2014* içinde. Sussex: Wiley Blackwell: 33-34.
- Bakım Kolektifi (2020) *Bakım Manifestosu*. Çev. G. Acar-Savran. İstanbul: Dipnot
- Barad, K., (2007) *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- Barbagallo, C. haz. (2019) *Women and the Subversion of the Community: A Mariarosa Dalla Costa Reader*. Oakland: PM Press
- Bennett, J. (2010) *Vibrant Matter: A Political Ontology of Things*. Londra: Duke University Press.
- Braidotti, R. (2014) *İnsan Sonrası*. Çev. Ö. Karakaş. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Bryant, K. & Wallenberg, E. (2021) *Fırtınanın Göbeğinde: Donna Haraway ile Röportaj*. Çev. N. Kurunç. [online]. Erişim adresi: <https://terrabayt.com/yasam/firtinanin-gobeginde-donna-haraway-ile-roportaj/> (Erişim Tarihi: 8 Nisan 2024)
- Chadwick, W. (1992) *Women, art, and society*. Londra: Thames & Hudson.
- Çakır, P. (2022) Bakım. Feminist Bellek. <https://feministbellek.org/bakim/> (Erişim Tarihi: 25 Mart 2024)
- Dekel, T. (2014) *Gendered: Art and feminist theory*. UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Deleuze, G. & Guattari F. (2001) *Felsefe Nedir?* Çev. T. Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Delphy, C. (2012) *Baş Düşman*. Acar-Savran, G. & Tura, N. *Kadının Görünmeyen Emeği* içinde. İstanbul: Yordam Kitap: 89-114
- Export, Valie (2015) *Aspects of Feminist Actionism*. H. Robinson. haz. *Feminism—Art—Theory: An Anthology 1968-2014* içinde. Sussex: Wiley Blackwell: 345-360



Federici, S. (2012) *Caliban ve cadı: Kadınlar, beden ve ilksel birikim*. Çev. Ö. Karakaş. İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Haraway, D. (2016) *Staying with Trouble: Making Kin in the Cthulucene*. Durham ve Londra: Duke University Press.

Harman, G. (2023) *Nesne Yönelimli Ontoloji*. Çev. O. Karayemiş. İstanbul: Tellekt Yayınları

Kant, I. (2009) *Critique of Pure Reason*. Çev. P. Guyer & A. W. Wood. Delhi: Cambridge University Press

Karakuş, F. (2008). Kadınlar İçin Sosyal Haklar: “SSGSS’ye Esasten İtirazımız Var”. [online]. Erişim adresi: <http://www.sosyalistfeministkolektif.org/kampanyalar/tarihimizden-kampanyalar/kad-nlar-icin-sosyal-haklar-ssgss-ye-esastan-itaraz-m-z-var/> (Erişim Tarihi: 30 Mart 2024)

Karayemiş, O. (2023a) Posthüman Beşeri Bilimler. Ağın, B. & Yılmaz, Z. G. haz. *Beşeri Bilimlerin 50 Rengi: Çevreci, Dijital, Tıbbi ve Posthüman Sesler* içinde. Nevşehir: Kapadokya Üniversitesi Yayınları: 379- 392

Karayemiş, O. (2023b) Kapitalist Ekonomi Mefhumunun Marksist Bir Bakış Açısından Yeniden İnşası. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

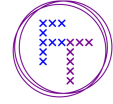
Kelly, M. (2015) Preface to Post-Partum Document. H. Robinson. haz. *Feminism—Art—Theory: An Anthology 1968-2014* içinde. Sussex: Wiley Blackwell: 310-314

Kosova, E. ve Kortun, V. (2007). [online]. *Ofsayt Ama Gol*. Adres: [https://saltonline.org/media/files/ofsayt\\_ama\\_gol\\_scrd.pdf](https://saltonline.org/media/files/ofsayt_ama_gol_scrd.pdf) (Erişim Tarihi: 8 Nisan 2024)

Kubbealtı Lugatı, (t.y.). İhtimam. [online]. Erişim adresi: <http://lugatim.com/s/ihitimam> (Erişim Tarihi: 25 Mart 2024)

Latour, B. (2017) On Actor Network Theory: A Few Clarifications Plus More Than a Few Complications, *Semantic Scholar*. [online]. Erişim adresi: <https://www.semanticscholar.org/paper/On-Actor-Network-Theory.-A-Few-Clarifications%2C-Plus-Latour/7352c5ec843c9882dfa7678e01ab93b4194a0a27?p2df> (Erişim Tarihi: 20 Mart 2024)





Lippard, L. (2015) The Pains and Pleasure of Rebirth: European and American's Women's Body Art. H. Robinson. haz., *Feminism-Art-Theory: An Anthology 1968-2014* içinde. Sussex: Wiley Blackwell: 340-342

Lippard, L. (2015) Trojan Horses: Activist Art and Power. H. Robinson. haz. *Feminism-Art-Theory: An Anthology 1968-2014* içinde. Sussex: Wiley Blackwell: 69-78

Mainardi, P. (2015) Preface to Post-Partum Document. H. Robinson. haz. *Feminism-Art-Theory: An Anthology 1968-2014* içinde. Sussex: Wiley Blackwell: 227-228

Mies, M. (1986) *Patriarchy and accumulation on a world scale: Women in the international division of labour*. Londra: Zed Print.

Molyneux, M. (2012) Ev İçi Tartışması ve Ötesi. Acar-Savran, G. & Tura, N. *Kadının Görünmeyen Emeği* içinde. İstanbul: Yordam Kitap: 115-156

Nyberg, L. & Gustavsson, J. (2015) Radical Pedagogy. H. Robinson. haz. *Feminism-Art-Theory: An Anthology 1968-2014* içinde. Sussex: Wiley Blackwell: 124- 128

Osmanağaoğlu, H. (2022) Feminizm Sınıf Siyaseti ve Ev İçi Emeği Görmek. [online]. Erişim adresi: <https://kadinsavunmasi.org/feminizm-sinif-siyaseti-ve-ev-ici-emeği-gormek-hulya-osmanagaoglu/> (Erişim Tarihi: 30 Mart 2024)

Parker, R. (2015) The Creation of Femininity. H. Robinson. haz. *Feminism—Art—Theory: An Anthology 1968-2014* içinde. Sussex: Wiley Blackwell: 233-236

Quick Art Space (2024) “İçimizde Müphem Boşluklar ve Girdaplar” Sergi Konuşması. [online]. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=Vg2ST1ZW1u4> (Erişim Tarihi: 8 Nisan 2024)

Robinson, H. haz. (2015) *Feminism art theory: An anthology 1968-2014*. West Sussex: John Wiley & Sons.

Ross-Smith, A. ve Kornberger, M. (2004) Gendered Rationality? A Genealogical Exploration of the Philosophical and Sociological Conceptions of Rationality, Masculinity and Organization. *Gender, Work & Organization*, 11: 280-305. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0432.2004.00232.x>

Smythe, L. (t.y.) Anthony McCall and the Somaesthetics of Solid Light, 94-109.



Şahin, D. (2022) Joseph Beuys'un Sanatında Yağ ve Keçe. *Yedi*, (27): 125-135.  
doi:[10.17484/yedi.1015346](https://doi.org/10.17484/yedi.1015346)

Toprak, F. (2022). Feminizmin Doğa Bilimleri ile Buluşması: Kuantum Felsefesinden Yeni Materyalizm ve İnsan-Sonrası'na (Post-Human) Eleştirel Bir Okuma. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Toupin, Louise (t.y.). The History of Wages for Housework. [online]. Erişim adresi: <https://www.plutobooks.com/blog/wages-housework-campaign-history/> (Erişim Tarihi: 30 Mart 2024)

Tronto, J. (2017) There is an Alternative: Homines Curans and the Limits of Neoliberalism. *International Journal of Care and Caring*, 1(1): 27-43.  
<https://doi.org/10.1332/239788217X14866281687583>

Tsing, A. L. (2023) *Dünyanın Sonundaki Mantar: Kapitalizmin Enkazlarında Yaşam İmkânı Üzerine*. Çev. E. Gökyaran. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tuğsavul, B. & Akduran, Ö. (2018) Bir tarihsel izleğin peşinde: Eviçi emek. [online]. Erişim adresi: <https://catlakzemin.com/bir-tarihsel-izlegin-pesinde-evici-emek/> (Erişim Tarihi: 25 Mart 2024)

Women's Workshop (1973) A Brief History of the Women's Workshop of the Artist's Union 1972-1973. H. Robinson. haz. *Feminism—Art—Theory: An Anthology 1968-2014* içinde. Sussex: Wiley Blackwell: 67-68

Sahte İkilemleri Aşmak: İhtimam Etiği Perspektifinden Hayvan  
Deneyleri ve Bilimsel İlerleme

Karun ekem & Mehmet Cem Kamözüt

*Feminist Tahayyül*, 5(2): 240-269.  
(Araştırma Makalesi)

<https://doi.org/10.57193/FeminTa.2024.240>

ISSN: 2777-6211

feministtahayyül  
ZK1.559 AKS48705.9554



İNİSANDAN İBARET OLMAYAN DÜNYA AR



# Sahte İkilemleri Aşmak: İhtimam Etiği Perspektifinden Hayvan Deneyleri ve Bilimsel İlerleme

Karun Çekem<sup>1</sup> & Mehmet Cem Kamözüt<sup>2</sup>

## Öz

Hayvan deneylerinin bilimin ilerlemesi için gerekli olduğu kabulü bilimin ilerlemesine yönelik arzumuz ile hayvanların haklarına saygı duyma gereksinimi arasında bir gerilim yaratır. Oysa bilimin ilerlemesi için hayvan deneyleri yapmanın bir zorunluluk olduğu varsayımı iyi temellendirilmemiştir. Ayrıca bu gerilim değerlerimizle nesnel bilimin çeliştiğine yönelik sahte bir ikilemin uzantısıdır. Son yıllarda hayvanlara daha iyi bakmanın bilimsel verileri de daha güvenilir kılacağı ve deneylere yönelik etik kaygıları azaltacağı görüşü yaygınlık kazanmaktadır. Ancak günümüzde yükselen bakım literatüründeki gelişmeler yeni bir etik perspektif sunmamakta, yalnızca faydacı etik içerisinde hayvanların çektiği acıyı da hesaba katılması gereken bir etmen olarak belirlemektedir. Bu yazıda faydacı bir etiğe dayanmayan bir feminist ihtimam etiği perspektifinin hem metodolojik olarak daha iyi bir bilime yol açacağını hem de etik olarak kabul edilebilir bir bilim pratiği üretebileceğini göstermeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Bilim etiği, hayvan etiği, hayvan deneyleri, ihtimam etiği, feminist etik

---

<sup>1</sup> Ege Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör. Dr. [karun.cekem@ege.edu.tr](mailto:karun.cekem@ege.edu.tr),  
ORCID: 0000-0003-1115-4382

<sup>2</sup>Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Prof. Dr. [cem.kamozut@msgsu.edu.tr](mailto:cem.kamozut@msgsu.edu.tr)  
ORCID: 0000-0002-4155-1488

Makale Geliş Tarihi: 06.04.2024

Makale Kabul Tarihi: 13.08.2024



# Overcoming False Dilemmas: An Ethics of Care Perspective on Animal Experimentation and Scientific Progress

## Abstract

The assumption that animal experimentation is necessary for the advancement of science creates a tension between our desire for scientific progress and the need to respect the rights of animals. However, the necessity of animal experimentation for scientific progress is not well-founded. Also this tension is an extension of a false dichotomy that implies our values and objective science contradict each other. In recent years, the view that better care for animals will provide more reliable scientific data and will reduce ethical concerns regarding animal experimentation has become widespread. However, the developments in the recently emerging care literature do not offer a new ethical perspective, but only acknowledge the suffering of animals as a factor that should be taken into account within utilitarian ethics. In this article, we will try to show that a feminist ethics of care perspective that is not based on utilitarianism can lead both to a methodologically better science and an ethically acceptable scientific practice.

**Keywords:** Ethics of science, animal ethics, animal experimentation, ethics of care, feminist ethics



## Giriş: Sahte İkilemlere Sıkışmış Hayvan Etiği<sup>3</sup>

Hayvan etiğinin uygulamalı etikte özerk bir alt disiplin olarak ortaya çıktığı 1970'lerden bu yana bu alandaki başat yaklaşımların faydacı yaklaşım ve deontolojik yaklaşım olduğu söylenebilir. Faydacı yaklaşım insan olmayan hayvanların da tıpkı insanlar gibi acı çekme kapasitesine sahip olmalarından hareketle onların refahının da insanlarınki kadar gözetilmesi ve toplam fayda/zarar hesabına dahil edilmesi gerektiğini savunur. Bu nedenle hayvan deneyleri söz konusu olduğunda faydacı yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden Singer (2018: 95) hayvanlara gereksiz yere acı çektiren bütün hayvan deneylerinin derhal durdurulması ve diğer deneylerde de kademeli olarak alternatif yöntemlere geçilmesi gerektiğini söyler.

Deontolojik yaklaşım veya abolisyonist yaklaşım ise hayvan refahından ziyade hayvanların haklarına odaklanır ve çektikleri acıdan veya sağladıkları faydadan bağımsız olarak insan olmayan hayvanların saygı duyulması gereken bir içsel değere ve temel haklara sahip olmaları gerektiğini savunur. Bu nedenle de hayvan etiğinde deontolojik bir yaklaşımı savunan kuramcılar, faydacıların hayvan deneyleri problemini faydaya veya zarara odaklanarak ele almalarını eleştirirler. Örneğin Regan (1983: 392-3) faydacılığa göre önemli olan şeyin deneyin sonuçları olduğuna, dolayısıyla eğer hayvan deneylerinin sonucunda elde edilen toplam fayda hayvanlara verilen zarardan fazla ise faydacılığa göre hayvan deneylerinin meşrulaştırılabileceğine dikkat çeker. Regan bu nedenle faydacı yaklaşımı kabul edilemez bulur ve insan olmayan hayvanların bilimsel deneylerde kullanımının tamamen ortadan kaldırılması gerektiğini öne sürer.

Faydacı yaklaşım ve deontolojik yaklaşım etikte sıklıkla birbirine karşıt yaklaşımlar olarak konumlandırılırsalar da 1990'lerden itibaren hayvan etiğinde ortaya çıkan eleştirel yaklaşımlar bu iki yaklaşımın farklılıklarından çok benzerliklerine odaklanma eğiliminde

---

<sup>3</sup> Bu makale yazarların 31 Ekim-2 Kasım 2023 tarihleri arasında Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde düzenlenen STS – Etik Temasları Konferansı'nda sundukları "Bilimsel Bilgi Üretiminde İnsan Olmayan Hayvanların Rolüne Dair İhtimam Temelli Bir Soruşturma" başlıklı bildirin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hâlidir.



olmuştur. Bu eleştirel yaklaşımlardan birisi de ihtimam etiği (*care ethics* veya *ethics of care*)<sup>4</sup> geleneğinden beslenen feminist hayvan etiğidir.<sup>5</sup> Feminist hayvan etiği tıpkı insanlarla kurduğumuz ilişkilerde olduğu gibi, insan olmayan hayvanlarla kurduğumuz ilişkilerde de ihtimamı, yani birbirimizin somut ihtiyaçlarını yetkin bir şekilde gidermeye yönelmiş özenli bir bakımı merkeze almamız gerektiğini söyler. Bunun yanı sıra feminist hayvan etiği, hayvan etiğindeki problemlerimizin “yanan bir binadan bir çocuğu mu kurtarmalıyız yoksa bir köpeği mi?” benzeri *ya/ya da* problemlerine indirgenmesine karşı çıkarak, bu gibi ikilemlerin insanların diğer hayvanlarla çok farklı bağlamlarda kurdukları karmaşık ilişkilerden doğan somut problemlerin çözümünde yol gösterici olmadığını savunur. Hayvan deneyleri söz konusu olduğunda da her ne kadar faydacı yaklaşım hayvan refahını, deontolojik yaklaşım ise hayvan haklarını merkeze alsada her iki yaklaşımın savunucularının da hayvan deneyi karşıtı argümanlarını desteklemek için “Tramvay İkilemi” benzeri varsayımsal ikilemlere başvurdukları dikkatimizi çekmektedir. Sözelimi Singer (2018: 149) hayvanlar üzerinde deney yapmanın meşru sayılabileceği bir durumun olup olmadığını sorgularken, tek bir hayvan üzerinde yapılacak bir deneyin binlerce insanın hayatını kurtarması durumunda dahi hayvan deneylerine karşı çıkıp çıkamayacağımızı sorar. Singer bu varsayımsal soruya yine varsayımsal başka bir soruyla yanıt verebileceğimizi söyler: “Binlerce insanı kurtarmanın tek yolu söz konusu deneyi altı aylıktan küçük, kimsesiz bir bebek üzerinde yapmaksızın araştırmacılar bu deneyi yapabilir mi?” (2018: 150). Buna çok benzer bir sav abolisyonist yaklaşımın önde gelen savunucularından Gary L. Francione tarafından da öne sürülmüştür. Francione’a göre (2008: 188-9) milyonlarca insan her yıl kanserden ölecek olsa da bu insanları kanserden kurtaracak –

---

<sup>4</sup> Yazının devamında *care* terimi bağlamına uygun olarak yer yer “bakım” olarak çevrilecektir.

<sup>5</sup> “Feminist hayvan etiği” kategorisine yerleştirilebilecek yazarlar ve eserler büyük bir çokluk ve çeşitlilik arz etmekle birlikte, burada özel olarak Carol J. Adams ve Josephine Donovan’ın 1990’lardaki ve 2000’lerin başlarındaki çalışmalarının önayak olduğu, feminist ihtimam etiğini hayvanlara ilişkin etik problemlerimize uygulayan ve hayvan etiğindeki ana akım faydacı ve hak temelli yaklaşımlarla arasına eleştirel bir mesafe koyan yaklaşımı kastediyoruz. Bu öncü çalışmalardan bazıları için bkz. Adams ve Donovan (1995); Donovan (1990, 1996, 2006); Donovan ve Adams (2007). Bu yaklaşımın çağdaş ekofeminist literatürdeki yansımalarının gözlemlenebileceği güncel başka bir derleme için bkz. Adams ve Gruen (2022). Hayvan etiğinde ihtimam temelli yaklaşımın faydacı ve deontolojik yaklaşımlar karşısında nasıl konumlandığını detaylı bir şekilde tartışan bir yazı için ayrıca bkz. Çekem (2022).





yani toplam faydayı epey arttıracak– bir deneyi, zihinsel engelli ve kimsesiz biri üzerinde yapmayı kabul edilemez buluruz.

Etikteki tartışmalarda sık sık kullanılan Tramvay İkilemi gibi düşünce deneyleri, etik problemleri tartışmak ve çözümlmek için işlevsel olabilmekle beraber, gerçekte çok daha karmaşık olan problemlerin yanıltıcı bir şekilde yalnızca iki seçeneğimizin olduğu problemlere indirgenmesiyle ve bu nedenle de çok dar bir çerçevede ele alınmasıyla sonuçlanabilmektedir. Feminist hayvan etiğine göre hayvan deneylerinden türeyen etik problemlerimizi önümüzde yalnızca iki seçeneğin olduğu düşünce deneylerini tercüme ederek çözmeye çalıştığımızda –ki bizim örneğimizde bu “ya hayvanların refahından/haklarından ya da bilimin ilerlemesinden taviz vermemiz gerektiği” şeklindeki sahte ikilemdir– bu bizim etik tahayyülümüzü körelterek her iki taraf için de kötü sayılamayacak alternatif seçenekleri keşfetmemize engel olur. Bu ikilemler aynı zamanda insanların çıkarları veya hakları ile insan olmayan hayvanların çıkarlarını ve haklarını daimi olarak bir çatışma hâlinde gören bir anlayıştan türer ve bu anlayışı yeniden üretirler.

Bu anlayış hayvanların bilimsel bilgi üretimindeki rolüne ilişkin karmaşık etik problemlerimizi dar bir çerçeveye sıkıştırmakla kalmaz, aynı zamanda hayvan deneylerinin bilimin ilerlemesini sağladığı yönündeki varsayımı da sorgulamadan bırakarak buradaki metodolojik problemleri maskeler. Zira bu anlayış, bilimin ilerlemesi ile değerlerimizin birbirinden keskin bir şekilde ayrılacağı fikrine dayanır. Başka bir deyişle problemi “ya bilim ya da hayvanlar” şeklinde formüle etmek, değerlerin bilim için bir “ayak bağı” olduğu yönündeki hatalı inancı besler. Böylelikle de bilimin ilerlemesine ilişkin tartışmalardaki başka birtakım sahte ikilemleri de yeniden üretmiş oluruz: ya nesnellik ya da değer-yüklülük. Oysa değerlerimiz –ki bizim örneğimizde bu değer hayvanları umursamamız olacaktır– bilimin ilerlemesine engel olmak bir yana, tam da ilerlemeyi ve daha iyi bilim yapmayı sağlayacak olan şey olabilir. Bilimsel pratik ve ahlaki değerlerimiz birbirinden keskin bir biçimde koparılamaz, zira bilim ve etik karşılıklı olarak birbirini üreten alanlardır. Hayvanlarla birlikte bilim yapmak ise birbiriyle iç içe geçen etik, epistemolojik ve metodolojik tartışmaları doğurur.



Feminist hayvan etiği insan-hayvan ilişkilerini insanın özne hayvanın ise nesne, insanın etkin hayvanın ise edilgin olduğu ilişkiler olarak tarif etmekten kaçınarak, insanların ve diğer hayvanların bir ortak-yaşam içerisinde karşılıklı olarak birbirlerine farklı bakımlardan bağımlı olduklarını vurgular ve bu ilişkilerdeki konumlarımızın farklı ihtiyaçlar, farklı faillikler ve farklı sorumluluklar doğurduğunu savunur. Bilim de insanların ve insan olmayan hayvanların karmaşık bir ilişkiler ağında konumlanabildiği ve farklı derecelerde ve tarzlarda faillik gösterebildiği pratiklerden biridir ve insan olmayan hayvanların salt kurban statüsünde olmadığı ve bilimsel bilginin üretimine aktif bir şekilde katıldığı bir bilim pratiği feminist etikçilere göre mümkündür. Bunun yanı sıra feminist etikçilere ve feminist bilim felsefecilerine göre insan olmayan hayvanlara saygılı ve özenli bir şekilde yaklaşmak (Despret, 2004; 2019; Donovan, 1990: 373), hayvanların sesini dinlemek ve onların failliğini tanımak (Despret, 2019: 169; Probyn-Rapsey, 2022: 323), onların aktif katılımına ve iş birliğine izin vermek (Despret, 2019: 184-5) bilimsel olarak daha güvenilir veriler sağlamaktadır.

Biz de bu çalışmamızda feminist hayvan etikçilerinin ve feminist bilim felsefecilerinin görüşlerinden yararlanarak, hayvanlarla birlikte bilim yapmaktan doğan etik problemlerimizi ihtimam temelli bir perspektifle inceleyeceğiz. Bu problemleri insanların çıkarları veya haklarıyla hayvanların çıkarları veya haklarının çatışması olarak resmetmenin kimi sakıncalarını ele alacağız. Bu anlayışın özellikle de hayvanları umursamanın bilimsel ilerlemenin önünde bir engel olduğu yönündeki yaygın inancı beslediğini öne sürecek ve bu inanın niçin sorunlu olduğunu bilim tarihinden örneklerle göstermeye çalışacağız. İnsan olmayan hayvanlara ihtimam göstermenin bilimin ilerlemesi önünde bir engel teşkil etmeyeceğini, aksine bilimin ilerlemesini sağlayabileceğini yine örnekler üzerinden göstereceğiz. Böylelikle de ihtimamın bilimde yalnızca etik bir değer olarak değil fakat aynı zamanda epistemolojik ve metodolojik bir araç olarak da önemine dikkat çekeceğiz. Son olarak ise hayvanların bilimde kullanımına ilişkin mevcut etik regülasyonlarda bakımın ihtimam etiğindeki bağlamından koparılarak araçsallaştırıldığı kimi örnekleri tartışmaya açarak, bu regülasyonların eleştirel bir değerlendirmesiyle çalışmamızı sonlandıracağız.



## **Bilim, İhtimam ve İlerleme İlişkisi: Bilim Tarihinden Örnekler**

Bu yazı yalnızca aşı veya ilaç geliştirmek için insan olmayan hayvanlar üzerinde yaptığımız deneyleri değil fakat çok daha geniş bir çerçevede hayvanlarla birlikte bilim yaptığımız durumları kapsamayı amaçlamaktadır. Bilindiği gibi insan olmayan hayvanlar, insanlar hakkında bilgi edinme, insan olmayan hayvanlar hakkında bilgi edinme veya hammadde olarak kullanılma gibi farklı amaçlarla bilimsel incelemenin nesnesi olabilmektedir. Her üç durumda da hayvanlarla bilim yapmak pek çok etik ve metodolojik problem doğurmaktadır ve yazımızın devamında göstermeye çalışacağımız gibi, her üç durumda da insan olmayan hayvanlara ihtimamı dışlayan bir bilim ilerlemeye yol açmamakta, aksine ilerlemeyi engelleyebilmektedir.

### **İnsana Dair Bilgi Edinmek İçin Hayvan Deneylerinin İşlevselliği: Galenos ve Vesalius Örneği**

Andreas Vesalius'un 1543 yılında yayınladığı *Yedi Kitapta İnsan Bedeninin Dokusu Üzerine* adlı eseri alanında devrim niteliğinde bir çalışmadır. Zira daha önce en güvenilir kaynak olarak görülen Galenos'un görüşlerine bir eleştiri getirmektedir. Porter'ın aktardığı gibi (1997: 171), 2. yüzyılda yaşamış olan Galenos o tarihe kadar insan anatomisi konusunda öyle güçlü bir otorite olarak görülüyordu ki Vesalius'a karşı Galenos'u savunmaya devam eden hocası Jacques Dubois, eğer bir otopside Galenos'un savlarına aykırı bir durumla karşılaşırsa bu durumun dikkate alınmaması gerektiğini söylüyordu. Hata Galenos'ta değil, teşrih edilmekte olan kadavrada aranmalıydı.

Bu durum ilk bakışta Galenos'un hatalarını bulmayı olanaksız hâle getiriyor gibi görünmektedir. Dolayısıyla Vesalius yalnızca Galenos'un söylediklerinin bazı gözlemlerle uyumlu olmadığını söylemekten daha fazlasını yapmak zorundaydı. Bu nedenle insanlar üzerinde yaptığı teşrihler yoluyla, Galenos'un aslında insan kadvralarında değil, diğer hayvanlar üzerinde çalıştığını ortaya koydu (Robinson, 2012: 239).



Aslında insan olmayan hayvanların pek çok bakımdan insanlara benzer oldukları yadsınamayacağından, bazı hayvanlardan elde edilen bulguları insanlar için de doğru kabul etmek makul bir davranış gibi görünmekteydi. Galenos'un yaptığı kimi yanlış genellemeler Vesalius'un daha sonra insanlar üzerinde yaptığı çalışmalarla ortaya konabilmişti. Yani Galenos'un hayvanlar üzerindeki çalışmalarının en azından bir bölümü, uzun süre bilimin gelişmesine engel olmuş, sorun ancak insan teşrihlerinin ardından giderilebilmişti.

Nitekim benzer bir durum kısa bir süre sonra Vesalius için de geçerli olmuştu. Vesalius her ne kadar Galenos'un pek çok hatasını bulduysa da o da Galenos'un sahip olduğu sınırlılıklara sahipti. Dolayısıyla o da pek çok çalışmasını doğrudan insan bedenleri üzerinde yapamadı. Hayvanlar üzerindeki bazı gözlemlerini insanlara genişletti. Porter'ın da aktardığı gibi (1997: 182) Vesalius'un öğrencisi Realdo Colombo, Vesalius'un insana ilişkin dile getirdiği pek çok iddianın aslında hayvan teşrihlerine dayandığını ve insanlar için geçerli olmadığını sonradan –yine insan teşrihlerinin ardından– ortaya koymuştu.

Bu tarihsel öyküde vurgulamak istediğimiz nokta şudur: Vesalius'un yaptığı çalışmalar bilimde bir ilerlemeye karşılık gelir. Galenos'un pek çok hatasını düzeltmiştir. Bu örnekte hayvan teşrihleri bilimin ilerlemesi için kaçınılmaz olan çalışmalar değil, tam tersine ahlaki ve hukuki nedenlerle insanlar üzerinde çalışmamıza konmuş sınırlılıklar karşısında Galenos'un *ilerlemeden ödün vererek* gerçekleştirdiği çalışmalardır. Galenos insanlar üzerinde çalışmadığı için hayvanlar üzerinde çalışmış ve bulgularını insanlara da genellemiştir. Bu sonuçlar güvenilir kabul edildiği için Galenos'un hatalı genellemeleri uzun yıllar insanlara ilişkin hatalı inançlara sahip olmamıza yol açmıştır. Eğer Galenos insanlar üzerinde çalışmış olsaydı daha güvenilir bilgilere sahip olacaktı. Gelgelelim Donaldson ve Kymlicka'nın (2016: 54-5) da dikkat çektiği gibi, insanlar denek olarak kullanılabilseydi bilimin çok daha hızlı ilerleyeceği açık olmasına rağmen, insan olmayan hayvanları kullandığımız için yeterince hızlı ilerleyememeyi bir kayıp olarak görmemekteyiz.



Hayvanlardan elde edilen sonuçların insanlara her zaman uymayacağı oldukça iyi bilinen bir durumdur. Bu, insanlar hakkında deney yapmaya ilişkin sınırlılıklarımız nedeniyle razı olduğumuz sorunlu bir veri toplama yöntemidir.<sup>6</sup> Üstelik insan olmayan hayvanlar her ne kadar insanlara pek çok bakımdan benzeseler de Sharp (2019: 50-2) bu benzerlikleri neye dayanarak kurduğumuzun epey değişkenlik gösterdiğine dikkat çekiyor: Bu benzerliği kimi zaman genetik benzerlik, kimi zaman fizyolojik benzerlik, kimi zaman ise evcilleştir(ilebil)me, başka bir deyişle laboratuvar koşullarına uyum sağlama, itaatkâr ve hevesli katılımcılar olma üzerinden kuruyoruz.<sup>7</sup>

Üstelik Singer'ın (2018: 109) da dikkat çektiği gibi, hayvan deneylerini insan olmayan hayvanların insanlara benzerliği ile gerekçelendirmek bir paradoksa yol açmaktadır: Eğer hayvanlar üzerinde deney yapmak insanlar hakkında da bilgi edinmemizi sağlayacaksa o halde hayvanlar bize oldukça benziyor olmalıdır. Öte yandan eğer insanlar ve hayvanlar birbirlerine bu denli benziyorlarsa, insanlar üzerinde deney yapmanın yanlış olduğu durumda hayvanlar üzerinde deney yapmak da yanlış olmalıdır.

Hayvanlar deneylerde ve araştırmalarda o kadar rutin bir şekilde kullanılmaktadır ki tıp alanında elde ettiğimiz herhangi bir başarıyla hayvan deneyleri yapıyor olmamız arasında nedensel bir ilişki kurmamız güçtür (Francione, 2008: 106-7). Eğer en baştan insan olmayan hayvanları kullanmanın hukuki olarak rahat oluşuna bu ölçüde güvenmeseydik ve alternatif yollar arasaydık bilimsel araştırmaların şimdikine göre ne kadar ilerleyeceğini

---

<sup>6</sup> Hayvan deneylerden elde edilen sonuçların insanlara genelleştirilmesinin günümüzde de güvenilmez olduğuna ilişkin, literatüre de atıflarda bulunan daha genel bir tartışma için bkz. Güven ve Kınikoğlu (2020: 152-65).

<sup>7</sup> Sharp (2019: 63-4) bilim insanlarının araştırma için hayvan modellerini seçmesinde boyut, fizyoloji veya maliyet gibi faktörlerin yanı sıra etik kaygıların da rol oynadığını aktarmaktadır. Örneğin yazara göre pek çok araştırmacı yüksek maliyetler ve etik kaygılar nedeniyle primatlar üzerinde deney yapmaktan kaçınmaktadır. Bu da araştırmacıları domuzlar gibi alternatiflere yöneltmektedir. Sözelimi fareler “laboratuvar hayvanı” olarak sınıflandırıldıkları için, regülasyonlar gereği bilim insanların farelerle deney yaptıkları takdirde yazacakları etik raporların çok daha uzun ve detaylı olması gerekmektedir. Domuzlar ise laboratuvar hayvanı kategorisine girmediklerinden, bilim insanları regülasyonlara “takılmadan” domuzlarla daha rahat biçimde deney yapabilmektedir. Yazarın dikkat çektiği bu nokta, deneylerde hangi hayvanların kullanılacağına doğrudan bilimsel olarak adlandıramayacağımız pek çok farklı faktör tarafından belirlendiğini göstermesi açısından önemlidir.



bilemeyeceğimizden, hayvan deneyleri yapılmadığı takdirde bilimsel gelişmenin de duracağı varsayımı hatalıdır (Franklin, 2005: 125-6; Singer, 2018: 163). Nitekim Vesalius'dan çok daha önce de bazı kadavraları inceleyip Galenos'un yanlış olduğunu görenler olmuştur. Ancak tek bir aykırı durum bir deney hatası ya da hasta bir kişinin deforme olmuş bedeni olarak görülebildiği için bunlar yerleşik görüşü çürütecek kadar kuvvetli kanıtlar hâline gelememiştir. Galenos'un hayvan deneyi yapma olanağı olmasaydı ve insanlara ilişkin bazı konularda veri toplayamadığını söylemek zorunda kalsaydı, zamanla bu veriler insan kadavraları üzerinden toplanıp sistemli bir ilerlemeye yol açabilirdi. Yanıtları bulduğumuz sanısına kapılmamız daha geç olurdu. Ancak gerçekten ilerlemek için neyi bilmediğimizin farkında olmak gereklidir. Hayvan deneyleri bu anlamda bilimin ilerlemesini yavaşlatmıştır.

Aslında bu örnek, insanlar hakkında bilgi toplamak için hayvan deneyleri yapmanın içerdiği soruna ilişkin daha genel bir probleme de işaret eder. Hayvanlar üzerinde yapılacak bir incelemenin insanlar üzerinde yapılacak olan incelemeyle aynı sonucu vereceğini varsayarak hayvan deneylerinden elde edilen verileri insanlar için kullanmaktayız. Öte yandan bu deneylerin yapılmasını bilim için gerçekten gerekli kılan, sonucu bilmiyor olmamızdır. Dolayısıyla varsayımımızın doğru olup olmadığını bilmenin tek yolu insan deneylerini de yapmaktır. Örneğin bir ilacın insan kalbini nasıl etkilediğini *bilmiyorken* bu ilaçtan tam da insan kalbinin etkilendiği gibi etkileneceğini düşündüğümüz başka bir hayvanın kalbini kullanmak, bilgi verecek, yapmaya değer bir deneydir. Ne var ki o hayvanın kalbinin insan kalbiyle aynı biçimde etkileneceği yönündeki varsayımımız hatalı olabilir. Bu varsayımı doğrulamanın tek yolu deneyi insanlarda da yapıp aynı sonucu elde ettiğimizi göstermek olacaktır. Ancak bu durumda sadece hayvan deneyini yapmanın araştırmaya bir katkısı olmayacaktır.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Tezcan (2021) COVID aşılarının geliştirilmesinin aciliyet taşımasından ötürü aşilar test edilmeden önce hayvan deneylerinin yapıldığı Faz-1 ve Faz-2 aşamalarının atlandığından ve doğrudan insanlar üzerinde deney yapılan aşamaya geçildiğinden söz etmektedir. Tezcan'a göre hayvan deneyleri aşamasıyla ilgili sıkı kuralları olan firmalar ve hükümetler, durum acil olunca bu kuralları gevşetmişlerdir, çünkü hayvan deneyleriyle kaybedecek



Botting ve Morrison, organizmanın bir parçasının organizmanın tamamı ile aynı şey olmadığını ve her ne kadar hücre ve doku kültürleri ile önemli veriler elde edilebilecek olsa da yine de belli bir işleme organizmanın tamamının nasıl yanıt vereceğini görmenin elzem olduğunu söylemektedir (akt. Resnik, 2005: 126). Başka bir deyişle bir organizmada ilk bakışta bize önemsiz görünen ya da varlığının farkında bile olmadığımız bir unsur çok büyük farklar yaratabilmektedir. Ancak eğer durum böyleyse, en yakın akrabalarımız olan diğer primatlar da dahil olmak üzere her canlıyla aramızda deney sonuçlarını etkileyebilecek farklılıklar olduğunu ve insanlara ilişkin bilgi edinmek için insan olmayan hayvanları kullanmayacağımızı kabul etmek durumunda kalırız.

Kuşkusuz insan deneylerinden elde edilen veriler de hata riski barındırır. Örneğin pek çok insanda güvenilir sonuç vermiş bir ilaç başka bir insanda alerjik bir reaksiyona yol açabilir. Yani ister doku kültüründe, ister bütün bir organizmada yapılmış olsun sonuçları genellemek her zaman bir risk barındırır. Ancak insan yaşamına verdiğimiz değer, çok sayıda insanı genelleştirilmesi pek de güvenilir olmayacak türden deneylere tabi tutmamızı engeller. Öte yandan hayvanların yaşamlarına değer vermiyorsak güvenilir veri elde edemeyecek olsak da tekrarlanan hayvan deneyleri yapmaktan kaçınmayız. Doku kültürü deneyleri ya da simülasyonlar gibi araçların kimi zaman hatalı sonuçlar verebileceği argümanı hayvan deneyleri yapma gereksinimini temellendiremez. Her türlü bilimsel çalışmada hata riski vardır. Önemli olan hangi riskleri almaya razı olduğumuzdur. Sistemik olarak bizi yanılttığını bildiğimiz hayvan deneylerinde ısrar etmek yerine simülasyonları geliştirmeye çalışmak ilerlemeyi sağlayacaktır.

---

zaman yoktur. Tezcan pek çok yetkilinin yaptığı açıklamaları söylem analiziyle inceleyerek, bu açıklamalarda hayvan deneylerinin aslında zorunlu olmadığını bir itirafını bulmaktadır.





## Hayvan Deneylerinden Vazgeçmenin Sağladığı Bilimsel İlerleme Olanakları: At Nalı Yengeci Örneği

Bilindiği gibi bir aşının piyasaya sürülmeden önce geçmesi gereken pek çok aşama vardır ve bunların bir bölümü hayvan deneyleri yapmayı içerir. Oldukça önemli bir aşama ise piyasaya sürülecek son ürünün hastalığa yol açabilecek patojenler içerip içermediğinin belirlenmesidir. Yakın bir zamana kadar bunu yapmanın tek yolu, içinde bazı özel kimyasallar barındırması nedeniyle at nalı yengelinin kanının kullanılmasıydı. Bu yengelin kanına duyulan ihtiyaç nedeniyle onun neslinin sürdürülmesi ilaç testlerimiz açısından önemli bir gereksinim hâline gelmişti. Bu yüzden yengeçlerin kanlarının tümünü değil bir kısmını almak ve bu işlem sonrasında yengeçleri doğaya geri bırakmak gibi birtakım tedbirler alınmaktaydı. Buna rağmen bir miktar at nalı yengelinin bu işlem sonrasında öldüğü bilinmektedir. At nalı yengelinin kurtaracak kesin çözüm bu testler için gerekli malzemenin sentetik olarak üretilebilmesidir. Gerçekten de bir süredir at nalı yengelinin kanının gördüğü işlevi görece kimyasallar sentetik olarak da üretilebilmektedir. Ancak ilaç testi gibi süreçlerde üretici şirketlerin tabi olduğu pek çok yasal yükümlülük bulunmaktadır. Bu yasal düzenlemeler değişmediği sürece testlerin sentetik alternatiflerle yapılması olanaklı olamamıştır. Bu nedenle sentetik alternatif uzun bir süre boyunca yalnızca hayvan hakları savunucularının dile getirdiği bir olanak olarak kalmıştır.

Günümüzde bu durum birkaç bakımdan değişmektedir. Öncelikle at nalı yengelinin nesli tehlikededir (IUCN, 2024). Bu da söz konusu kanı elde etmenin zorlaşması anlamına gelir. Eğer yengelin nesli tükenirse bu testi yapmak olanaksızlaşacaktır. Bu tehlikenin belirmesinin ardından sentetik alternatif üzerindeki bilimsel çalışmalar hız kazanmıştır. Ayrıca sentetik alternatifin patent süresinin doluyor olması maliyetleri ciddi biçimde düşürmeyi olanaklı kılmaktadır. Hemen her teknolojik gelişmede olduğu gibi teknolojinin ortaya çıkışının ardından maliyetler düşmektedir. Günümüzde sentetik alternatifini kullanmanın maliyeti at nalı yengeli toplamanın maliyetinden düşüktür. Maliyet kaygısı duyan şirketlerin lobi



faaliyetleriyle birlikte pek çok ülke sentetik alternatif ile yapılan testleri yeterli bulduğunu açıklamış, ilgili yasal düzenlemeleri gerçekleştirmiştir.<sup>9</sup>

Üstelik sentetik alternatif, üretim aşamaları kontrol edilebildiğinden, doğal olana kıyasla daha tutarlı sonuçlar veren bir ürün haline gelmektedir.<sup>10</sup> Burada görüyoruz ki daha güvenilir ve daha ucuz alternatif üretilebilmesini olanaklı kılan, at nalı yengecinden elde edilen “hammaddenin” sürekliliğinin tehlikeye girmesi ve maliyetlerdeki değişimdir. Eğer at nalı yengeci kanı kullanmayı çok daha önce yasaklamış olsaydık çok daha gelişmiş bir alternatif yıllardır elimizde olabilirdi. Yeterince iş gören alışıldık bir yöntemin varlığı özellikle de tıp gibi pratik sonuçlara fazla odaklanan araştırma alanlarında gelişmeyi önlemektedir. Ancak bir kısıtlama ortaya çıktığında bunu aşmak için gerekli kaynak bu yöne aktarılmaktadır. Bunun sonucu yalnızca hayvanların kanlarının alınmasına gerek duyulmayan, etik olarak kabul edilebilir bir alternatif değildir. Burada aynı zamanda bilimsel bir gelişme söz konusudur. Kanın etkinliği daha iyi anlaşılmış, hatalı sonuçlar belirgin biçimde azaltılmıştır. At nalı yengeci kanına bir alternatif üretilmesi hem bilimsel bir ilerlemedir hem de daha güvenilir olduğu için teknolojik bir üstünlük de sağlar. Dolayısıyla şunu iddia edebiliriz: Eğer at nalı yengeçlerine saygı duyan bir toplumda yaşasaydık bu bilimsel ilerleme çok daha önce gerçekleşebilirdi.

Buraya kadar verdiğimiz iki örnekte bilimde hayvanları kullanmaktan vazgeçmenin, bilimin ilerlemesi için vermemiz gereken bir taviz olmadığını, aksine tam da hayvanları kullanmanın ilerlemenin önünde bir engel olabileceğini göstermeye çalıştık. Yine de bu örnekler tek başına hayvanları niçin umursamamız, onlara ihtimam göstermemiz gerektiğini

---

<sup>9</sup> Avrupa’da sentetik alternatifin kullanılabilirliğini gösteren basın bülteni için bkz. (EDQM, 2020).

<sup>10</sup> Sentetik alternatifin etkinliği ve güvenilirliği konusunda yapılan on araştırmayı inceleyen ve sonuç olarak sentetik alternatifin daha güvenilir olduğu sonucuna ulaşan bir makale için bkz. Maloney, Phelan ve Simmons (2018). Makale yasal kısıtlamaların tümüyle ortadan kalkmasını beklemeden var olan yasal olanaklıklar içinde yapılabileceklerle bile at nalı yengeci kanının kullanımını %90 oranında azaltabileceğimizi belirtiyor ve bunu savunuyor. Bolden vd. (2020) yine literatürdeki pek çok çalışmayı incelemekle beraber aynı zamanda sentetik alternatifin çalışma mekanizmasındaki bazı farklara dayanarak daha güvenilir bir alternatif olduğunu ortaya koymaktadır.



temellendirmek için yeterli değildir. Her iki örnekte de hayvanları daha önceden umursamış ve alternatiflere yönelmiş olsaydık, bunun bilimsel bir ilerlemeyle sonuçlanabileceğini iddia edebiliriz ancak alternatiflere yönelmek bu örneklerde yine de hayvanları umursamayı gerektirmemektedir. At nalı yengeçlerini umursadığımız için değil, pekâlâ sentetik alternatif daha ulaşılır, daha ucuz ve daha güvenilir olduğu için de ona yönelebiliriz. Gelgelelim, hayvanları açıkça umursamanın bilimsel olarak daha güvenilir sonuçlar verdiği örnekler de bulunmaktadır.

### **Hayvanlarla *Birlikte* Bilim: Epistemolojik ve Metodolojik Bir Araç Olarak İhtimam**

İhtimam bilimde yalnızca etik değil fakat aynı zamanda epistemolojik ve metodolojik bir işlev de taşımaktadır. Bu görüşümüzü özellikle de Despret ve Haraway gibi feminist bilim felsefecilerinin verdikleri örneklerle desteklemek istiyoruz. Zira her iki felsefeci de hayvanlara ihtimam gösterdiğimiz ve kendi bedenlerimizle hayvan bedenleri arasındaki afektif etkileşime açık olduğumuz bir bilim pratiğinin, bize hem kendi bedenlerimiz hakkında pek çok şey öğreteceğini hem de hayvanlar hakkında da daha güvenilir bilimsel bilgi elde etmemizi sağlayacağını öne sürmektedir.

İncelediğimiz hayvanlarla duygusal bağ kurmaktan ne kadar kaçınırsak, o denli nesnel, tarafsız ve güvenilir bilim yapacağımız şeklindeki yaygın kabulü çürüten çarpıcı bir örneği Despret (2019: 171-2) verir. Primatolog Barbara Smuts, annesini kaybeden yavru bir babunun sıcak bir yerde tutulup beslenmesine rağmen yine de ölmek üzere olduğunu fark etmiş ve en azından yalnız ölmemesi için onu kendi yatağına almıştır. Birkaç saat içinde babun mucizevi bir şekilde kendine gelerek canlanmıştır. Buna benzer ünlü bir deneyi psikolog Harry Harlow da yapmış, yavru maymunların kendilerine besin sağlayan telden yapılmış manken maymundansa, tüylü ve yumuşak mankene sarılmak ve onunla vakit geçirmek istediklerini keşfetmişti. Ne var ki bu deneyler çok uzun sürmüş ve maymunlar için bir işkenceye dönüşmüştü. Smuts ise mesafeli gözlemci konumundan vazgeçip babunlarla özenli, şefkatli bir etkileşime girerek, “Harlow’un yıllar süren işkenceyle bilgi olarak ürettiği şeyi bir gecede



öğrenmişti” (Despret, 2019: 172). Despret bilime duygularımızı karıştırmamanın niçin yanıltıcı olduğunu başka bir metninde şöyle anlatmaktadır:

Bilgiyi ‘tutkusuzlaştırmak’ bize daha nesnel bir dünya vermez, sadece ‘bizsiz’ bir dünya verir; ve bu nedenle, ‘onlarsız’ – sınırlar çok hızlı çizilir. Ve bu dünya ‘umursamadığımız’ bir dünya olarak görüldüğü sürece, aynı zamanda yoksul bir dünya, bedensiz zihinlerin, zihinsiz bedenlerin, kalpsiz, beklentisiz, ilgisiz bedenlerin dünyası, garip ve dilsiz yaratıkları gözlemleyen hevesli otomatların dünyası; başka bir deyişle, yetersiz ifade edilmiş (ve yetersiz bir şekilde dile gelen) bir dünya haline gelir (2004: 131).

Despret’den aktardığımız bu alıntı tam da yazımızın başında değindiğimiz “ya nesnellik ya da değer yüklülük” ikileminin niçin sahte bir ikilem olduğuna işaret etmektedir. Despret, hayvanlara kendi uygulamalarımızı dayattığımız, onları tek bir hedefe doğru manipüle etmeye çalıştığımız, onlardan basitçe itaat etmelerini beklediğimiz deneylerin yanıltıcı sonuçlar verdiğini ve hayvanların davranışlarını anlamamıza engel olduğunu iddia eder. Zira hayvanlar gözlemlendiklerini anladıklarında veya araştırmacının davranışlarını kendi sosyal normlarına göre tuhaf bulduklarında davranışlarını değiştirirler (Despret, 2019: 34-5). Bunun yerine hayvanlarla etik bir etkileşime girdiğimiz, deneyleri onların da ilgisini çekecek ve yaratıcı bir şekilde katılım gösterebilecekleri şekilde kurguladığımız, hayvanlarla karşılıklı bir güven ilişkisi kurduğumuz deneyler çok daha güvenilir sonuçlar vermektedir (Despret, 2004; 2019: 54, 111-4). Tek yönlü bir araştırmacı-araştırılan ilişkisinin yerini “ötekiyle birlikte dönüşme”nin (Despret, 2019: 35) aldığı, hayvanların da bilimsel bilginin üretimindeki failliğini tanıyan bir bilim pratiği, hayvanlar hakkındaki bilimsel bilginin de gelişmesine olanak sağlar.

Haraway ise *When Species Meet* [Türler Karşılaştığında] (2008: 91) adlı kitabında laboratuvarında hayvanlarla birlikte çalışmanın her zaman onların üzerinde acımasız deneyler yaptığımız bir pratik olması gerektiğini belirtir. Onlara nasıl ihtimamla yaklaşabileceğimizi



gösteren bir örnek olarak zoolog Michael Hadfield'in Hawaii ağaç salyangozlarıyla yaptığı çalışmalardan söz eder. Hadfield laboratuvarında yalnızca salyangozlara zarar vermekten kaçınmakla kalmayıp, onların istek ve ihtiyaçlarına özen gösteren bir ortam sağlamaya çalışır. Haraway'in daha sonra Hadfield ile birlikte kaleme alacağı "Ağaç Salyangozu Manifestosu" başlıklı metninde Hadfield'in laboratuvarında nelerin gözetildiğine dair verdiği liste şu şekildedir:

[Salyangozların] çoğaltılması için laboratuvarında kuluçka makineleri tasarlamak; salyangozların laboratuvarında doğru tür yapraklar üzerindeki doğru tür küflerle nasıl besleneceğini belirlemek; yıllarca her 2 haftada bir doğru tür yaprakları toplamak; insan ve insan olmayan yırtıcıları uzak tutmak için sahada çitler ve bariyerler inşa etmek ve onları test etmek; nelerin [çevrelenmiş alanın] içinde, nelerin dışında kalacağını değerlendirmek; yakalama-işaretleme ve serbest bırakma çalışmaları; tekrarlanan anketler; yaşam öyküsü verilerini düzenlemek ve analiz etmek; desteklenmiş kolonizasyon, [alana] desteklenmiş girişler ve desteklenmiş doğaya salımlar uygulamak; Tehlike Altındaki Türleri raporlamak; bitmek bilmeyen araştırma izni başvuruları; bitmek bilmeyen hibe başvuruları ve raporları; ücre yerlere yürüyüşler yapmak; uzak alanlara uçmak; uluslararası biyolojik meslektaşlıklar geliştirmek; otoyol projeleri öncesinde yerel ve federal aygıtları devreye sokmak; salyangoz barındırabilecek bir ağaca giderken patlayıcılara basmamak için bomba imha ekibi teknisyenlerini takip etmek; müze kabuk koleksiyonlarını incelemek; Aotearoa/Yeni Zelanda'da habitat tahribatı yaratan kömür madenciliği operasyonlarını gözlemlemek; lisansüstü öğrencilerle çalışmak ve onları eğitmek; uzak bölgelerdeki tekil ağaçlarda salyangoz bulmak ve saymak; salyangozları daha önce buldukları alanlarda bulamamak ve tekrarlanan kayıpların ve kaybolmaların duygusal sonuçlarıyla baş etmek; ağaç salyangozu popülasyonlarını ve evrimlerini anlamaya yönelik genetik akrabalık çalışmaları için en son moleküler teknolojileri kullanmak; hayvanlara zarar vermeden salyangoz dokusundan parçalar koparmayı öğrenmek; daha da fazla salyangoz popülasyonunun ve türünün eski tehditlerin yanı sıra yeni tehditler altına girdiğine



tanık olmak (ör. restoran salyangozu olmak ya da daha fazla habitat tahribatı); ve kişinin yok edicilerin karşısında kendisini tüm benliğiyle düpedüz siper etmesi. Dahası da var, ancak insan bir başkası için fark yaratacak araştırmanın ne kadar maddi bir biçimde uygulamalı olması gerektiği hakkında bir fikir ediniyor. İhtimamın maddeselliği zengin bir biçimde monotondur (Hadfield ve Haraway, 2019: 232).

Burada Hadfield'in salyangozlara gösterdiği özeni, onun salyangozlara karşı yükümlülüklerinin olduğunu düşünmesi nedeniyle bilimsel çalışmasından verdiği bir taviz olarak okumamak önemlidir. Bir bilimcinin salyangozların özgül ihtiyaçlarını nasıl özenle karşılayabileceğine kafa yorması ve salyangozların perspektifine yerleşmeye çalışması, zaten potansiyel olarak salyangozlar hakkındaki bilgimizin artması demektir. Bu bilimci kendisine dayatılan etik kısıtlamalara mecburen uyduğu için değil fakat tam da ağaç salyangozlarını umursadığı için bu hayvanlar hakkında daha güvenilir bilgi elde etmektedir. Despret ve Haraway'in örneklerinde olduğu gibi, ancak değerleri “ayak bağı” olarak görmeyip bilim pratiğine içkin hâle getirdiğimizde ve metodolojiyi değerlerden ayırmadığımızda insan olmayan hayvanlarla birlikte bilim yapmayı bir ya/ya da ikiliğine sıkıştırmamamız ve alternatif yolları keşfetmemiz mümkün olabilmektedir.

## **İhtimamın Araçsallaştırılması Problemi ve Güncel Literatürdeki Bakım**

### **Kavramının Eleştirisi**

Hayvanlara “iyi bakmanın” bilimde daha güvenilir sonuçlar elde etmek için elzem olduğu, henüz 1950'lerde, hayvan deneylerine etik standartların getirilmeye başlandığı ilk dönemlerde bile fark edilmişti (Druglitrø, 2014: 40). Hayvanların duygularının ve zihin durumlarının deney sonuçlarını etkileyebildiği, bu nedenle onların psikolojik sağlığının da dikkate alınması gerektiği ise 19. yüzyılın sonlarında dahi biliniyordu (Dror, 1999). Dolayısıyla ihtimamın metodolojik öneminin fark edilmesi aslında bilim tarihinde pek de yeni bir keşif değildir ve bu farkındalık günümüzde de giderek artmaktadır. Bunun sonucunda hayvan deneyi yapılan



araştırma kurumlarında bir “bakım kültürü” (*culture of care*) oluşturmak için hem kurum içi düzenlemeler hem de yasal düzenlemeler yapılmaktadır (Roe ve Greenhough, 2023). “Culture of Care: Organizational Responsibilities” [Bakım Kültürü: Kurumsal Sorumluluklar] başlıklı metinde Brown vd. şu nedenlerden ötürü bir bakım kültürüne ihtiyaç duyduğumuzu öne sürmektedir: “yasal düzenlemelere uyum, bilimsel sonuçların kalitesi, kamuoyu hassasiyetleri, personelin hassasiyetlerini yönetmek ve hayvanlara karşı ahlaki sorumluluklarımız” (2018: 11).

Gelgelelim bu işleyle bakım, kendi başına etik bir ideal olmaktan çok uzaktır ve bu çalışmada kastedilen bakım veya ihtimama işaret etmemektedir. Zira bu tarz bir bakım, Despret'nin kastettiği anlamda hayvanlarla birlikte serpilip gelişmekten ve onlarla ilişkilerimizin güçlendirilmesinden ziyade, hayvanlardaki patojenlerin önlenmesini, laboratuvar standartlarının yakalanmasını ve deney sonuçlarının güvenilirliğinin sağlanmasını amaçlamaktadır. Biz de çalışmamızın bu son bölümünde güncel literatürdeki bakım kavrayışlarının eleştirel bir değerlendirmesini yapmak istiyoruz.

Güncel bakım kavrayışlarında tespit ettiğimiz ilk problem, hayvanlara ihtimam göstermeyi yalnızca laboratuvar teknisyenlerini ilgilendiren bir mesele olarak sınırlandırmaları, bilim insanlarını ve araştırmacıları ise bundan muaf tutmalarıdır. Laboratuvar teknisyenleri, laboratuvarlarda hayvanlara su, gıda ve ağrı kesici temin eden, onların operasyon veya deney sonrası durumlarını takip eden, hayvanların çok acı çektikleri için “ötanazisinin” gerekebileceği durumlarda veterinerlere danışan laboratuvar çalışanlarıdır (Roe ve Greenhough, 2023: 52). Hayvanların ihtiyaçlarına karşı bu duyarlılık, teknisyenlerin bir süre sonra bu hayvanlarla duygusal bir bağ kurmalarına ve bu hayvanlar acı çektiklerinde veya hayatlarına son verilmesi gerektiğinde bir tür şefkat yorgunluğu (*compassion fatigue*) duymalarına yol açmaktadır (Sharp, 2019: 35). Bu nedenle Williams'a göre (2021) bilim camiasında son zamanlarda gittikçe popülerleşen bakım kültürünün yalnızca hayvanları değil fakat hayvanlara bakım veren teknisyenleri de kapsamı önemlidir.





Güncel literatürdeki daha pek çok çalışma (Greenhough ve Roe, 2018; Pihl, 2017; Roe ve Greenhough, 2023; Sharp, 2019), laboratuvar teknisyenlerinin yaptıkları işi son derece önemli bulmakla, hatta teknisyenlerin bakım verdikleri hayvanlar “gibi düşünmekte” ve onların ihtiyaçlarını anlamakta gitgide daha başarılı olduklarını ortaya koymakla birlikte<sup>11</sup>, ihtimam söz konusu olduğunda bilimci-teknisyen ayrımı yapmaları bakımından problemlidirler. Zira burada hayvanlara ihtimam göstermek bilimcinin bilim yapma faaliyetinden ayrılmış ve tamamen teknisyene devredilmiştir. Bakım burada hayvanları rahatlatma, bu sayede de bilimcinin kendi işini rahat yapabilmesini ve etik kısıtlamalara takılmamasını sağlama işlevine indirgenmiştir. Teknisyen ise deneyci ile denek arasında bir tür aracı veya kolaylaştırıcı işlevi görmektedir. Laboratuvarda bir işbölümünün olması şüphesiz önemlidir ancak bu yazıda kastettiğimiz anlamda “ihtimam gösteren bir bilim”, yalnızca teknisyenlerin değil bilim insanlarının da inceleme konularına ihtimamla yaklaşmasını ve ihtimamın araçsallaştırılmamasını gerektirir. İhtimamın araçsallaşması derken neyi kastettiğimizi Birleşik Krallık’taki The Animals in Science Committee (ASC) adlı kurumun hayvan deneyleri üzerine yazdığı rapordan (ASC, 2017) hareketle daha iyi açıklayabiliriz.

ASC Birleşik Krallık’ta hükümet tarafından fonlanan ve hayvan deneyleri konusunda tavsiyelerde bulunan etkili bir kurumdur. Hayvan deneylerine ilişkin bir fayda-zarar analizi yaptıkları raporlarının önsözünde hayvan “kullanımından”<sup>12</sup> kaçınmanın olanaklı olmadığını ancak bunun bir bedelinin olduğunu söylemektedirler (ASC, 2017: 1). Bu bedel, en azından önsözde ticari bir bedel değil, ahlaki bir bedel olarak ortaya konmaktadır. Deneylerin %80’inde hayvanların acı çektiği, %6’sında aşırı acı çektiği, bunun da kamuoyu açısından bir sorun yarattığı kabul edilmektedir. Rapor, kamuoyunu ahlaki açıdan sorunlu olmayan hayvan deneylerinin olanaklı olduğu konusunda ikna etme amacı taşımaktadır. Böylece hayvan deneylerinin durdurulması değil fakat ahlaki açıdan kabul edilebilir olanlarla sınırlandırılması

---

<sup>11</sup> Hatta tam da bu nedenle Sharp (2019: 232) genç ve deneyimsiz bilim insanlarının ve araştırmacıların sadece daha deneyimli bilim insanları tarafından değil fakat aynı zamanda teknisyenler tarafından da yetiştirilmesinin önemli olduğuna dikkat çeker.

<sup>12</sup> Buradaki “kullanım” sözcüğü metinde geçen *use* sözcüğünün doğrudan karşılığıdır. Metinde hayvanları, birtakım işler için kullanılacak malzemeler olarak görmekten kaçınıldığına dair bir işaret bulunmamaktadır.



önerilmektedir. Biz de bu çalışmamızda bunu savunuyoruz. Ancak Birleşik Krallık'taki uygulamanın bunu sağlamaktan çok uzak olduğunu göstererek alternatif bir tavra ihtiyaç duyulduğunu vurgulamak istiyoruz.

Rapor ahlaki açıdan kabul edilebilir olan deneyleri belirlemek için açıkça felsefeye başvurmaktadır (ASC, 2017: 15). Komite, raporun bu bölümünde farklı ahlaki öğretilere başvurarak her türlü eylemin nasıl meşrulaştırılabileceğine dair öğretici bir çarpıtma sunmaktadır. “Faydacı Etik” başlıklı kısımda hayvanlarla yaptığımız deneylerin onlara acı vermesinin bizi durdurmasının gerekmediği, araştırmaların ilerlemesiyle elde edilen faydanın zarardan daha fazla olduğu durumlarda ahlaki bir sorunun olmayacağı anlatılmaktadır. Ancak rapor, başından sonuna dek tutarlı bir şekilde faydacı bir pozisyonu da benimsememekte, ilginç bir yola saparak deontolojik etiğin üstünlüklerinden de söz etmektedir. Buna göre hayvanlara vereceğimiz bazı zararlar, insanlar için büyük fayda sağlasalar da kabul edilemezdir. Gelgelelim metinde hangi hayvanlar için deontolojik etiğin, hangi hayvanlar için faydacılığın kullanılması gerektiğine dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Görünüşe bakılırsa rapor kamuoyu tepkisinin fazla olacağı durumlarda (örneğin gorillerle deney gibi) deontolojik etiği, tepkinin az olacağı durumlarda (örneğin fare deneyleri gibi) faydacılığı kullanmayı önermekte, dolayısıyla komitenin esas amacının hayvan deneylerine ilişkin ahlaki bir tavır almaktan ziyade kamuoyu tepkisini azaltmak olduğu anlaşılmaktadır.

Rapor, kendini faydacı ve deontolojik yaklaşımlarla da sınırlamayıp, erdem etiğinden, hatta ihtimam etiğinden dahi söz etmektedir. Burada erdem etiği yalnızca görevlilerin işlerini iyi yapmalarının gerekliliğine vurgu yaparken, ihtimam etiği ise *3R: Replace, Refine, Reduce*<sup>13</sup> kuralına işaret etmekle yetinmektedir. Böylelikle raporda her etik yaklaşım, birbiriyle çelişmeyen ek tavsiyeler biçimini almaktadır. Birleşik Krallık örneğinde de gördüğümüz gibi, günümüzde hayvan bakımına önem vermeye yönelik giderek artan bir eğilim olmakla birlikte

---

<sup>13</sup> Türkçeye “Değiştir, İyileştir, Azalt” olarak çevrilebilecek 3R Kuralı, araştırmalarda kullanılan hayvanları alternatiflerle değiştirme, hayvanların yaşam ve barınma koşullarını iyileştirme ve genel olarak hayvan kullanımını olabildiğince azaltma gerekliliğine işaret etmektedir.



bakım, güncel etik regülasyonlarda feminist ihtimam etiğindeki bağlamından koparılarak, basit olarak hayvanlara verilen zararı ve kamuoyu tepkisini mümkün olduğunca azaltmaya yarayan, dar anlamlı ve negatif bir şekilde tanımlanmakta ve araçsallaştırılmaktadır.

İhtimamın araçsallaştırıldığı bir diğer tartışmalı örneği ise Sharp (2019: 88-89) verir. Sharp'ın da dikkat çektiği gibi, primatlara bakım vermenin bir yolu olarak onlara boş zamanlarında televizyon izletme pratiği laboratuvarlarda hayli yaygındır. Televizyon, zeki varlıklar olan primatlara ihtiyaç duydukları uyaranları sağlıyor ve onların hoşuna gidiyor gibi görünmektedir; bu nedenle de onların psikolojik iyi oluşlarına hizmet eden, hatta yaşantılarını potansiyel olarak zenginleştirebilecek bir şey olarak görülebilir. Bir primata psikolojik olarak neyin “iyi geleceği” elbette türsel farklılıklar gösterebilmektedir; dolayısıyla hayvanların ihtiyaçları karşılanırken onların bireysel ve türsel farklılıklarını gözetmek önemlidir. Gelgelelim televizyona duyulan ilginin farklı primat türlerinde ortak olduğu varsayılarak, primatlar arasındaki türsel farklılıklar göz ardı ediliyor gibi görünmektedir. Fakat televizyon izletme, laboratuvar bakım pratiğinde standartlaşmayı sağladığı, üstelik çok da ekonomik olduğu için yaygın olarak tercih edilen bir uygulamadır.

Sharp (2019: 91) bu uygulamaya eleştirel yaklaşır. Yazara göre televizyon izletmenin primatların psikolojik yaşantılarını zenginleştirip zenginleştirmede açık değildir. Ayrıca, televizyonun işlevinin primatların ihtiyaç duyduğu uyaranları sağlamak mı yoksa tıpkı küçük çocuklara sıkça yapıldığı gibi onları *oyalamak* mı olduğu da şüphelidir. Dahası primatlar üzerine yapılan araştırmalar, onların dikkatli bir şekilde bir noktaya odaklanmasının bir haz, arzu veya ilgi göstergesi değil fakat bir korku göstergesi olabileceğini göstermektedir (Sharp, 2019: 102). Dolayısıyla burada her ne kadar maymunların ihtiyaçları bir noktaya kadar gözetilmiş olsa da bu, Despret'nin sözünü ettiği ihtimam gösteren bir bilim pratiği olmaktan çok uzaktır. Burada ihtimam yine bilimsel araştırmanın kendisinden ayrıştırılmış, bilimsel araştırmanın yapılmadığı “boş zamanda” maymunları rahatlatmaya ve onları daha itaatkâr kılmanın ve güvenilir sonuçlar sağlayan kobaylar hâline getirmenin aracı olmuştur. Dahası maymunların perspektifine gerçek anlamda yerleşilmemiş, “bu filmin neresi bu maymunu



ilgilendirebilir?” sorusu gerçekten sorulmamıştır. Hatta maymunların bu filmlerden haz mı aldığı yoksa kaygı mı duyduğu dahi şüphelidir. Sharp (2019: 102-4) bu uygulamaya karşıt bir örnek olarak “maymun filmleri” çeken Rachel Mayeri adlı bir sanatçıdan söz eder. Mayeri’ye göre insanlar için yapılmış televizyon programları, dikkat süresi iki saniyeyi aşmayan sincap maymunları için uygun değildir. Bu nedenle Mayeri sincap maymunlarına özel filmler hazırlamaya çalışır. Sincap maymunlarını umursamak ve “bir sincap maymunu nasıl bir film izlemekten hoşlanır?” sorusunu sormak, onların sevebileceği filmler çekmek, hem kendimiz hakkında hem de sincap maymunları hakkında bize pek çok şey öğretebileceği gibi potansiyel olarak türler arası iletişimi ve ilişkileri güçlendirmeye de yarayacaktır.

Roe ve Greenhough (2023: 56) ise laboratuvar teknisyenleriyle yaptıkları görüşmelerden birinde bir teknisyenin farelerde fark ettiği bir davranışı aktarırlar: Kafesteki fareler yalnız kaldıklarında sürekli olarak taklalar atmaya başlamaktadır. Bunu bir yalnızlık ve sıkıntı göstergesi olarak okuyan teknisyenler bu davranışı gidermek için fareleri kafeslerden alıp *igloo* tipi evlere yerleştirmiş ve böylelikle farelerin takla atma davranışı kesilmiştir. Yine burada farelerin ihtiyaçlarına yönelik bir ilgiden ve onların sıkıntısını gidermek yönünde harekete geçmekten söz edebiliriz ancak bu örnekteki uygulamanın da bu çalışmada kastettiğimiz anlamda ihtimam göstermek olmadığı, daha ziyade istenmeyen bir davranışı önlemek ve fareleri rahatlatmak için palyatif bir çözüm olduğu açıktır. Hayvanlara dikkatle ve özenle yaklaştığımızda onlar hakkında yeni şeyler öğrendiğimiz, örneğin farelerin bazı koşullar altında takla atmak gibi stereotipik davranışlar geliştirebildiklerini fark ettiğimiz doğrudur. Gelgelelim bu örnekte teknisyenin fark ettiği bu davranış, üretilen bilimsel bilginin bir parçası hâline gelmemiş fakat bilimsel bilginin üretiminin önünde bir engel, giderilmesi gereken bir sorun olarak görülmüştür.

Bilimsel bilginin üretiminde ihtimamın rolüne ilişkin önemli bir eleştiriyi Giraud ve Hollin (2016) yöneltmiştir. Yazarlar 1951-1986 yılları arasında Kaliforniya Üniversitesi’nde kurulan beagle kolonisinde hayvanların ihtiyaçlarının gözetilmesine büyük önem verildiğini, yalnızca birtakım istenmeyen davranışların önlenmesinin değil, aynı zamanda köpeklerin



serpilir gelişebileceği ortamların da sağlanmasının hedeflediğini de vurgulamışlardır. Bu kolonide çalışacak personelin işe alımında sevgi ve nezaketin önemli bir kıstas olduğuna ve köpeklere gösterilen özen bakımından buranın adeta bir tür “beagle ütopyası” olarak adlandırılabilirliğine dikkat çekmişlerdir. Ancak bu kolonide de ihtimam aslında son kertede köpekleri daha itaatkâr ve uyumlu hâle getirmek için kullanılmış, köpeklerin duygusal tepkilerini kontrol etmek ve deneyleri kolaylaştırmak için araçsallaştırılmıştır. Başka bir deyişle bu kolonide ihtimam merkezi bir rol oynasa da son kertede etik ve epistemolojik bir dönüşüme yol açmaktan ziyade bir kontrol mekanizması olarak iş görmüştür. Ancak yazarlara göre Kaliforniya Üniversitesi’ndeki uygulamanın hakiki ihtimam olmadığı şeklindeki bir itiraz, *post-hoc* bir çözüm olacak ve yetersiz kalacaktır; zira buradaki uygulama bu zamana kadar yapılmış ihtimam tanımlarının koşullarını karşılamaktadır.

Giraud ve Hollin’in verdiği bu çarpıcı örnek, hayvanlarla bilim yapmak söz konusu olduğunda somut koşullardan doğan özgül ihtiyaçları dikkate alan ve bunları gidermek için özenli bir şekilde harekete geçen ihtimam temelli bir yaklaşımın bile kendi başına yeterli olmayabileceğini, güç dinamiklerini dikkate almayan bir ihtimam teorisinin ve pratiğinin araçsallaştırılmaya ve manipülasyona ne kadar açık olabileceğini bize göstermektedir. Dahası laboratuvar hayvanlarının failliğini tanımak, onların bazı deneylere iradi bir şekilde katıldığı yarılsamasını yaratabileceği için bunun kaygan bir zemin olduğunu unutmamak gerekir.<sup>14</sup> O halde ihtimam temelli bir yaklaşımın özeleştiril bir tutumu hiçbir zaman elden bırakmaması, bu kaygan zeminde ihtiyatla ilerlemesi ve mevcut güç ilişkilerinde insanların ve insan olmayan hayvanların konumluluklarına özel bir ilgiyle yönelmesi şarttır. Zira tam da bu konumluluklar, bu konumları işgal etmeyi reddettiğimizde ödeyeceğimiz *bedeli* de belirler.

New York Kan Merkezi altmıştan fazla şempanze üzerinde hepatit B aşısı için Liberya’da yapmakta olduğu araştırmaları durdurduğunda şempanzelerin önlerinde daha uzun bir hayat vardı. Hasta edilmiş olmalarına karşın hastalıkları ölümcül değildi. Öte yandan artık

---

<sup>14</sup> Haraway’in laboratuvar hayvanlarını birer kurbana indirgemektense onlara bir tür faillik atfetmesinin, bu hayvanların sömürüldüğü gerçeğinin üzerini örttüğünü iddia eden eleştirel bir yazı için bkz. Weisberg (2009).



bir araştırmada kullanılmayacak olan şempanzelere ne yapılması gerektiği belirsizdi. Kötü durumda olmadıklarından ötanazi “insancıl bir çözüm” gibi görünmüyordu. Buna karşın hem hastalığı yayma riskleri olduğundan hem de meyve toplamak ya da böcek yakalamak gibi becerileri olmadığından doğaya salınmaları da mümkün değildi. Bunun üzerine Liberya’daki bir nehir üzerindeki küçük adalara konuldular. Yüzemediklerinden kendilerine getirilecek yiyecekleri beklemekten başka seçenekleri yoktu. Bir süre sonra New York Kan Merkezi şempanzelerin bakımı için gerekli fonları kestiğini duyurdu. İki yıl süren protestoların ardından yeniden bir fon ayırmayı kabul etti.<sup>15</sup> şempanzelerin gelecekteki bakımlarına ilişkin tüm sorumluluğu üstlenmesi karşılığında *The Humane Society of the United States*’e toplu bir ödeme yaptı ve böylece bu şempanzelerle uğraşmaktan sonsuza dek kurtuldu (Sullivan, 2017). Burada hayvan deneylerine ilişkin genellikle göz ardı edilen önemli bir soruyla karşılışıyoruz: Deneylerde öldürülmeyen hayvanlara deneylerden sonra ne oluyor? Fayda-zarar analizlerinde bize sağlayabilecekleri tüm faydaları tükenmiş ve hayatta kalmaları masraf çıkaran hayvanlarla ne yapmalıyız? Bu soru tam da ihtimam etiği ile güncel literatürdeki bakım kültürü arasındaki farkı belirginleştiriyor. Bakım kültürü aslında ihtimam etiğine değil faydacı etiğe dayanan bir yaklaşımın ürünüdür. Hayvanları harcanabilir ve yenisiyle değiştirilebilir araçlar olarak görmekten vazgeçmek yönünde bir çabaya işaret etmez. Onlara göstereceğimiz özen, bir alet çantasındaki aletlere göstereceğimiz özene benzer. Onları işler tutmak için bakımlarını aksatmamak gerekir. Fazla eskidiklerinde ise onları atmakta ahlaki bir sakınca yoktur. Bu örneklerde de her ne kadar hayvanlara ihtimam gösterildiğini söylemek mümkün olsa da ihtimam yalnızca bir araca indirgenendiğinde farklı araçlarla da aynı sonuca ulaşma olanakları yüzünden ihmal edilebilmektedir. Asıl amaç kamuoyu tepkisini azaltmaksa, artık “kullanılmaz” durumdaki bir hayvana ihtimam göstermek yerine kamuoyuna bu hayvana ne olduğu bilgisini vermemek veya hayvanların televizyon seyrettiklerini duyurmak daha maliyetsiz bir çözümdür. İhtimam yalnızca fayda-zarar hesaplamalarında bir parametre olarak dikkate alındığında, hayvanları gerçek anlamda umursayan bir tavra işaret etmez. Böyle bir durumda yalnızca bazı özel durumlarda ihtimam etiğinin önerdiği pratiklerle aynı pratikleri

---

<sup>15</sup> Liberya şempanzelerinin kaderlerine terk edilmesiyle ilgili protestolar ve sonuçları için bkz. Güven ve Kınıkoğlu (2020: 149-51).



önerebilmektedir. Oysa ihtimam pratiği içerisinde araştırmanın tamamlanmış olması ya da araştırma fonlarının toplumsal tepkiden etkilenmeyeceğinden emin olunması hayvanlara ihtimam gösterme gereğini ortadan kaldırmaz. Zira burada ihtimam fayda-zarar analizinde bir parametre değil kendi başına bir amaçtır.

## Sonuç

Bu çalışmamızda bilimsel bilgi üretiminde insan olmayan hayvanların kullanılmasına ilişkin mitlerimizin bir dizi sebeple temelsiz olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Öncelikle göstermeye çalıştığımız gibi, insan olmayan hayvanlardan elde edilen bulguların insanlara genişletilmesi her zaman ciddi bir risk barındırır. Bilim toplumu da bu durumun farkındadır ve bu yüzden örneğin ilaç testleri asla yalnızca hayvan deneyleri ile tamamlanamaz. Mutlaka insanlar üzerinde de test edilmeleri gerekir. Hatta insan testleri dahi kimi zaman yeterli olmamaktadır. Örneğin ilaçların ağırlıklı olarak erkek insanlar üzerinde denenmesinin bir sonucu, piyasaya sürüldükten sonra yan etkileri nedeniyle toplatılmasına karar verilen ilaçların çoğunun kadınlar üzerinde çok daha ciddi riskler oluşturmuş olmasıdır (GOA, 2001). İnsan testlerinin bile tüm insanlığı temsil edemediği bir durumda hayvan deneylerini güvenilir kabul etmek büyük bir risktir. İkinci olarak, belirli bir hayvan deneyine izin verilmediği durumlarda orada araştırılan soruya cevap bulmak için başka yollar geliştirme çabasının kendisi bilimde ilerlemedir. Bu nedenle değerlerimiz adına bilimsel ilerlemeden taviz vermemiz gerektiği fikri yanıltıcıdır. Değerlerimiz tam da bilimsel ilerlemeyi sağlayan şey olabilir. Bu değerler bilim insanlarını bilgisayar simülasyonları veya *in vitro* modeller gibi daha yaratıcı ve güvenilir çözümler bulmaya teşvik edebilir (Francione, 2008: 126; Franklin, 2005: 126; Singer, 2018: 122) ve bu da bilimde bir gelişme yaşandığı anlamına gelir. Mesele tam da hangi yöntemle ne kadar kaynak ayırmak istediğimizle ilgili bir meseledir. Bu da hem metodolojik hem de etik-politik bir seçimdir.

Hayvan deneyleri ile bilimin ilerleyebileceği durumlar elbette vardır. Bu özellikle hayvanlar hakkında bilgi toplamak istediğimizde doğrudur. Ancak bu durumda da deneylerin





hayvanların özgül ihtiyaçları gözetilerek yapılması daha güvenilir bilgi verecektir. Hayvanların davranışları hakkında bilgi edinmeye çalıştığımız deneylerde hayvanların ihtiyaçlarına karşı duyarlı ve onlara da birer fail olarak saygı gösteren, ihtimam temelli bir bilim pratiğinin hayvan davranışları hakkında çok daha güvenilir bilgi verdiğini gösteren pek çok örnek vardır. Zira pek çok hayvan bir yere zorla hapsedildiğinde ve salt bir kobaya indirildiğinde davranışlarını değiştirmektedir. Hayvanlar saygı gördüklerini anladıklarında ise işbirliği yapabilmekte ve bunun sonucunda da daha güvenilir veriler elde edilmektedir.

Çalışmamızda insan olmayan hayvanlara ihtimam göstermenin metodolojik öneminin bilimciler tarafından da uzun zamandır bilindiğini, hatta güncel literatürde bir “bakım kültürünün” de yaygınlaşmakta olduğuna değindik. Ancak burada kullanıldığı anlamıyla bakım faydacı bir çerçevede ele alınmakta ve araçsallaştırılmaktadır. Çalışmamızda bunun sakıncalarına değinerek, bilimcilerin bakımı/ihtimamı feminist ihtimam etiğindeki anlamıyla almalarının önemli olduğuna dikkat çekmeye çalıştık. Bu anlamıyla ihtimam, insanları ve insan olmayan hayvanları bir ortak-yaşamda birbirlerini farklı tarzlarda “kullanan” ve birbirleriyle farklı tarzlarda ilişkilenen varlıklar olarak alır. Mevcut durumda bu “kullanım” ilişkisinin ekseriyetle tek taraflı bir sömürü ilişkisi olduğuna, adaletsiz olduğuna ve insan olmayan hayvanlara zulmettiğine şüphe yoktur. Ancak feminist hayvan etiğinin perspektifinden baktığımızda, burada yapılması gereken şey zulmü durdurmak için insan olmayan hayvanlarla ilişkilerimizi tamamen koparmak değil, bu ilişkinin taraflarının kırılganlıklarını da hesaba katarak, sömürsüz bir şekilde nasıl geliştirilebileceğine kafa yormaktır. Bu çalışmamızda bilimin insan olmayan hayvanlarla ilişkilerimizi güçlendiren ve yaşantılarımızı zenginleştiren bir pratik olabileceğini vurgulamaya çalıştık. Bilimi hayvanlar *üzerinde* değil fakat hayvanlarla *birlikte* yapılan bir şeye dönüştürmek, onların özgül ihtiyaçlarına özen gösteren, saygılı bir bilim pratiği inşa etmek ve bilimsel bilgi üretiminde insan olmayan hayvanların failliğini tanımak mümkün olabilir. Bu anlamıyla ihtimam temelli bir bilim hem etik açıdan daha tercih edilebilir hem de metodolojik olarak daha güvenilir sonuçlar veren bir bilim olacaktır.



## KAYNAKÇA

Adams, C. J. ve Donovan, J. haz. (1995) *Animals & Women: Feminist Theoretical Explorations*. Durham ve Londra: Duke University Press.

Adams, C. J. ve Gruen, L. haz. (2022) *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals & The Earth* (2. Basım). New York: Bloomsbury.

ASC (The Animals in Science Committee) (2017) *Review of harm-benefit analysis in the use of animals in research*. [online] Erişim adresi: [https://assets.publishing.service.gov.uk/media/5a81edade5274a2e8ab5695b/Review\\_of\\_harm\\_benefit\\_analysis\\_in\\_use\\_of\\_animals\\_18Jan18.pdf](https://assets.publishing.service.gov.uk/media/5a81edade5274a2e8ab5695b/Review_of_harm_benefit_analysis_in_use_of_animals_18Jan18.pdf) (Erişim tarihi: 1 Nisan 2024).

Bolden, J., Knutsen, C., Levin, J., Milne, C., Morris, T., Mozier, N., Spreitzer, I., & von Wintzingerode, F. (2020) Currently Available Recombinant Alternatives to Horseshoe Crab Blood Lysates: Are They Comparable for the Detection of Environmental Bacterial Endotoxins? A Review. *PDA Journal of Pharmaceutical Science and Technology*, 74(5): 602-11.

Brown, M. J., Symonowicz, C., Medina, L. V., Bratcher, N. A., Buckmaster, C. A., Klein, H. & Anderson, L. C. (2018) Culture of Care: Organizational Responsibilities. Weichbrod, R. H., Thompson, G. A. ve Norton, J. N. haz. *Management of Animal Care and Use Programs in Research, Education, and Testing* (Second Edition) içinde. Londra & New York: CRC Press: 11-26.

Çekem, K. (2022) Faydacılığın ve Deontolojinin Ötesinde: Hayvan Etiği İçin İhtimam-Temelli Bir Çerçeve. *Kaygı*, 22(1): 460-97.

Despret, V. (2004) The Body We Care for: Figures of Anthro-zoo-genesis. *Body & Society*, 10(2-3): 111-34.

Despret, V. (2019) *Doğru Soruları Sorsaydık Hayvanlar Ne Söyledi?* Çev. A. N. Bingöl. İstanbul: Tellekt.

Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2016) *Zoopolis: Hayvan Haklarının Siyasal Kuramı*. Çev. M. Yıldırım. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Donovan, J. (1990) Animal Rights and Feminist Theory. *Signs*, 15(2): 350-75.



Donovan, J. (1996) Attention to Suffering: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals. *Journal of Social Philosophy*, 27(1): 81-102.

Donovan, J. (2006) Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue. *Signs*, 31(2): 305-29.

Donovan J. ve Adams, C. J. (ed.) (2007) *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*. New York: Columbia University Press.

Dror, O. E. (1999) The Affect of Experiment: The Turn to Emotions in Anglo-American Physiology, 1900-1940. *Isis*, 90(2): 205-37.

Druglitrø, T. (2014) Writing Radical Laboratory Animal Histories. *Nordic Journal of Science and Technology Studies*, 2(1): 36-44.

EDQM (2020) *Recombinant factor C: new Ph. Eur. chapter available as of 1 July 2020*. [online]. Erişim adresi: <https://www.edqm.eu/en/-/recombinant-factor-c-new-ph.-eur.-chapter-available-as-of-1-july-2020> (Erişim tarihi: 21 Haziran 2024).

Francione, G. L. (2008) *Hayvan Haklarına Giriş: Çocuğunuz mu Köpeğiniz mi?* Çev. R. Akman ve E. Gen. İstanbul: İletişim Yayınları.

Franklin, J. (2005) *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Giraud, E. & Hollin, G. (2016) Care, Laboratory Beagles and Affective Utopia. *Theory, Culture & Society*, 33(4): 27-49.

GOA (Government Accountability Office) (2001) *Drug Safety: Most Drugs Withdrawn in Recent Years Had Greater Health Risks for Women*. [online] Erişim adresi: <https://www.gao.gov/assets/gao-01-286r.pdf> (Erişim tarihi: 1 Nisan 2024).

Greenhough, B. & Roe, E. (2018) Attuning to Laboratory Animals and Telling Stories: Learning Animal Geography Research Skills from Animal Technologists. *Environment and Planning D: Society and Space*, 37(2): 367-84.

Güven, Y. Ö. & Kınıkoğlu, O. (2020) *Hayvan Deneyleri: Hayvanlar Bizim İçin mi Var?* İstanbul: Yeni İnsan.

Hadfield, M. G. & Haraway, D. J. (2019) The Tree Snail Manifesto. *Current Anthropology*, 60(20): 209-35.



Haraway, D. (2008) *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

IUCN (2024) *The IUCN Red List of Threatened Species*. [online]. Erişim adresi: <https://www.iucnredlist.org/search?query=horseshoe+crab&searchType=species> (Erişim tarihi: 21 Haziran 2024).

Maloney, T., Phelan, R., & Simmons, N. (2018) Saving the Horseshoe Crab: A Synthetic Alternative to Horseshoe Crab Blood for Endotoxin Detection. *PLOS Biology*, 16(10): e2006607.

Pihl, V. (2017) Making Pig Research Biographies. Asdal, K., Druglitrø, T. ve Hinchliffe, S. haz. *Humans, Animals and Biopolitics: The More-than-human Condition* içinde. Oxon & New York: Routledge: 48-65.

Porter, R. (1997) *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity*. New York: W.W. Norton & Company.

Probyn-Rapsey, F. (2022) The Animals Call it: Listening to the Climate Crisis. Adams, C. J. & Gruen, L. haz. *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals & The Earth (Second Edition)* içinde. New York: Bloomsbury: 319-33.

Regan, T. (1983) *The Case for Animal Rights*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Resnik, D. B. (2005) *The Ethics of Science: An Introduction*. Londra & New York: Routledge.

Robinson, A. (2012) *Bilim İnsanları: Bir Keşif Destanı*. Çev. Y. Türedi. İstanbul: YKY.

Roe, E. & Greenhough, B. (2023) A Good Life? A Good Death? Reconciling Care and Harm in Animal Research. *Social & Cultural Geography*, 24(1): 49-66.

Sharp, L. A. (2019) *Animal Ethos: The Morality of Human-Animal Encounters in Experimental Lab Science*. Oakland: University of California Press.

Singer, P. (2018) *Hayvan Özgürleşmesi*. Çev. H. Doğan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sullivan, A. (2017) *Resolution at Last for New York Blood Center Chimps in Liberia*. [online] Erişim adresi: <https://news.janegoodall.org/2017/05/31/resolution-last-new-york-blood-center-chimps-liberia/> (Erişim tarihi: 21 Haziran 2024).



Tezcan, G. (2021) Hayvan Deneylelerinin Koronavirüs Pandemisiyle İmtihanı. Özdoğan, K., Tatari, M. F. ve Bilgin, A. haz. *İnsan, Hayvan ve Ötesi: Türkiye’de Hayvan Çalışmaları* içinde. İstanbul: Kolektif Kitap: 183-203.

Weisberg, Z. (2009) The Broken Promises of Monsters: Haraway, Animals and the Humanist Legacy. *Journal for Critical Animal Studies*, 7(2): 22-62.

Williams, A. (2021) Caring for Those who Care: Towards a More Expansive Understanding of ‘Cultures of Care’ in Laboratory Animal Facilities. *Social & Cultural Geography*, 24(1): 31-48.

Bitki Haklarının Tanınmasına Dair Açmazlar ve Açılımlar

Derya Avcı Dursun & Gönül Karabolu

Feminist Tahayyül, 5(2): 270-298.  
(Araştırma Makalesi)

<https://doi.org/10.57193/FeminTa.2024.270>

ISSN: 2777-6211

feministtahayyül  
Cilt 5(2) - Kış 2024, 270-298



İNSANDAN İBARET OLMAYAN DÜNYA AR



# Bitki Haklarının Tanınmasına Dair Açmazlar ve Açılımlar<sup>1</sup>

Derya Avcı Dursun<sup>2</sup> & Gönül Karabolu<sup>3</sup>

## Öz

Hayvan hakları kuramlarıyla kıyaslandığında görece yeni olan bitki haklarının negatif ve pozitif veçheleri bulunmaktadır. Hayvanlar için belirlenmiş olan negatif hakların tamamının bitkilere uygulanmasının zorluğu pozitif ilişkisel sorumluluklara odaklanmayı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle hayvan hakları kuramcılarının belirlediği temel ilkeleri bitkilere uygulamak yerine, bitkilere keyfi şiddetin uygulanmasının ve onların tümüyle araçsal kılınmasının önüne geçecek konuları tartışmaya açıyoruz. Böylece hem olağan hem de olağanüstü hâlde uygulanan keyfiyeti; ekokırım, ekolojik yas ve yasa-şiddet ilişkisi bağlamında değerlendirmeyi amaçlıyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Bitki hakları, keyfi şiddet, pozitif yükümlülük, yaralanabilirlik, ekokırım, ekolojik yas

---

<sup>1</sup> Bu makaleyi, 9-11 Aralık 2022 tarihinde düzenlenen 5. SineFilozofi Dergisi Uluslararası Sinema ve Felsefe Sempozyumu'nda sunduğumuz "Limon Ağacının Melodisi: Meyve Bahçesinin Çifte Anlamı Üzerine" başlıklı bildirimizde ele aldığımız ağaç yaşamının olağanüstü hâlde keyfi bir şekilde gözden çıkarılabilir ve harcanabilir olduğu fikrinden hareketle geliştirdik.

<sup>2</sup> İstanbul Beykent Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, deryadursun@beykent.edu.tr / deryavci@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-9235- 5893

<sup>3</sup> İstanbul Beykent Üniversitesi, Sosyoloji (İngilizce) Bölümü, gonulkarabolu@beykent.edu.tr/  
gonulkarabolu@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-7633-8433  
Makale Geliş Tarihi: 29.04.2024  
Makale Kabul Tarihi: 13.08.2024





# Dilemmas and Insights About Recognition of Plant Rights

## Abstract

Plant rights, which are relatively new compared to animal rights theories have both negative and positive aspects. Because all of the negative rights established for animals are difficult to apply to plants, it is necessary to focus on positive relational responsibilities. For this reason, instead of applying the basic principles set out by animal rights theorists to plants, we are opening up discussions on issues that would prevent arbitrary violence against plants and their total instrumentalisation. Thus, we aim to evaluate the arbitrariness applied in both ordinary states and states of exception in the context of ecocide, ecological mourning, and the relationship between law and violence.

**Keywords:** Plant rights, arbitrary violence, positive obligation, vulnerability, ecocide, ecological mourning



## Giriş

Ölümsüzdür bir ağaç, kıyaslarsan benimle  
Çok daha şaşkıncıdır, kısa bir çiçek-başı,  
Birinin uzun ömrünü versinler bana, birinin yürekliliğini  
(Plath, 2006: 19).

Bu çalışma bitkilerin haklarını keyfi şiddet, ekolojik yıkım ve yaralanabilirlik<sup>4</sup> kavramlarını merkeze alarak tartışıyor. Bitkilerin bir yaşamın-öznesi (subjects-of-a-life) olup olamayacağını hayvan hakları kuramcılarının, bitki fizyologlarının ve bitki etiği üzerine çalışmalar yapan düşünürlerin argümanlarından hareketle değerlendiriyor. Bitkilerin kendilerine has duyulara, iletişimsel ağlara sahip ve çevrelerinin farkında canlılar olduğu<sup>5</sup> dikkate alındığında, bitkileri hayvan hakları kuramcılarının sunduğu argümanların ötesinde düşünmek mümkündür. Bitkilerin de yaralanabilir olduğu ve duyulara sahip olduğu kulağa her ne kadar “insansılaştırılmış” ifadeler gibi gelse de bir bitkinin yetileri bakımdan insandan ve hayvandan daha “aşağıda” konumlandığını varsaymak hatalı olacaktır. Ancak bunlara rağmen bitki haklarından söz etmenin bir açmazı olarak yasal düzenlemelerle hakka sahip olmak da şiddete uğrayanı korumayan bir yasadışı içerir. Çünkü insanlara ve hayvanlara yapılmaması gerekenlere işaret eden öldürülmeme, mülk edinilmeme, kapatılmama ve işkence görmeme gibi negatif hakların olması bu hakların her koşulda uygulanabileceğini göstermez.

O halde, Derrida’dan hareketle “[...] batıda adil olan ile adil olmayan hakkındaki düşünceye hâkim olan metafizik-insan merkezli aksiyomatiğin bütünü yeniden göz önüne almayı” hedefleyerek insandan başka olanların yasa, hak ve şiddet tartışmalarındaki konumunu

---

<sup>4</sup> Yaralanabilirlik ve kırılabilirlik kavramları çoğu zaman birbirinin yerine ikame edilebilir niteliktedir. Judith Butler’in *Precaious Life: The Powers of Mourning and Violence* başlıklı kitabı Türkçeye *Kırılabilir Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü* olarak çevrilmiştir. “Vulnerability” kavramı ise, yaralanabilirlik olarak çevrilmiştir. Yaralanabilirliğin kökü olan *vulnus* kavramı, fiziksel olarak hastalık sonucu ortaya çıkan yarayı değil, daha ziyade *ötekinin* neden olduğu yaraya işaret eder. Öteki ile var olan *vulnus*, yaşadığımız sembolik düzen içerisinde yorumlanır (Hakverdi ve Erdem, 2022: 1. Para.).

<sup>5</sup> Bkz. Chamovitz, 2021; Hall, 2011; Mancuso & Viola, 2020.



yeniden düşünmek durumundayız (2010: 65). Derrida'nın eleştirisinin merkezinde insanlara atfedilen ahlaki belirlenimlerin ve yasal düzenlemelerin tamamının insandan başka olanlara uygulanması gerektiği fikri yer almamaktadır. Bu açıdan insan haklarının ve hayvan haklarının tamamının aynı şekilde bitki haklarına uygulanabilir nitelikte olduğunu söylemek zordur. Öte yandan insanların pozitif yükümlülüklerini göz ardı eden yasal belirlenimler ve düzenlemeler sorgulandığında “[...] epistemolojik ve ahlaki varsayımlar(ın) [...] hayvanlar ve bitkiler dahil, bütün insan-olmayan failerin zararına, sadece insanlara tahsis edildiği” görülür (Braidotti, 2014: 88). Bu noktada Donaldson ve Kymlicka'nın (2016) negatif haklarla pozitif yükümlülükler arasında yaptığı ayrımı hatırlamakta yarar vardır. Yalnızca yapılmaması gerekenleri içeren negatif haklar yerine, insanların alması gereken sorumlulukları, kendinden başka olanların habitatına saygı duymasını ve ihtimam göstermesini merkeze alan pozitif yükümlülükler<sup>6</sup> odaklanmak (*a.g.e.*: 14), ilişkisel sorumlulukların hayvanlardan bitkilere doğru genişletilmesine olanak tanımaktadır. Bitkiler için Michael Marder'ın önerdiği haklar olarak “keyfi şiddetten uzak kalma”ya ve “topyekûn araçsallaştırılmama”ya insanların pozitif ilişkisel sorumlulukları eklendiği takdirde bir sonraki bölümde detaylandıracağımız bitki haklarına ilişkin açmazların aşılabileceğinden söz edilebilir (2013: 50). Bu bakımdan tartışılması gereken nokta, insan-bitki arasındaki sınırın çeşitli yaklaşımlardan (biyolojik/etik) hareketle belirginleştirilmesi değildir. Garrard'ın Derrida yorumuna göre “[...] sabit olmayan hiyerarşiler düzeni içindeki farklılıkların çoğaltılması” çizgiyi belirleme ya da ortadan kaldırma uğraşından daha elzemdir (2020: 196). Bir ağacı belirli bir soyut kategori içinde düşünmek ile onunla sahil bir karşılaşma yaşamının ayrımını yakalamak, ekolojik hassasiyetlerin ve farklılıkların görünür kılınmasına vesile olan ilişkisel sorumluluğu anlamak bakımından önemlidir.

Etimolojik olarak “mesken, ev, oda” anlamlarına gelen oïkoç [oikos] ile Latince bir fiil olan ve “kesmek, düşürmek, vurmak, öldürmek, parçalara ayırmak” anlamlarını taşıyan *caedere* mastarının birleşiminden meydana gelen ekokırımın, büyük ölçekli yıkımların yanında

---

<sup>6</sup> Donaldson ve Kymlicka (2016) bu öneriyi yalnızca hayvan hakları bağlamında ele almaktadır.



gündelik pratikler içinde yer alan küçük ölçekli keyfi şiddeti de içermesi gerektiğini öne sürüyoruz. Keyfi şiddet yalnızca çevreyi son derece yıkıcı faaliyetlerle tahrip eden savaşların etkilerini değil, aynı zamanda gündelik yaşantımızda karşılaştığımız bitkilere uyguladığımız kökünden sökme ve yerinden etme faaliyetlerini de anlatmaktadır. Dolayısıyla var olanların tamamının meskeni (oikos) olan yeryüzünün sakinlerinin ve onların çevrelerinin münferit şekillerde tahrip edilmesini ifade eden ekokırımı hem savaş suçları hem de bireysel şiddet ve ekolojik yas ekseninde değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışmada, insan faaliyetlerinin görünmez kıldığı bitkilerin yeryüzüne aktif katılımlarını merkeze alıyoruz. Aynı zamanda bu makale ile yasal olarak ekokırımın ve bitki haklarının tanınmasına ve kabul edilmesine ilişkin tartışmaların son derece sınırlı olmasından hareket ederek bitkilerin kaybının da yaralanabilirliğin ve ekolojik yasin konusu olduğuna işaret etmek istiyoruz.

### **Bitki Haklarının Açmazlarını Düşünmek**

İnsan ve hayvan hakları bağlamında pek çok yasal düzenleme karşımıza çıkmasına rağmen doğrudan bitki hakları üzerine yapılmış düzenlemelerin ve çalışmaların sayısının son derece az olduğu görülmektedir. Özel mülk ağaç kesim yönetmeliğine, zeytincilik yasasına, orman ve mera kanununa ilişkin planlamalar, bitkilerin çoğunlukla kaynak olarak kullanıldıklarına işaret etmektedir. Bu nedenle hayvan ile insan arasındaki yakınlığın ötesinde konumlandırılan bitkilerin müstakil bir “hak sahibi” olarak değerlendirilmesine yönelik tartışmaların boyutu son derece sınırlı kalmıştır. Hayvan hakları kuramlarının merkezinde yer alan anlayış, hayvan bedeni ile insan bedeni arasındaki yakınlığa karşı bitkilerin yetileri bakımından “eksiklikleri” olduğudur. Bu tartışmalar “yakınlık” vurgusunun periferisinden çıkamamıştır. Bir canlının hakkından söz etmek için o canlının sahip olması gereken özelliklerin belirlenmesi, öne sürülen hayvan hakları kuramlarının temel dayanak noktasını oluşturmaktadır. Peki, hakları temellendiren türsel belirlenimler nelerdir ve hayvan haklarına ilişkin kuramlar geliştiren düşünürlerin öne sürdüğü “hakka sahip olma argümanları” bitkileri dışarıda bırakma konusunda tutarlı izlekler sunmakta mıdır?



Hayvanları bitkilerle kıyaslayan kuramcılardan biri olan Regan (2022) insanların, insan olmayan memelilerin ve kuşların yaşamın-öznesi olarak konumlandıklarını, ancak canlı olmalarına rağmen bitkilerin bu failikten pay almadıklarını savunur. Regan'ın amacının insanlardaki, insan olmayan memelilerdeki ve kuşlardaki farklılıkları yakalamak ya da türe özgü biyolojik belirlenimleri ortaya koymak olmadığı söylenebilir. Yaşamın-öznesi olmak belirli bir aynılıkta, benzerlikte ve ahlaki eşitlikte kesişmektedir.<sup>7</sup> Peki, bir yaşamın-öznesi olmak için ne gerekir? 1) Dünyaya dair farkındalık/dünyanın bilincinde olma ve 2) yaşadıklarına ve başına gelenlere yönelik farkındalık (Regan, 2022: 85). Görülen o ki Regan açısından (a.g.e.: 88-92) hayvanlar ve insanlar yaşamı farklı şekillerde deneyimliyor olsalar da dünyanın farkında olmaları bakımından “ortak bir noktada” buluşabilirler. Bu kesişimi sağlayan özellikler bedenlerimizdeki, sinir sistemlerimizdeki ve davranışlarımızdaki yapısal benzerlikler ve kökensel ortaklıklardır. Aynı zamanda Regan için (2022: 95) belirli haklara sahip olması gereken ve yaşadıklarının farkında olan “en az tartışmalı” türler kuşlar ve memelilerdir. Burada ince bir çizgiyle türler birbirlerinden ayrılırlar. Peki, bu sınırı “en az tartışmalı” olanlardan hareketle çizmemiz sınırın ötesinde bırakılanlara ve haklardan pay almayanlara dair sorumluluğumuzu azaltmaz mı? İnsan varlığının yaşamını sürdürebilmesi için haksızlığa uğrayan canlılar kümesinden “son derece tartışmalı” olanlar çıkarıldığında geriye kalanların münferit haklara sahip olduğu sonucu çıkmaktadır. Regan'ın bitkiler yerine bazı hayvanların haklara sahip olmasına gerektiğine ilişkin gerekçesi ise şöyledir: “[...] haksızlığa uğrayanları savunmak için yapabileceklerimizin bir sınırı olduğunu da belirtmişim. Her kurban için her şeyi yapmamız elbette imkânsızdır. Öte yandan bu sınırın hiçliğe uzanmaması gerektiğini de söylemişim” (a.g.e.: 96). Bu ifade ile hakları belirli türlerle sınırlandırmanın zorunlu olduğu gerekçelendirilir. İnsandan başka olanların hakları söz konusu olduğunda Regan'ın eleme yöntemi, bir yaşamın-öznesi olmak bakımından en az tartışmalı türleri seçmekten geçer (Francione, 2022: 40). Yapabileceklerimizin sınırlarını belirlerken böyle bir eleme yöntemini tercih etmemiz çeşitli etik açmazlara sebep olmaz mı veya insanların pozitif

---

<sup>7</sup> *Hayvan Hakları için Temel Argümanlar* metninde Regan (2005), bir yaşamın-öznesi olmayı, ahlaken edilgin varlıklar ile ahlaken etkin varlıklar arasındaki ortaklığa işaret ederek kullanır. Ancak ahlaken etkin varlıklar eylemde bulunmayı seçtikleri için eylemlerinden sorumlu tutulurlar.



yükümlülüklerini kısıtlamaz mı? Daha da önemlisi memelilerden ve kuşlardan olmayanlara karşı sorumluluğun bertaraf edilmesini meşrulaştırmaz mı? Bu soruların cevabını bulabilmek için öncelikle diğer hayvan hakları kuramcılarına, ardından da güncel bitki çalışmalarına yönelmek ve bir yaşamın-öznesi olarak konumlanmanın ne anlama geldiğini yeniden sorgulamak gerekecektir.

İnsanlarla ortak algı, ortak beden ve ortak sinir sistemine sahip olmayan canlıların haklarını tartışmaya kapatan Regan'ın ortaya koyduğu kriterleri Singer da (2018: 350) benzer minvalde ele almakta ve bitkilerin acıyı ve hazzı hissetmiyor olmalarından<sup>8</sup> yola çıkarak insanlar tarafından yenilmelerinin ve hasat edilmelerinin önünde herhangi bir engelin olmadığını ileri sürmektedir. Donaldson ve Kymlicka da diğer düşünürler gibi tartışmanın karmaşıklığına bir sınır çekebilmek için hissetme yetisi, benliği ve bilinci olmayan bitkilere ve cansız doğaya “kişi muamelesi yapmaktan” kaçınmak gerektiğini vurgulayarak insanların ve hayvanların, “farklı olduklarını, hissedebilirliğin ayırt edici hassas noktalar oluşturduğunu, bunun da ihlâl edilemez hakların korunmasına yönelik ayırt edici ihtiyaçlar yarattığını” savunur (2016: 47).

Bitkilerin hayvan hakları bağlamında tartışmaya dahil edilmesiyle ortaya çıkan sonuçlardan ilki “bitkiler de acı çekiyor” argümanıya hayvan eti yenilmesinin vegan ya da vejetaryen olmayanlar tarafından meşrulaştırılması (Singer, 2018: 351); ikincisi de “hiçbir

---

<sup>8</sup> Vegan ya da vejetaryen beslenmeyi savunan hayvan hakları kuramcıları için bitkiyi yemeyi meşru kılan şey, onun hissetme yetisine sahip olmamasıdır. Gary L. Francione ve Anna Charlton (2018), bitki fizyologlarını ve bitki etiği üzerine çalışan düşünürleri çok sert bir şekilde eleştirmektedir. Onlara göre, bitkilerin hissettiğini, acı çektiğini ya da çevrelerinin farkında olduklarını öne süren bir bilimsel kanıt yoktur ve mevcut çalışmalar hayvanların “karşılık verdiği”, bitkilerin ise “tepki verdiği” ortaya koymaktadır (*a.g.e.*: 89-90). Francione bir başka eserinde (2022: 56), hayvanlardan farklı olarak bitkilerin acıyı hissettiklerine dair bir harekette ve davranışta bulunmadıklarından söz eder. Bu farkı ortaya koymak için de sıklıkla hayvanlarla bitkileri karşılaştırır. Yaptığı karşılaştırmalardaki temel problem ise, insanların bir bitki ile hayvanı koyduğu mertebedir. “Bahçenizdeki domatesinizi ve köpeğinizi yesem, bu iki eylemi aynı kefeye koymazsınız” (*a.g.e.*: 317) diyerek bitki haklarını tartışmaya kapatan Francione, argümanını insanlar tarafından insandan başka olanlara verilen değer hiyerarşisine indirgemiş olur.



canlı varlığa kötülük yapmamayı” öğütleyen Jainizm’de<sup>9</sup> olduğu gibi insanın kök sebzeleri yemesinin yasaklanması ve girdiği perhizlerle aç kalarak ölümünü beklemesidir (Challaye, 1998: 64). Bu iki uç arasında salınmak ise, bir yaşamın-öznesi olarak insanın alması gereken sorumlulukları daha da karmaşıktır. Bu salınım iki varsayımı karşı karşıya getirir: “İnsan yaşamı daha değerlidir ve olumlanmalıdır” ≠ “İnsan yaşamı her varolanın yaşamı kadar değerlidir”. Aslında tek tek hangi canlıların ve türlerin yenilebilir olduğunu ya da hangilerinin haklara sahip olduğunu belirlemekten daha elzem üçüncü bir imkândan –değerli ve değersiz sıralamasından vazgeçmekten– söz edilebilir, çünkü kimlerin hakka sahip olacağını belirlemenin zorluğuna ek olarak bir canlının hakkına ilişkin yasanın uygulanabilirliği ve ihlâl edilebilirliği çok daha büyük bir açmazı beraberinde getirmektedir. Ancak herhangi bir yasa üzerinden belirli haklara sahip olunabileceği tartışmaya açıldığında yasanın kendisine içkin olan açmazlar herkes için geçerli olacaktır. Bu nedenle yasanın yasadışı veçhelerini tartışmadan önce insandan başka olanların özne, kişi ya da fail olarak konumlandırılmaları üzerine yeniden düşünmemiz elzem gözükmektedir. Çünkü bitkilerin ve hayvanların haklarına ilişkin yasal düzenlemeler bu kavramların canlılara atfedilip atfedilemeyeceği üzerinden şekillenmektedir.

Hall; Singer’ın ve Regan’ın insan merkezci yaklaşımlara ve hiyerarşik belirlenimler kuran ikiliklere karşı “insan olmayanlar için ahlaki değerlendirmeler yapabilmeye olası olduğunu” görünüşe çıkardıklarını ifade eder (2011: 2). Aynı zamanda Hall onların kuramında hayvan yaşamı merkeze alındığı için belirli bir dışlama pratiğinin sürdürüldüğünü ve “Batı toplumunda bitkilerin değersizleştirilmesinin temelini” atıldığını vurgular (*a.g.e.*: 157). Bu dışlama pratiğini yerinden eden argümanın temelinde yatan düşünce, bitkilerin birer kişi [person] olarak ve “iradeli, zeki, ilişkisel, algısal ve iletişimsel varlıklar olarak” kabul edilmeleri gerektiğidir

---

<sup>9</sup> Bitki etiği üzerine çalışan düşünürler Jainist teoloji geleneğindeki şiddetsizlik etiği üzerinde sıklıkla dururlar. Bu alanda çalışan Matthew Hall (2011) Jainizmin insanın ve bitkinin yetisel farklılıkları yerine benzerliklerine ve canlılıklarına odaklandığından söz eder. Hall’a göre (*a.g.e.*: 84), Jainizmin bitki etiğine ilişkin sunduğu imkân; bitkilerin de zarar gördüğünün anlaşılması, ahlaki alana dahil edilmelerinin sağlanması ve keyfi şiddete maruz kalmalarının önlenmesidir. Michael Marder da (2013: 49), Jainistlerin ruh olarak düşündükleri köklerin, bilimsel olarak Darwin ve oğlu Francis tarafından öne sürülen “kök-beyin hipotezi”nde olduğu gibi “beyne benzeyen organlar olarak hareket ettiklerini” ifade eder. Bu açıdan bitkiler hayvanlardan ve insanlardan farklı olarak toprağa gömülü bir iletişim ağına sahiptir.



(Hall, 2011: 100). Bitki fizyologları, ekolojistleri ve botanikçiler tarafından yapılan çalışmalar<sup>10</sup> neticesinde bitkilerin son derece karmaşık bir yapıya sahip olan, dünyaya aktif katılımlı canlılar oldukları bilinmektedir. Bu nedenle çevresini hayvandan ve insandan başkaca bir şekilde algılayan bir bitkinin haklara sahip olması gerektiği fikri, ortak beden ve ortak dil arayışının ötesinde düşünülmelidir. Aynı zamanda bitkiler yalnızca kendilerinden başka olanlar için bir besin kaynağı olmadıklarından Marder'ın ifadesiyle “bitkisel özelliğin benzersizliğine” dayandırılacak ilkelerden hareket etmek, bitki haklarının inşasında yol gösterici olabilir (2013: 49). Bu açıdan Marder iki temel ilke belirlemiştir:

Keyfi şiddetten ve topyekûn araçsallaştırılmadan uzak olma hakkı, bitkilerin içsel değerini kabul edecek ve sonuç olarak dışsal amaçlar için kullanılmalarına sınırlar getirecektir. Örneğin bu durum, ağaç kesme uygulamalarına ciddi kısıtlamalar getirilmesi ve bitki örtüsünün kasten tahribi de bitki haklarının ihlâl edilmesi anlamına gelecektir. Bu iki ilke, bitki yaşamı için geçerli olan pozitif ve negatif özgürlüğün veçhelerini açıklayacaktır (*a.g.e.*: 50).

Şayet bitki haklarına ilişkin ilkeler belirlenecekse hayvan hakları kuramcılarının hayvanların acı çektiklerine, çevrelerinin farkında olduklarına ve bir yaşamın-öznesi olduklarına ilişkin sundukları argümanlardan hareket etmek artık mümkün olmayacaktır. Bitkilerin de acı çekebileceğini belirten Schulp (2019), hissetme yetisine sahip olan hayvanların öldürülmeme ve yenilmeme hakkı üzerinden yasal düzenlemeler ve ilkeler belirleniyorsa bitkilerin de aynı haklara sahip olmaları gerektiğini savunur. Hayvan hakları kuramcılarında getirilen temel

---

<sup>10</sup> Darwin'in *Bitkilerde Hareketin Gücü* başlıklı kitabını yorumlayan Ken Thompson (2019), Darwin'in bitkilerin zekâsı olduğuna dair öne sürdüğü argümanları tartışmaya açar ve toprak altına yayılmış olan köklerin kendilerine has özel ağlara sahip olduğu fikrine katılır: “Her bitki çoğu toprak altında bulunan kendi özel ‘ağma’ sahiptir. Aslında, bitkiler düzenli olarak kendilerini saran çevreyi izler ve gereği neyse yaparlar. Topraktaki kökler yakındaki diğer köklerin farkındadırlar ve dahası köklerin kime ait olduklarını bilirler” (*a.g.e.*: 60). 21. yüzyıl düşünürlerinden olan Mancuso ve Viola da (2020: 15-16), bitkilerin zekâsı olduğunu öne süren bir kitap yayımlayarak Darwin'in fikirlerini bir adım ileri götürmüş ve bitkilerin problem çözme yeteneğine ve çevre farkındalığına sahip olduklarını ifade etmiştir. Aynı zamanda Mancuso'nun (2021) *Bitki Devrimi* eserinde geçen bilimsel araştırmalarda bazı bitkilerin hafızaya sahip oldukları ve görüntüleri algılayarak taklit edebildikleri öne sürülür.





eleştirilerden biri budur. Schulp'a göre hayvan hakları kuramlarının varsayımlarından hareket etmek insan yaşamına son verilmesi demektir: “[Onların varsayımları takip edilirse] insanlık, ister hayvan, ister bitki, ister mantar olsun, hemcinslerini yemeyi tamamen bırakmalıdır. Bir diğer ifadeyle Singer'ın ilkelerini uygulamak insanların yok olması anlamına gelir” (a.g.e.:110). Bu açıdan bir canlının diğerinden (kuşun ve memeli hayvanın bitkiden) daha fazla hakka sahip olduğunun öne sürülmesi, türçülüğün çerperinden çıkılamamasına sebep olur. Ancak öte yandan Schulp'ın (2019: 111) türçülüğün insanların hayatta kalması için bir zorunluluk olduğu fikri takip edildiğinde de hayvanları “doğru bir şekilde yemenin hayvan refahı açısından bir sorun teşkil etmeyeceği” argümanının öne sürüldüğü görülür. Nitekim “doğru şekilde” bir hayvanı yemenin ne anlama geldiği de son derece belirsiz kaldığından Schulp'ın görüşünde yalnızca insandan başka olanların negatif hakları değil, aynı zamanda insanların pozitif yükümlülükleri de göz ardı edilmekte ya da “doğru bir şekilde” eylemenin sınırları yeterince çizilememektedir. Bu durumda aşılması gereken temel bir sorun karşımıza çıkar: Hayvan hakları kuramcılarının hayvanların yaşamı için öne sürdükleri negatif haklar, bitki fizyologlarının ve botanikçilerin yaptığı çalışmalar dikkate alındığında bitkiler için de geçerli olmalı ve bitkilerin yenilmesi, ağaçların kesilmesi yasaklanmalıdır. Dolayısıyla sorunun çerperini, hangi türlerin hangi haklara sahip olmaları gerektiği üzerinden ilerletmek yerine, insanların pozitif yükümlülüklerine doğru genişletmek daha makul bir seçenek olacaktır. Görülen o ki “acı çeken hiçbir canlı öldürülmemelidir, bitkiler de acı çektikleri için öldürülmemelidir” akıl yürütmesine karşı çıkararak insan yaşamının devamlılığı için “doğru bir şekilde” yemenin mümkün olduğunu öne sürmek, insanların sorumluluklarını aydınlatmadığından yol gösterici olmamaktadır.

O halde hayvanlara ve bitkilere negatif evrensel haklar vermenin açmazlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Korunma hakkının yasal düzenlemelerle bitkilere ve hayvanlara insanlar tarafından verilmesi bu yasalara içkin olan yasadışıların olağanüstü hâllerde ve hatta olağan hâllerde işletilmesine engel olmamaktadır.



2- Gözden çıkarılabilir olanları ve olmayanları belirleyen sınıflandırmaya dayalı ayırıcı ve seçici unsurlar gözden çıkarmanın taksonomisini, başka ifadeyle en az tartışmalı olan türlerin bütünden çıkarılıp alınmasını gereçlendirir. Bu ikinci açmaz negatif evrensel haklara hangi türlerin sahip olabileceğine karar vermenin zeminini oluşturur.

3- Negatif haklar söz konusu olduğunda Donaldson ve Kymlicka'nın (2016) işaret ettiği gibi pozitif ilişki sorumluluklar göz ardı edilir. Uygulanabilirlik bakımından tartışmalı olan evrensel hakları kapsayan kânunlar kolaylıkla ihlâl edilebilir niteliktedir. Bu durumda insandan başka olanlara ilişkin koruma kanunu çıkararak çeşitli haklar vermek, bu kanunlardaki maddelerin uygulanabilir olduğunu ve yerel yönetimlerin sorumluluklarını harfiyen yerine getirdiğini göstermez. Örneğin Türkiye'deki 5199 sayılı "Hayvanları Koruma Kanunu"nun 18. maddesinde hayvanların (özellikle kedilerin ve köpeklerin) bakımlarının ve aşılarının yapılması, kısırlaştırılması, saldırgan olanların eğitilmesi gibi sorumluluklar yerel hayvan koruma görevlilerine verilmiştir ve bu faaliyetlerin yerel yönetimlerle birlikte gerçekleştirilmesi gerektiği belirtilmiştir (HKK m. 18/2). Yine ilgili kânunun 13. maddesine eklenen "Ek Madde 1", belediyelerin hayvanların bakımını yapmaktan ve onları korumaktan sorumlu olduklarını ifade etmektedir (HKK Ek Madde 1). Fakat bu maddelerin kolaylıkla ihlâl edilebilir olduğu dikkate alındığında hak vermenin açmazlarıyla karşılaşırız. Sorumluluklar ve yükümlülükler keyfi bir şekilde rafa kaldırılabilir niteliktedir.

Bahsettiğimiz üç açmazdan hareketle bitki haklarını düşündüğümüzde çok daha karmaşık bir durumla karşı karşıya kalırız. İnsanların ve hayvanların sahip olduğu negatif hakların dahi olağanüstü hâlde ihlâl edilebilir olduğu dikkate alındığında bitkilere çeşitli haklar vermenin bu açmazları çözemeyeceği aşikârdır; çünkü bitkiler çevreyi yıkıma uğratan bir savaşta, insanlar ve hayvanlarla birlikte kolaylıkla gözden çıkarılabilen canlılardandır. Bu nedenle bir sonraki başlıkta yasaya içkin yasadırlık bölgelerinin bu açmazları hangi açılardan körüklediğini tartışmaya açarak negatif hakkın uygulanabilirliğine ilişkin zorlukların yanında bu hakkı içeren yasanın herhangi bir olağanüstü hâlde nasıl askıya alınabileceğine de işaret edeceğiz.



## “Ben Bir Bitkiyim” Sınır Hattı Üzerinde

Bitkilerin keyfi şiddetten uzak olma hakkının birinci açmazda değindiğimiz gibi olağan ve olağanüstü hâlde geçerli olmadığı ve her iki durumda da bitkilerin gözden çıkarıldığı ve ikincil kılındığı görülmektedir. Oysaki bitkileri hiyerarşik olarak diğer canlıların aşağısında gören düşünce modeli artık geçerliğini yitirmiştir. Bitkilere ve kadınlara atfedilen “naifliğe” ve “pasifliğe” karşı erkeğin ve hayvanın yaşama daha aktif bir şekilde katıldığı varsayımını eleştiren Miller, Hegel’in doğa felsefesinde çizdiği hiyerarşilerin bu fikrin inşasında etkili olduğunu öne sürmektedir: “[Hegel’de] bitkisel olan, kadının, soğan kubbelerinin ve stilize lotus oymalarının, edilgenliğin ve henüz giderilmemiş cehaletin, Yahudiliğin, İslam’ın, Hinduizm’in ve Öteki olarak en bariz şekilde genelleştirilmiş haliyle Doğu’nun biçimi haline gelir” (2002: 126). Bitkisel olana atfedilen niteliklerin ve ikincilliğin kadında da olduğu varsayımının bir diğer yönü irrasyonelitenin hem doğaya hem de kadına özgü kılınmasıdır. Rasyonellikten yoksun olduklarının öne sürülmesi, erkekler tarafından sömürülme ve hükmedilmelerini meşrulaştırmaktadır (Mies ve Shiva, 2014: xxiii).

Peki, yıkıcı bir savaşta hükmedilen ve ikincil kılınanlar hangileridir? Sömürülen tarafta yer alan insanlar, hayvanlar ve bitkiler hep birlikte yaşamdan koparılarak pasivize edilir. Ezizet görmeme ve ıstırap çekmeme haklarını içeren koruma kânunları savaş hâlinde askıya alındığında negatif haklar vermenin açmazları daha da fazla öne çıkar. Bu açmazları aydınlatan en makul tartışma zeminlerinden biri olarak olağanüstü hâli seçmemizin sebebi, bitkilere negatif haklar vermenin yetersiz olduğuna işaret etmektir. Üstelik yasanın yasadışılığı yeryüzündeki canlı ve cansız tüm var olanlar için aynı anda görünüşe çıksa da savaş hâlinde yaşamı son bulanlar yalnızca insanlar ve kısmen hayvanlar olur, çünkü onlar bir koruma kanununa tâbidir. Ancak onlarla birlikte bu sınır hattı üzerinde köklerinden koparılan, havaya uçurulan, çevresine yaşam veren ve kavuğunda pek çok canlının konakladığı ve mesken tuttuğu ağaçlar da vardır. Bir ağaç ya da bir yaban otu, çevresindeki her şeyden azade bir şekilde var olmamaktadır. Bir ağacın acı çekmediğinin ve bir yaşamın-öznesi olmadığı kanıtlandığını düşünelim. Yine de o ağacın keyfi şiddete maruz kalmama hakkı olamaz mı? Bir sınır hattı



üzerindeki ağaca keyfi şiddet uygulanmadığında bu şiddetsizlik insan yaşamının ve o ağaçta yaşayan tırtılların yaşamının da olumlanması anlamına gelmez mi? Aksine olağanüstü hâlde normun askıya alınmasıyla bir ağacın keyfi şiddete maruz kalmama hakkı ihlâl edilir. Agamben'in (2004) hatırlattığı gibi, kuralsız olanın işlediği olağanüstü hâl bir kural haline geldiğinde kendimizi ideal bir durumun içinde bulmaz mıyız? Auschwitz'i ve içinde yaşadığımız yüzyıldaki katliamları normalleştiren şey olağanüstü hâlin kural olması değil midir? Agamben'e göre olağanüstü hâldeki "sınır-durumu ilginç kılan da, kendisini karşıtına çevirmeye yönelik bu paradoksal eğilimi" ise, koruma kanunlarının anlamı kalmamaktadır (2004: 49). Bu durumda keyfi şiddete maruz kalmama hakkının bitkilere verilmesi aynı zamanda bu hakkın geri alınabileceğini gösterir. Yasal düzenlemelerdeki bu paradoksal eğilimin içinden çıkılması güçtür.

Tüm bu güçlüklerden hareketle sınır hattında duran bir insanın, hayvanın ve bitkinin yaşamına son vermeyi normalleştirerek meşrulaştıran bu sınır-durumdan çıkışın olanakları üzerine düşündüğümüzde yine kendimizi bir açmazın içinde buluruz. Yeni açmazlara işaret eden Eran Riklis'in 2008 yılında yönettiği "Limon Ağacı" (Etz Limon, Lemon Tree) filmi bitki ile kadını pasivize etmenin ve onlara olağanüstü halde uygulanan keyfi şiddetin anlamı üzerine düşündürür. Bu film, İsrail ile Mısır, Ürdün, Lübnan ve Suriye arasındaki 1949 Ateşkes Anlaşmaları'nda belirlenen, Yeşil Hat olarak adlandırılan sınır çizgisinde yetiştirilen ve hem Batı Şeria'da hem de İsrail tarafında yer alan limon bahçesini konu edinmektedir. Filmde geçen yasanın 53. maddesine göre, herhangi bir özel mülke kimsenin zarar veremeyeceği vurgulansa da yalnızca askeri bir zorunluluk olduğu gerekçesiyle müdahale edilebileceği belirtilir. Buradaki askeri zarureti doğuran şey, savunma bakanının evinden bakınca limon ağaçlarının görüşü engellemesidir. Filmin baş karakteri Salma Zidane'ye ailesinden miras kalan bu limon bahçesinin askeri bir zorunluluk olduğu gerekçesiyle ölüm tehlikesi barındıran bir yere dönüştürülmesini mümkün kılan yasal zemin nedir? Yasanın yasadışı veçhelerinden biri olarak olağanüstü hâl, negatif hakların geçerliğinin ortadan kaldırılmasıyla bir canlıyı öldürmenin, mülk edinmenin ve sömürmenin yasal olarak düzenlenmesine sebep olur. Olağanüstü hâlde hem Salma'nın hem de limon ağacının keyfi şiddetten korunma hakkı yoktur, çünkü bu



yasasızlık hukuki düzenin kendisine aittir. Agamben'e göre "normun askıya alınması, ortadan kaldırılması anlamına gelmez ve askıya almanın kurduğu yasasızlık bölgesi, hukuk düzeniyle bağlantısız değildir (ya da en azından öyle olmadığı iddiasındadır)" (2006: 33). Bu durumda özel bir mülkteki limon ağaçlarına yasal olarak müdahale edilmemesi gerekirken yasasızlık bölgesinin imkânlarından yararlanan savunma bakanı, askeri bir zaruret olduğunu öne sürerek limon ağaçlarının hadım edilmesini hukuksal düzenle gerekçelendirir.

Böylece zaruri kelimesinin keyfi bir şekilde yorumlanması, özel bir mülk olan limon bahçesini alıkoymanın nesnesi konumuna indirger. Filmde insanlar ve devletler arasındaki çatışmanın arasında, sınır hattı üzerinde kalan limon ağaçları, mahkemenin aldığı karar üzerine 30 cm olacak şekilde budanarak hadım edilir. Ağaçlar kesilmek yerine budandığı için Salma'nın avukatı tarafından Filistin halkının bir zaferi olarak yorumlanan bu karar, aslında limon ağaçlarının savunma bakanının görüşünü engellemediği sürece var olabileceğini gösterir. Dolayısıyla sınırlarla çevrelenmiş bahçenin kendisi hem keyfi şiddetin hem de topyekûn araçsallaştırmanın nesnesi olarak yalnızca politikanın bir aracı haline gelir. Han'a göre "sınır, cephe anlamında politikanın mekânıdır" (2016: 49). Limon bahçesi çatışmanın ortasında kaldığından sadece devletler arasındaki sınır çizgisinden ibarettir. Bu sınır hattında kalan limon bahçesi, Salma dışında Filistin halkı ve İsrail Devleti için yalnızca politikanın mekânı olarak vardır, çünkü pasivize edilenler yalnızca Salma ve ağaçlardır. Salma gibi olan kadınlar kendilerinden başka olanlara zarar vermeden onlarla dayanışmanın imkânlarını açarlar. Keyfi şiddete maruz kalan hayvanların ve bitkilerin topyekûn araçsallaştırılmasına direnen kadınlar ile insandan başka olanların kurduğu ilişkilere dair örnekler çoğaltılabilir. Barajlara ve termik santrallere karşı çıkan kadınların bitkilerle, ağaçlarla ve hayvanlarla olan "alternatif ilişki biçimleri" (Bozok, 2024: 294) -Salma'nın deneyiminde olduğu gibi- keyfi şiddetten uzak olan yoldaşığa dair ipuçları verir. Bu açıdan bir sonraki başlıkta keyfi şiddetin en aza indirilebilmesi için hayvanlar ve insanlarla sınırlandırılan yaralanabilirlik ve kırılabilirlik kavramlarının bitkilere doğru genişletilmesinin mümkün olup olamayacağını tartışacağız.



## Beton ölünden ıkış: Bitkinin Yaralanabilir Olması Mümkün mü?

Limon Ağacı filminde askeri bir zaruret olduğu gerekçesiyle limon ağacının varolma kudretini azaltan kararlar vermenin şiddetin keyfi olarak işletilmesine sebep olduğunu görürüz. Bu yüzden kendimizi yasal olarak kesilmesi onaylanan limon ağacının failliğini ararken buluruz. İnsanın en değerli varlık olduğunu öne süren üstünlük varsayımı bu failliğin üzerini örttüğünden ağaçların kendilerine yer bulamadıkları bir beton çölü yaratır. Tıpkı Salma'nın budanmış limon ağaçları arasında yürürken hissettiği ekolojik yasın izleri gibi. İnsana dair kabullerin ve temsillerin sorgulanmasını içeren insan sonrası tartışmaları, insanın insan olmayan canlılarla kesiştiği anları görünür kıldığından Salma ile limon ağacı arasındaki ilişkiselliğin fark edilmesini mümkün kılar. Feminist insan sonrası çalışmalar erkekinsan mefhumunun kemikleşmiş zeminini sarsmayı ve insandan başka olanların yaşamlarının da tanınmasını amaçlar (Gündoğan İbrişim, 2022: 236). Erkekinsan; beyaz, eril, genç ve sağlıklı erkek olarak betimlenir (Braidotti, 2014: 79). Türler arasındaki hiyerarşinin en üstünde yer alan erkekinsan mefhumunu ve hümanist düşünce imgesini eleştiren Braidotti (2014), erkekinsanın antropolojik bir araç olan dil sayesinde ötekini belirlediğine ve onu dışladığına dikkat çeker. İnsanla ilgili örtük kabullere ya da onların hiç sorgulanmamasına eleştirel olarak bakıldığında özne, canlıların karşılıklı ilişkilerle kurdukları "göçebe bir kendilik" olarak düşünülebilir (Braidotti, 2019: 54). Braidotti'ye göre, "insan sonrası öznenin referans çerçevesi, başkalarının etkileşimiyle varoluşun açık uçlu, karşılıklı ilişkiye bağlı, çok-cinsiyetli ve türler-arası akışları haline gelir" (2012: 35). Bu özne, erkekinsanı merkeze alan hiyerarşik ilişkilerden farklı olarak kolektiftir, karşıtlıklardan ziyade "ve/ve" mantığını içerir (Braidotti, 2019: 64). İnsan ve insandan başka olanlar gibi kategorilerin etik bir anlayışla ele alınmasının imkânını sorgular. Erkekinsanın dünya görüşünün ötesine geçebilecek yeni bir etik arayışı, ekolojik hassasiyetler ve feminist perspektifler üzerinden politik bir söylem ortaya çıkarır. Bu bağlamda herhangi bir tarafın üstünlüğünden ziyade insan ve insandan başka olan canlıların iç içe geçtiğini vurgulayan yaralanabilirlik, harcanabilirlik ve özneleşme süreçleri üzerinde duracağız.



Canlıların yaralanabilirliği ya da harcanabilirliği konusunu ele alan düşünörlere baktığımızda özne mefhumuna ilişkin soruların tekrar gündeme geldiğini görürüz. Butler'ın işaret ettiğı üzere, yaralanabilirlik kavramı “toplumsal hayatın, karşılıklı bağımlılığın, maruz kalmanın ve gözenekliliğın ortak halini tasvir eder” (2024: 88). Toplumsal eşitsizliğın sonucu olarak kimin hayatının görmezden gelindiğini ve ölüm riskine sahip olduğunu anlatırken aynı zamanda yaşam hakkına sahip olanın da belirlenmesini sağlar (a.g.e.: 88). Yaralanabilir olmak veya başkalarının yaralanabilir olması korku ve keder sebebidir (Butler, 2005: 9). Butler'a göre (a.g.e), yaralanmak, yaşamın bağımlı olduğı “ötekileri”, özellikle de tanınmayan insanların olduğunun sezgisini ortaya çıkarır ve hiçbir şiddet eylemi bu bağımlılığı ortadan kaldıramaz. Keyfi şiddete maruz kalmak anlamında yaralanabilirlik farklı şekillerde kendisini gösterebilir: “Yaralanmış olmak demek, insanın yara üzerine düşünme, hangi mekanizmalar aracılığıyla paylaştırıldığını öğrenme, başka kimlerin hangi şekillerde geçirmen sınırlardan, beklenmedik şiddetten, mülksüzleştirilmeden ve korkudan mustarip olduğunu anlama şansını elde etmesi demektir” (a.g.e.: 10).

İnsana özgü yas biçimlerinin dikkate alınması, insandan başka olanların yasının tutulmasına ve kaybının kabul görmemesine ilişkin nedenleri düşündürür. Cole (2017) yaralanabilir adlandırmasının çoğunlukla eşitsizlik ve adaletsizlik kavramlarıyla birlikte ele alındığından söz eder. Yaralanabilir ile yaralanabilir olmayan arasındaki ikilik, hukuki formlarla belirlenmiş toplumsal hiyerarşileri üretir (a.g.e.: 74). Yaralanabilirlik nosyonu canlıların, doğanın, hafızanın yaralanabilirliğini de içerir. Ancak kavramı insandan başka olanları kapsayacak şekilde genişletmek, her türlü acıyı doğallaştırma ve inkâr etme riskini de barındırır (Erşen, 2017: 11), çünkü ihtimam gösterme etiğine ilişkin bir terim olan yaralanabilirlik birden çok anlama gelir:

Bu nosyonun etkilenebilirliğe yatkınlığını, dünyaya açıklığını, başka'nın vermesine açıklık olarak tanımlamak, üstelik de bunu bir hukuksal-statünün tarifi haline getirmek hem egemenlerin hem de ezilenler-hiyerarşisinin insafına terk



edilmiş, her biri kendi biricik yaralanabilirliği içindeki yaşamlara dönük sömürünün kapsamını genişletecektir (*a.g.e.*: 13).

Kırılgnlık ve yaralanabilirlik gibi kavramlara türçülük üzerinden yaklaşmak hayvanın ve insanlıktan çıkarılan canlıların kırılgnlığını sorgulamaya götürebilir (Dolcerocca, 2017: 186). Dolcerocca'nın (2017) üzerinde durduğu şey, insanlıktan çıkarılan canlılar ve hayvanlardır. Bu tartışmada bitkilerin yaralanabilirliğine yer bırakılmaması, bitki ve insan arasındaki ilişkilerin karşılıklı bağımlılık ve şiddet ekseninde döndüğünü gösterebilir. Cole'un (2017: 75) ifade ettiği üzere hem insan hem de insan olmayan canlıların yaralanabilirliği, Butler'ın şiddetsiz duygulanımarasılığa (*interaffectivity*) geçme arayışına eşlik eder. Bu anlamda insan için hayvanın ve [bitkinin] yaralanabilirliğini ve fiziksel veya sembolik şiddete açıklığını sorgulanabilir hale getirmek gerekir. Oysaki hayatını kaybeden ve görmezden gelinen bazı canlılar üzerine konuşulmaz bile. Bir kaybın kayıp olarak tanımlanması süreci, şiddetten kimin/nasıl etkilendiği bağlamında toplumsal eşitsizlikle birlikte işler (Butler, 2024: 86). Şiddete karşı hayatın önceliği, Butler'ın ahlak felsefesinde, çoğunlukla kayıp olarak görülmeyen yaşamlar ve hayvan hayatı üzerinden ele alınmıştır. İnsan olmayan canlılara karşı şiddetsiz yeni bir etik anlayışın oluşabilmesi için bu kategorinin içinde yer alan bitkilerin haklarının da politik bir söylem sunma imkânı vardır. Ancak hayvanın yanı sıra bitkinin kırılgnlığını tartışmaya dahil etmeye çalışırken daha fazla sorunla karşılaşırız. İnsanlıktan çıkarılanların ve hayvanların yanı sıra bitkilerin de gözden çıkarılabilir veya harcanabilir olmalarını savunmanın açmazları vardır. Bitkiler neden yaralanabilir ya da yaralanabilir olanların içerisinde neden yer almıyor, sorularına verilecek cevaplar tekinsizdir. Ancak insanın yara/yaralanmış olmak üzerinden yola çıkması başkalarının maruz kaldığı şiddete dair sorgulamaları mümkün kıldığından dikkate değerdir. Bitkilerin yaralanabilirliği (*vulnerability of plants*) kavramı çoğunlukla ağaç türlerinin iklim değişimiyle ölmesi ve azalması bağlamında ele alınır (Omali, Agada ve Obera, 2022: 60). Bu değişimin nedenlerini anlamaya çalışan yaralanabilirlik çalışmaları, bitkilerin yeni iklim ve çevre durumlarına uyum sağlamasını hesaplar (*a.g.e.*: 60). Bu hesaplamalar insanın sebep olduğu ekolojik şiddetin boyutlarını fiziksel olarak belirtebilir. Ancak ekolojik şiddetin insandan başka olanlarda neden olduğu





yaralanma veya acı çekme gibi fiziksel etkilerin yanı sıra sembolik anlamlar taşıyan etkilerini netleştirmek de zordur. Diğer bir ifadeyle ağaçların kökünden sökülmesi, dallarının kesilmesi, yapraklarının koparılması veya taşınması gibi deneyimlerin onlarda uyandırdığı etkiler ekolojik şiddeti yorumlamaya çalışırken aşamadığımız sorunlardır. Ağacın yaprağının mı, kökünün mü yoksa tümünden yaşamının mı şiddete maruz kaldığı ve yaralanabilir olduğu ayrımını yapmak gerekir mi? İnsandan başka olanların tamamının; yanan bir kayısı ağacının veya kaplumbağanın, birlikte yaşamamış olsak dahi, yaralanabilir oluşu ve ekolojik yası mümkün değil midir? Alınçık Özyer'e göre "canlının semiyotik failliğinin tanınması ve bu failliğin doğrudan yaratıcı gücünün"<sup>11</sup> ortaya konması bitki etiğine ilişkin farklı bir imkân yaratır (2022: 361). Modern toplumda doğanın soyutlanarak kültüre dahil edilmesi onu etiğin alanından çıkarmaya ve insandan başka olanları bağımlı birer nesneye dönüştürmeye neden olur (*a.g.e.*: 361). Bu soyutlamanın ekolojik yıkıma eşlik ettiğini ortaya koymanın ve canlıların semiyotik failliklerini görünür kılmanın kendisi etik bir açılım olarak görülebilir. Bağlantılı şekilde canlıların failliğinin görünür kılınması için uğraşmak, insan olarak sorumluluklarımızın bir parçasıdır. Bu uğraş, insan-bitki ilişkisi açısından insanın yapıp ettiklerinin bitkilerin yaşamına karar vermesini sorgulanır hale getirir. Bu bağlamda insanın kendini bir başkasında görmesinin nasıl yorumlandığı üzerinde durulabilir.

Levinas'ın Bobby ile karşılaşması, yaşamların kırılğan olmasının anlaşılabilmesi için egemen temsil biçimlerini sorgulatması ve yeni bir etik<sup>12</sup> anlayışın imkânlarını düşündürmesi bakımından önemlidir. Çünkü insanlıktan çıkarılan esirler ile Bobby'nin karşılaşması, şiddetin neden olduğu kırılğanlıkla beraber bir başkasına olan sorumluluğu gündeme getirir. Levinas (1990: 152) 1933-1945 yılları arasında Nazi Almanyası'nda Yahudi savaş esirleri için bir

---

<sup>11</sup> İnsandan başka olanların gündelik yaşamımızda görünmez ve hissedilmez olması onların olmamasını değil, bizim anlam dünyamızda yer bulamadıklarını gösterebilir. Onları anlamlar dünyamıza tercüme edebilmek için her iki dili bilmek gerekmez. Yaşanan olayın ya da mesajın kendi gösterge dizgemizde ne anlama geldiğini hesaba katmamız mümkündür (Alınçık Özyer, 2022: 375).

<sup>12</sup> Direk'in (2002: 33) Levinas'ın *Etik ve Siyaset* metnini incelemesine göre etik özne, özerk değildir ve tekil başkasına karşı sorumluluk süreklidir. Başkasının yüzü "öldürmeyeceksin" buyruğunu verir ve bu aynı zamanda "başkasını yalnız ölmeye terk etmemeyi de içerir" (*a.g.e.*: 33). Ben ve başkası arasında öncelikli olan başkasıdır ve benim başkasına olan sorumluluğu vardır.



komando biriminde 70 kişiyle beraber kaldığından söz eder. Uzun esaretlerinde kendilerini insanlıktan çıkmış görür, tıpkı bir maymun gibi ve insanlık dışı (subhuman) olarak betimler (*a.g.e.*: 153). Şimşon, Levinas'ın metinlerinden yola çıkarak onun “şiddetin başladığı yeri tam da etik olanın aşıldığı, askıya alındığı ve yok sayıldığı yer olarak” nitelediğinden bahseder (2015: 38). Levinas'ın (1990: 153) etik öznenin ne olduğunu ararken, bir köpek olarak kampa giren Bobby ile karşılaşması ona, insanın insanlıktan çıkmasını ve özgürlük kaybını hatırlatır. Ayrıca incinebilir ve yüze sahip olanın kim olduğunu düşündürür. Bu karşılaşmada ancak yüze sahip olan, insan, yanıt verebilir. Dolayısıyla bu tartışma kişinin bir öteki olarak diğerinin varlığı üzerine düşünmesi ve ona alan açması gibi sorumluluklarına kapı aralayabilecekken etik ilişkinin sadece insanlar (özellikle ben ve başkası) arasında kurulması konusunda düğümlenir. Buna karşın, etik ilişkinin insanlar arasında kurulmasından ve ötekinin harcanabilir olmasından ziyade, insandan başka olanlarla yaralanabilirliğimizin ve birbirimize olan bağlılığımızın insan olmayan canlılara dair sorumluluk alanı açabileceği görüşündeyiz.

Braidotti'nin biyopolitika okumasına göre (2019) bedenın sınıfsal ve ilişkisel karakterinin kabulüyle erkekinsandan aşağıya doğru değersizleşen dünyanın diğer ötekilerinin belirlenmesi eleştirilmelidir. Erkekinsana göre öteki kategorisinde yer alan insanlar, hayvanlar, bitkiler ve diğerleri harcanabilir bedenler olarak tanımlanır (*a.g.e.*: 59). Böylelikle biyopolitika kavramı yaşamın yanı sıra ölümün de politik olarak biçimlendiği kavrayışıyla genişler. Biyopolitik yaşamın formlarına baktığımızda ağaç, hayvan ve insan arasındaki farklardan ziyade sadece insanların kullandığı bir güç tarafından kurban olan veya kurban edilebilir olan, indirgenebilir, görmezden gelinebilir ve öldürülebilir olan yaşamların gerçekliği sorgulanır (Nealon, 2015: 26). Günümüzde harcanabilir bedenler olarak insandan başka olanlar sermaye oluşturmak için vazgeçilebilirdir. Braidotti'nin anlayışına göre (2019: 59) yerinden edilenler ve mülksüzleştirilenler de harcanabilir bedenlerdir ve kapitalizmin oluşturduğu bu bedenler, birçok özne-oluş dinamiği içermektedir. Ekolojik hassasiyetler ile canlılar arasındaki sorumluluk ilişkisi ekolojik yıkım anlatılarında gün yüzüne çıkmaktadır. Ekolojik tahribatlar nedeniyle ortaya çıkan yaralanabilir olan veya olmayana yaklaşımın etik bir zeminde kurulması, her tür acının sıradanlığının ve doğallaştırılmasının ötesine geçer. Etik sorumluluğu



ön plana çıkarmak için insandan başka olanlarla ve bitkilerle kurduğumuz ilişkinin nasıl olduğunu ve ekolojik yıkımların yasal süreçle nasıl işlediğini sorgulayabiliriz.

## **Ekokırımı Dert Edinmek**

Tüm canlılara dair sorumluluk alanı açabilen insan özne, beraberinde baktığı diğer canlıda kendine benzeyeni arar ya da onu insanlaştırır. Bu anlamda insan ve insan olmayan karşılaşması bu ilişkinin eşitsizliği üzerinden yaralanabilirliği üretir. Feminist insan sonrası anlayış, ekolojik duyarlılığı önceleyerek bu durumun kaynağı olan erkekinsanı aşmaya çalışır (Gündoğan İbrişim, 2022: 243). Cinsiyetçilik ve neoliberal kapitalizm gibi insan faaliyetlerinden kaynaklanan ve doğal çevrenin tahrip edilmesini ifade eden ekokırımıyla yüzleşmek dert edinilir (*a.g.e.*: 243).

İnsandan başka olanların kırılabilirliği insanın kendi türünü öncelikli görmesindeki doğallaştırılmış kabullerden biri olarak görülebilir. Ekolojik şiddet ve yıkım söylemi, çoğunlukla büyük bir yok oluşun habercisi olarak kaybedilen ve ulaşılmaması istenen bir dengenin kavrayışıyla ortaya çıkar (Alınışık Özyer, 2022: 360). Böylelikle insan türünün gelecekteki yaşamını etkileyecek ekolojik dengenin bozulması gündeme gelir. Alınışık Özyer'in Vinciane Despret'ten hareketle belirttiği üzere türlerin ortadan kalkıyor olması sadece bir başka türün etkilenmesi açısından önemli değildir: "Bir türün yok oluşu, gerçekliğin ontolojik katmanında yaşanan bir kayıptır" (2022: 360). Canlıların yok olması açısından ekokırım, ekolojik dengenin bozulması ve bitki örtüsünün tahrip edilmesini içermesi nedeniyle büyük ölçekli sorunları ve dolayısıyla bir türün yok olmasından fazlasını gündeme getirir.

1970 yılında ekokırım kelimesini bitki biyoloğu olan Arthur Galston, Savaş ve Ulusal Sorumluluk Konferansı'nda kullanmıştır (Köybaşı, 2022: 16). Vietnam Savaşı'nda bitki örtüsünü ortadan kaldırmak için kullanılan portakal gazının geliştirilmesinde çalışan Galston, savaş karşıtı olarak, ekosistemlerin tahrip edilmesini ekokırım olarak tanımlar (Şafak ve Tabur, 2023: 98). 2017 yılında ise ekokırımı uluslararası bir suç haline getirmek amacıyla Uluslararası



Ekokırımı Durdurun (Stop Ecocide International)<sup>13</sup> kolektifi ortaya çıkmıştır. Bu kuruluş, doğaya verilen zararları bütünüyle göz önüne almaksızın ekokırımın genel anlamıyla şiddetli, uzun vadeli veya yaygın olarak ekosistemlerin zarar görmesi açısından tanımlanmasını Uluslararası Ceza Mahkemesi'ne önermiştir (Köybaşı, 2022: 20). Kolektifin şiddetli, uzun süreli ve yaygın olarak nitelendirdiği ekokırım örnekleri arasında endüstriyel aktivitelerin yıllardır çevreye verdiği zararlar yer alır. Örneğin tarım kimyasallarının kullanılması, ahşap üretimi için ağaç kesimleri, ormansızlaşma, deniz yaban hayatına zarar veren aşırı avlanma gibi faaliyetlerin ekosistemlerin bozulmasına neden olması uluslararası bağlamda engellenmeye çalışılır (Şafak ve Tabur, 2023: 100-101). Ekokırım suçunun uluslararası anlaşmalarda tanımlanmasıyla şirketlerin zararlı etkilerinin görünür hale getirilmesi için hukuk uzmanlarından oluşan kurullar toplanır. Çevreye zarar veren eylemlerden hangilerinin ekokırım kapsamında olacağı tartışılır (*a.g.e.*: 100-101).

Ekokırımın yasal olarak tanımlanması ve yaptırımlarının olması konusunda da açmazlar vardır. Doğaya verilen tüm zararlar ekokırım suçu olarak adlandırılmaz (Köybaşı, 2022: 22). Örneğin küçük ölçekli böcek ilacı kullanımı ya da ağaç kesimleri, uzun vadeli ve geniş alanların tahribine göre suç niteliğinde görülmebilir. Bir diğer ifadeyle kimyasal böcek ilacı üreten bir firmanın ürünlerinin doğal dengeyi bozacak bir müdahalede bulunması ve canlıların ölümüne/hastalanmasına neden olması, ekokırım suçu sayılır (*a.g.e.*: 22). Uluslararası Ceza Mahkemesi Roma Tüzüğü'nde ekokırım, çevreye karşı yapılan eylemler insanlardan oluşan bir grubu yok etmeye neden olursa savaş suçları kapsamına alınır (Sarıgül, 2013: 256). Tüzüğe göre bir savaş durumunda doğal çevreye uzun süreli ve ciddi zarar verilecek olmasına rağmen saldırının başlatılması yasanın ihlâl edilmesi anlamına gelir (Şafak ve Tabur, 2023: 101). Uluslararası Ceza Mahkemesi'nin suç olarak tanımladığı soykırımın, insanlığa karşı işlenen suçların, savaş ve saldırı suçlarının yanı sıra beşinci suç maddesi olarak ekokırımın kabul edilmesi için aktivistler mücadele etmektedir (*a.g.e.*: 107).

---

<sup>13</sup> Bu kolektifin bağlantılarıyla 2019 yılında Hollanda'da Ekokırımı Durdurun Vakfı (*Stop Ecocide Foundation*) kurulmuştur ve bu vakıf ekokırımın uluslararası anlaşmalarda suç olarak tanımlanması için uzman ekiplerin bir araya gelmesini destekleyecek toplantılar düzenlemektedir (Anon, 2017).



Her ne kadar doğal çevre kavramıyla kastedilen muğlak olsa da doğanın, insanın aşırı tüketimi nedeniyle bozulması veya tahrip edilmesi ihtimam gösterilmesi gereken bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Çevre krizinin insan yaşamına şiddetli etkisi sebebiyle ekokırımın uluslararası ve ulusal bir suç olarak tanımlanması mücadelesi öncelikli olarak değerlendirilir.

Uluslararası Ekokırımı Durdurun kolektifinin kurucularından olan çevre aktivisti Polly Higgings, hem devlet ve şirketlerin faaliyetlerinin çevreye verdiği zararlara dair hem de çevre kısımları yaşandığında uluslara yasal olarak bakım sorumluluğu verecek olan bir yasaya ilişkin öneride bulunur (akt. Şafak ve Tabur, 2023: 103). Ancak bu önerinin çözümü ekokırımın tespit edilmesiyle ve failin suçlu olarak tanımlanmasıyla mümkündür (*a.g.e.*: 103). Nitekim 2024 yılı şubat ayında ekokırımı suç olarak tanımlayan ilk ülke olan Belçika, çevresel bozulmaları engellemek için olayların faili olan kişileri veya şirketleri cezalandırmak üzere karar almıştır (Anon., 2017). Ancak ekokırım bağlamında yasal düzenlemelerin yapılması, insandan başka olanla kurduğumuz ilişkiden doğan ekolojik kederin ve yasin ortadan kaldırılmasını amaçlamaz.

Neoliberal politikalarından beslenen şirketlerin neden olduğu doğal alanların talan edilmesiyle gündelik yaşamımızda kaygı, endişe ve çaresizlik duygusuyla baş başa kalırız. Kaygı, yas, korku ve öfke; şiddete maruz kalmanın, şiddeti uygulamanın ve dolayısıyla yaralanabilirlikle yaşamının açığa çıkmasıdır (Butler, 2005: 44). Ekolojik kayıplarla başa çıkmak için gösterilen çaba, ekolojik kederin ve yasin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Eko-hikâye anlatıcıları buzul cenazeleri ve lüferin ölümü gibi süreçleri ele alarak insan ve insandan başka olanlar arasındaki karşılıklı diyalogun imkânlarını düşünmeye çağırır. Bu açıdan Sema Kaygusuz'un anlatılarında insandan başka olanın gözünden hikâyelerin kurgulanması, onların görünürlüğünü ve kırılmasını açığa çıkarması bakımından önemlidir. Gündoğan İbrişim'e göre (2020) Sema Kaygusuz'un Galata Köprüsü üzerindeki oltacıların lüferi tutarken aslında lüfer tarafından yakalandıklarını söylemesi pozitif bir ilişkiselliklerdir. Diyalogik olarak birlikte var olmanın yolları birinin ötekini nasıl karşıladığı ile somutlaşır. Lüferin ölümü, görünmez kalan bir duygulanımı yani ekolojik kederi anımsatır (*a.g.e.*: 37).



Güneş, su, toprak ve iklim gibi faktörlerin de kaybını içeren ekolojik yas ve keder, çevresel yıkıma yönelik bir tepkiyi ve umudu içerir. Eko-hikâyeler ve ekolojik yaşam anlatıları, insanların çıkarları sebebiyle inşa ettikleri insan-doğa karşıtlığının ötesine geçebilmenin çabasına işaret ettiğinden bu umudu kendinde taşır. Eko-hikâyeler aynı zamanda ekolojik krizin yalnızca insanın tehdit altında kaldığı durumlarda önemsenmesinin ve kaybın sadece insana özgü kılınmasının eleştirilmesine olanak sağlayarak eyleme geçmeyi tetikleyebilir. Ancak yine de ekokırım karşı hareketlere geçme konusunda açmazlar mevcuttur. Nixon, yavaş şiddet bağlamında ormansızlaşma, iklim değişikliği, asitlenen okyanuslar, savaşların radyoaktif sonuçları ve bunlar gibi yavaş yavaş ortaya çıkan çevresel felaketlere karşı harekete geçmenin zorluklarından söz eder (2011: 2). Yavaş şiddetle birlikte, kaynaklara sahip olmayan kadınların görünmezlikleri ve kırılganlıklarıyla çevresel felaketler bir araya gelir. Bu bir araya geliş ekofeminist düşünür Manathai'nin, Kenya'da ormanların gasp edilmesine karşı Yeşil Kemer Hareketi'ni (Green Belt Movement) kurması gibi kolektif eylem çağrısı yapabilir. Bu hareket, çevresel yıkımlar ve yavaş şiddet sürdüğü müddetçe yoksulluğun ortadan kalkamayacağı fikrinden hareket eder (Nixon, 2011: 129). Yavaş şiddetin neden olduğu ormansızlaşma gibi ekokırım süreçleriyle beraber kadınları tahakküm altına alan ve yoksullaştıran anlayışlara tepki gösterir. Böylelikle ekolojik yıkımlara tanıklık eden kadınların tahakküm altına alınmasına karşı feminist eyleme ve yeni bir eko-etişin olanaklarına işaret eder.

Erkek insan anlayışından uzaklaşarak ilişki kurduğumuz canlılara yönelen keyfi şiddeti, acıyı ve tehdidi hissetmemiz ve insandan başka olanlara şefkat göstermemiz ekokırımın neden olduğu ekolojik yası yorumlamaya çalışırken duyguları da araştırma sürecine dahil etmemizi sağlayabilir. Ekolojik feminist pratiklerin direniş imkanlarını inceleyen Burgan (2022: 202), ekolojik yıkım ve yaratım süreçlerinde feminist şefkatin nasıl iş gördüğünü sorgular ve hayvan hakları ve özgürlüğü alanında yazan Adams ve Donovan'dan hareketle feminist şefkat etiši kavramını duyguları da bir bilme biçimi olarak kabul eden, ilişkiselliğe dayanan ve türler arasındaki sınırları sorgulayan yaratıcı ve cesur bir pratik olarak tanımlar. Bu etik anlayış ile keyfi şiddetin neden olduğu eko-yas süreci, duyguları da bir bilme biçimi olarak ele almaları



bağlamında keşilebilir. Bu açıdan, insandan başka olanlarla ilişkiselliğimizi öne çıkarmanın ve gözden çıkarılabilir olanları belirleyen haklar söylemini eleştirmenin yanı sıra duyguları göz önünde bulundurarak canlıların faillliğini ele almanın eko-etiğe ilişkin yeni bir izlek sunabileceğini düşünüyoruz.

## Sonuç

İnsandan başka olanlara karşı pozitif ilişkiyel sorumluluklarımızın farkına varmak, bitkilerin ve yaşayan tüm canlıların kendilerine has farklılıklarının veya özelliklerinin olduğu kabulüyle mümkündür. Bitkilerin hayvanlaştırılmış insan ve insanlaştırılmış hayvan kategorilerinde olduğu gibi yalnızca insana veya hayvana benzerlikleri üzerinden ayırt edilmesi sorunlu olacaktır. Çevresel yıkımlara maruz kalanların bir araya gelmesi ve canlıların kırılğanlığının kabul edilmesi, acı karşısında empati duymanın ötesinde, kendinden başka olana etik bir alan açmak anlamında önemlidir. En belirgin örnekleri, maden ocaklarının açılması ve HES projelerinin gerçekleştirilmesi gibi neoliberal politikaların desteklediği ekonomik ancak ekolojik olmayan nedenlerle kesilen ağaçlara sarılan kadınların deneyimleridir. Şiddet, doğanın ve ağacın tarihinin yok sayılmasının yanı sıra yavaş yavaş işleyen ekolojik yıkımların sorumluluğunun kişiler veya şirketler tarafından üstlenilmemesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda yaşanan ekolojik tahribatların hangilerinin ekokırım suçu olarak tanındığı meselesindeki karmaşıklık yasal olarak ilişkiyel sorumluluktan kaçınmanın nedenlerini düşündürür. Lüferin ölümü, limon ağaçlarının kesilmesi ve daha büyük ölçekli ekolojik yıkım anlatıları, insanın keyfi şiddetle yapıp ettiklerine göz atması ve kendinden başka olan yaşamların kırılğanlıklarına değer vermesi bağlamında güncelliğini korumaktadır.

Neoliberalleşmeyle insanların kaynaklar olarak gördüğü bitkilerden hep daha fazla çıkar gözetmelerinin önüne geçebilecek olan bitki haklarının tanınması meselesinin alacağı daha çok yol olduğunu düşünüyoruz. Büyük ölçekli kısımların yanında daha küçük ölçekli görülen bahçemizdeki ağacın, yürüyüş yaptığımız korulardaki yabancı otların, ormanları mesken tutan bitkilerin ve sınır hattında kalan meyve bahçelerinin de keyfi şiddetten uzak olma



hakkı vardır. Öte yandan hayvan hakları kuramında olduğu gibi, bitkiler için de yalnızca negatif haklar belirlemek yeterli olmamaktadır. Hayvan hakları kuramlarının vurguladığı “öldürülmemek, işkence görmemek, mülk olmamak” gibi negatif haklar bitkilere uygulandığında tutarlı bir yaşam sürmek için kök sebzelerin tüketilmesine karşı çıkan frutaryenlerin ya da Jainistlerin yaşam biçimlerini tercih etmek gerekecek ve böylece hayvan hakları kuramlarının dinamikleri üzerinden bitki hakları kuramları biçimlendirilecektir. Oysaki hayvanların negatif haklarına ilişkin evrensel ilkelerin bitkilere uygulanabilir olması pek mümkün değildir. Bu nedenle Donaldson ve Kymlicka'nın (2016) hayvan ve insan ilişkilerine odaklanan ve hayvanların da müşterek mekânların ve müşterek toplulukların birer parçası olduğunu vurgulayan pozitif ilişkiyel yükümlülükler fikrini bitkilere doğru genişletmek gerekir. Yalnızca insana ait olmayan yolların, sokakların, bahçelerin, kısacası yalnızca insanın mesken tutmadığı müşterek alanların mekânsal düzenlemelerinin bitkilerin ve ağaçların yaşantısına ket vurmuyacak şekilde planlanması olanaklıdır. Bu açıdan bitki haklarına ilişkin değindiğimiz üç açmazdan (hak vermek, hakları türler arası hiyerarşiye göre düzenlemek, verilen hakları içeren yasayı askıya almak) çıkmanın yolu, Donaldson ve Kymlicka'nın pozitif yükümlülükleri ile Marder'ın belirlediği iki ilkenin birleştirilmesidir. Bahsedilen düşünürlerin sunduğu ilkelerden hareketle, hakların bağlı olduğu yasaların herhangi bir olağanüstü halde - üstelik hukuki bir zeminde- ihlâl edilebilir olduğunu unutmadan savaşta, çatışmada ve doğal afetlerde de insana, hayvana, bitkiye ve aslında doğaya karşı sorumluluk almanın rafa kaldırılmaması önemlidir. Bu açıdan yalnızca insanlar çatışmanın ortasında kalmazlar. Bitkiler ve hayvanlar da yalnızca savaşları ve yıkımları değil, aynı zamanda doğayı tahakküm altına alan ve sömüren faaliyetleri içeren çatışmaların orta yerinde kalabilir. Tam da bu yerde, zeminde ve mekânda, başkaca deneyimlerle ve yönelimlerle, birlikte acı çektiğimizi, birlikte öldüğümüzü ve birlikte yas tuttuğumuzu fark etmenin “ekolojik moda”dan öte bir anlamı vardır.





## Kaynakça

Agamben, G. (2004) *Auschwitz'den Artakalanlar: Tanık ve Arşiv*. Ankara: Kitle Yayıncılık.

Agamben, G. (2006) *İstisna Hali*. Çev. K. Atakay. İstanbul: Otonom Yayınları.

Alınışık Özyer, E. (2022) *Şaki'nin Öğrettikleri: Anlamlar, Sınırlar, Dünyalar*. Bayındır, D. & Yıldırım, M. haz. *Ekoloji Bir Arada Yaşamın Geleceği* içinde. İstanbul: Tellekt: 259-378.

Anonim. (2017) Stop Ecocide International, who we are. [online] Erişim adresi: <https://www.stopecocide.earth/who-we-are-> (Erişim tarihi: 2 Mart 2024).

Bozok, N. (2024) Women and Forests in Solidarity: A Multispecies Companionship Case From the Aegean Forests of Turkey. *Gender & Society*, 38 (2): 276-298. DOI:10.1177/08912432241230558

Braidotti, R. (2012) Interview with Rosi Braidotti. Dolphijn, R & Van Der Tuin. haz. *New Materialism: Interviews and Cartographies* içinde. Michigan: Open Humanities Press: 19-37.

Braidotti, R. (2014) *İnsan Sonrası*. Çev. Ö. Karakaş. İstanbul: Kolektif Kitap.

Braidotti, R. (2019) İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri. *Cogito*, 95-96: 53-97.

Burgan, E. (2022) Feminist Yol ve Erdem Üzerine Bir Meditasyon: Şefkat, İtidal ve Tevazu. Gülçiçek, D., & Erdoğan, E. haz. *Feminist Eleştiri Arayışlar ve Müzakereler* içinde. İstanbul: Metis Yayınları: 191-212.

Butler, J. (2005) *Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*. Çev. E. Başak. İstanbul: Metis Yayınları.

Butler, J. (2024) *Ne Menem Bir Dünya Bu? İnsanlararası Bağların ve Pandeminin Fenomenolojisi*. Çev. B. Tümkeya. İstanbul: Metis Yayınları.

Challaye, F. (1998) *Dinler Tarihi*. Çev. S. Tiryakioğlu. İstanbul: Varlık Yayınları.

Chamovitz, D. (2021) *Bitkilerin Bildikleri: Dünyaya Bitkilerin Gözünden Bakmak*. Çev. G. Koca. İstanbul: Metis Yayınları.



Cole, A. (2017) Hepimiz Yaralanabiliriz, Ama Bazıları Diğerlerinden Daha Yaralanabilir: Yaralanabilirlik Çalışmalarının Politik Muğlaklığı, Tereddütlü Bir Eleştiri. *Cogito*, 87: 72-96.

Derrida, J. (2010) Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli. Direk, Z. haz. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde. İstanbul: Ayrıntı Yayınları: 43-134.

Dolcerocca, Ö. N. (2017) Bu Kadar Alegori Yeter!” Hayvan, Dil ve Dilsizlik Üzerine. *Cogito*, 87: 185-197.

Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2016) *Zoopolis: Hayvan Haklarının Siyasal Kuramı*. Çev. M. Yıldırım. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Direk, Z. (2002) *Sunuş*. Direk, Z. & Gökyaran, E. haz. İstanbul: Metis Yayınları: 7-40.

Erşen, C. (2017) Dokunma Rejimi: Kırılgnalık, Yaralanabilirlik, Duyarlılık. *Cogito*, 87: 1-15.

Francione, G. L. & Charlton, A. (2018) *İnsan Neden Vegan Olur?* Çev. C. Mavituna. İstanbul: Metropolis Yayıncılık.

Francione, G. L. (2022) *Hayvan Haklarına Giriş: Çocuğunuz mu Köpeğiniz mi?* Çev. R. Akman ve E. Gen. İstanbul: İletişim Yayınları.

Garrard, G. (2020) *Ekoeleştiri: Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar*. Çev. E. Genç. İstanbul: Kolektif Kitap.

Gündoğan, İ. D. (2020) Lüferin Sızısı, İncirin Kederi: Sema Kaygusuz Metinlerinde Eko-Hikâye Anlatıcılığı, Ekoloji Keder ve Yas Üzerine Düşünceler. *Ecinniler*, 3: 34-41.

Gündoğan, İ. D. (2022) Makbul İnsan (lık) Tahayyülünün Ötesinde: İnsansonrası Feminist Eleştirilerde Faillik ve İhtimam. Gülçiçek, D. ve Erdoğan, E. haz. *Feminist Eleştiri Arayışlar ve Müzakereler* içinde. İstanbul: Metis Yayınları: 231-256.

Hakverdi, G. & Erdem, A. (4. 01. 2022) Vulnus: Kırılgnalık Üzerine. Açık Radyo. [online] Erişim adresi: <https://acikradyo.com.tr/ben-buradan-okuyorum/vulunus-kirilgnalik-uzerine> (Erişim tarihi: 11 Haziran 2024).

Hall, M. (2011) *Plants as Persons: A Philosophical Botany*. New York: Suny Press.

Han, B. C. (2016) *Şiddetin Topolojisi*. Çev. D. Zaptçioğlu. İstanbul: Metis Yayınları.



HKK, Hayvanları Koruma Kanunu. Resmî Gazete 25509 (1 Temmuz 2004). [online] Erişim adresi: <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5199&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>. (Erişim tarihi: 10 Haziran 2024).

Kaygusuz, S. (2023) *Doyma Noktası Öyküler*. İstanbul: Metis Yayınları.

Köybaşı, S. (2022) Ekokırım Suçunun Tanınması. *Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 17 (210): 1047-1085.

Levinas, E. (1990) *The Name of a Dog, or Natural Rights*. Çev. S. Hand, *Difficult Freedom Essays on Judaism* içinde. Baltimore: The Johns Hopkins University

Nealon, J. (2015) *Plant Teory- Biopower and Vegetable Life*. Stanford: Stanford University Press.

Nixon, R. (2011) *Slow Violence, Gender, and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mancuso, S. & Viola, A. (2020) *Bitki Zekası*. Çev. A. Çiftçi. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.

Mancuso, S. (2021). *Bitki Devrimi*. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.

Marder, M. (2013) Should Plants Have Rights. *The Philosophers' Magazine*, 62: 46-50. <https://doi.org/10.5840/tpm20136293>

Mies, M. & Shiva, V. (2014) *Ecofeminism*. Londra: Zed Books.

Miller, E. P. (2002) *Vegetative Soul: From Philosophy of Nature to Subjectivity in the Feminine*. Albany: State University of New York Press.

Plath, S. (2006) *Suyu Geçiş*. Çev. A. Aylan. İstanbul: Artshop Yayıncılık.

Regan, T. (2005). Hayvan Hakları için Temel Argümanlar. *Birikim Dergisi*, 195. [online] Erişim adresi: <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-195-temmuz-2005/2379/hayvan-haklar-i-icin-temel-argumanlar/5910> (Erişim tarihi: 02 Haziran 2024).

Regan, T. (2022) *Kafesler Boşalsın: Hayvan Haklarıyla Yüzleşmek*. Çev. S. Çağlayan. İstanbul: İletişim Yayınları.

Riklis, E. (2008) *Etz Limon* [Sinema Filmi]. IFC Films.



Omali, T., Agada, O. G., & Obera, J. (2022) Vulnerability of plants to climate change. *Agriculture Science: Research and Review* Volüme XI: 57-65.

Sarıgüzel, H. (2013) Uluslararası Ceza Mahkemesi. *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi*, 3: 230-273.

Schulp, J. A. (2019) Animal Rights/Plant Rights. *Research in Hospitality Management*, 9(2): 109-112. <https://doi.org/10.1080/22243534.2019.1697092>

Singer, P. (2018) *Hayvan Özgürleşmesi*. Çev. H. Doğan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Şafak, E. & Tabur, Y. (2023) Küresel İklim Krizi ile Mücadelede Uluslararası Hukukun Rolü ve Ekokırım Suçu. *Akdeniz Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 13 (1): 1-31. <https://doi.org/10.54704/akdhfd.1185455>.

Şimşon, E. (2015) Levinas ve Bobby: Bir Köpeğin Levinas'ın Etiğindeki Rolü. *Cogito*, 80: 37-51.

Thompson, K. (2019) *Darwin'in En Güzel Bitkileri*. Çev. M. Bona. İstanbul: Ginko Kitap.

“Şeylerin” Toplumsalı Mümkmn Kılması Üzerine: Cam, Saat, Doğum  
Kontrol Hapı

Ezgi Pehlivanlı

*Feminist Tahayyül*, 5(2): 299-326.  
(Araştırma Makalesi)

<https://doi.org/10.57193/FeminTa.2024.299>

ISSN: 2777-6211

feministtahayyül  
Cilt 5(2) | Kış 2024





# “Şeylerin” Toplumsalı Mümkün Kılması Üzerine: Cam, Saat, Doğum Kontrol Hapı

On “Things” Making Social Possible: Glass, Clock, Contraceptives

Ezgi Pehlivanlı<sup>1</sup>

## Öz

Bu kuramsal çalışma sosyolojik analizlerde çoğunlukla yer verilmeyen *toplumsal ilişkileri cansız nesnelere mümkün kıldığı* yaklaşımını nesnelere sosyal tarihini alternatif bir yöntem ile ele alarak düşünmeyi amaçlamaktadır. Örneğin sosyal kuramda bir analiz kategorisi olarak kullanılan Üretim Araçları kavramı bu araçların kendisinden hiç bahsedilmeden yalnız toplumsal izdüşümleri araştırılarak anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu çalışmanın ana problemi sosyolojinin yalnız insanları analiz kategorisi olarak görmesinden kaynaklanan tarihi ve sosyal dinamikleri anlamlandırmada eksiklik yaratan bu kuramsal tavrı yeniden ele almaya çalışmaktır. Bu kapsamda yazıda bilgi arkeolojisi ve Aktör Ağ Kuramı ortaklaştırılarak *şeylerin* toplumsalı mümkün kılan araçlar olarak anlatılması ve toplumsal cinsiyet ve sınıf gibi dinamiklerin de bu yöntemle araştırılabileceğini ortaya koymak amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Nesnelere Failliği, Şeyler, Bilgi Arkeolojisi, Aktör Ağ Kuramı, Sosyolojik Yöntem

---

<sup>1</sup> Doç. Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi ve Postdoktora Araştırmacısı, Medya ve Sosyal Bilimler Bölümü, Stavanger Üniversitesi.

ezgip@metu.edu.tr ve ezgi.pehlivanli@uis.no

ORCID: 0000-0003-1595-8177

Makale Geliş Tarihi: 30.03.2024

Makale Kabul Tarihi: 13.08.2024



# On “Things” Making the Social Possible: Glass, Clock, Contraceptives

## Abstract

This theoretical study aims to elaborate on an alternative approach, proposing that social relations are made possible by inanimate objects. For example, the means of production, which are used as a category of analysis in social theory, have been tried to be understood by investigating only their social projections, without mentioning these tools themselves. The main aim of this study is to reconsider this theoretical attitude, which results from sociology's view of lonely people as a category of analysis and which creates a deficiency in making sense of historical and social dynamics. In this context, by combining knowledge archaeology and Actor Network Theory, it is aimed to explain things as tools that make the social possible and to present the thesis that gender-based dynamics and/or social class, can also be investigated with this method.

**Keywords:** Agency of Objects, Things, Archaeology of Knowledge, Actor-Network Theory, Sociological Method



## Giriş

El değirmeni feodal beylerin olduğu toplumu,  
buharlı değirmen ise sanayi kapitalistlerinin olduğu toplumu yaratır<sup>2</sup>

Karl Marx, 1920, *The Poverty of Philosophy*

İnce bir mekiğin gökyüzünü, sanayiye, metinleri,  
ruhları ve ahlak yasasını bağlaması gibi toplumsal olan  
her şey sürekli birbirine bağlanmaktadır.

Bruno Latour, 2012, *We have never been modern*

Sosyal kuramlar çerçevesinde bilme ve tanımlama çabası olarak görülebilen modernitenin (Chaterjee, 1997) tam olarak ne zaman başladığı ve hâlen devam edip etmediği tartışmalı bir konudur. Tam olarak başlama ve bitirmeye ihtiyaç da duyulmaz, zira modern düşüncede zaman doğrusal kabul edilir (Harootunian, 2010); zamanın sonunda ulaşılabilecek noktaya doğru her adım “ilerlemedir” (Mouzatikis, 2017). Zamanın döngüsel olduğu düşünülemez, çünkü bu doğrusal bilme pratiğinde belirsizliği ortadan kaldırmak için bölen, düzenleyen, sınıflandıran modern aklın ve modern pratiğin merkezî çatısı birbirini değilleyen ikiliklerden oluşur (Bauman & May, 2014: 29; De Saussure, 2006). Bu ikili sistem sonucunda kavramlar arasında karşıtlıklar kurulur. Kadın erkeğin, yabancı yerlinin, “onlar” “biz”in, duygusallık aklî erdemin ötekisi haline gelir (Bauman & May, 2014: 30). Doğaya özgü belirsizlikler, bilme pratiğinin tabiatı gereği sınıflandırılır, karşılaştırılır, ölçülür ve standardize edilir. Belirsizliğin, sınıflandırma yapıldıkça düzenlendiği düşünülür (Bauman & May, 2014: 14); modernlik kavramları, insanları, şeyleri<sup>3</sup> düzenledikçe düzenler.

<sup>2</sup> Aksi belirtilmediği sürece İngilizceden Türkçeye tüm çeviriler yazara aittir.

<sup>3</sup> Bu makalede “şeyler” olarak ele aldığım, İngilizcesi “*things*” olan cansız aktörlere yönelik bir kullanımdır. Bir anlatı aracı olarak nesne anlamına gelen İngilizcesi “*objects*” olan sözcüğü seçmedim. Bu tutumun sebebi, sonradan Brown’ın (1998; 2010) çalışmalarında anlamlandırabildiğim bir farklılık sebebiyledir. Bu çerçevede





Sosyal kuramları ilk okumaya başladığımda “sosyal” nedir sorusunu düşünüp farklı yazarlardan çeşitli açıklamalar okuduktan sonra bunun *bir ilişki biçimi* olduğunu anlayabilmiştim. Bu ilişkilene halinin dinamiklerinin açıklanması için yeni metotlar, gidiş yolları ve formüller gereklidir. Erken dönem kuramlarda sosyal ilişkileri açıklarken ekonomi, siyaset, antropoloji gibi alanlardan bağımsız bir ilişkilene düşünülme ve sosyal gerçekleri başka sosyal gerçeklerle açıklamak genel bir tavır halini almaktadır. Sosyal olan elle tutulur, hissedilir bir şeydir sanki; açıklamak için yüzyıllarca uğraşan “adamlar” olmuştur ve bunlar gerçekten adamlardır. Sosyolojinin kurucu “babaları” denilen (*founding fathers*<sup>4</sup>), Marx, Weber, Durkheim, Simmel gibi sosyologlar sözünü ettiğim ilişkilene biçimlerini açıklarken kategoriye kategori eklemiş, materyal bir varlığı anlatır gibi ilmek ilmek açıklamış fakat materyal olanın kendisine dair pek az yorum yapmışlardır.

Bu çalışmada sosyal kuram içindeki somut olanı soyut ile açıklama çabasını ele alırken, kendime en yakın bulduğum iki düşünürden destek alacağım. Biri, bilginin arkeolojisini kurgulayarak, “şeylerin, kurumların, insan olmayan yapıların” yarattığı ve sabitlediği dinamikleri anlamaya ilham olan Foucault (1982: 92), diğeri de bizatihi nesnelere sosyal olanı anlamada bir unsur olabileceğini savunan Latour (1997; 1999; 2007).

Foucault’ya göre bilginin arkeolojisi bir metodolojidir. Arkeoloji “bir kültür içinde ifadelerin ortaya çıkışını ve yok oluşunu, olayların ve şeylerin sürekliliklerini, paradoksal varoluşlarını belirleyen kurallar oyunu” olarak adlandırdığı “arşivde” bir incelemedir (Wozny, 2021: 32). Başka bir deyişle söylemleri bahsedilen arşivlerin içinde özelleşmiş pratikler olarak

---

nesne ilişkisel varoluşu sebebiyle; özneyle arasındaki ilişkiye aracılık etmekten başka bir şey değildir, çünkü özne nesneyi etken kılar ve ilişkiselliği vesilesiyle nesneyi nesne yapar. Başka bir deyişle, nesnelere şeylerin aksine ilişkisellekle belirlenmekte, insandan/öznedenden bağımsız bir nesneleştirme mümkün görünmemektedir. Fakat bu yazıda vurgulamak istediğim, cansız varlıkların da insanlar olmaksızın ilişkilenebildikleridir. Bu argümana bir örnek olarak şu an okuduğunuz yazıya konu olan düşüncelerin yapay zeka ile oluşturulmuş resmini dikkate alınız. Söz konusu resim benim yani bir insanın düşünceleriyle ve yazdığı metinle şekillenmiştir; bu bir faktördür, ancak yapay zeka teknolojisinin sanatından esinlenmesini istediğim Edward Gorey’in eserlerinin dijital kopyaları ile ilişkilene algoritmalar yardımıyla oluşturulmuştur. Ben bu oluşumda yalnız bir elçiyim. Yapay zeka ve veri ilişkilene ben faktör olarak bulunmasam da devam eden, edecek olan “şeyler arası” bir iletişimidir.

<sup>4</sup> Sosyolojinin babaları kullanımının bir örneği için bkz. Malešević, 2010:194.



incelemekte, söylemleri oluşturan genel hatları ve mümkün uygulama alanlarını çözümlenmeye arkeoloji adını vermektedir (Foucault, 1999: 11). Buna göre, toplumsal yapıyı oluşturan aygıt “söylemlerden, kurumlardan, mimari biçimlerden, düzenleyici kararlarından, yasalardan, idari önlemlerden, bilimsel ifadelerden, felsefî ve ahlaki önermelerden-kısacası, söylenenlerden olduğu kadar söylenmeyenlerden-oluşan heterojen bir toplam” olarak tanımlanır (Lemke, 2015: 14).

Sosyal olan şey her ne olursa olsun buna dair olası bir açıklamanın karmaşıklığının farkındayım. Bu ilişkilene biçiminin sözle, mimiklerle, davranışla, söylemin yarattığı tüm anlamsal sistemlerle ve bu sistemlerin birbirinin içinde kesiştikçe başkalaşmasıyla yeni ilişkilene melerde yepyeni anlamlar bulmasıyla belirli bir zaman ve bağlamda aldığı halin *durağan ve kendinden menkul* kılının “şeyler” olduğunu görmek gerekir. Bunun sonucunda ister dönemin ruhu densin, ister bir zihniyet (*mind-set*) oluştursun hâlen şeylerden bahsederiz Sosyal kuramın babalarının bu “şeylere”, yani sosyalin asıl materyal iskeletine dair bir yorum yapmadıklarını anladığımızda sosyal olduğuundan daha karmaşık hale getirip bunu çözmek için sürekli kavramlar yaratmış olduklarını görürüz. Örneğin şu an siz okurlara ulaşmamı sağlayan bilgisayar, klavye, kablolar, basım araçları gibi araçlarolmasaydı bu yaşadığımız ilişkilene olmayacaktı.

Burada Marx’a haksızlık yapmamak için ufak bir parantez açmalıyım. Marx’ın teknolojik determinist olmakla itham edildiği olmuştur (Burns, 1969; Heilbroner, 1967; Shaw, 1979; Winner, 1978). Bunun nedeni 1840’lardan 1850’lere kadar yazdığı metinlerin pek çoğunda teknoloji hakkında sosyal değişimin “birincil motifi” ve/veya “bağımsız değişkeni” tabirlerini kullanmış olmasıdır (Marx, 1971; 1973; 1976). Bu durum tarihin dönüştürücüsü olarak teknolojiyi görme eğilimi olarak algılanmıştır ki bir bakıma doğrudur. Marxist kuramın neredeyse tümü insan-makine etkileşimi, sonuçları ve dönüştürücü faktörleri üzerine kurgulanmıştır. Ancak Marxist kuramda da teknoloji sosyalin bir bileşeni olarak analiz denkleminde dâhil edilmemiştir. Üretim araçlarının mülkiyetinden bahsederken (Marx 1976: xxi), “araçların etrafında organize olmuş ilişkiler” den bahsettiği vakit, bu araçların kendinden



de bizzat bahsetseydi, belki halihazırda kurulu bulduğumuzu düşündüğümüz sosyal ilişkilerin bu araçlar olmaksızın mümkün olmadığını görebilirdik. Ek olarak, sözünü ettiği birbiri ile çatışan sınıfların tam da bu araçların mülkiyetinin bir sosyal sınıfın elinde olması sebebiyle o zaman ve o bağlama özgü, yine o biçimde ilişkilendiğini görmüş olurduk. Üzerine tartışılan sosyal, başka bir kavramsallaştırmayla bize aktarılmış olurdu.

Buradan, bana bu fikirleri veren ve bu makalenin de özünü oluşturacak kurama ufak bir giriş yapmak istiyorum. Çoğunlukla Latour vasıtasıyla bilinen, ama temeller atılırken Cannon ve Law'un da çokça araştırma yaptığı Aktör-Ağ kuramı (Latour, 1997; Callon, 1999; Law, 2008) toplumsal olanı “şeylerin” de mümkün kıldığına ilişkin argümanımın kaynağıdır. Aktör-Ağ kuramı çerçevesinde “toplum”, insan ve insan olmayan unsurların çapraz bir şekilde melezleşmesinden ortaya çıkan bir yapıdır (Law, 1999). Bu yapının düzeniyle ilgilenirken, yatay ve dikey olarak farklılaşmış ağların nasıl görece istikrarlı -ve görece istikrarsız-biçimlerde iç içe geçtiğini anlamaya çalışmaktadır (Diken, 2018: 87).

Bu yaklaşıma göre toplumu bir arada tutan ve hepsi de aynı anlama gelen insanların yanı sıra materyal unsurlar, nesnelere, teknoloji, şeyler, artefaktlardır (Latour, 2007). Fakat Aktör-Ağ kuramı'na özgü olmamakla birlikte, başka düşünürler de insan olmayan varlıkların, sosyali anlamada bir kategori olarak görülebileceğine dair görüş bildirmişlerdir (Barad, 2003; Bennett, 2010; Harvey & Knox, 2014). Harvey & Knox (2014) insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin nesnelere, ürettiğimiz ve dolaşımda yer alan şeyler aracılığıyla kurulduğunu ve sabit kılındığını söyler. Örneğin okul kurumunun yer aldığı bir sosyal ağın sabitleyicisi okul binası; bina içinde söz konusu sosyalliğin sembolik anlamlarını taşıyanlar ise kürsü, sıralar, tahta ve sınıftır. Bu materyal unsurlar olmaksızın kurumun idealize edilmiş yapısı bugün anladığımız haliyle gerçekleşmezdi. Nitekim okul binası olmayan coğrafyalarda ders anlatılmak istendiğinde yine belirtilen tabloya uygun sınıf ortamı oluşturulmaya çalışılır.

Zira bir kurum olarak okul yalnız binadan ibaret olmadığı gibi temsil ettiği ve sosyal düzene dair aktardığı anlamsal bütünlük de ancak bu kurumla özdeşleşmiş materyal ortam ile



mümkün olmaktadır (Foucault, 1984: 97). Başka bir deyişle, kurum olarak okulu bir ağ olarak ele aldığımızda, içinde bulunan her Aktörün bu ağda neden ve nasıl yer aldığı, ilgili sistemde oynadığı rol bakımından iktidar, düzen kurma, düzen devam ettirme, uyumsuzluk ve bireylerin sosyal yerleşimini de takip edebiliriz (Latour, 2007: 45).

Bu noktada Barad'ın (2022) "Posthümanist Edimsellik" çalışması insan-insan, insan-şey, şey-şey ilişkilenmelerinin tabiatını anlamaya dair yeni kapılar açmaktadır. Barad, Kuantum fizikçisi Niels Bohr'un çalışmalarından yola çıkarak maddenin temsil temelli yaklaşımların aksine, Barad'ın kendi deyimiyle "relata" (2003: 812); eyleyici ilişki ile anlaşılabilceğini belirtir. Başka bir deyişle madde-insan, madde-madde ilişkileri temelde basit fiziksel düzenlemeler ve konumlanmalardır. Bu açıdan bakıldığında bahsi geçen yaklaşım materyalist bir ontoloji perspektifi sunmakta, maddenin içten-etkiyen bir katılımcı olarak ilişkilerde eyleyici rolünü sistematik biçimde anlatmaktadır. Barad'a göre sosyal ve bilimsel ayrımı olmaksızın<sup>5</sup> ilişkilenmeleri yaratan tüm aygıtlar açık uçlu eylemlerdir ve dünyanın dinamik şekilde kurulan yeniden yapılanmalarıdır (2003: 816). Bu argüman bu yazının gidişatı için önemlidir, zira devinim halinde olan ilişkiler anlamaya çalıştığımız dinamikleri yeniden ve yeniden yaratmaktadır. Bazı durumlarda yeniden yaratımlar kristalleşerek, içinde yaşarken Barad'ın sözünü ettiği içten-etkiyen hali anlamamızı güçleştirmekte ve haiz olduğumuzu zannettiğimiz "bilme" becerisi, olguları/oluşumları/kurumları dışardan gözleme imkânı ortadan kalktığı anda yok olmaktadır.

Benzer bir yaklaşım ve hatta siyasa geliştirme çabası Bennett'in *Vibrant Matter* [Canlı Madde: Şeylerin Politik Ekolojisi] adlı çalışmasında bulunabilir. Bennett amacının insanların yanı sıra dünyamızı oluşturan maddeselliğin de etken olduğunun düşünüldüğü bir senaryoda siyasi olayların analizlerinin nasıl değişebileceğini görmek olduğundan bahseder: "Yalnızca bir kaynak, meta veya araç olarak değil ama aynı zamanda ve daha radikal bir şekilde bir 'oyuncu' olarak algılandığında, örneğin çöp ve geri dönüşüm süreci nasıl olurdu" (Bennett,

---

<sup>5</sup> Bana kalırsa doğa bilimleri/sosyal bilimler ayrımı uzun yıllar bilgiye ulaşma çabamızı baltalamıştır.



2010: viii). Bennett'in yaklaşımı şu açıdan çok önemli: Barad'ın çalışmasına paralel olarak, insan olmayan aktörlerin katkısını vurgulamanın yanı sıra, kendi çabasını bilme ve yaratma becerisini yalnız kendine atfeden insani narsisizme karşı bir duruş olarak da tanımlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, insan-şey ilişkisi bakımından eşitlikçi ve söz konusu narsisizmin ürettiği toplumsal süreçleri (yoksulluk, savaşlar, doğanın ekonomik amaçlar için sonsuz kullanımı gibi) anlamlandırmak bakımından ufuk açıcudur.

İnsanı, insan olmayan unsurlarla bir tuttuğu ve sosyal içinde şekillenen farklı ilişkilene biçimlerini (sınıf, etnik köken, toplumsal cinsiyet, yoksulluk, demokrasi gibi) analiz edemediği için eleştirilen (Gad & Bruun-Jensen, 2010; Johnson, 2019) Aktör-Ağ kuramı materyal gerçekliği tam da şu an için bildiğimiz kadarıyla (Lazslo, 2008), içindeki ilişkilerle, temsiliyet ihtimalleriyle ve insani öğelerin farklılaşan özellikleriyle açıklayabilmektedir. Buradan yola çıkarak, bu çalışmada yalnız insanları analiz kategorisi olarak gören kuramlara alternatif olarak, pek çok açıdan eleştirilen Aktör ağ kuramının, *şeylerin* toplumsalı mümkün kılan araçları da analizine katarak daha kapsamlı bir yapı sunduğunu ve iktidar, toplumsal cinsiyet, engellilik vb. temelli dinamikleri de açıklayabileceğini savunuyorum. Ek olarak, “şeyler” denkleme dâhil edildiğinde insani öğelerin kıymetini yitirdiğini düşünmüyorum; tam da insanın muktedirliğine vurgu yapan özcü tavrı sosyal bilim pratiğinin içinden eleştirmenin yolunu arıyorum. Bu da bilginin arkeolojisini araştırırken Foucault'nun önerdiği olayların ve şeylerin sürekliliklerini, paradoksal varoluşlarını belirleyen kurallar oyununu araştırma yöntemine benzemektedir. Bu minvalde, takip eden bölümlerde, kuramsal arkeoloji ve Aktör-Ağ kuramının nasıl ortaklaşabileceği ve “şeyler” sosyolojik denkleme katıldığında kavranamayacağı savunulan (Gad & Brunn-Jensen, 2010) bazı toplumsal dinamiklerin de incelenebileceğine dair örnekler verilerek bir tartışma yürüteceğim.

### **Kuramsal Arkeoloji ve Aktör-Ağ Kuramı Ortaklaşabilir mi?**

Bir siborg, bir sibernetik organizma, makine ile organizmanın oluşturduğu bir melez, kurgusal bir yaratık olmanın yanı sıra toplumsal gerçekliğe ait bir yaratıktır.



Toplumsal gerçekliğin karşılığı, canlı toplumsal ilişkilerdir; bu da bizim en önemli siyasal kurgumuz, dünyayı değiştiren bir kurgudur (Haraway, 2006: 2).

Haraway, siborg manifestosunda ilkel ile uygar arasındaki tüm ikiliklerin ideolojik bakımdan sorunlu olduğuna işaret eder. Bu nedenle siborg, yani; biyo-organizma ile teknolojinin birleşimi, bu kurgusal düzene meydan okur. Zira alet ile beden, araç ile kavram, tarihsel toplumsal ilişkiler arasındaki sınırlar birbirinin içine geçmiş durumdadır. Bu bakış açısında beden ile alet karşılıklı olarak birbirini oluşturmaktadır (Haraway, 2006: 35). Haraway manifestosunda, sözünü ettiği kurulu düzene kafa tutacak gayrimeşru çocuğu tanıtırırken, halihazırda organizma ile makine arasında gelişmiş olan ilişkinin distopik olmadığını ve Batı'nın bilim ve siyaset geleneğince kurgulanmış bu ayrımın ideolojik olduğunu savunur. Aslında tarihsel olarak insan zaten siborgdur; siborg olma dışında bir ontolojisi yoktur.

Benzer bir yapılanma toplumun kurulumunda da görülebilir. Teknoloji terimi pratik becerilere ilişkin sistematik bir çalışmayı veya etüdü yani beceriyi betimlemek için kullanılır (Williams, 1983). Bu basit tanıma göre teknoloji kullandığımız herhangi bir nesne/alet olabilir. Kıyafetlerimizden, kontakt lense, masa örtüsünden, kulak temizleme çubuğuna kadar her şey teknolojidir. Teknolojik terimi belli bir uygulamaya ek olarak üretimdeki tüm yaşamsal ve temel sistemleri de işaret eder (Habermas, 2001: 47). Fakat nesnenin pratik inşası veya algılanması konusunda bir karışıklık söz konusudur. Günümüzde teknoloji olarak kabul edilen nesnelere ya elektronik ya da dijitaldir (Porcheron, 2019). Dolayısıyla günlük hayatımızı devam ettirirken bedenimizde, çevremizde nesne/teknoloji aracılığı olmadan hayatımıza devam etmediğimizi fark etmemiz gerekir. Bu demek oluyor ki, teknoloji/nesne bağı olmaksızın var olmuyoruz, ilişkilerimiz de bildiğimiz şekilde kurulmuyor.

Bu yazı boyunca insanlar ve insan olmayanlar arasındaki bağlantıların izlenebileceğini savunuyorum. Bu izlemenin Foucault'nun bilginin arkeolojisini kurgularken başvurduğu *arşiv* kabul ettiği her malzemenin eklenerek anlaşılabilirliğini düşünüyorum. Örneğin gazete yazıları, mahkeme tutanakları, röportajlar, nesnelere bırakılan fiziksel izler, hatta “sosyal”



gruplardan izler, nesnenin üzerinde onu diğer aktörlere bağlayan küçük tanımlanabilir işaretler gibi materyallerin, ağların yapılarını belirlemede etkili olacağı görüşümdedir. Buradan hareketle ağları tanımlarken belirli bir zaman ve bağlam kapsamında aşağıda önerdiğim aşamaların ele alınması ve her bir aşamanın arşiv tarama yöntemiyle değerlendirilerek ağların belli miktarda anlaşılması mümkün olacaktır (Callon vd. 1986: 4).

1. **Gruplar**—hangi aktörlerin bir araya toplandığıyla ilgilidir.
2. **Eylemler**—Temsil kavramıyla ilgilidir. Bir eylem doğrudan gözlemlenemediğinde, mevcut kanıt kaynaklar ne önerir?
3. **Nesneler**—Buradaki fikir insanları şeylerden ayırmak olmadığı için, “insan olmayanların”, eski eserlerin, hayvanların, bitkilerin, nesnelerin vs. katılımını tanımayı içerir.
4. **Sabitlenmiş ağlar**—**Nesnenin temsil ettikleri**—belli bir süre de olsa sabitlenmiş ağlara bakılması, söylemlerin incelenmesi. Söz konusu aşamalı yöntemden yola çıkarak, telefon, internet gibi insan-insan, insan-şey ilişkisi kurduğu çok göz önünde olan teknolojilere gitmeden, günlük hayattan üç bariz örnek üzerinden argümanımı geliştirmeye çalışacağım.

Ele alacağım üç örnek cam, saat ve doğum kontrol hapı olacak. Söz konusu üç teknolojinin varlığı bir diğerinin gelişmesinin ön koşulunu da oluşturmaktadır. Yöntemi derinlemesine bir Aktör ağ kuramı vaka analizi olmadığını belirtmek gerekir. Bu kapsamda söz konusu yöntem her aşamaya örnekler verilerek, “önerilen yöntem uygulansaydı” senaryosuna bağlı kalarak incelenecektir. Bu tartışma vesilesiyle, sınıf, iktidar, toplumsal cinsiyet, disiplin gibi kesişimsellik gösteren olguların da ve büyük toplumsal dönüşümlerin de insan-insan olmayan ilişkilenebilirliği üzerinden anlaşılabilirliğini göstermeyi hedefliyorum.



## Cam: Mahrem, Korunma, Gözetim

Elde edilen arkeolojik bulgular camın ilk kez MÖ. 4. binyılında Mezopotamya’da şeffaf sır şeklinde ortaya çıktığını anlatmaktadır (Oppenheim vd., 1978). Bunun yanında bir materyal olarak ise MÖ. 3000’in sonlarına doğru Mezopotamya’da boncuk üretiminde kullanılmıştır. MÖ. 2000’de yine Mezopotamya’da cam sanatının önem kazanmış olduğuna dair önemli bir kanıt Nippur’da ve Ninive’de bulunan tabletlerde görülmektedir. Bu dönemde cama ilk kez toplumun bir ögesi olarak rastlanmaktadır (Taştumur, 2017).

Bu dönemden sonra Tunç Çağı’nın sonlarına doğru yaşanan göç dalgalarının etkisiyle sanat dalları da dâhil olmak üzere birçok alanda “karanlık dönem” olarak adlandırılan bir evre yaşanmıştır (Grose, 2017). Bu evrede cam sanatçıları olasılıkla cam teknolojisini ayakta tutabilmek için (Taştumur, 2017) boncuklar ve küçük objeler üretmişlerdir. Camın bu süreçte birçok değerli materyal ve kaya kristalini taklit ederek üretildiği anlaşılmaktadır (Layard, 1853).

Bu kısa tarihçeden yola çıkarak, önerdiğim yöntemin ilk beyin fırtınasını gerçekleştireceğim teknoloji olarak cam, başlık olarak seçtiğim kelimelerden (mahremiyet, korunma ve gözetim) de anlaşılacağı üzere salt teknoloji olarak toplumsal ilişkileri bağlamaya neden olmasının ötesinde bazı toplumsal süreçleri de düzenlemektedir. M.Ö. süreçte cam kullanımını hakkındaki bilgiler doğrultusunda bir analiz yapacak olsaydık, yalnız döneme özgü aşağıdaki olası ağ grupları öne çıkabilirdi.<sup>6</sup> Bu anlamda yöntemin bizi ulaştıracağı arşiv çalışmasına iletcek olası seçimler kıymetli ve kişiye/bağlama/tarihsel döneme özeldir.

---

<sup>6</sup> Bu noktada belirtmek gerekir ki her araştırma sorusu ve yönteminin belirlenimi araştırmacının toplumsal ağlarda bulunduğu yerin vurgularını taşımaktadır (Haraway, 1988; Gerhardi, 2008). Başka bir deyişle bir kişi ailesi, sosyal sınıf pozisyonu, etnik kökeni, cinsel yönelimi, bağlı olduğu/olmadığı dini, doğduğu coğrafyanın özellikleri, kültürü gibi pek çok dinamiğin bir arada var oluşu tarafından kurgulanmış bir varlıktır. Bu bakış açısı ile benim bulunduğum/yerleştiğim (*situatedness*) toplumsal ağ noktalarından oluşacak bir kurgusal Ezgi’nin başka faktörlerce belirlenen toplumsal ağ bütününden inşalanmış bir Ezgi’den farklı araştırma soruları ve konulara dair değişen perspektifi olacaktır.





1. **Gruplar**—insan grupları (kadın, erkek, çocuk, yaşlı), cam üreticileri, hammadde olarak kum biriktiricileri, ateşçiler, üfleyiciler
2. **Eylemler**—üretim, tüketim, ibadet,<sup>7</sup> organizasyon, dinî vecibelerde cam kullanımı, süs olarak cam kullanımı
3. **Nesneler**—farklı cam çeşitleri, renklendirme için kullanılan nesnelere, boyalar, cam teknolojisinin eklenemediği her farklı teknoloji kategorisi
4. **Sabitlenmiş ağlar**—ticaret, mumyalama, antik üretim, süs, mahremiyet söylemi, güvenlik, güzellik söylemi

Bu ufak beyin fırtınası bile, cam teknolojisinin dönemselsel olarak pek çok toplumsal ağı oluşturduğunu ve sabitlediğini göstermektedir. Öte yandan günümüze geldikçe camdan yapılan nesnelere bir evdeki ya da iş yerindeki odalara, binalara, parklara, hatta bazen şehirlere ve ülkelere bile girip çıkmamızı sağladığını, bu alanları bizatihi belirleyen, dışardan görünen ve aslında bir yandan da mekânları ve buna bağlı olarak ilişkileri özelleştiren bir aktör-nesne olarak okuyabiliriz.

Bahsedilen kurguda yer alan evdeki ya da kurumdaki insanların arasındaki ses, görüntü ve fiziksel erişim imkânını kısıtlayan veya mahremleştiren ve malzemesi sertleştirildiğinde ya da daha parlaklaştırıldığında varlıklı sosyal sınıf pozisyonlarına, malzemesi giderek ucuzlayıp ulaşılabilir hale geldiğinde kömürlük, apartman deposu veya fanus gibi sınıfsal ve anlamsal olarak daha az değerli kabul edilen kurgulara işaret eder. Öte yandan cam pencerenin yokluğu da bir göstergedir. Hapishanelerde cam pencereler ufaktır, yalnız gökyüzünü gösterecek şekilde konumlandırılır (Pompa, 2013). Sınıfsal konuma göre evlerdeki camın büyüklüğü değişir (Schwartz-Cowan, 2018). Isınma giderleri, evin dışardan ne kadarının görünmesinin istendiği gibi durumlar şekillenir. Başka bir örnekte, camın sahibinin gücü/iktidarı arttıkça, camdan üretilen malzemelerin kurşungeçirmezlik, çoklu kilitlebilirlik, ya da göz taraması gibi gelişmiş özelliklere sahip olabildiği görülmektedir. Bu örneklerde olduğu gibi, camdan yapılan bazı nesnelere pencere ve gözlük gibi soğuktan ve dış etkenlerden koruyucu

<sup>7</sup> Eski Mısır'da camın firavun gözü olarak kullanıldığına dair bilgi için bkz. Shortland (2007).



olabilmektedir. Gözlük camı görüşü düzenlemekte, bir başka cam (mesela CCTV camı) ise tam da toplumsal gözün gözetim halini ortaya çıkarmaktadır (Koskela, 2000). Gözetim bağlamında iktidardaki büyüme camın önüne eklenebilen güvenlikler ya da camdan yansıyan yine cam bir ekran ile gözetlemeyi de beraberinde getirir. Farklı bir açıdan gözetimde kullanılan camın ardındaki iktidar toplumsalı cam ile izler ve kontrol eder.

Cam teknolojisinin dâhil olduğu ağlardan bir başkası da saat teknolojisidir. Bir sonraki bölüm ve onu takip eden bölüm cam teknolojisi ağının başka teknolojilere yol açması, bu teknolojilerin de diğer gelecek teknolojilere imkân sağladığını örneklemek üzere ele alınacaktır.

### **Saat: Hayatın ritminin düzenlenmesi**

Zaman kavramı tarihin ilk zamanlarından ölçülmeye çalışılmış olsa da zamanın bilinmesi, ölçülmesi, periyotlara ayrılması ve standartlaşarak senkronize olması yaklaşık 13. yüzyıla kadar sürmüştür (Dohrn-van Rossum, 1996). Sosyal ilişkileri oluşturan zamanın modellenmesi, örneğin bir tarım topluluğunda şafaktan gün batımına çalışma vakitlerinin belirlenmesi, tahılın sonbahardan önce hasat edilmesi ve yerine konması, kuzulama zamanı, ekme, biçme dönemleri, “zaman” diye tanımlanmadan önce yaşayanlara belirli periyotları ifade etmekteydi (Canales, 2016). Bu ifadeler kültürler arasında değişmek ile birlikte bazı toplulukları birbirine bağlamakta, aynı kavramları ve olguları farklılıklarla da olsa anlamlandırmalarına yardımcı olmaktadır. Aşağıdaki aşamaları takip ederek, saat teknolojisi ağında bazı ilişkileri tartışmaya çalışacağım:

1. **Gruplar**—insan grupları, saat grupları, mekanik araç grupları, üretim araçları, insan üretim araçları
2. **Eylemler**—üretim, tüketim, ibadet, organizasyon, toplumsallaşma, kolonizasyon
3. **Nesneler**—farklı saatler, saat mekaniği, saat teknolojisinin eklenilebildiği her farklı teknoloji kategorisi



#### 4. **Sabitlenmiş ağlar**—endüstrileşme, modernizm, kapitalist üretim, içselleştirilmiş ve standartlaştırılmış zaman söylemi, finans, ekonomik söylemler

Yukardaki aşamaları kaba bir takiple, saat teknolojisinin 13. yüzyıl ve sonrasında, üretim veriminin artması amacıyla zamanı bilmek ihtiyaç haline geldiği söylenerek başlanabilir. Thompson'ın (1967) saatin hayat hikâyesi üzerine yaptığı bir araştırmada, saat teknolojisinin 14. yüzyılda kent meydanlarında, 16. yüzyıla doğru kilise çanına ek olarak kiliselerde, 17., 18. ve 19. yüzyıllarda ise tutarlılığı uyumlu olacak şekilde pek çok alanda ve coğrafyada yerleşik hale geldiği anlaşılmaktadır.

Thompson'ın çalışmasına göre (*a.g.e.*) zamanın mesleki tanımı ve günün vakitlere ayrılması paralel dönemlerde gerçekleşmekle birlikte zamana biçilen anlamın sabah, öğle, akşam olarak aynışması, günlerin anlamlandırılması (hafta içi, hafta sonu gibi zamanın takvimleşerek ekonomize edilmesi ya da ekonominin zamanlanması, 17. yüzyılın sonlarına sirayet etmiştir (Gelnnie & Thirft, 1996: 279). Bu vesileyle insan ilişkilerini belirlemede kamusal alan özel kullanıma geçen saatler sınıf pozisyonlarına göre malzemeleri değişecek şekilde insanlarca kullanılmaya başlanmıştır. Örneğin 18. yüzyılın ortalarına ait yazılar zanaatkârların sıklıkla gümüş saatlere, işçilerin ve dar gelirli insanların tahta saatlere sahip olduklarını göstermektedir (Thomson & Hardy, 2001: 758).

Maalesef, kadınların, çocukların ve/veya yaşlıların kullanımına yönelik özel saat kullanımı bilgisine erişemedim. Bu çerçeveden bakıldığında, tarihsel olarak kamusal hayatın ana aktörü olan erkeklerin teknoloji kullanımında kadınlardan daha erkenci oldukları öne sürülebilir. Bu da, pek tabii, bazı sosyal ilişkilerin Aktörleri olarak buldukları sosyal ağların erilleşmesine sebep olmuş olabilir. Her ne kadar Aktör-ağ kuramı toplumsal cinsiyet gibi dinamikleri anlamada ve bulmada yetersiz olmakla eleştirilse de bu basit örnekte gördüğümüz gibi sosyal ile tanımladığımız her ilişki aslında kesişimsel (Collins, 2017) dinamiklerin birbirine girmiş hallerini barındırmakta ve ilişkilene hallerini belirlemektedir. Yazının başındaki argümanımı tekrar etmem gerekirse; bu belirlenim ve tutumların, hallerin,



davranışların ve ekonomik yapılanmaların olabirirliği burada ufak bir örneğini verdiğim saat teknolojisinin varlığı ile mümkündür. Kesişimsellik bağlamında denkleme dâhil ettiğimiz dinamiklere bu ağların sabitleyicisi olan insan olmayan aktörleri de katmamız gerekir.

Saat teknolojisinin mümkün kıldığı ağlara bakmaya devam edecek olursak, Sanayi Devrimi'nin getirisi olan daha kapsamlı sosyal ağların emeğin kapsamlı senkronizasyonunu gerektirdiğini görürüz (Bowker, 2014). Saatin gösterenin ve zaman ölçümünün değişen coğrafyalarda uyumlanması ile üretimin, yeme-içme vakitlerinin, evde olmanın, işte olmanın, ibadet vaktinin, kısacası dönemin gerektirdiği toplumsal düzenin, adı üstünde düzenini kurduğu ve bu düzenin gidişatını sabitleyen bir unsur olduğunu açıkça görebiliriz (Thompson, 2017: 27-40). Saat vasıtasıyla oluşan toplumsal ağ içinde, üretim araçları sahibinin fabrikaya gitme vaktinden tutun, koluna sınıfı gereği takabildiği saate, emekçinin fabrikaya gitmek zorunda olduğu saati kamusal alandaki saat kulesinden öğrenmesine ve özel kullanımı için belli bir döneme gelinceye kadar saat satın alamamasına kadar tüm bu durumlar toplumsal belirlemekte ve toplumsalca belirlenmektedir. Ayrıca kesintili tatiller, dinî günler, işçi ve işveren arasındaki mücadelenin sonuçlarıdır (Thompson, 2017).

Denilebilir ki 18. yüzyıl ve sonrasında zamanlanmış çalışma insanların genel tutumu haline gelmiştir. Hayat saat ile bir ritme bağlanır ve bu ritmin temel özellikleri dünyanın farklı yerleri için ortaklaştırılmaya çalışılır (Basso, 2003). Okula giden öğrenci zil çalışıyla belli bir zaman aralığında teneffüse çıkıyorsa, bu her coğrafyada anlaşılabilir bir hale gelmişse, saat bir “şey” olarak toplumsallığımızın yapı taşıdır. Finans sistemleri, zaman ölçümü olmaksızın işleyemiyorsa, saat-insan ağı, saat-saat, saat-bilgisayar, sonuçta şey ve şey ağlarıyla da etkileşimdedir. Bu da demek oluyor ki sosyal olanı anlayabilmek için teknoloji/alet/nesne/şey/insan olmayan tüm unsurları –adına her ne dersek– denkleme katmak durumundayız.



## Doğum Kontrol Hapı: Toplumsal Cinsiyeti Aktör-Ağ Perspektifi ile Anlayabilir miyiz?

Bu bölümde doğum kontrol yöntemlerinden ilaçlı teknolojiyi aşağıdaki aşamalarla tartışarak, toplumsalın insan olmayan aktörler olmaksızın anlaşılamayacağı yönündeki tezimi sürdürmeye çalışacağım.

1. **Gruplar**—insan grupları, biyokimya gereçleri, test tüpleri, araçların üreticileri, hormonlar, üretim araçları, kutulama ve dağıtım şirketleri, (heteronormatif) aile, sömürgecilik, kadın hareketi
2. **Eylemler**—üreme, üretim, tüketim, organizasyon, demografi, menstrüasyon, cinsel birleşme, iş gücüne katılım
3. **Nesneler**—Plastik, ilaç ham maddeleri, hatırlatıcılar, saat, alarm
4. **Sabitlenmiş Bağlar**—din, endüstrileşme, modernizm, kapitalist üretim, içselleştirilmiş ve standartlaştırılmış zaman kavramı, takvim, saat, toplumsal düzen, nüfus, (heteronormatif) aile

Oral Doğum Kontrol Hapları (OCP'ler) hormonal doğum kontrol yöntemlerinin en yaygın kullanılanıdır. Doğum kontrolü için hormon kullanma fikri ilk olarak 1920'lerde yumurtalık hormonları, östrojen ve progesteron ve bunların üremedeki rolleri keşfedildiğinde önerildi. 1940'larda Meksika tatlı patatesi gibi bazı bitkilerin hormon benzeri maddeler içerdiği keşfedildi. 1950'lerde, progestojen veya progestin olarak bilinen progesteronun sentetik versiyonları geliştirildi (Dhont, 2010). 1957'de Amerika Birleşik Devletleri (ABD) Gıda ve İlaç İdaresi (FDA) adet bozukluklarının tedavisi için mestranol (östrojen) + noretinodrel (progestin) kullanımını onayladı. 1960'ta ilk kombine hap ABD'de satışa sunuldu. Doğum kontrol haplarının icadı büyük bir devrimdi, son 60 yılda doğum kontrol yöntemlerini büyük ölçüde değiştirdi ve batı/kentli ortamlarda yaygın kullanım olanağı buldu. 1960 yılı itibariyle ABD'de sadece beş yıl içinde doğum kontrolü kullanan evli kadınların neredeyse yarısı hap kullanmaya başladı (Watkins, 1998).



Bu noktada şimdiye kadar anlatılan gelişmeleri bir de başka gözle okumak isterim. Saat ile zaman kavramlarının standartlaşması, günlerin takvime bağlanması, doğum kontrol teknolojisi gibi pek çok başka ağın oluşması için temel gereklilik idi.



**Resim 1:** Bu resmin seçilmiş olma sebebi, bir önceki örnekte saat ile anlatılan toplumsal yapının, günün ve yılın standardize edilerek isimlendirilmesinin başka teknolojilerin evriminde temel oluşturduğunu göstermektir. Resimde görüldüğü gibi, takvimin varlığı, doğum kontrol teknolojileri için doğurganlığın takibini olanaklı kılmıştır.<sup>8</sup>

Resimde de görüldüğü üzere, bu teknoloji kadın doğurganlık döngüsünü standart bir yöntem ile hesaplayarak gün atlamamak kaydıyla alınan ilaçlar yardımı ile doğum kontrolü sağlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, gün ve saatlerin belirlenmediği bir dünya doğum kontrol hapı teknolojisi gibi teknolojilerin gelişmesi için olanaksızdır. Öncesinde insan olmayan başka aktörlerce sabitlenen sosyal ağlar aracılığıyla bu teknolojinin işlerliği mümkün

<sup>8</sup> Resme <https://www.bbc.com/news/magazine-38265865> adresinden 30.06.2024 tarihinde erişilmiştir.



olmuştur. Öte yandan, doğum kontrolü dolaylı olarak bu yolu kullanan bazı kadınların kamusal alanda yer almasına imkân sağlamıştır. Bu durum erkeklerce domine edilen bazı ağlara kadınların ana aktör olarak katılabilmesine potansiyel verdiği için bir devrimdir, zira kadının çalışabilmesi ve salt annelik rolü ile tanımlanmaması açısından ilerleyen yıllarda pek çok özgürleştirici alana kapı açmıştır. 1970'lerin başında kadınlar yüksek öğretimde bulunan öğrencilerin beşte birini, ardından dörtte birini, 1980'lerde ise üçte birini oluşturması, doğum kontrol yöntemlerinin dolaylı sonuçlarından olabilir (Goldin & Katz, 2002). Doğum kontrol hapı ağı vesilesiyle, zamanla, eğitim-öğretim alan insanların profili değişmiş, sonrasında iş gücünün toplumsal cinsiyet temelli yapısı farklılaşmıştır.

Ancak asıl devrim, evli olmayan kadınlar doğum kontrol haplarına eriştiğinde yaşanmıştır. 1970'lerde –hapın ilk kez onaylanmasından 10 yıl sonra– ABD eyaletleri bekâr kadınların hapı almasını kolaylaştırmaya başlamıştır. Her ülkede ve her sınıf pozisyonuna aynı erişim kanalı açılmamış olmakla birlikte (Cahn & Carbone, 2009) kullanımın yaygınlaşması ile doğum kontrolünün evlilik dışı ilişkileri de kapsamaması, heteronormatif aile anlayışının değişmeye başlaması (Everett vd., 2018), kadın haklarının savunulması (Tyler, 1999) ve hatta tüm cinsel yönelimlerin görünürlüğü (La Fratta, 2023) açısından da mesafe alınmasına katkıda bulunmuştur.

Bu ana kadar yalnız olumlu yönleriyle ele aldığım doğum kontrol hapı teknolojisine başka bir açıdan da bakmak gerekir. Özgürleştirici bir yanı olmakla birlikte, doğum kontrol teknolojilerinin çoğu kadın bedenini tek tipleştirmekte, sağlık açısından başka olası riskler oluşturmaktadır (Dragoman, 2014). Buna ek olarak, doğum kontrol hapı geliştirilirken yapılan testlerin psikiyatri kliniklerindeki hastalar ve siyahi kadınlar üzerinde yapılmış olması ve erkeklerde homoseksüelliği engelleme olasılığı için de ayrıca test edilmiş olması, ilacın ırkı tarihi hakkında fikir vermektedir. Beatriz Preciado 'nun Testo Junkie (2013: 35) eserinde dile getirdiği “farmakopornografi” kavramı, doğum kontrol hapının geliştirilmesi ve dağıtımında yer alan güç dinamiklerini eleştirel bir çerçevede analiz etme imkânı sunar. Bu kavram, farmakoloji (ilaçların incelenmesi ve uygulanması) ve pornografiyi (cinsel imgelerin



ticarileştirilmesi ve tüketilmesi) birleştirir; modern biyopolitikanın, bedenleri ve arzuları ilaç ve medya tüketimi yoluyla kontrol ettiğini öne sürer. Doğum kontrol hapı denemeleri de yukarıda belirtildiği üzere, ırk, sınıf ve cinsiyetin kesiştiği ve belirli nüfuslar için katmanlı bir savunmasızlık yarattığı farmakopornografik sömürünün kesişimsel boyutlarını göstermektedir. Buradan hareketle belirtmek gerekir ki kadınların döngüleri her durumda ve coğrafyada aynı değildir. Belirtilen zaman aralıklarının üreme ile özdeşleştirilmesi, medikalize edilen kadın bedeninin yalnız taşıyıcı olarak algılanmasına sebep olmaktadır (Wray & Deery, 2008). Burada riskli durumlardan kasıt, hormon kullanımının kadınları olası diğer hastalıklara karşı savunmasız bırakmasıdır (Dragoman, 2014). Bu riskli durumlar doğum kontrol bağlamında erkek bedeninde uzun yıllar denenmemiştir. Hormon alması için uygun bulunan belli yaşta, sınıfsal konumlarda ve ırk/etnisitelerde kadınlar olmuştur; bu anlamda risklere açık olan çoğunlukla kadın vücududur (Braidotti, 1993).

Bu bulgunun önemli olduğunu düşünüyorum, zira önceden de belirttiğim gibi Aktör-Ağ Kuramı toplumsal cinsiyet temelli dinamikleri merkeze koymaz (Gad & Brunn-Jensen, 2010). Doğum kontrol hapı örneği toplumsal cinsiyet temelli ağların kristalize olmuş hallerini fark etmek ve egemenlik ilişkilerini anlamak bakımından kolaylaştırıcıdır. Bir başka anlatıyla doğum kontrol hapı eril tıp bilim ağları kimyasal üretim yapan başka ağlarla ortaklaşarak ekonomik yapıların sürdürülmesi ve hatta annelik görevinden azat edilmesi fayda sağlayacak olan bir kısım potansiyel işgücünün, doğum kontrolünü engelleyen bir teknolojinin sabitlediği yeni bir ağ marifetiyle kamusal hayata görece katılımına yol açmıştır. Bu süreçte iş gücü ağlarına içkin toplumsal cinsiyet mekanizmaları yavaş da olsa değişmeye başlamış, dolaylı yoldan toplumsal ilişkilene biçimleri de bu değişimden etkilenmiştir (Lagesen, 2012). Başka bir deyişle doğum kontrol hapının varlığını olası yapan her insan-şey ilişkisi, kendinden daha büyük ilişkilenebilir yaratmış, sonuçlarını burada tartışmadığım ve yalnız bağlanma hallerini görünür kılmaya çalıştığım yapıları sürdürülebilir kılmışlardır.





## Sonuç yerine: Bariz Aktörleri Sosyolojik Denkleme Katmak

Haraway (2020) Kovid pandemisi esnasında yaptığı bir konuşmada başka türlerle yaşamının ve hatta dayanışmanın zorunlu olduğunu ifade etmişti. Bu çalışmada doğa/kültür, biyolojik/teknolojik, fiziksel olan/olmayan, insan/hayvan ikilemine düşmeden özcü olmayan bir özneliliğin tanımlanması konusunda Haraway'ın sunduğu çerçeveden de ilham alarak derinleşen/değişen/kristalleşen ilişkileri ele almanın imkânını tartışmaya çalıştım.

Temel argümanım insan merkezliliğini bir kenara bırakırsak insan olmayanların da insan kadar eşit derecede eylemde bulunma kapasitesine sahip olduğu gerçeğini anlayabileceğimizdi. Bu argümanımı Barad ve Bennett'in bakış açılarının bazı yönleri ile güçlendirmek isterim. İlk olarak yukarıda tartışılan örneklerde de gördük ki şeylerle olan ilişkimiz devinimseldir; Barad'ın deyimiyle "içten-etkiyen" (2003: 816) bir haldir. Yani cam, saat ve doğum kontrol hapı örneklerinde görüldüğü gibi ilişkilene hallerimiz sürekli toplumsal aygıtlar yaratır, yeniden yaratır durumdadır. Nitekim camın üretimi saat üretimine dolaylı olarak ön ayak olmuş, süreç içinde oluşan standartlaşma ve toplumsal kontrol de doğum kontrol hapı aygıtlarının yaratılmasına dolaylı olarak etkilemiştir. Biz insan aktörler de bu süreçlere içkinizdir, tıpkı süreçlere bizim kadar içkin olan şeyler gibi. Dolayısıyla dışarıdan bakıp gözlemleyebileceğimiz bir gerçeklik yoktur, bizzat içindeyizdir. Öte yandan bu içkin olma halimizi dışarıda ve kendinden menkul bir yapılanma olarak algıladığımız için, doğaya ve şeylere "nesne" muamelesi yaptığımız, onları etkin hale getirenin yalnız biz insanlar olduğumuzu düşündüğümüz dönemler gerçeklik algımızı uzun süre belirlemiştir. Bennett bu halimizi narsizm olarak tanımlamıştır ki bu fikre katılıyorum. Tam da bu noktadan şeylere dair algımızın dönüşmesi gerektiğini bu yolla belki toplumsal eşitsizlikleri algılama biçimimizin de değişebileceğini düşünmek isterim.

Bu durum tek bir doğru, genel geçer durum veya bakış açısı olmadığı, eğer bir ilişkilene anlaşılacak ve açıklanacak isteniyorsa böylesi bir bakış açısıyla değişken referans çevrelerinin dâhil edilmesi gerektiği düşüncesiyle benzerdir (Latour, 2021: 204). "Sosyal"



kelimesi ile Latour kadar dertli olmadığım yazımdan da anlaşılabilir ancak “ortaklıklar” ve ortaklıkların kurulum biçimleri sosyolojik analiz açısından verimli bir kaynak oluşturmaktadır (Gane, 2006). “Ortaklıkların izinin sürülmesi” (Kendall & Wickham, 1999), bu yazıda önerildiği haliyle kuramsal arkeoloji ile alternatif bir yöntem olarak kurgulanmaktadır.

Bu çalışmada hem Foucault hem de Latour'a göre insan öznelerinin özerk bir öz tarafından değil katıldıkları belirli ağlar tarafından tanımlandığını iddiasından yola çıktım. İnsanlığın özünün ve doğası gereği sabit özelliklerinin olduğu iddiasıyla kurulan sosyal bilimlerin temeli Foucault ve Latour'un kuramları ortaklaştığında, insanı antropolojik düşüncenin getirdiği entelektüel bagaj olmadan inceleme olanağı sağlamaktadır. Her ikisi de insanın, bir öze başvurularak veya herhangi bir zihinsel yapı, kişilik veya kimlik fikrine başvurularak tanımlanamayacağını vurgulamaktadır (Meillassoux, 2008; Michael, 2000). Bunlar eylemde bulunan ve insanlar ile şeylerle ilişkilenen Aktörlere ve hatta ilişkilerin kendisine yöneliktir.

Elbette burada ilişkilene/ortaklık diye yazıverdiğim her etkileşimin insan hayatında olumlu veya olumsuz bir sonucu vardır. Doğum kontrol hapına erişimin kısıtlı olduğu, bu ağda erişim kolaylığı olan sosyal sınıf pozisyonları/mezhepler/kültürler kadar yer alamadığından okula gidememiş ve belki gelinlik ve nikâh yüzüğü teknolojileri aracılığıyla *heteronormatif aile sosyal ağına* çocukken katılmaya zorlanmış ağ bileşenleri olduğunun farkındayım. Tam da bu sebeple, somut olan ağları soyut kavramlar üreterek açıklamanın, analizi bariz Aktörlerden uzaklaştırdığı görüşündeyim. Bu yazıda bahsi geçen tüm analizler ile ağların birbirini ne kadar tanımladığını ve hepsinin birbirinin ekonomik politikasını belirlediğini ortaya koyma amacı gütmekteyim. Burada sistematikleştirmeye çalıştığım yöntemin ileriki çalışmalarda kendini geliştireceğini, insan ve diğer türler arası dayanışmayı artıracak umuyorum.



## **Teşekkür ve bilgilendirme**

Bu çalışmadaki beyin fırtınalarına benimle dalan, metnimi okuyarak düzelten, yazdıklarına kafa yoran ve yapay zeka robotuyla makalemde esinlenerek yarattığı Resim 2. için Deniz Kaan Yazıcı'ya, Nightcafe Creator'a, bilgisayarıma, oturduğum sandalyeye ve bu süreci benimle geçiren tüm şeylere teşekkür ederim.



## KAYNAKÇA

Barad, K. (2022) Posthümanist Edimsellik: Maddenin Nasıl Maddeleştğini/Önem Arz Ettiğini Kavramaya Doğru. Buran, S. & Kümbet, P. haz. *Çokdisiplinli Çalışmalarda Posthümanizm içinde*. Londra: Transnational Press: 65-115.

Basso, P. (2003) *Modern Times, Ancient Hours: Working Lives in the Twenty-First Century*. Londra: Verso.

Bauman, Z. & May, T. (2014) *Thinking Sociologically*. Oxford: Blackwell Publishing.

Bennett, J. (2020) *Vibrant matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.

Blevins, J. (2014) Thomas Hardy's Timing: Poems and Clocks in late Nineteenth-Century England. *Victorian Poetry*, 52(4): 591-618.

Bowker, G. C. (2014) All Together Now: Synchronization, Speed, and the Failure of Narrativity. *History and Theory*, 53(4): 563-576.

Braidotti, R. (1993) Discontinuous Becomings. Deleuze on the Becoming-Woman of Philosophy. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 24 (1): 44-55.

Burns, T. (1969) *Industrial Man: Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin Books.

Cahn, N. & Carbone, J. (2009) Family Classes: Rethinking Contraceptive Choice. *U. Fla. JL & Pub. Poly* (20): 361.

Callon, M., Rip, A. ve Law, J. haz. (1986) *Mapping the Dynamics of Science and Technology: Sociology of Science in the Real World*. New York: Springer.

Callon, M. (1999). Actor-Network Theory – the Market Test. *The Sociological Review*, 47(1): 181-195.

Callon, M. (2008). *Economic Markets and the Rise of Interactive Agencements: From Prosthetic Agencies to Habilitated Agencies*. Pinch, T. & Swedberg, R. haz. *Living in a Material World: Economic Sociology Meets Science and Technology Studies içinde*. Cambridge: MIT Press: 29-56.

Canales, J. (2016) *Clock/lived*. Burges, J., & Elias, A. J. haz. *Time: A Vocabulary of the Present içinde*. Londra: NYU Press: 113-128.

Chatterjee, P. (1997) *Our Modernity*. Rotterdam & Dakar: Sepsis Press.



Collins, P. H. (2017) Intersectionality and Epistemic Injustice. Kidd, J. Medina, J. & Pohlhaus, G. haz. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* içinde. Londra: Routledge: 115–124.

Cowan, R. S. (1998). The ‘Industrial Revolution’ in the Home: Household Technology and Social Change in the Twentieth Century. Hopkins, P. haz. *Sex/Machine: Readings in Culture, Gender and Technology* içinde. Indianapolis, IN: Indiana University Press: 128-142.

Diken, B. (2018) *Strangers, Ambivalence and Social Theory*. Londra: Routledge.

Dhont, M. (2010) History of Oral Contraception. *The European Journal of Contraception & Reproductive Health Care*, 15(2): 12-18.

Dohrn-van Rossum, G. (1996) *History of the Hour: Clocks and Modern Temporal Orders*. Chicago: University of Chicago Press.

Dragoman, M. V. (2014) The Combined Oral Contraceptive Pill-Recent Developments, Risks and Benefits. *Best Practice & Research Clinical Obstetrics & Gynaecology*, 28(6): 825-834.

Drake, P. (2015) Marxism and the Nonhuman Turn: Animating Nonhumans, Exploitation, and Politics with ANT and Animal Studies. *Rethinking Marxism*, 27(1): 107-122.

Everett, B.G., Sanders, J.N., Myers, K., Geist, C. ve Turok, D. K. (2018) One In Three: Challenging Heteronormative Assumptions Family Planning Health Centers. *Contraception* içinde, 98(4): 270-274.

Foucault, M. (1982) The subject and power. *Critical inquiry*, 8(4): 777-795.

Foucault, M. (1984) *Cinselliğin Tarihi*. Çev. H. U. Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (1999) *Discipline and Punish*. New York: Pantheon.

Foucault, M. (2007) *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège De France, 1977-1978*. New York: Picador.

Gad, C. ve Bruun Jensen, C. (2010) On the consequences of post-ANT. *Science, Technology, & Human Values*, 35(1): 55-80.



Goldin, C. & Katz, L.F. (2002) The Power of the Pill: Oral Contraceptives and Women's Career and Marriage Decisions. *Journal of Political Economy*, 110(4): 730-770.

Grose, D.F. (2017). The Hellenistic, Roman and Medieval Glass from Cosa. Ann Arbor (MI): University of Michigan Press.

Habermas, J. (1970). Technology and science as "Ideology". J. Habermas. haz. *Toward a Rational Society* içinde. Boston, MA: Beacon Press: 56-87.

Habermas, J. (2001) *İletişimsel Eylem Kuramı*. Çev. M. Tüzel. İstanbul: Kabalcı Yayınları

Haraway, D. (2006) *Siborg Manifestosu*. Çev. O. Akinhay. İstanbul: Agora

Haraway, D. (2013) Situated Knowledges: The Science Question In Feminism and The Privilege of Partial Perspective. *Women, Science, and Technology*. Londra: Routledge: 455-472.

Harvey, P & Knox, H. (2014) Objects and Materials: An Introduction', P. Harvey, E. C. Casella G. Evans, vd. haz. *Objects & Materials* içinde, Londra: Routledge:1-17.

Harootunian, H. (2010) 'Modernity'and the Claims of Untimeliness. *Postcolonial Studies*, 13(4): 367-382.

Heilbroner, R. L. (1967) Do Machines Make History?. *Technology and Culture*, 8(3): 335-345.

Koskela, H. (2000) 'The Gaze Without Eyes': Video-Surveillance and The Changing Nature of Urban Space. *Progress in Human Geography*, 24(2): 243-265.

Ignatiadou, D., Dotsika, E. Kouras, A. ve Maniatis, Y. (2005) Nitrum Chalestricum: the Natron of Macedonia. *Annales du 16e Congres de l'Association Internationale pour l'Histoire du Verre* (16): 64-67.

Johnson, E. (2020) Why Does ANT Need Haraway for Thinking about Gendered Bodies?, *The Routledge Companion to Actor-Network Theory*, Routledge, Londra: 121-132.

LaFratta, Isabella. (2023) *Exploring LGBT experiences with family planning and reproductive health*. bsu honors program theses and projects, item 646, içinde. Available at: [https://vc.bridgew.edu/honors\\_proj/646](https://vc.bridgew.edu/honors_proj/646). (Erişim tarihi: 12 Ağustos 2024).



Lagesen, V.A. (2012) Reassembling Gender: Actor-Network Theory (ANT) and the Making of the Technology in Gender. *Social Studies of Science*, 42(3): 442-448.

Laszlo E (2008) *Quantum Shift in the Global Brain: How the New Scientific Reality can Change Us and Our World*. Rochester, VT.:Inner Traditions.

Laszlo, C. (2008) *Sustainable Value: How the World's Leading Companies are Doing Well by Doing Good*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Latour B. (1993) *We Have Never Been Modern*. Çev. C. Porter. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press

Latour, B. (1996) On Actor-Network Theory: A Few Clarifications. *Soziale welt*: 369-381.

Latour, B. (1998) To Modernize or to Ecologize? That's the Question, Castree, N. & Braun, W.B. haz. *Remaking Reality: Nature at the Millennium* içinde, Londra: Routledge: 249-273

Latour, B. (1999) On Recalling ANT. *The sociological review*, 47(1): 15-25.

Latour, B. (2007) *Reassembling The Social: An Introduction To Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Lemke, T. (2015) New Materialisms: Foucault and the 'Government of Things'. *Theory, Culture & Society*, 32(4): 3-25.

Law, J. (1999) After ANT: Complexity, Naming and Topology. *The Sociological Review*, 47(1): 1-14.

Law, J. (2009) Actor-Network Theory and Material Semiotics.: Turner, B. haz. *The New Blackwell Companion to Social Theory* içinde. Oxford: Blackwell Publishing: 141-58.

Layard, A. H. (1882) *Nineveh and Babylon: A Narrative of a Second Expedition to Assyria during the Years 1849, 1850, and 1851*, London: John Murray.

Malešević, S. (2010) How Pacifist were the Founding Fathers?: War and Violence in Classical Sociology. *European Journal of Social Theory*, 13(2): 193-212.

Marx, K. (1873) *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production*. Berlin: Humboldt.



Marx, K. (1859) Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy. *The Marx-Engels Reader*, (2):3-6.

Marx K. (1920) *The Poverty of Philosophy*. Chicago: Charles H. Kerr

Marx, K. (2016) *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Londra: Routledge.

Marx, K. (1976) *Capital: Critique of Political Economy, Volume 1. I*. Princeton: Princeton University Press:1-284.

Meillassoux, Q. (2008) *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. New York: Continuum.

Michael, M. (2000) *Reconnecting Culture, Technology and Nature. From Society to Heterogeneity*. New York: Routledge.

Mouzakitis, A. (2017) Modernity and the Idea of Progress. *Frontiers in Sociology*, 2:3.

Oppenheim (1970) *Glass-making in Ancient Mesopotamia Corontoning Museum of Glass*. Londra: Associated University Presses

Pompa, L. (2013) One Brick at a Time: The Power and Possibility of Dialogue Across The Prison Wall. *The Prison Journal*, 93(2): 127-134.

Porcheron, M. (2019) *Understanding Conversation around Technology Use in Casual-Social Settings*. Yayınlanmamış Doktora Tezi: Nottingham Üniversitesi.

Preciado, P. B. (2013) *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*, Çev. B. Benderson. New York: The Feminist Press

Ritzer, G. (2012) *Modern Sosyoloji Kuramları*. Çev. H. Hülür. Ankara: De Ki.

Shaw, W. H. (1979) "The Handmill Gives You the Feudal Lord": Marx's Technological Determinism. *History and Theory*, 18(2): 155-176.

Shortland, A. J. (2007) Who were the glassmakers? Status, Theory and Method In Mid-Second Millennium Glass Production. *Oxford Journal of Archaeology*, 26(3): 261-274.

Saussure, F. D. (2006) *Writings in General Linguistics*. New York: Philosophical Library.

Taştemür, E. (2017) Arkeolojik Veriler Işığında Camin Tarihsel Süreci. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 7(13): 67-91.





Thompson, E. P. (2017) Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism. *Class: The Anthology*: 27-40.

Thompson, E.P. & Hardy, T. (2001) Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism. *Organizational Studies: Critical Perspectives on Business and Management, 1*: 743.

Tyrer, L. (1999) Introduction of the Pill and its Impact. *Contraception*, 59(1): 11-16.

Watkins, E.S. (1998) *On the Pill: A Social History of Oral Contraceptives, 1950-1970*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Williams, R. (1983) *Keywords a Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.

Winner, L. (1978) *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*. Massachussets: MIT Press.

Wray, S. ve Deery, R. (2008) The Medicalization of Body Size and Women's Healthcare. *Health Care For Women International*, 29(3): 227-243.

Kroşe Mercan Resifi

Margaret Wertheim & Giovanni Aloi (Çev. özlem güçlü)

*Feminist Tahayyül*, 5(2): 327-347.  
(Çeviri)

ISSN: 2777-6211

feministtahayyül

ÇİFT 500 AKADEMİK 5000



İNSANDAN İBARET OLMAYAN DÜNYA AR



# Kroşe Mercan Resifi<sup>1</sup>

**Margaret Wertheim & Giovanni Aloï**

*Çeviren: özlem güçlü*

*Kroşe Mercan Resifi (Crochet Coral Reef), Christine ve Margaret Wertheim'in buluşudur. Sanat, bilim, geometri ve çevresel düşünmenin biricik rabitası olan Kroşe Mercan Resifi, sadece doğal resiflerin yapılarını taklit eden değil aynı zamanda canlı varlıkların geliştiği evrimsel süreçleri icra eden sürekli-gelişen bir yün enstalasyonları takımadasıdır. Tıpkı dünyada yaşamın DNA koduyla destekli olması gibi bu elyaf formlar da sembolik bir kodun maddi vücut bulmasıdır -kroşenin dikiş desenleri.*

Görüşmeci: **Margaret Wertheim**

Görüşmeci: **Giovanni Aloï**

---

<sup>1</sup> [ç.n] *Antennae* dergisinin 47. sayısı için Margaret Wertheim'la Giovanni Aloï'nin yaptığı röportaj; orijinal başlığı *Crochet Coral Reef* dir (s.167-182). *Antennae* dergisine röportajın ve Wertheim'a görsellerin telif haklarını *Feminist Tahayyül*'e verdikleri için teşekkür ederiz.



**Görsel altı metin 1:** Christine ve Margaret Wertheim. *The Toxic Reef at the Smithsonian* [Smithsonian'daki Toksik Resif], Margaret ve Christine Wertheim ve *Institute for Figuring*'in [Şekillendirme Enstitüsü] *Kroşe Mercan Resifi* projesinden, eşlik eden mercanlar, Siew Chu Kerk, Clare O'Calaghan ve Evelyn Hardin. Plastik, video kaset bandı, kablo bağları, New York Times paket kâğıdı ve diğer döküntüler, 2007-2009 © Institute for Figuring by Christine Wertheim.

Yaşamın şafağından beri doğa, mercanların hiperbolik yüzeyleri gibi matematiksel formlar geliştirmek üzere algoritmik teknikler kullanmıştır. El sanatları uygulamaları da algoritmiktir –özgün “dijital” teknolojilerdir– ve iplik aracılığıyla canlı resiflerin girift öykünmeleri meydana getirilebilir.



Avustralya doğumlu ikiz kız kardeşler Christine ve Margaret Wertheim'in yarattığı *Kroşe Mercan Resifi* doğa, matematik ve tekrarlı konstrüksiyon arasındaki karşılıklı etkileşim üzerine bir meditasyondur. Ayrıca gerçek resiflerin küresel ısınma tarafından kırımına bir cevaptır.

Bu kız kardeşler projenin komünal boyutunda, geniş ölçekli *Satellite Reefs*'i [Uydu Mercanlar] yaratmak için tüm dünyadan topluluklarla birlikte çalışıyor. Bunların kırktan fazlası, devam eden eko-sanat *happening*'ine şimdiye kadar -Londra'dan Letonya'ya katkı sunmuş- on bin insanla birlikte üretildi.

Figüratif, işbirlikçi, dünyasal ve dağınık *Kroşe Mercan Resifi* iklim değişimine aynı anda biçimsel ve maddi, muazzam ve ince bir cevap sunuyor.

**Giovanni Aloï:** *Kroşe Mercan Resifi* projesi matematik, deniz biyolojisi, elişi ve toplulukların sanat pratikleri kesişiminde bulunuyor ve küresel ısınmanın yol açtığı çevresel krize ve okyanuslarda giderek artan plastik atık problemine cevap veriyor. Bu fikrin nasıl doğduğunu bize anlatabilir misiniz?

**Margaret Wertheim:** Christine ve ben *Kroşe Mercan Resifi* projesini hayatlarımızın içinden geçen bir dizi ipliğin kesişiminden yarattık; kelime oyunu kasıtlı olarak yapılmıştır. Avustralya'da, annemizin bize küçükken öğrettiği elişlerini yaparak büyüdük. O yüzden hiperbolik geometrik yüzeylerin tığ ile örülebileceğini keşfettiğimizde mest olduk. Bu formlar mercanların, vareklerin ve resifte-yaşayan diğer pek çok organizmanın kendi varoluşlarının biyolojik yapılarında yarattığı fırfırlı diş diş yüzeylerdir. Ancak insan matematikçiler böylesi yüzeylerin imkânsız olduğunu göstermek için yüz yıllar harcadılar. Bu formlar bizim için matematiği bilmenin ne anlama geldiğiyle ilgili ilginç sorular ortaya çıkartır. Mercanın beyinsiz başı hiperbolik geometriyi "bilir" mi? Biz bir anlamda bildiğine inanıyoruz, bu yüzden projemizi kısmen epistemolojik bir egzersiz olarak görüyoruz. Dünya çapında bir topluluk el



sanatları girişimi olmakla birlikte, bu, uygulamalı geometri alanında kolektif bir proje ve el sanatları vasıtasıyla bedenlenmiş bilmeyele ilgilenen bir soruşturma.

Hiperbolik kroşe tekniği Cornell Üniversitesi'nden matematikçi Dr. Daina Taimina tarafından icat edildi. Kendisinin Litvanya'da büyümüş harika bir zanaatkar olması tesadüfi değil. Birçok matematikçi hiperbolik geometrinin fiziki modellerinin yapılmasının mümkün olmadığını düşünmüştü ama Daina Taimina bunun örme ve kroşe ile yapabileceğini fark etti. Cornell'daki matematik öğrencilerine Öklit dışı geometriyi öğretmek için bu modelleri yapmaya başladı. Özgün algoritması pek hoş bir şekilde basittir. Modelleri matematiksel bir perspektiften güçlü pedagojik araçlardır. Çünkü sizin, bu oldukça soyut geometrinin pek çok biçimsel özelliğini *görmenize ve hissetmenize* olanak verir. Bunlar soyut mefhumları idrak etmek için somut araçlardır. Seymour Pappert'ın hoş tabirini kullanırsak, "birlikte düşünmek için olan şeyler"dir (*things to think with*).





**Görsel altı 2:** Anita Menning. *Hyperbolic Plane* [Hiperbolik Uçak], Margaret ve Christine Wertheim ve *Institute for Figuring*'in *Kroşe Mercan Resifi* projesinden. Sentetik iplik, 2007 © Institute for Figuring, Christina Simons



Tekniği öğrendiğimizde kız kardeşim Christine, geometrik olarak kesin basit algoritmadan sapıp başka yönlere doğru dallanıp budaklandıkça ve giderek çılgınlaştıkça ortaya çıkan formların çok daha organik görüldüğünün farkına vardı. Çünkü bu doğal hiperbolik organizmaların yaptığı şeyin kendisidir –tabiatları gereği “sapkın”dırlar. Doğada hiçbir şey matematiksel olarak kesin değildir; gerçek maddesel şeylerde her zaman sapma ve “kusurluluk” vardır. Christine bu mükemmel matematiksel sistemden çıkma sürecini tarif etmek için “kodu queerleştirmek” tabirini buldu ve sanırım bu hoş tabir projenin ruhunu incelikle yakalıyor.



**Görsel altı 3:** Christine ve Margaret Wertheim. *The People's Reef -New York ve Chicago* [Halkın Resifi -New York ve Chicago], Margaret ve Christine Wertheim ve *Institute for Figuring*'in *Kroşe Mercan Resifi* projesinden. İplik ve karışık malzeme, 2007-2009 © Institute for Figuring, Francine McDougall]





*Kroşe Mercan Resifi* kimin “sanatçı” olarak görüleceği kodu da dahil olmak üzere her tür kodu queerleştirir. Bu zamana kadar, on binden fazla insan, tüm dünyada kırktan fazla yerel merkezli kroşe resifin yapımına dahil oldu. Biz bunları “*Satellite Reefs*” (Uydu Resifler) olarak adlandırdık çünkü bunlar kendi kendimize yaptığımız kroşe resiflerden, deyim yerindeyse, “yumurtlandılar (*spawned*)”. Bu projelere katılanların çoğu kadınlar. Her profilden gelen var: bilim insanları, matematikçiler, ev kadınları ve mahkumlar. Biz onların hepsini eş-sanatçılarımız olarak görüyoruz. Başından beri projemizin, sanat üretiminin kolektif kiplerinin gücüne dikkat çekmesini istedik ve Judy Chicago’nun *Dinner Party* [Akşam Yemeği Partisi]’nden ilham aldık. Feminizm projenin DNA’sı olarak pişiriliyor ve bu bizim için bir sanat ve bilim uğraşında alışılmadık olsa da işin son derece önemli bir boyutu.

Elbette projenin ontolojisinin diğer hayati parçası, canlı resiflerin iklim değişimi nedeniyle yok olmasıdır. Biz Avustralya’nın Queensland eyaletinin başkenti Brisbane’de büyüdük. Burası Büyük Set Resifi’nin yuvasıdır. Dolayısıyla onun sancılarını tüm hayatımızda görüyoruz. Aralık 2005’te projeye başladığımız gün Christine eğer Büyük Olan [resif] olur da yok olursa bizim yünlü resifimizin onu hatırlatacak bir şey olacağıyla ilgili bir şaka yapmıştı. On üç yıl sonra şimdi bilim insanları mercanların yüzyıl ortasında hakikaten kaybolabileceğini söylüyor. Maalesef, kimse bunun çok hızlı olabileceğini hayal etmemişti.

**Aloi:** Kroşe işine ne zaman başladınız ve mecranın en çok hangi yönünden hoşlanıyorsunuz?

**Wertheim:** Annemiz bize ilkokuldayken dikiş dikmeyi ve örgü örmeyi öğretti. El işi yapmadığım bir zamanı hatırlayamıyorum. Christine ve ben kendi elbiselerimizi yaparak büyüdük. Tüm lise ve üniversite boyunca kendi kıyafetlerimi kendim yaptım. Artık yapamasam da eskiden kalıp çıkarabiliyordum. Christine de bir noktada bir yıl stilistik okudu ve oldukça parlak bir kalıp tasarımcısıydı. Lisede kroşe yapmayı kendi kendimize öğrendik. Sanırım kroşe, annemizin bize öğretmediği tek el işiydi. Kroşeye dakikasında bayıldım çünkü çok heykelsi ve serbest formlu. “Serbest form” kroşe terimi o zamanlar yoktu (Avustralya’lı zanaatkar Prudence Mapstone’a atfediliyor zannediyorum) ama biz 1970’lerde bunu



yapıyorduk çünkü sanırım ikimiz de örneklere bağlı kalmayı aslında sevmedik. Biz başından beri mümkün olanın alanını keşfetmek ve araştırmak istedik.

Kroşe, heykel yapmak için güçlü bir mecradır çünkü seçtiğiniz herhangi bir yöne sapmak ve ilerledikçe uydurmak çok kolaydır. Örgü daha biçimseldir ve teknik olarak daha zorlayıcıdır. Örgücüler kroşecilere yukarıdan bakmaya meyillidir. Kroşeciler “neyse ne” der ve işine devam eder. Kroşe işi canlı organizmaların yaptığı şeye daha yakın görünür çünkü bir tür devam-ederken-yapmadır. Yeni bir tür mercanı kroşe örerken onu aklıma estiği gibi yaratabileceğim hissini seviyorum – bu bir anlamda evrimin yaptığını aynalar gibi.

**Aloi:** Kroşe işinin matematiksel yanını biraz daha açıklar mısınız?

**Wertheim:** Dr. Taimina'nın hiperbolik yüzeyler yaratmak için olan algoritması çok basittir: 'n' sayıda ilmiği kroşe ör ve bir artır, sonsuza kadar tekrar et. Bu yüzeyler fraktal olmasa da, bu tarif fraktaller yaratma gibi biraz. Tarihsel olarak hiperbolik geometri 19. yy.ın başlarında keşfedildi; matematikçilerin bunun gibi bir şeyin imkânsız olduğunu uzun bir zaman göstermeye çalışmış olmasından sonra. Öklit geometrisinin, Öklid'in “paralellik beliti” olarak bilinen aksiyomlarından biriyle ilişkili. Bu basitçe paralel çizgilerin bir tanımı ve sezgisel olarak bir anlam kazanıyor, aslında çizgilerin doğru olmadığı ya da en azından *illaki* doğru olmadığı ortaya çıkıyor. Bu aksiyomu terk ederseniz “hiperbolik geometri” adı verilen başka tür bir geometri elde ediyorsunuz.

Teknik olarak bu, bir kürenin geometrik zıddı ve onu negatif sayıların geometrik bir eşdeğeri gibi düşünebilirsiniz. Bizim pozitif sayılara, sifıra ve negatif sayılara sahip olmamız gibi, yassı ya da *Öklidyen* düzlemi sıfır eğriliği olan bir yüzey olarak düşünebilirsiniz; *küre* pozitif eğriliği olan bir yüzeydir ve *hiperbolik* düzlem negatif eğriliği olan bir yüzeydir. Eğer bu aldatmaca gibi geliyorsa, gelmeli. Bunun üzerine çalışan erken dönem matematikçiler neredeyse bununla akıllarını kaçıyordu. Bu fikri geliştirmeye yardım eden ve Öklit'ten sonra en büyük matematikçi olarak adlandırılan Gauss, o kadar dert sahibi oldu ki araştırmasını gizli



tuttu ve hiçbir zaman yayınlamadı. Yani, mercanlar, deniz hıyarları ve marul yaprakları gibi beyni olmayan organizmaların çabasıca bu formları üretebiliyor olmaları beni bayağı hayrete düşürüyor. Doğanın en çılgın hayalimizi gölgede bıraktığı ilginç bir vaka. Madde düşünmeye galip geliyor.

**Aloi:** Siz kız kardeşiniz Christine’le birlikte Los Angeles’da bilim ve matematiğin estetik ve poetik boyutlarıyla kamusal angajmanı teşvik etmek üzere kurduğunuz kâr amacı gütmeyen bir organizasyon olan *Institute for Figuring*’i [Şekillendirme Enstitüsü]<sup>2</sup> yöneten bir bilim yazarı, küratör ve sanatçısınız. Bu projedeki bilimsel öğeyi bize anlatabilir misiniz? Sanatçılar ve bilim insanlarıyla birlikte çalışırken karşılaştığınız zorluklardan haberdar olmak özellikle ilgimi çekiyor; onların dünyaları nasıl iletişime girebildi ya da giremedi? Başarılı bir “sanat ve bilim” projesini ne sağlar?

---

<sup>2</sup> [ç.n] “Figuring” kelimesinin *Kroşe Mercan Resifi* projesinin bu röportajda da ortaya konan saçakları düşünüldüğünde Türkçede tek bir kelimeyle karşılanması hayli güç. Burada kelimenin süsleme, desenleme, biçimlendirme, şekillendirme anlamları kadar hesaplama ve problem çözümü anlamlarını da birlikte içerdiğini not düşmeli. Söyleşinin devamında Wertheim’in kendisi de Aloi’nin sorusu üzerine kelimenin türlü imâlarından bahsedecek.



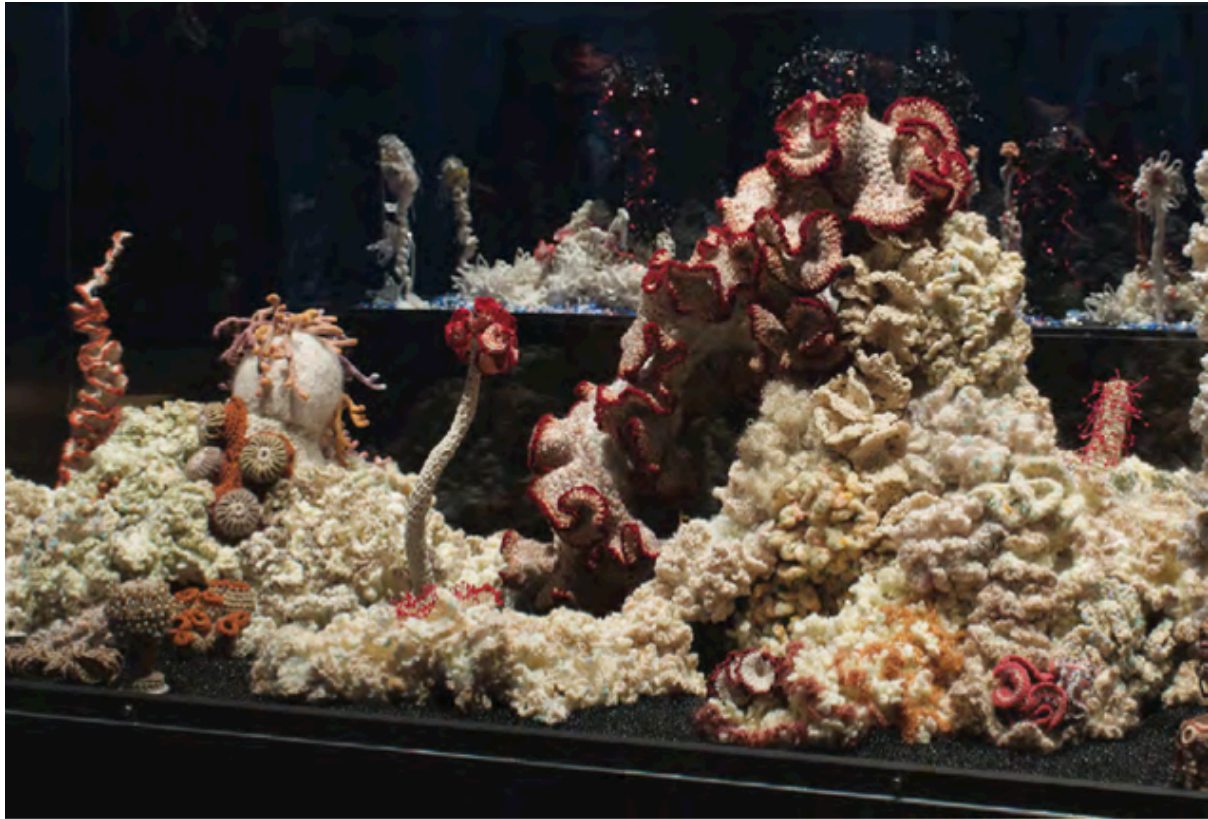
**Görsel altı 4:** Christine ve Margaret Wertheim. *Toxic Reef: CO2CA CO2LA Ocean, with Bleached Reef and Pod Worlds* [Toksik Resif: CO2CA CO2LA Okyanus, Beyazlatılmış Resif ve Sürü Dünyalar], Margaret ve Christine Wertheim ve *Institute for Figuring*'in *Kroşe Mercan Resifi* projesinden. İplik, video kaset bandı, plastik döküntü, medikal atık ve kum. 2006-2016 © Fotoğraf referansı Museum of Arts and Design, Jenna Bascom

**Wertheim:** Bizim deneyimimizde, sanat dünyası projeye karşı oldukça açıktı ama bilim dünyası hayli eski kafalıydı. Bilim insanları tarafından bana birçok kere bunun herhangi bir gerçek bilimle alakasının olmasının mümkün olmadığı söylendi ki bunu çok enteresan buluyorum. Sanırım bu bir toplumsal cinsiyet meselesi. Proje iki kadın tarafından yaratıldı, büyük oranda kadınlar tarafından yapılıyor ve kadınsı el işi içeriyor, dolayısıyla “gerçek” bilim olması nasıl mümkün olsun? En azından bazı bilim insanlarının düşündüğü bu gibi duruyor. Yine de bizim araştırdığımız hiperbolik geometri, geometrinin ne olduğunu anlamak için bir devrimin kapısını tarihsel olarak aralayan şeydir. Herkesçe bilindiği gibi büyük Alman matematikçi Bernhard Riemann tarafından keşfedilmiş bu devrim, uzay-zamanın yapısını tarif eden genel izafiyetin yolunu açtı.

İnsanlara bu formları nasıl kroşe işi yapacaklarını öğreten atölyeler verdiğimde, her zaman genel izafiyet ve evrenin şekli hakkında konuşmaya giden yarım saatlik bir Öklit dışı geometri girişi yaparak başladım. İzleyiciler atölyeye katılır ve hiperbolik ya da Öklit evreninde



yaşıyorsak bundan bilimsel olarak nasıl emin olabileceğimizle ilgili derin tartışmalar yaparız. Bu aslında çözülmemiş bir konudur ve astronomların bugün cevap vermeye çalıştığı birincil sorulardan biridir: Kozmosumuzun yapısı nedir? Kanıtların çoğu evrenimizin büyük ölçüde Öklitçi olduğunu ileri sürüyor ancak nihayetinde yine de hiperbolik bir dünyada yaşıyor olabileceğimize dair ilgi çekici bazı kanıtlar da var.



**Görsel altı 5:** Christine ve Margaret Wertheim. *Bleached Reef* [Beyazlatılmış Resif], Margaret ve Christine Wertheim ve *Institute for Figuring*'in *Kroşe Mercan Resifi* projesinden. Fotoğraf referansı Museum of Arts and Design, Jenna Bascom © Institute for Figuring

**Aloi:** Organizasyonunuzun ismi *Institute for Figuring* muzip bir şekilde yoruma açık. “*Figuring*” [Şekillendirme]” sözcüğünde referans verilen çoklu anlamları ve neden bu sözcüğün seçildiğini bize anlatır mısınız?





**Wertheim:** “*Figuring*” Chrissy ve benim için özel bir kelime çünkü tabiatı gereği interdisipliner. “Figürler” [*figures*]” rakamlardır. Aynı zamanda bilimsel diyagramlardır. İnsanlar sanatçıların çizdiği bir figüre sahiptirler. Edebiyatta mecazlar (*figure of speech*) ve dalga geçilen tipler (*figure of fun*) vardır. Ayrıca bilişsel varlıklar olarak biz şeyleri anlarız (*figure out*). Bilim iletişimini yeni bir biçimde yapmak üzere bir organizasyon oluşturmak istediğime karar verir vermez onun “*Institute for Figuring*” olarak adlandırılacağını biliyordum.

Bu isim aklıma bir rüyada geldi. İsmi kısıltması “IFF”, “gerek ve yeter koşulun” (*if and only if*) mantıksal sembolüdür ve bu sembol bilgisayarların temelindeki mantıksal operatörlerden (işlemler) biridir. Bazı açılardan “şekillendirme” eski moda bir kelime, bayağı 19.yy.’dan. Ama bu aralar büyük bir geri dönüş yaşıyor. Donna Haraway gibi feminist akademisyenler bu kelimeyi çok fazla kullanıyor çünkü cisimleşmeyi/bedenleşmeyi ön plana çıkaran bir kelime. Christine ve ben kelimenin oyuncu niteliklerini ayrıca seviyoruz; “şekillendirme” çocukların yaptığı bir şeyi akla getiriyor gibi geliyor. *Institute for Figuring*’in “yetişkinler için anaokulu” olduğunu da söylemek isteriz.

**Aloi:** Büyüme çağınızdan bize bahsedebilir misiniz? Siz ve Christine sanat ve bilime ve zamanla bu ikisinin kesişimine nasıl ilgi duymaya başladınız?

**Wertheim:** Biz Avustralya’da Brisbane’in entelektüel olarak durgun ve hayli vahşi bir ortam olan kenar mahallelerinde büyüdük. Zehirli yılanlarla ve örümceklerle birlikte yerleşimin olmadığı bir kırsalda yaşadık; oldukça izole bir yerdi. Çocukluğumuzla ilgili göz kamaştırıcı hiçbir şey yok. Son derece az imkânı olan üçüncü sınıf okullara gittik. Günümüz standartlarıyla düşününce dehşet vericilerdi. Daha iyi bir örgün eğitim almamış olmaktan dolayı da büyük üzüntü duyarım. Ama annemiz Barbara Wertheim kendini çocuklarına eğitsel oyuncaklar vermeye derinden adanmıştı; o yüzden çok fazla çizim kağıdımız, boya kalemimiz ve oyuncak bloklarımız vardı. Neredeyse hiç dükkândan alınmış oyuncuğımız ya da oyunlarımız olmadı. Kendi oyuncak ve oyunlarımızı yaratmamız beklendi. Sanırım *Kroşe Mercan Resifi* projesinin



çıkıldığı yer burası: Çocukken annemin paket kâğıdı satın almayı reddetmesi gerçeği. Yani arkadaşlarımızın doğum günü partilerine gittiğimizde kendi paket kağıtlarımızı kasap kâğıdı ve simlerden yapmak zorundaydık. Bazen buna içerlerdim: “Neden güzel yeni bir şeye sahip olamıyorum ki?” Ama şimdi anneme çok minnettarım. Maria Montessori ve Rudolf Steiner gibi eğitim düşünürlerinden etkilenmişti ve erken dönem çocuk öğrenimini çok ciddiye almıştı. Annem beni ne yaptıysa oyum. Ayrıca matematiğe olan ilgimi son derece teşvik etti ve hiçbir zaman bunun kızların yapmaması gereken bir şey olduğunu ima etmedi. Böyle bir tavırla, matematik öğretmenimizin kızların kendinden aşağı olduğunu açıkladığı liseye gidene kadar karşılaşmadım.

Chrissy ve ben tek yumurta ikiziyiz ve liseyi bitirdikten sonra o sanat okuluna giderken ben üniversiteye fizik ve matematik okumaya gittim. Bunu iki ayrı kutup gibi düşündüğümüzü sanmıyorum; ben kesinlikle öyle düşünmedim. Onun sayesinde sanatla dolu bir hayat yaşadım, o da bilimle dolu bir hayat yaşadı. *Kroşe Mercan Resifi* projesi bizim hayatlarımızın sahici bir sentezi ve sanırım şu çok önemli: Christine gerçekten “sanattan” anlıyor, ben de gerçekten “bilimden” anlıyorum ama hiçbirimiz bu kategorilerin basit bir ayrıştırmasına inanmıyoruz.

**Aloi:** Bilim, kadınsılık, kroşe işi ve ekoloji. Tarih boyunca sanatların ve el sanatlarının politik gücünü açığa çıkaran dikişin, nakış işlemenin ve dikmenin köklü tarihinin kuvvetli güncel bir evrimi gibi. *Kroşe Mercan Resifi*’ni bu gelenekle bağlantılı görüyor musunuz ve [projeniz] bu geleneği nasıl aşıyor?

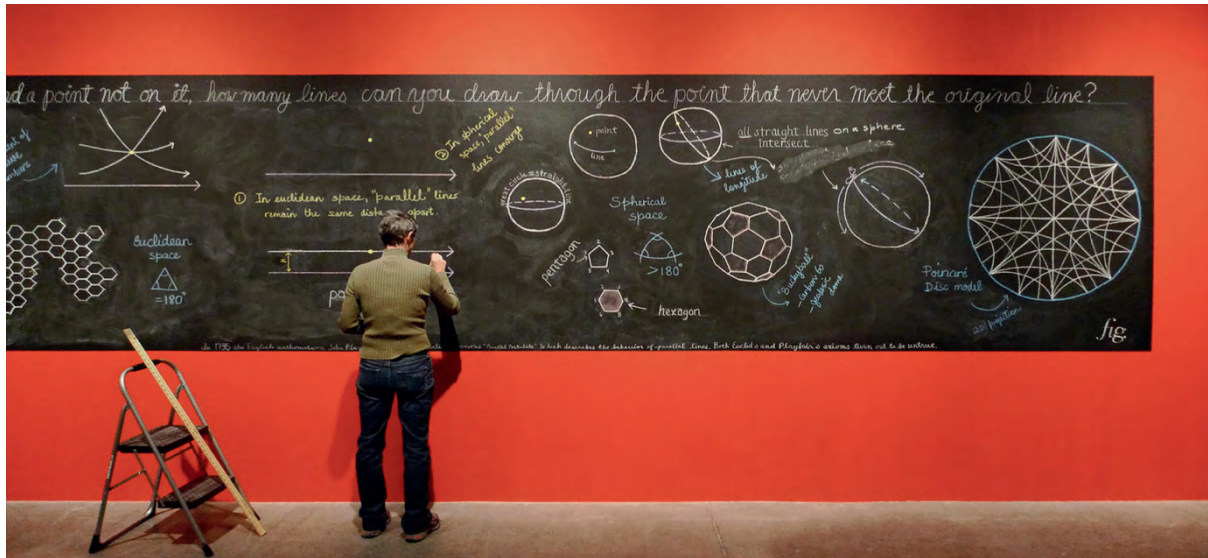
**Wertheim:** El sanatları camiasında büyük bir tartışma var; sanat galerilerinde sergilenmeyi arzulayan “el sanatları” (*craftwork*) “zanaat” (*craft*) olarak mı adlandırılmalı ya da “el sanatları” kelimesini bırakmalı ve sadece “el sanatları”nın sahip olmadığı tüm prestij ve güç çağrışımlarını barındıran “sanat” (*art*) kelimesini mi kullanmalı mıyız?<sup>3</sup> “El sanatının” böyle

---

<sup>3</sup> [ç.n] İngilizcede “craft” ve “art” arasındaki ayrım daha netken, her ne kadar el sanatları zanaat çağrışımına çokça sahip olsa da Türkçe çeviride el sanatı ve sanat arasındaki ayrım çevirince netliğini bir parça kaybediyor. O yüzden zanaat ve el sanatını “craft” yerine değişmeli olarak kullandım.



evcil, evle ilgili kökleri var; “sanatın” ise ev yaşamına karşı tanımlanan köklü bir tarihi var. Ama Christine ve ben bu konuda çok netiz: Ev yaşamıyla ve dışı üretimle bağlantıları kasıtlı olarak tutmak istiyoruz. Annemiz bize el sanatı yapmayı bir ihtiyaçtan öğretti. Bizim büyüdüğümüz çevrelerde kendi-kendine-yapma parasal bir ihtiyaçtı çünkü dükkândan gelen şeyler pahalıydı. Şimdi işler tersine döndü ve bir kazak örmek için iplik almak bir servete mal oluyor. Halbuki el sanatları aynı zamanda son derece zevkli etkinliklerdir ve el-sanatı-objeler genellikle son derece güzeldir. Biz bu gerçeği onurlandırmak ve dışı üretim tarihiyle bir bağlantıyı devam ettirmek istedik. Bunu netleştirmek için projemizin “tığ işi” (*fancywork*) geleneğinden olduğunu söylemek isteriz; bu daha da eski moda ve evcil bir tabir. Bununla birlikte, *Kroşe Mercan Resifi*’nin Hayward Gallery’de olmayı ve “sanat” olarak kategorize edilmeyi hak ettiğinde ısrar ediyorum.



**Görsel 6:** Margaret Wertheim. Margaret Wertheim at the Maths Blackboard [Margaret Wertheim Matematik Karatahtasında], Williamson Gallery, Art Center College of Design. Karatahta boyası ve tebeşir. 2011. Fotoğraf: Cameron Allan © Institute for Figuring

**Aloi:** Londra’da Hayward Gallery’de *Kroşe Mercan Resifi*’ni gördüğümü hatırlıyorum, her bir parçanın karmaşıklığı ve tutarlılığıyla şaşkına dönmüştüm. Tek bir mercan dalını yaratmanız ne kadar sürüyor ve şekil, boyut ve renge dair kararları nasıl veriyorsunuz?





**Wertheim:** Tek bir parçayı yapmak bir saatten yüzlerce saate kadar uzayabiliyor. Christine en az yüz saatini, muhtemelen daha da fazlasını alan bir parça üzerinde çalışmıştı. Bunu neredeyse her boyutta yapabiliyorsunuz ve elbette minik olması illaki hızlı olacak manasına gelmiyor çünkü projenin en büyük iştirakçilerinden bazıları oldukça karmaşık minyatür parçalar yaptılar. Profesyonel bir zanaatkar ve gerçekten harikulade bir kroşe işçisi olan Nadia Severns, proje için tamamlaması yüzlerce saat süren bir dizi minyatür boncuklu-kroşe deniz mahlukatı yaptı. Proje boyunca yüz binlerce saat harcadığını tahmin ediyoruz.

Sergimizi gören herkes sezgisel olarak şunu kavlıyor: Sanki zaman jöleleşmiş gibi. Böyle bir etkiyi muazzam boyutta insan emeği ve adanmışlığı olmadan elde edemezsiniz. El sanatları sıklıkla, dikkat ve ihtimamın özü olan bu zamansal adanmışlığı içerir. Donna Haraway “sorumlulukla/cevaba kabil olma”<sup>4</sup> çağında yaşıyoruz diyor ve biz insanların etrafımızdaki dünyaya artık duyarlı olmaya ne kadar çağrıldığımıza işaret ediyor. *Kroşe Mercan Resifi* bela bir zamana faaliyet olumlayıcı ve yaratıcı bir cevap aslında. Bununla, *Kroşe Resif*’inin iklim değişiminin tahribatına, insanların umutsuzluğa gömülmek yerine gerçekten olumlu bir şey ürettiği bir cevap olmasını kastediyorum. İş, yüz yüze olduğumuz bir sorun yokmuş gibi davranmaksızın katılımcılar ve sergi ziyaretçileri için ruhsal olarak neşelendirici.

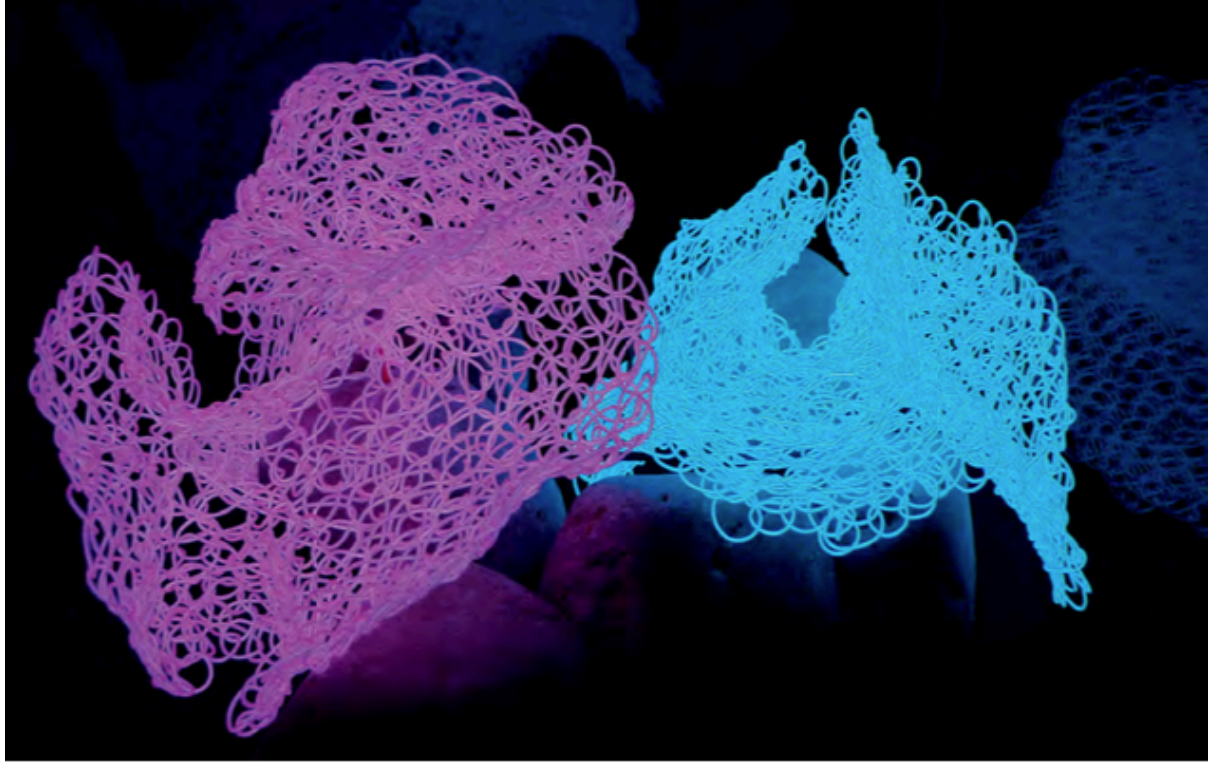
---

<sup>4</sup> [ç.n.] Haraway’ın “*response-ability*” kavramını Sibel Yardımcı’nın çevirisiyle bu şekilde kullanıyorum. Bu çeviri, kavramın hem yoldaş türlerin etik yükümlülüğünü hem de yanıt verebilirliği birlikte düşünmeye imkân veriyor. Bkz. Yardımcı, 2020 <https://www.e-skop.com/skopbulten/hepimiz-likemiz-feminist-yasam-ve-dunyayla-akrabalik/5673> (Erişim Tarihi: 20 Ağustos 2024)



**Görsel altı 7:** Mieko Fukuhara. *Staghorn Corals* [Staghorn Mercanı], merseize pamuk ipi, süper mıknatıs, bisküvi teneke kutusu ve dantel, 2010. Fotoğraf: Cameron Allan © Institute for Figuring

**Aloi:** Bu zamana kadar projenin on binden fazla katılımcısı oldu. Bu kolektif sanatsal akıl nasıl koordine oldu ve önemli kararlar nasıl verildi?



**Görsel altı 8:** Eleanor Kent. *Electroluminescent Corals* [Elektrolüminesan Mercanlar], Elektrolüminesan tel, elektronik, kayalar. 2009 © Institute for Figuring

**Wertheim:** Projenin iki parçası var. [Birincisi] Christine, ben ve bizim proje yürütücümüz Anna Mayer tarafından yaratılan, yönetilen, düzenlenen ve üretilen genel proje. Judy Chicago'nun *Akşam Yemeği Partisi*'nde olduğu gibi, projenin organizasyonu kolektif değil. Christine ve ben tüm sorumluluğu alıyoruz ve tüm kürasyonu ve proje tasarımını yapıyoruz. Projeyi ve proje web-sitesini sürdürmenin, kitapları üretmenin ve sanat işlerini uzun süre saklamanın tüm masraflarını da üstleniyoruz. Ayrıca *Kroşe Mercan Resifi Çekirdek Koleksiyonu* heykellerini bizzat biz yarattık ve tığ ile ördük. Bunlar, Hayward Gallery ve Smithsonian gibi farklı yerlere giderek dünyayı dolaşan ve kalıcı olan işimiz. Bu yerleştirmelerde, özel olarak koleksiyon için eser üretmiş Çekirdek İştirakçiler küçük grubunun (tüm dünyadan 50 kişi civarı) yaptığı tekil eserler de var. Bu kişiler ise projeden önceden haberdar olmuş ve parçası olmak istemiş gerçekten yetenekli, yaratıcı zanaatkarlar. Bunlardan Nadia Severns, Evelyn Hardin, Sue Von Ohlsen, Kathleen Greco, Anita Bruce ve Vonda N.



McIntyre gibi bazıları, insanın aklını başından alan hayal gücü kuvvetli şeyler yaratan zanaat ustaları. Bu isimler projenin özel evrimsel ekolojisinin parçası çünkü her biri kroşe “hayat ağacı”nın yeni bir dalını icat etti.

Bu *Çekirdek Koleksiyon*'a ek olarak, yerel topluluklar tarafından yapılmış, *Uydu Mercanlar* olarak adlandırılan müstakil resifler var. Londra, Melbourne, Abu Dabi ve Letonya gibi şehir ve ülkelerde şimdiye kadar bunlardan kırk tane yapıldı. Bu resifler, Christine ve benim geliştirdiğimiz teknikleri kullanarak topluluk üyeleri tarafından yaratılıyor. Bir topluluk bunlardan birini yaparken onlara temelleri öğretiyoruz ve kendi versiyonlarını üretmek üzere onları serbest bırakıyoruz. Dolayısıyla *bizim* Resiflerin yumurtalarını dışarıya dağıttığı bir mantık söz konusu. Canlı resiflerin yeni yerlere yerleşmek ve yeni resiflerde büyümeye başlamak üzere yumurtalarını dağıtmasıyla paralel. Yani sanatsal süreç gerçek resiflerin ürettiği organik süreçleri taklit ediyor. Her topluluk, yerel üreticileri ve onların tekil resiflerinin tasarımında onlarla çalışmayı koordine eden kendi merkezi düzenleyici grubuna sahip olacak. Maalesef, topluluk-merkezli neredeyse hiçbir *Uydu Resif* devam etmedi. Çoğu kurumun topluluk-yaratımı sanatı korumaya dair bir bağlılığı yok, dolayısıyla bunlar birkaç istisnai durum dışında sadece sergi süresi boyunca var olan süreli işler.

**Aloi:** *Kroşe Mercan Resifi* yerleştirmeleri, Andy Warhol Müzesi (Pittsburg), Hayward Gallery (Londra), Bilim Galerisi (Dublin), Chicago Kültür Merkezi (Chicago) ve Smithsonian Ulusal Doğa Tarihi Müzesi (Washington) de dahil olmak üzere dünya genelinde sanat ve bilim müzelerinde sergilendi. Üç milyondan fazla insan tarafından görülen *Kroşe Mercan Resifi* bugün dünyadaki en geniş katılımlı bilim ve sanat girişimlerinden birisi. İzleyicilerin sergilerden evlerine götürmelerini istediğiniz önemli çıkarımlar nelerdir?

**Wertheim:** Mercan resiflerinin artık kaçınılmaz olan radikal iklim değişikliğinin alameti olduğu. Hepimizin kendi davranışımızı ve tüketimimizi azaltmak için kişisel olarak ne yapabileceğimizi düşünmemiz gerekiyor. Bu “onların” bir problemi değil, “bizim” ve “benim” problemim. Gelişmekte olan çevresel krize hepimiz dahiliz. Ayrıca Donna Haraway’in bize



öğrettiği gibi çözümler hiç de kolay olmayacak: Acıyı ortadan kaldırmak için birdenbire icat edilecek basit çözümlerin hayalini kurmadan, bir umut duygusuyla ne yapabileceğimize dikkat kesilmiş cevap vermeye hazır canlılar olarak bu “bela zamanlardan” çıkmalıyız. *Kroşe Resif* ile iletmek isteyeceğimiz çıkarım, birikimli eylemin önemli olduğu. Mercan polipleri kendi başlarına neredeyse hiçbir şey yapamayacak minik beyinsiz organizmalar ama kolektif olarak Büyük Set Resifi’ni oluşturuyorlar: Uzay boşluğundan görünen ilk canlı varlık. Biz insanlar da tek başımıza hayli güçsüzüz ancak kolektif olarak eylemlerimiz önemli ve anlamlı. Birlikte eyleyerek gezegenimizde olmanın yeni yollarını kurabiliriz.

**Aloi:** Röportaj boyunca Donna Haraway’i birkaç kez andınız. Dolayısıyla beşerî bilimlerin; hayvanların, bitkilerin ve ekosistemin öneminin farkına varması konusunda oldukça bilgili olduğunuzu zannediyorum. Son yirmi yıla damgasını vuran son felsefi değişimler bu dönemecin somut tezahürleri; bugün üniversitede okuyanların zihinlerine etki edeceğini umduğum bir şey. Siz ya da Christine, Haraway dışında başka yazarlardan etkilendiniz mi?

**Wertheim:** Ah, evet! Heather Davis, Sophia Roosth, Evelyn Fox Keller gibi feminist bilim düşünürlerinin sadece *Kroşe Mercan Resifi* ile sınırlı olmayacak şekilde çalışmalarım üzerinde eleştirel etkisi olmuştur. Ayrıca Judy Chicago ve Mierle Laderman Ukeles gibi feminist sanatçılar ikimiz için de önemli olmuştur. Ukeles’in işinde olduğu gibi bizim projemiz de atıklara bir cevaptır. *Kroşe Resif*’in plastik poşetler, video kaset bantları ve diğer plastik atık döküntülerden yapılmış büyük bir parçası var. Dünya okyanusları plastiğe boğuluyor ve *Kroşe* buna da bir cevap. Biz plastik meselesine moda olmadan çok önce 2006’da girdik. Ukeles’in “Bakım Sanatı” (*Maintenance Art*) diye adlandırdığı fikir, yıllar içinde bizim için büyük bir ilham olmuştur. Projemizi biz de kadınların (dolayısıyla, çoğunlukla görünmez bir şekilde) diğer yaratıklar (bebekler ve diğer canlılar gibi) için yaptığı dışı bakım işi, bakım etkinlikleri geleneği içinde görüyoruz.

**Aloi:** *Kroşe Mercan Resifi* dünyada pek çok ülkede sergilendi. İşin alımlanma biçimlerinde farklılıklar gördünüz mü?



**Wertheim:** Projeye ilgili hoş şeylerden biri ne denli evrensel görüldüğü. Her yerde insanlar, hayatlarında hiç canlı bir mercan görmemiş olsalar bile sevinçli bir takdir hissiyle cevap verdiler. Öyle görünüyor ki bu kıvrıkcık dış dış formlar zihnimizde “mercan-gibi” gömülü. Projeye başladığımızda, sahil taraflarında yaşamamış insanların onu bir mercan olarak anlayıp anlamayacaklarını merak ediyordum ama bu idrak hayli yaygın görünüyor. Bazen insanlar “ah, galeriye ilk girdiğimde gerçek bir mercana baktığımı sandım” diyor. Bu komik çünkü gerçek mercanlar hiç de bunun gibi gözükmezler. Christine şunu vurguluyor: “Bu bir belgesel değil, bu bir sanat işi.” Ne var ki mimarının ya da malzemenin ya da renklerin ne kadar fantastik olduğunun önemi yok gibi görünüyor; bu hiperbolik formları yaptığınız sürece insan beyni onu bir mercan resifi olarak okuyor. İnsan bunun zihinlerimizin toprak altı katmanında gömülü olup olmadığını merak etmeye başlıyor. Ya da bu okuma bir ihtimal yaşamın denizden geldiği gerçeğiyle ilintili midir?

**Aloi:** Şu anda neyin üzerinde çalışıyorsunuz?

**Wertheim:** Ben proje hakkında bir doktora tezi yazıyorum ve maddi dünyada gerçekleşmiş matematiği bulmamızın ne anlama geldiği sorusu üzerine kafa yoruyorum. Christine psikanaliz ve onun dilin kökeni ve cinsiyetli kendilik hakkındaki fikirlerle ilişkisini çalışmaya tekrar daldı; bu da onun doktora konusuydu. İkimiz için de yapmak ve düşünmek dünyada bir canlı olmak için eşit derecede önemli.



\*\*\*

Margaret Wertheim, bilim ve kültür arasındaki ilişkilere odaklanan uluslararası ölçekte tanınmış bir yazar, sanatçı ve küratör. Altı kitabın yazarı olarak yazıları aralarında *New York Times*, *Aeon* ve *Cabinet*'in de bulunduğu yayınlarda yer aldı. Christine Wertheim, üç şiir kitabının ve üç edebi antolojinin yazarı şair, performansçı, sanatçı ve küratör. California Institute of Arts'da [California Sanat Enstitüsü] eleştirel teori, feminizm, patafizik ve ıvır zıvır hakkında dersler veren bir öğretim üyesi. Wertheimler'in işleri, aralarında Hayward Gallery (Londra), Bilim Galerisi (Dublin), Andy Warhol Müzesi (Pittsburg), Sanat ve Tasarım Müzesi (New York), Van Abbe Müzesi (Eindhoven) ve Smiyhsonian'ın (Washington) olduğu çok sayıda yerde sergilendi. Ralph Rugoff'un küratörü olduğu "Tuhaf Zamanlarda Yaşayalım" başlıklı 2019 Venedik Bienali'ne davetli sanatçı olarak katıldılar. Daha fazla bilgi için bkz. [margaretwertheim.com](http://margaretwertheim.com) / [christine-wertheim.com](http://christine-wertheim.com) / [thief.org](http://thief.org) / [crochetcoralreef.org](http://crochetcoralreef.org)



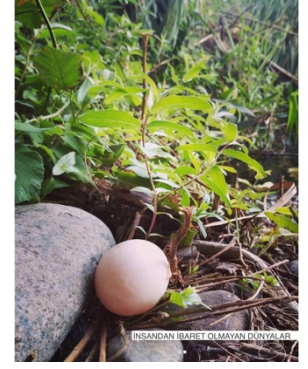
İnsan Merkezli Olmayan bir Araştırma Denemesi: Longo Maï'deki  
Deneyimlerimden Notlar

H. Kiraz Özdoğan

*Feminist Tahayyül*, 5(2): 348-354.  
(Araştırma Notu)

ISSN: 2777-4211

feministtahayyül  
ZK159 AKSİYÖL 9534





# İnsan Merkezli Olmayan bir Araştırma Denemesi: Longo Maï'deki Deneyimlerimden Notlar

H. Kiraz Özdoğan<sup>1</sup>

Longo Maï'deki<sup>2</sup> son günlerimde [Mayıs 2017] komünün Limans'taki<sup>3</sup> meşe ormanındaydık. Bu ormandaki meşe ağaçları bir yüzyıl önce endüstri için hunharca kesildiğinden büyüüşlerini yavaşlatmışlar, hatta durdurmuşlardı. Orman ekibinin ilk üyelerinden Heinz bana birkaç kez gövdeleri olmayan ya da gövdeleri daha genç olan yaşlı meşe kökleri göstermişti. Longo Maïliler neredeyse elli yıldır buradaydılar, ilk yıllardan itibaren bu meşe ormanını onarma meselesini dert etmişler, lakin çözememişlerdi. Orman ekibi keçilerin körpe meşe yapraklarını yediğini söylüyordu. Bu konudan sebep keçi grubuyla araları biraz nahoştu. Bu nahoş atmosferi çözmek için ormana zarar vermeksizin keçi otlatma planı hazırlamak üzere orman uzmanlarının da katılımıyla bir atölye düzenlediler. Benim de katıldığım bu atölye bana ilkokul kitaplarımıza giren ormancı-keçi çobanı tartışmasının ötesine götüren bir ufuk açtı; bazı önyargılarımı ve körlüklerimi fark etmemi sağladı. Atölyenin bir aşamasında Provence Ormanları uzmanı bir araştırmacı, ağaçların havadan kilometrelerce ötedeki ağaçlarla iletişim kurabildiğini söyledi. Herhalde Fransızca'yı yanlış anladığımı düşündüm, havadan nasıl iletişim kurabilirlerdi ki! İlk fırsatta gidip bir daha sordum, doğru anlamıştım, kurabiliyorlardı. Yanlış anladığımı düşünmemin tek nedeni, ağaçların havadan iletişim kuramayacaklarına dair bir şekilde edinmiş olduğum önyargılarımdı.<sup>4</sup> Atölyenin devamında keçi ahırlarının bulunduğu yerde mola verdik. Jacques'la birlikte çite yaslanmış, çitin ardındaki keçilerle bakışıyorduk ki birden bana onların hadım edilmiş olduklarını söyledi; yoksa çok çoğalabilirlerdi. Bir kez daha

---

<sup>1</sup> [kirazlar84@gmail.com](mailto:kirazlar84@gmail.com)

<sup>2</sup> Longo Maï 1970'lerde kurulmuş zanaatçılık ve tarımın yapıldığı bir komündür. Günümüzde farklı coğrafyalara yayılmış dokuz kooperatifiyle bir takım ada.

<sup>3</sup> Provans Bölgesinde Forcalquier'ye bağlı bir köy. 1970'lerin başında ilk Longo Maïliler, bu köye bağlı terk edilmiş üç çiftlik binasını yanı başındaki ormanla birlikte satın alıp buraya yerleşiyorlar.

<sup>4</sup> Bu önyargılarımı kıran yeni bilgiyle iyice haşır neşir olmak için birkaç kitap ve araştırmacı ismi sordum. Bana söylenen isimlerden biri o dönem Fransa'da çok satanlar listesindeki Peter Wohlleben'ın (2018) *Ağaçların Gizli Yaşamı* kitabı idi.



şşırdım çünkü öncelikle, başka bir yaşam biçimi mücadelesi veren bir topluluktan böyle bir şey beklemiyordum. Ormanın otçullara ihtiyacı olduğunu, ama bu sayının tüketilmiş bir ormanda otlatma yapıldığı için çok olmaması gerektiğini de biliyor, dolayısıyla ikilemi görebiliyordum. Şşırmamın başka bir nedeni de benim keçilerin hadım edilmiş olduğunu fark edememiş olmamdı. Orada ilk bulunuşum değildi, ahırları temizleme ve sürünün otlama yerini değiştirme vesilesiyle en az iki kez keçilerle temas etmişim. Tüm bu aktivitelerde keçilerin yaş ve cinsiyetlerine göre ayrıştırıldığını fark etmişim de cinselliklerine yönelik bir müdahale yapıldığını ayırt edememişim. Nasıl bir araştırmacıydım ben! Tabii ki hem bu müdahalenin hem de bunu fark edememiş olmamın üzerine düşündüm.

Soma Katliamı (2014) sonrası günlerden birinde, e-posta kutuma 1970’lerde Fransa’da kurulmuş ancak zamanla farklı ülkelere de yayılmış Longo Mai’yle ilgili yıllar önce yazılmış bir yazı düştü. Longo Mai politik bir komündür. Katılımcıları ip eğirme gibi çeşitli zanaatların yanı sıra tarım yapıyor, gazete çıkartıyor ve özgür radyoculuk yapıyordu. Kimi katılımcıları tarım ve ormanlarla ilgili çalışan toplumsal politik hareketlerin ve göçmen dayanışma mücadelesinin aktivistleriydiler. Bu e-posta bana Türkiye’de de özellikle Gezi Eylemleri (2013) sonrasında kırsalda kolektif bir şekilde ekolojik tarım yaparak başka bir dünya kurmaya yönelik ilginin arttığını fark ettirdi. Komünler politik partilerin siyasi programlarına giriyor, bağımsız kişiler topluluk kurmak için toplantılar yapıyorlardı. Ben de neolitik uzmanı iki arkeolog hocanın<sup>5</sup> kazılarında büyümüş biri olarak “tarım yapmak nasıl bir şey ki ekolojik ve kolektif yapılıncı başka bir dünyayı bugünden kurmanın bir parçası olabiliyor” sorusunu sordum. Tarihsel olarak tarımın yaygınlaşmasıyla hiyerarşik toplulukların ortaya çıkışı ardıl değil miydi? Bu tarım ve hiyerarşi meselesi 2019 (Özdoğan) yılında tamamladığım, 2022 yılında kitaplaştırdığım (Özdoğan, 2022) doktora tezimin çıkış noktası oldu. Zamanla -doktora tez hocam Yıldırım Şentürk ile bir çatı isim olarak geliştirdiğimiz- kolektif ekotarımı sadece insan topluluğu açısından değil, seferber ettiği diğer canlılar ve ekosistemler açısından da insan merkezli olmayan bir bakış açısıyla yorumlamaya doğru kaydım. Dolayısıyla niyetim hem

---

<sup>5</sup> Prof. Dr. Aslı Erim Özdoğan ve Prof. Dr. Mehmet Özdoğan.



insanları hem de tarımda seferber edilen suyu, atı, köpeği... bir arada düşünen bir yaklaşım geliştirmekti. Düşünümsel ve feminist araştırma yöntemlerinin ilhamıyla insan dışındakiler için de araştırma-araştırılan ikiliğinin ötesine geçmeyi istemek gibi norm dışı bir hedef belirledim. Araştırmayı insan dilini merkeze almaktan çıkarmaya imkân verdiği için de katılımcı gözlem, bu işin sihirli bir yolu gibi gelmişti. Böylece sadece teorik bir zeminde değil, araştırma yöntemleri açısından da insan merkezli olmayan eleştirel sosyal bilimlerin parçası olabilecektim.

Bu niyetlerimi gerçekleştirip gerçekleştirmediğimi okuyucuya bırakmam lazım, ama bir parça bile başarmışsam bunun kesinlikle kolay olmadığını, sancılı bir süreç olduğunu belirtebilirim. Sorunsalımı takip etmenin ne kadar zor bir 'görev' olduğunun ayırına ilk olarak arı kovanlarını açtığımız gün [Nisan 2016] varmıştım. Üzerime lavanta kokuları sinmiş elbiselerimle odama geri dönüp saha defterimin başına oturmuştum, lakin kalemim akıyordu: Ben ne görmüştüm şimdi? Nasıl anlatacaktım? Arıcılık ekibi çok konuşmamıştı, kısa komutlar vardı. Yine de eylemlerini ve kısa cümlelerini kısmen notlayabilirdim. Peki ya arılar için aynı şeyi söyleyebilir miydim? Birtakım vızıltılar, hareketler... Hepsi bu.

Her araştırmacının çeşitli boyutlarda tattığı sorunsal ile katılım sürecinde olup bitenler arasındaki huzursuz edici gerilim, insan dışındakilerle ilgili alanlarda hiç yakamı bırakmadı. İnsan dışındakileri nasıl gözlemleyeceğime dair oldukça donanımsız bir şekilde kendimi Longo Maï'ye attığımı sık sık düşündüm. Geldiğim akademik ekoller kısmen de olsa ekolojikle, insan dışındaki hayvanlarla, bitkilerle ilgili teorik yaklaşımları içeriyor; insan merkezliği eleştiriyorlardı. Tez önerisini hazırlarken politik ekoloji ve feminist ekoloji literatürüyle de haşır neşir olmuşum. Yöntemle ilgiliyse aynı durumu söylemem güçtü, insan dışındakileri fail olarak temsil eden herhangi bir saha çalışması okuduğumu anımsamıyorum. Tarımda çalıştırılan atları ve köpekleri saymazsak kendi öznel deneyimlerim de oldukça sınırlıydı. Dolayısıyla hem akademik tedrisatım hem akademi dışı deneyimim açısından katılımcı gözlemi insan merkezli olmaktan çıkartacak donanımdan Longo Maï'ye gittiğimde mahrumdum. Ancak kendimi zorladım; Longo Maï'deyken bana anlatabilecek insanları



buldum, kaynaklar edindim, çevremdeki diğer canlılara bir araştırmacı edasıyla daha ayrıntılı baktım. İstanbul'a geri döndüğümde de bu öğrenme çabamı devam ettirdim.

Kendimi zorlamam, feminist yöntemin yol göstericiliğiyle rahatlıkla söyleyebilirim ki benim için hiçbir zaman salt akademiye indirgenmiş bir adanmışlık dolayısıyla olmadı. Keçileri hadım etmeyle benim onlara yapılanları fark edemiyor oluşumu, bir araştırmacı olarak konumumu, iki ayrı şey gibi düşünmedim. Yaşamı insanlar ve doğa diye iki ayrı bölüme ayıran ve normatif bir şekilde insanı merkeze alan yaklaşımları Erika Cudworth'un (2014) kavramsallaştırmasıyla "insan erkinin" (*antroparkinin*), iki farklı veçhesi gibi yorumladım. Bunu Jacques Derrida'nın (2006) ifadeleriyle "ben kimim" sorusuna bağlamaya çalıştım. Longo Maï'nin bana açtığı kapıyla başkalarının hayatlarına dahil olmak kendimdeki normatiflikleri ayırt etmeme ve bunları sorgulamama vesile oldu. Aslında taa baştan zaten araştırmamın bizzat benim dönüşümüne de vesile olmasını arzulamıştım. Bu yüzden tez bittiğinde, bu konudaki çabalarım bitmedi. Keçiler üzerine olmasa da ormanların, arıların, köpeklerin ve otsu bitkilerin failliği; onların dilleriyle sosyalliklerini öğrenme ve akademik dildeki temsiliyetleri üzerine çalışmaya hala devam ediyorum. En önemlisi de ilgili kaynaklara Türkiye şartlarında ulaşmaya çalışıyorum.

Doktora yalnızlık konusunda karmaşık ilişkilere dayanıyor. Farklı bir ülkede, farklı bir yaşam tarzını deneyimlerken ve bunu yazarken ne kadar yalnızdıysam, bir o kadar da bir birlikteliğin içindeydim. Bu birliktelik sadece içinde bulunduğum zamana ilişkin bir şey değildi, geçmiş birikimlerle de bağlantılıydı. 2008'te Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi (MSGSÜ) lisans mezuniyetimi takip eden yıllarda gerek SOMDER (Sosyoloji Mezunları Derneği) gerek İstag (İstanbul Toplumsal Araştırmalar Grubu) gibi farklı platformlarda yaptığımız niteliksel araştırma yöntemlerine dair deneyim aktarımları katılımcı gözlemlerde insanı merkezden çıkartacak yolları bulma konusunda bana oldukça yol gösterici oldu. Bunlardan ilki sorunsal ile katılımcı gözlemin birbirinden ayrıştırılamamasıyla ilgili. İyi bir sorunsalı belirleyen niteliklerden biri, şayet sorunsalın özgünlüğü ise onu takip edebilme kabiliyeti de gerek öncül çalışmaların gerekse sahadaki yol gösterici insanların anlatılarının



*ötesine* gitmekten geçiyor. Bazen ilk karşılaşmanın verdiği heyecanlar, şaşkınlıklar *ötesine gidebilmek* için benim açımdan iyi bir zemin oldu. Yaptığım hatalar, saçma ve basit sorularım da eğer yanımdakilerin sabırlı oldukları anları gözetmeyi becermişsem öğrenmek için oldukça faydalı oldu. Çok az şeye aşına olmak, fark edebileceklerimi azaltsa da beni oldukça diri tutan bir dal oldu.

İkinci olarak katılımcı gözlem konusunda edindiğim bu birikim araştırmanın aşamalarını itaatkâr ve tutarlı bir şekilde takip etmek yönünde yol gösterici oldu: Saha notu tutmaktan asla vazgeçmemeye, düşünümselliği hiçbir zaman bırakmamaya çalıştım ve İstanbul'a geri döndüğümde notlarımı sınıflamayı ertelemedim. Notlarımı yan kullandığım A4 kağıtlarında kategorize etmem bittiğinde, arıcılıkla ilgili bir alt başlık kurabilecek kadar notum çıkmıştı! Longo Mai'ye ayak bastığımda arıcılıkla ilgili hiçbir şey bilmediğimi düşününce bu bana mucize gibi gelmişti.

Arılar, köpekler başlıklarıyla yaptığım insan dışındakilerle ilgili sınıflamalarımı yazmak için döndüğümde içinde büyüdüğüm teorik tartışmaların yavaş yavaş berraklaştığını hissediyordum. Bilfiil yazmak, bocalamalarımı sona erdiriyordu. Ancak tezimin son kısımlarını yazarken beni huzursuz eden bir his kapladı: acaba eleştirdiğim şeyi yeniden mi üretiyorum, çok mu tür merkezli yazıyorum. Evet, temsil sorunuyla boğuşuyordum. Bunun önce tezin bölümleriyle ilgili olabileceğini düşündüm. Sonra insan ve diğer canlıları ilk bölümde karma bir şekilde yazdığımı, ancak ikinci ve üçüncüde onları ayırttığımı düşünerek kendimi -ve sanırım jürimi de- yatıştırdım. Yine de huzursuzluk yakamı bırakmadı.

Hiçbir zaman doğrudan beden politikaları ve teknoloji üzerine çalışmamış olsam da bu konudaki tartışmalar MSGSÜ'deki birinci sınıf yıllarımdan bu yana aldığım derslerde yer buldu. Evvelki yıl Yeditepe Üniversitesi'nde verdiğim bir doktora dersi için Frankfurt Okulu okumalarına geri döndüğümde bu tartışmaların tezimin sorunsalını oluştururken beni ne kadar etkilediğini, ama bu etkinin hiç farkında olmadığımı kendi kendime itiraf ettim. Sanki Herbert Marcuse'den (1991 [1964]) cümleler ben farkında olmadan tezimde yer bulmuştu. Ama

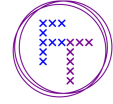


tezimde bölümler bölümleri kovalarken farkında olduğum kaygı daha çok Judith Butler'ın queer kuramıyla, Georges Canguilhem ile Michel Foucault'nun norm analizleriyle ve insan merkezilik eleştirisi yapan birçok yazarın kullandığı birlikte oluş/dönüş (*become with*) yaklaşımının etkisiyle oldu. Longo Mai'deki tarım pratiklerinde endüstriyel tarımda olduğu gibi olmasa da belirli biçimlerde bitkilerin, insan dışındaki hayvanların bedenlerine disiplinler yolla veya ortam yoluyla biçim verildiğini ve davranışlarının oluşturulduğunu, yönlendirildiğini yazdım. Bunları yeniden yeniden üretecek bir yönetim süreci geliştirilmesini de eleştirdim. Örneğin biyoçeşitliliği gözeten bostan kurabilmek için bitki cinselliğinin kontrol edildiğini, bir çeşidi süreklileştirmek için bitkide bazı bedensel özellikleri sabitleyen yöntemler benimsendiğini yazdım. Ancak benim de kimi zaman tür bazlı kelimeleri, kategorikleştirmeleri yinelediğim oldu. Oluş haline vurgu için “köpek kılmak”, “sürüye ve çobana dönüşmek” yazmaktan çekinmedim, hatta alışkanlıkları bozacak şekilde “koyun çalıştırmak” da dedim. Ancak örneğin Tim Ingold'un (2013) veya Jacques Derrida'nın (2006) önerdiği gibi kelimelerin yapısını değiştirecek<sup>6</sup> bir girişimde bulunmadım ve bu anlamda yeni bir yaklaşım geliştiremedim. İnsan erkini sarsan biyolojî-kültür ayrımının ötesine geçen adlandırmaları bulmakta güçlük çektim. Doktora bile olsa bir tezde her şeyin başarılamayacağı, araştırmanın kısıtlılıkları olacağı bize her zaman söylendi. Ancak yine de tezimde seçtiğim bazı kelimelerin insanı merkeze almayan ve tür bazlı bakışı yeniden üretmeyen bir eleştirel perspektif kurma iddiası açısından eksiklikler içerdiğini düşünmekten kendimi alamıyorum. Tez biterken bende kalan his, saha çalışmamın son günlerinde keçilerin hadım edildiğini öğrendiğimdekiyle çok benzerdi; hem insanı her şeyin biricik merkezi olarak ele almayan hem de canlılar dünyasını türler şeklinde ayrıştıran bir bakışı örmeyen yaklaşımları geliştirebilmek için daha çok yol almamız gerekiyordu. Belki de tam da bu huzursuzluğun kendisi beni hala bu alanda tutan, norm dışında kalmaya iten unsurdur.

---

<sup>6</sup> Türkçe anlatısı için bkz. Özdoğan, Tatari ve Bilgin (2021: 15-16 ve 24-25).





## KAYNAKÇA

Cudworth, E. (2015) Intersectionality, Species and Social Domination. Nocella II, Antony J., vd. haz. *Anarchism and Animal Liberation* içinde. North Carolina: McFarland and Company, Inc., Publishers Jefferson: 93-107.

Derrida J. (2006) *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée.

Ingold, T. (2013) Anthropology beyond humanity. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 38(8): 5-23.

Marcuse, H. (1991) *One-dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press.

Özdoğan, K. (2022) *Longo Mai, bir Komün Deneyimi*. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.

Özdoğan, H. K. (2019) *Kolektif Ekotarım: Longo Mai'de İnsanların Özyönetimi, Diğer Canlıların Yönetimi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi/ MSGSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümü.

Özdoğan K., Tatari, M.F. ve Bilgin, A. haz. (2021) *Hayvan, İnsan ve Ötesi: Türkiye'de Hayvan Çalışmaları*. İstanbul: Kolektif.

Wohlleben, P. (2018) *Ağaçların Gizli Yaşamı*. Çev. A. S. Çulhaoğlu, İstanbul: Kitap Yurdu.

Matsutakenin İzini Sürerken Artakalanların Hikâyelerini Toplamak:  
*Dünyanın Sonundaki Mantar* Kitabı Üzerine

Elif Demirkaya

*Feminist Tahayyül*, 5(2): 355-362.  
(Kitap Değerlendirmesi)

ISSN: 2777-6211

feministtahayyül  
ZK1 509 AKSİYON 9534



İNSANDAN İBARET OLMAYAN DÜNYA AR



# Matsutakenin İzini Sürerken Artakalanların Hikâyelerini Toplamak: *Dünyanın Sonundaki Mantar Kitabı* Üzerine

Elif Demirkaya<sup>1</sup>

*Ben o hikâyeyi anlatmıyorum. Onu daha önce duyduk; bütünü o sopalar, mızraklar, kılıçlar, o beyin göçerten, saplanan, vurulan şeyler, o uzun ve sert şeyler hakkında işitmediğimiz şey kalmadı; ama içine bir şeyler konan şeyi, mazrufun zarfını şimdiye kadar hiç dinlemedik.*

Ursula K. Le Guin (1999: 65)

*Kahramanın bilmek isteyeceği son şey, güzel sözlerinin ve silahlarının bir çanta, bir kap ya da bir file olmadı mı değerini kaybedeceğidir. Neme lazım, hiçbir maceracı evinden çuvalsız çıkmasın. Peki nasıl oldu da bir askı, bir çömlek, bir şişe hikâyeye ansızın dâhil oluverdi? Böyle alelade, gösterişsiz şeyler nasıl olur da hikâyenin sürmesini sağlar?<sup>2</sup>*

Donna Haraway (2016: 40)

Anna Lowenhaupt Tsing'in (2023) *Dünyanın Sonundaki Mantar: Kapitalizmin Enkazlarında Yaşam İmkânı Üzerine* adlı kitabı sayısız karşılaşma hikâyeleriyle dolu. Bu kitap hakkında yazarken kendi karşılaşma fragmanlarımı kitaptan aktaracaklarıma tutturmak istiyorum. Hem

---

<sup>1</sup> Lisans derecesini İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden aldı. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde "Çağdaş Paylaşım Kültürü ve Armağan" adlı yüksek lisans çalışmasını tamamladı. Biyopolitika, nekropolitika, neoliberal prekarizasyon, insan-sonrası çalışmalar, duygulanım teorisi ve tekillik konularında araştırmalarını sürdürmektedir.

<sup>2</sup> Yazıdaki çeviriler yazara aittir.



Tsing ile karşılaşmalarımın hem de kitaptaki hikâyeleri okurken bedenimde canlanan geçmiş karşılaşmalarımın etkilerinden bahsedebilmem için bizzat Tsing'in anlatımı beni cesaretlendiriyor.<sup>3</sup> Tsing'le ilk olarak, çağdaş paylaşım kültürü ile armağan dolaşımı arasındaki ilişkiyi anlamaya çalıştığım yüksek lisans tezimi yazarken *Friction* [Sürtünme] kitabı vesilesiyle karşılaştım.<sup>4</sup> Bu kitap Endonezya yağmur ormanları etrafında şekillenen küresel bağlantılara odaklanan bir çalışmaydı. Tsing bu çalışmasında küreselleşmenin, önüne çıkması kapıp götüren bir sel olmadığını vurguluyor; tarihsellikleri, yerellikleri, heterojenlikleri ve tekillikleri dâhilinde katmanlaşan ilişkilenmeleri gözden kaçırmamak gerektiğini hatırlatıyordu. Yağmur ormanları çeşitli varlıkların, ekolojik süreçlerin, ticari girişimlerin ve çevreci tutumların birbirleriyle belirsiz ve çok yönlü karşılaşmalarına sahne olmaktadır. *Sürtünme* bu karşılaşmalar esnasında farklı yüzeylerin birbirine temasıyla ortaya çıkan ısı ve ışıltıyı anlatıyordu. Bir yöntem olarak sürtünme, bize küreselleşmeden geriye hiçbir şey kalmadığına, her yerin ve her şeyin aynılaştığına ilişkin hikâyelerden başka türlü bir hikâye sunması açısından özellikle önemli.

Güvencesizleşme biçimleri ve kırılmanın eşitsiz dağılımı üzerine çalıştığım doktora tez sürecimde *Dünyanın Sonundaki Mantar* vesilesiyle Tsing'le yeniden karşılaştım.<sup>5</sup> Kitaba adını veren mantar, insan eliyle tahrip edilmiş peyzajlarda ortaya çıkan matsutakedir. Tsing'in çalışma sahalarından biri olan Oregon için bu tahribat, ahşap endüstrisinin ve tomrukçuluğun bir sonucu olarak oluşmuştur.<sup>6</sup> Ormanın tomrukçuluk faaliyetinden artakalan peyzajında,

---

<sup>3</sup> Tsing, Güneydoğu Asyalı mantar toplayıcılar ile Japon Amerikalı toplayıcıları kültürel olarak kıyaslarken asimilasyon politikaları arasındaki tarihsel farkları tespit eder. Bu farkları İkinci Dünya Savaşı sonrasında Çin'den ABD'ye gelen annesinin yaşadıkları üzerinden anlatır. Böylece yazar, bir Çinli Amerikalı olarak kendi konumunu ve kişisel tarihini de kitaba dâhil eder (Tsing, 2023: 131-136).

<sup>4</sup> Tsing'in *Friction: An Ethnography of Global Connection* (2004) kitabını bana öneren Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji bölümünden sevgili hocam Yıldırım Şentürk'e çok teşekkür ederim.

<sup>5</sup> Kitap henüz çıkmıştı (2015) ve bende büyük bir heyecan yaratmıştı. Şanslıydım ki bu heyecanı Yoldaş Türler Okuma Grubu ile paylaşabildim. Daha sonra Sibel Yardımcı ve Özlem Güçlü'nün yürüttüğü Sosyolojide Güncel Tartışmalar dersinde de kitap üzerine beraber tartışma imkânımız oldu. Hem okuma grubundaki arkadaşlarıma hem de dersin katılımcılarına bu heyecanı beraber yaşayabildiğimiz için teşekkür ederim.

<sup>6</sup> Ahşap endüstrisi ve tomrukçuluk üzerine düşündükçe babamın ağaç işleri öğretmeni olması, üretim biçimi endüstriyelden ziyade zanaata yönelik olduğu halde, kitap boyunca beni etkileyen şeylerden biri oldu. Ağaçla kurduğu ilişki sevgi ilişkisi olsa bile, neticede işi ağacın kesimiyle başlıyor ve yontulmasıyla devam ediyordu. Bu



mineral topraklarda yaşayabilen çam ağaçları çoğalır ve kesilmedikleri için yaşlanma fırsatı bulur. Matsutake, bu ağaç türleriyle yoldaşlığı sever, onlarla simbiyotik ilişkiler ve iş birlikleri kurar. Matsutakeler ile çam ağaçlarının karşılıklı cismani bağımlılık ilişkilerine mantar toplayıcıları da dâhil olur. Matsutake toplayıcılarının çoğu, göçten, savaştan ve mülksüzleştirilmeden sağ çıkanlardır. Diğer yandan bu hikâyelere, matsutakenin kâh meta kâh armağan olduğu, değerinin sürekli değiştiği yolculuk hikâyeleri eklenir. Matsutakeyi Oregon'dan onu maddi ve manevi değerlerle donatan Japonya'ya taşıyan tedarik zincirinin hikâyeleridir bunlar. Bütün bu hikâyelerin karmaşası ve dolanıklığı içinde, güvencesizliğin ekolojik, ekonomik ve biyopolitik veçhelerini “karmaşık ritimler” eşliğinde takip ederiz. Tsing, ilerlemenin bütünlüklü ve tek sesli anlatısı yerine çok katmanlı, çok sesli, kesintili, belirsizliklere açılabilen, kırkyama işi bir anlatı kurar. Le Guin'in işaret ettiği çuvalın hikâyesidir bu, hem de uzun bir tedarik zincirine bürünmüş hâliyle.<sup>7</sup> Matsutakeyi kimler toplar, matsutake nasıl taşınır, hangi yollarla alıcısına götürülür, yolda hangi değerlerle donatılır ve onu kimler alır? Tsing, farklı organizmaların birbirleriyle kesişen ve birbirine bulaşan “dünya-yapma projeleri”ni (2023: 40); toplayıcıların ormanla, birbirleriyle ve özgürlüğe yükledikleri çoklu anlamlarla ilişkilerini; topladıkları mantarları toptancıya, alıcıya, saha temsilcilerine sunarken sergiledikleri icraları; savaşın ve göçün izlerini; mantarın elden ele, ülkeden ülkeye yaptığı yolculukları; Japonya ve ABD tarihlerinin değer tanzimleri üzerindeki etkisini anlatırken sinematografik ve şiirsel bir dil kullanır.

Tsing insanı üstün gören ve onu merkeze alan bir dünya tahayyülü sunmadığı gibi görmeyi merkeze alan bir duyu rejimi de sunmaz, okurken bütün duyularımızı seferber eder. Mantarların, sonbaharın ve rutubetin kokusu, toprağın dokusu ve ormandaki sesler, göçmenlerin anılarına karışır. Duyuları ve hafızayı harekete geçirme konusunda matsutake Marcel Proust'un meşhur madlen çikolatası gibidir (Tsing, 2023: 73). Japonlara ve Korelilere çocukluklarını anımsatan matsutake, Güneydoğu Asyalı mantar toplayıcılarını geride

---

ikircikli ilişki zihnimde dönerken babamın atölyesinde duyduğum talaş kokuları ve çocukken beni sanayiye götürdüğünde duyduğum *press*'in yapışkan kokusu kitabı okurken hep burnumaydı.

<sup>7</sup> Tsing, kitabının sonunu Le Guin'e teslim eder ve “Çuval Kuramı ve Kurgu” (1999) yazısından uzunca bir alıntı yapar (Tsing, 2023: 365).



bıraktıkları evlerine ve savaşlardan sağ çıkmalarını sağlayan ormanlara taşır. Ormanda yolunu tek başına bulabilme ve hayatta kalma becerisi onların geçim kaynağına dönüşmüştür. Bazı Kamboçyalı toplayıcılar için mantar toplamak savaş sonrası iyileşme sürecine denk düşer (Tsing, 2023: 118).

1999 Gölcük depremi sonrasında Değirmendere’de yeniden kırlara gidebildiğimde, deprem öncesi fındık, böğürtlen, ısırgan topladığımız yerlerin mezarlık ya da kalıcı konut şantiyesi olduğunu görmüştüm ve bu beni dehşete düşürmüştü. Bildiğimiz zemin ayağımızın altından kayıp gitmişti, güvensizlik ve tedirginlikle kalakalmıştık. Bu yüzden enkazdan artakalan ormanlarla yeniden buluşmak ve tanıdık kokular içinde dolaşmak, aşına olduğumuz şeylere tutunmak gibiydi; güveni hatırlatıyordu ve bedenimde toparlayıcı hisler uyandırmıştı. Duyuların ve hareket özgürlüğünün iyileştirici etkisini sağ kalma hikâyelerinin karmaşası içinde bile olsa fark edebiliriz.<sup>8</sup> “Güvencesizlik içinde hayatta kalmaya yönelik en güçlü umutlarımızı, ancak bu sorunlu hikâyelerin oluşturduğu kakafoniye kulak vererek bulabiliriz” (Tsing, 2023: 56). Ve hayatta kalabilmek için de birbirimize ve çoklu-türlü başkalarına ihtiyaç duyarız.

Peki ilerleme ve çöküş hikâyeleri neyi, nasıl anlatır? Neleri seçip bize gösterir? Dikkatimizi nereye yönlendirir? Ve hikâyeyi nerede sonlandırmayı tercih eder? İlerleme hikâyesi bizi, insanın diğer varlıklardan üstün ve kendi kendine yetebilen bir canlı olduğuna, diğer türlerin insana bağımlılığına, endüstriyel üretimin ve sürekli büyümenin tam istihdam, refah toplumu ve ekonomik kalkınmanın koşulları olduğuna ve bu doğrultuda da doğanın sonsuz bir hammadde kaynağı olarak görülüp sömürülebileceğine ikna eder. Bu uğurda canlı cansız tüm varlıkları yaşam dünyalarından ve bağlarından kopararak yabancılaştırır, değerlerini kullanım ve değişim ekseninde sabitleyerek onları sermaye ve meta dünyasına hapseder. Geldiğimiz noktada ilerlemeye dayalı bir dünya kavrayışının yarattığı hasar inkâra

---

<sup>8</sup> Travma ve iyileşmenin bedensel boyutları ile duyuların ve sinir sisteminin bu süreçte oynadığı roller hakkında detaylı bilgi almak için Bessel van der Kolk, Gabor Mate, Peter Levine ve Stephen Porges’in çalışmalarına bakılabilir.



mahal vermeyecek kadar görünür olmuştur. “Endüstriyel dönüşümün, geride kaybedilmiş geçim kaynakları ve tahrip edilmiş peyzajlar bırakan boş bir vaat olduğu ortaya çıktı” diye yazar Tsing (2023: 35). Ancak bunu vurgulamakla kalmaz, bizden dikkatimizi ilerleme vaatlerinin ve sebep oldukları yıkımın ötesinde bir yere yönlendirmemizi talep eder. “İlerlemenin bize bıraktığı dünyayı tanımak için, enkazlardaki değişken yamaların izini sürmeliyiz” (2023: 263) diyen Tsing, uluslararası “yıkım zincirleri” ile birbirine bağlanan ormanları anlatır (2023: 274). Bu yönüyle Tsing’in çalışması “enkazlaştırmanın tarihi”ne (2023: 264) ciddi bir katkı sunmaktadır. Bize yaşamın enkazlarda nasıl mümkün olabildiğini gösteren bu kitap, elbette bir enkaz güzellemesi değildir; birlikte yaşama etiğini artakalanlarla beraber yeniden gözden geçirme ihtiyacına karşılık gelir. Belirsizlik ve güvencesizlik içinde, yarattığımız enkazlarda, istikrar ve istihdam vaatlerinden uzakta, türler-arası karşılıklı bağlar ve iş birlikleri ile, çoklu-türler için yaşanabilir yaşamları kurmak nasıl mümkün olacak? (2023: 18, 19, 27) Hiroşima’da atom bombası sonrası ilk ortaya çıkan canlı olduğu iddia edilen ve tahrip edilmiş ormanlarda yaşamı var eden matsutakeden, toparlanma kabiliyeti (*resilience*) ve zorlu şartlarda yeniden canlanma (*resurgence*) konusunda feyz alabilir miyiz?

Hikâyeyi yıkımın bağrında sonlandırmayı tercih eden çöküş anlatılarında artakalanın hikâyelerine yer yoktur (2023: 40). Tsing ise tüm bu yıkıma rağmen hayatın nasıl devam edebildiğini anlatmayı seçer. Kimler hangi süreçlerden nasıl sağ çıkmış; yeryüzünden, canlı çeşitliliğinden, şeylerden, kapitalist işleyişten, onun yarattığı tahribattan, ilerleme hikâyelerinden ve mülksüzleştirilmeden önce yaşanan hayatların anılarından geriye neler kalmıştır? Bu artakalanı anlatmak için Tsing, “*salvage*” tabirini kullanır<sup>9</sup> ve Marx’ın ilksel birikim kavramına atıfla artakalanın birikiminden bahseder (2023: 86). Bu birikim sürecinde insan olan ve olmayan varlıkların kapitalist mantığa göre işlemeyen faaliyetleri sonucunda ortaya çıkan değerler, kapitalist mantık uyarınca temellük edilir. Yani birikim, kapitalist-olmayan artakalanın temellük edilmesine ve kapitalizme devşirilmesine dayanır. Bu tercüme süreçleri nihayete ermez. Söz gelimi, armağan metaya, meta ise armağana dönüşmeye devam

---

<sup>9</sup> Sevgili hocam Sibel Yardımcı ile *salvage* tabirinin Türkçe çevirisinin “artakalan” olabileceğini düşünmüştük. Ancak kitabın yayınlanmış Türkçe çevirisinde “devşirme” olarak yer almaktadır.





edebilir ya da farklı değer biçimleri eşzamanlı olarak var olabilir. “Devşirme yoluyla birikimde, yaşamlar ve ürünler kapitalist ve kapitalist-olmayan ekonomi biçimleri arasında gidip gelir; bu biçimler karşılıklı olarak birbirini şekillendirir ve iç içe geçerler” (2023: 90). Bu geçişli işleyiş ne kapitalizmden azade olabilir ne de ondan ibaret kalabilir. Burası “kapitalizmin aynı anda hem içinde hem de dışında yer alan geçim tarzları”nın olduğu bir alandır ve Tsing’e göre “peri-kapitalist”tir (2023: 86, 174). Periferi, çeper, sınır, kenar ve derz temalarına Tsing’in başka yazılarında da rastlarız (Tsing, 2022: 147-174). Bu nahiyeler, farklı yaşam alanlarının karşılaştığı ve üst üste bindiği çeşitlilik alanlarıdır. “Tek bir sistemin (bu kapitalizm de olabilir belli bir ekosistem de) kurallarını tanımayan ve bu sistemlerden taşan sınırlar vardır ve Tsing, ortak yaşamın başka türlü biçimlerini inşa etmek için bu sınırlara bakmanın iyi bir başlangıç noktası teşkil ettiğini iddia eder”.<sup>10</sup> *Friction*’da [Sürtünme] küreselleşme için anlattığına benzer olarak, kapitalizmin de yekpare, tek biçimli ve bütüncül olduğuna ilişkin bir hikâye anlatmaz. Kapitalist süreçler içinde kapitalizmin mantığına göre işlemeyen faaliyetler ve değer düzenlemeleri, bu ekonomik çeşitliliği gösterir. “Tedarik zincirleri, birbirinden çok farklı koşullarda üretilen değerleri kapitalist envanterlere tercüme ederek değer yaratır” (Tsing, 2023: 89). Bunu mümkün kılan tekniklerden biri de ölçeklenebilirliktir. “Ölçeklenemezliğin kural tanımaz çeşitliliği” ölçek ekonomisine indirgenir, üretim sürecindeki karmaşık ilişkisellikler ve dolanıklıklar envanter yönetimine dâhil edilmez. Mantarların ortaya çıkışı, tedarik edilmelerine vesile olan ilişkiler, metaya tercüme edilirken kaybettikleri bağlar, koparıldıkları yaşam dünyaları, yolculukları boyunca kat edilen aşamalar ve emek süreçleri envantere dönüştüklerinde görünmez oluverir. Neoliberal akılsallık böylece özelleştirme, dışarı iş verme, taşeronlaşma, ölçek ekonomisi, envanter yönetimi gibi teknikler aracılığıyla bizi bu süreçlerden uzaklaştırmış olur. “Yeraltındaki müşteriye dikkate almaksızın mantarı bir servet olarak soyutlamak hem özelleştirmenin olağan işleyiş tarzıdır hem de durup düşünecek olursanız fevkalade bir zorbalıktır” (Tsing, 2023: 346). Tsing’in “görmezden gelinen”, “gizli”, “firari”, “fark edilmemiş”, “ele geçmez”, “değişken” diye tarif ettiği müştereklerin kişisel servetlere devşirilmeleri de mümkündür; taşkın, belirsiz, açık uçlu ve denetlenemez hâlleriyile

---

<sup>10</sup> “Kural Tanımayan Sınırlar” makalesinde, sınır etkisini ve ekotonu açıklamak için yazdığım çevirmen notundan alıntıdır (Tsing, 2022:147).



başka olasılıklara kapı açmaları da. Gizli müşterekler ekonomik çeşitlilik içindeki asamblajlardır.<sup>11</sup>

Kendine has tarihleri ve işleyişleri olan yamalar, temsil edici bir çatı altında toplanmamızı sağlamazlar (Tsing, 2023: 175). Gizli müştereklerin dolanıklılığı ise açık uçlu kümelenmeler hâlinde bir araya gelmemize, kırılganlıklarımızı birbirine tercüme etmemize, gücünü karşılıklı bağımlılıklardan ve türler-arası iş birliklerinden alan politikalar üretmemize vesile olabilir. Tsing’i okurken bilinmez bir geleceğe havale edilen kurtuluş vaatlerine kapılıp gitmek yerine, şimdi ve burada, insan eliyle kurulmuş bu rejimin içinde yaşarken onu aşma imkânlarını birlikte araştırmak için hevesleniriz. Belirsizlik korkutucu olduğu kadar henüz ortaya çıkma fırsatı bulamamış politikaların ve dile getirilememiş meselelerin gün yüzüne çıkması konusunda cesaretlendirici de olabilir (Tsing, 2023: 327). Belki böylece tarih yapan yegâne canlının insan olmadığını hatırlayarak insandan ibaret olmayan dünyalara doğru açılacak, dinlemeye ve fark etmeye dayalı bir birlikte yaşama etiğini benimseyebiliriz.

---

<sup>11</sup> Tsing, asamblaj mefhumunu varlık biçimlerinin herhangi bir etkileşim şartı olmadan bir araya gelmesi, açık uçlu bir şekilde kümelenmeleri olarak kullanır (2023: 43). Bu mefhum Gilles Deleuze ve Felix Guattari’nin *A Thousand Plateaus* [Bin Yayla] kitabından tanıdık gelecektir (1980). Tsing’in kitabının da “Bin Yayla” gibi çokluk arz ettiğini söyleyebiliriz. Bu kitabı matsutake hakkında üretilen kolektif bilginin bir parçası olarak gören Tsing’in çalışması da kendi içinde bir çokluktur. Kitapta farklı bilme biçimleri arasında mantarın götürdüğü güzergahta gezinme imkânı buluruz. Antropoloji, mikoloji, botanik, çevre tarihi, doğa tarihi, sosyoloji, psikoloji, ekoloji, ekonomi, etoloji, edebiyat, müzik, biyoloji, biyokimya, genetik... Tsing, tüm bu bilimsel bilgi türlerinin yanı sıra kadim ve yerel bilgilere yer vermiştir.



## KAYNAKÇA

Deleuze, G. & Guattari, F. (1980) *A Thousand Plateaus*. Londra: Bloomsbury Academic.

Haraway, D. J. (2016) *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham & Londra: Duke University Press.

Le Guin, U. K. (1999) *Çuval Kuramı ve Kurgu*. Çev. D. Erksan. Erksan, D., Somay, B., Sökmen, M. G. haz. *Kadınlar, Rüyalar, Ejderhalar* içinde. İstanbul: Metis Yayınları.

Tsing, A. L. (2004) *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.

Tsing, A. L. (2022) Kural Tanımayan Sınırlar: Yoldaş Tür Olarak Mantarlar. Çev. E. Demirkaya. *Teorik Bakış: Dünyayı Paylaşanlar*. Alınışık, E. & Demirkaya, E. haz. İstanbul: Minör Yayınevi: 147-174.

Tsing, A. L. (2023) *Dünyanın Sonundaki Mantar: Kapitalizmin Enkazlarında Yaşam İmkânı Üzerine*. Çev. E. Gökyaran. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Düşüneyi Sömürgesizleştirmekten Çizim Antropolojisine: Steven  
Van Wolputte ile Çoktörlü Hikâyeler Anlatmak Üzerine Bir Söyleşi

Ezgi Burgan Kıyak

*Feminist Tahayyül*, 5(2): 363-378.  
(Söyleşi)

ISSN: 2777-6211

feministtahayyül  
ZK1 509 AKSİTİK 9534



İNŞANDAN İBARET OLMAYAN DÜNYA AR



# Düşünceyi Sömürgesizleştirmekten Çizim Antropolojisine: Steven Van Wolputte ile Çoktürlü Hikâyeler Anlatmak Üzerine Bir Söyleşi

Ezgi Burgan Kıyak

Araştırmanızın geniş ve kapsamlı doğasını vurgulayarak röportaja başlamak istiyorum. Sömürgecilikle ilgilenen politik antropoloji çalışmalarından su, yerel topluluklar ve hayvanlara odaklanan ekoloji alanına; buradan beden antropolojisi, toplumsal cinsiyet ve kent çalışmalarına uzanan geniş kapsamda çalışmalar yapıyorsunuz. Dahası bu alanların birçoğu çalışmalarınızda önemli ölçüde kesişmekte. Örneğin sömürgecilik, Afrika coğrafyası ve insan-hayvan karşılaşmaları kesişiminde yazılar yazdınız. Bu çeşitli alanlar arasında bağlantılar kurmanızın çok değerli ve ilham verici olduğunu düşünüyorum. Sömürgecilik ve insan-hayvan çalışmaları arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğünüzü ve bu kesişimleri keşfetmek konusunda sizi neyin motive ettiğini anlatabilir misiniz?

“İnsanlarla ilgili bu kadar çok sorun varken neden hayvanları inceliyorsunuz?” sorusunu sıklıkla duyarsınız. Peki neden hayvanlara odaklanırsınız? Her zaman akılda tutulmalı: Elbette hayvanları çalışabilirsiniz, örneğin bu konuyu sanat alanında inceleyebilirsiniz. Hayvan çalışmaları da kültürel çalışmalardan ve sanat ve benzeri tartışmalardan doğmuştur; çünkü hayvan sorusu bizim sorunlarımızla ilgilidir. Benim hayvanları incelemeye başlamamın nedeni Kuzey Namibya’da birlikte çalıştığım insanlar için hayvanların merkezi bir öneme sahip olmasıydı. Hayvanlar merkezi bir geçim kaynağı olmanın yanı sıra, politik ve kültürel açıdan da açıkça merkezdeydi. Bu bölge 1990’a kadar Apartheid altında kalmıştı. Yani burası Afrika’daki son kolonydi. Benim dikkatimi çeken durum Apartheid politikasının sadece insanlara değil, aynı zamanda hayvanlara da odaklanması oldu. O dönemde yürürlüğe konan yasalar ve kurallar görünüşte hayvanları merkeze almıştı; örneğin insanların hayvanları ihraç



etmelerine izin verilmiyordu. Bunun nedeni Kırmızı Hat Veterinerlik Koruma Çiti'nin (*Red Line Veterinary Cordon Fence*) sınırın güneyindeki beyazlara ait ticari çiftliklerle rekabet yaratacağı fikriydi. Hayvanlara odaklanmanın insanları kontrol etmek için olduğu oldukça açıktı. O dönemdeki sığır ihraç engeli politikası da Apartheid altında bir tür kimlik politikasıydı.

Bu durum beni daha geniş bir noktaya getiriyor. Dünya genelindeki baskıcı rejimlere bakıldığında insanlar için önemli olan büyük söylemler değil, hükümetlerin yürürlüğe koyduğu ve görünüşte başka bir amaca hizmet eden ancak insanların geçim kaynakları üzerinde ciddi etkileri olan küçük kurallardır. Sözgelimi neoliberal hükümetler belirli bir konut politikası uyguladıklarında zaten yoksul olan insanları daha da dezavantajlı duruma düşürürler. Politikacıların, hükümetlerin veya rejimlerin yaptığı aptalca küçük şeyler insanlar üzerinde çok ciddi etkiye sahiptir ve benim dikkatimi çeken şey esasen buydu. Ek olarak, örneğin, ineklerin tarihini derinlemesine araştırdığımızda bunun sadece ineklerden ibaret olmadığını görüyorsunuz. Bu tarih hayvanlar dolayısıyla insanlarla da ilgilidir. Bu anlamda hayvanlar sosyal, politik ve tabii ekolojik süreçlere bakmak için bir pencere sağlayabilir. Aynı zamanda hayvanların herkes için olmasa da dünyadaki birçok insan için elzem olduğu gerçeği de var. Sadece protein sağlamak açısından falan değil; sosyal, politik ve benzeri açılardan da. Ve tabii sembolik olarak da, bunu da unutmamak lazım. Bu elimizdeki tek pencere değil –sizin de söylediğiniz gibi, geniş ve kapsamlı ilgi alanlarım var– ama bu yaklaşım insanların hayatlarını nasıl yaşadıklarına bakmak için kullanabileceğimiz pencerelerden biri. Bildiğin gibi, bu da beni yeni araştırma projemi<sup>1</sup> yapmaya yöneltti. Hayatı inceleyen geniş bir proje: Hayat nedir, hayatı

---

<sup>1</sup> Röportajı yapanın notu (r.y.n.): Van Wolputte'nin bahsettiği yeni projesi 1930'larda Meksika'nın Guatemala ormanlarında, büyük Maya uygarlığının "son torunlarını" arayan Fransız etnolog Bernard de Colmont hakkında çeşitli araştırma türlerinin imkânlarından yararlanarak oluşturulan geniş bir kitap projesinin bir parçasıdır. Her bölümün Colmont'un yaşamından bir bölümü farklı türde ve farklı bir perspektiften ele aldığı bu projede, Van Wolputte grafik roman türünde katkı sunmaktadır. Van Wolputte'ye göre Colmont erken 20. yüzyıl Avrupa antropolojisinin kahraman-keşifçi-maceracı klişesini ve Avrupa'nın kendisi ve "ötekiler" hakkındaki sömürgeci popüler hayal gücünü temsil etmesine rağmen, incelediği topluluğa yönelik küçümseyici tasvirlerden rahatsızlık duymasıyla karmaşık bir figürdür. Bu yönüyle bilimlere farklı bir bakış açısının gelmekte olduğunu haber vermektedir. Van Wolputte'nin proje hakkındaki bir yazısı kendi bloğu üzerinden okunabilir: <https://anthrographics.wordpress.com/author/stevenvanwolputte/>. Erişim 23.07.2024.



ne oluşturur, insanlarla yaşamak ne anlama gelir ama aynı zamanda hayvanlarla yaşamak ne anlama gelir gibi sorular soruyorum. Batı Avrupa toplumlarında hayvanlar belirli bir yer tutar ve hayvanların toplumumuzu bugün olduğu hale getirmede nasıl da önemli olduğunu ve hala öyle olduğunu görebilirsiniz. Sadece çok fazla hayvan yediğimiz için değil; aynı zamanda, en azından Batı Avrupa'da günümüzde evcil hayvanlar açısından ve diğer açılardan da. “Bu durum hayvanlara nasıl davrandığımız –ama aynı zamanda insanlara nasıl davrandığımız– hakkında ne söylüyor” sorusuna geliyoruz.<sup>2</sup>

**Kesinlikle! Çalışmalarınızda sıkça vurguladığınız temalardan biri de bilgi edinme yollarımızı sömürsüzleştirmek. Derlemiş olduğunuz *African Futures* (2022) [Afrikalı Gelecekler] kitabının giriş bölümünde, bu alandaki bilgi ve araştırmaların sömürsüzleştirilmesinin önemini vurguluyor ve temsilci epistemolojiye bağlı kalmaktansa yerleşik anlatılara meydan okuyan epistemik özgürlüğe ulaşmaya odaklanıyorsunuz. Sizin de vurguladığınız gibi, etnografi söz konusu olduğunda bu odak aynı zamanda araştırmacıları basitçe araştırılanlar hakkında yazmaktan ziyade, onlarla birlikte araştırma yapmaya çağırır. Peki, insan dışı varlıklar araştırmaya dahil olduğunda bu tür bir sömürsüzleştirme yaklaşımını nasıl uygulayabiliriz?**

İzleyebileceğiniz birkaç yol var. Tabii ki hayvanlarla mülakat yapamazsınız. Yani yapabilirsiniz ama kelimenin alışıldık anlamıyla değil. Yine, hayvanlar benim için dolambaçlı yolların bir parçası. Araştırma yaparken odaklanmak için somut bir şeye ihtiyacınız var. Örneğin toplumumuza, kültürümüze ya da politikamıza odaklanabilirsiniz ama bu çok geniş bir alan. Belirli bir şeye ve ona açılan somut bir pencereye bakmanız gerekir. Etnografi ve antropoloji tam olarak günlük yaşamın küçük ilişkilerine bakar ve oradan genişleyerek ne tür süreçlerin işlediğini görür. Sömürsüzleştirme ve insandan ibaret olmayan dünyalar konusuna gelince... Literatüre baktığımızda insanların sadece hayvanlarla değil, insanlarla da araştırma yapmanın diğer biçimlerini denediklerini görürsünüz. Bu denemeler geçmişte çok sık

---

<sup>2</sup> Bu söyleşide kullanılan bütün illüstrasyonlar Steven Van Wolputte'ye aittir ve kendisinin izniyle kendi blogundan alınmıştır: <https://anthrographics.wordpress.com/>. Erişim: 23.07.2024





kullanılan ve örneğin sosyologların anket yapması gibi komşu bilimlerde hala kullanılmakta olan yaklaşımdan –ya da zor bir kelime kullanmak gerekirse logosentrik yaklaşımdan– uzaklaşmak anlamına geliyor. Gerçekten logosentrik; size bir ankette şu ya da bu konuda ne düşündüğünüzü soruyorlar ve bunda çoğu zaman sorun yok. Ancak insan varoluşunun, insanların yaptıklarını söyledikleri şeylerin çok ötesinde başka boyutları da

vardır. İnsanların ne yaptıklarına, örneğin hayvanlara nasıl davrandıklarına ve hayvanların onlara nasıl davrandıklarına bakmanız gerekir. Duygulanımsal (*affective*) boyutlar ve duyuşal boyutlar var. Sözelimi hayvanlarla çalışırken arkalarında bıraktıkları dışkının kokusunu alırsınız. Hayvanların belli bir kokusu vardır, değil mi? İnsanların da bir kokusu vardır ama biz alıştığımız için bunu hissetmeyiz. Duygulanımsal boyut ve sesin, kokunun etnografisi gibi duyuşal boyut da dahil olmak üzere farklı etkileşim yollarına bakmak gerekir.

Çalıştığım köye ilk ayak bastığım zamanı hatırlıyorum. Ayak bileklerime kadar inek gübresinin içindeydim. Ben kırsalda büyüdüm, bu yüzden biliyordum, benim için tezek kokusu çok tatlı, sıcak bir kokudur ama eğer onun tam ortasındaysanız, verdiğiniz ilk tepki şöyle olur: “İyy, bu iğrenç, bu bok!” – ki öyle. Ancak bir süre sonra bu koku alıştığınız bir şey haline gelir ve beğenmeye başlarsınız. Her ne kadar iğrenç kokuyor olsalar da çoğu zaman köpeğinizin veya kedinizin kokusunu beğendiğiniz gibi! [*Gülüşmeler*]

Bu duyuşal boyutla birlikte duygulanımsal boyut da gelir, bu da insanların örneğin ineklerle nasıl etkileşim kurduğunu gösterir. Yani bizim için inekler et, protein, süt ve benzeri şeylerin sağlayıcısıdır ve genellikle sanayileşmiş toplumlarda ineklere karşı güçlü duygular beslemeyiz. Kırsal kesimde ise durum farklıdır. Örneğin çiftçilerin kendileri için besledikleri ve kesilmeyen bir ya da iki inekleri vardır. Bu inekler kutsal falan olduğundan değil. İnsanların bazı hayvanlarla özel bir bağları vardır çünkü onları ailelerine ve atalarına bağlarlar. Böylece



hayvanlar bir inekten ya da dört ayaklı bir hayvandan çok daha fazlası haline gelir. Bir şeyi temsil eder demek istemiyorum; sık kullanılan bir tabirle bir şeyi bedenlileştirir (*embodied*). Bazen ruhani, bazen dini olabilen bir şey sunarlar. Bu ayrıca daha da derin bir düzeyde insanları belirli bir dünya görüşüne bağlar. Bence insanlarla birlikte araştırma yapmanın başka yollarını bulmak için elimizden gelenin en iyisini yapmamız gerekiyor. Antropoloji ve bilim eskiden insanlar *hakkındaydı* ve önemli ölçüde hala da öyle, ama bence onlarla *birlikte* bir şeyler yapmak için de çaba göstermeliyiz. Logosentrik yaklaşımdan uzaklaşmak ve aynı zamanda, karmaşık metinler yazmak gibi (önemli ve devam etmesi gereken) geleneksel akademik arayıştan tamamen değil ama birazcık uzaklaşmaktan bahsediyorum. Ancak bence asıl vurgu, araştırma yapmanın ve insanları dahil etmenin başka yollarını bulmak için her türlü çabayı göstermektir çünkü genellikle birlikte çalıştığımız insanlar akademisyen değildir. Bu aynı zamanda müzik, performans, dans, grafik ve şiir gibi diğer temsil biçimlerinin de önünü açar. Bu öneri sıkıcı ve karmaşık akademik metinlerin yerini almasını istediğim için değil, daha fazla insanın dahil olacağı metinlere olanak tanıdığı için önemli bir tamamlayıcı. Tabii ki, insanlar daima dahiller çünkü onlar sizin araştırmanızın katılımcıları fakat katılımları genellikle takdir edilmiyor. Ortak yazar olmalarından bahsetmiyorum, yaptığınız her ne ise onun yazarı olarak kalmaya devam ediyorsunuz. Ancak geçmişte, araştırma sürecinde temelde onlar ortak yazardı çünkü işbirliği yapıyorlardı; siz kalem sahibiydiniz. Onların yaptıkları genellikle fark edilmiyordu. Bence yeni arayışlar bilme hiyerarşisinin altını oymak, araştırma yapmanın ve bu araştırma hakkında iletişim kurmanın başka yollarını bulmaya çalışmak anlamına da geliyor. Hepimiz gidip şiir yazalım, grafik roman falan yapalım, yazmayı bırakıp müzik yapmaya başlayalım demek istemiyorum ama aynı zamanda bunun yeniden keşfedildiğini görmenin önemli bir tamamlayıcı olduğunu düşünüyorum. Bahsettiğim şey başka yollar bulmaya çalışmakla ilgili ve belki işe yaramayacak ama bence denenmeli; çünkü şu anda Batılı Kuzey Amerika Avrupa Yarımküresi dışında insanların sesleri genellikle duyulmuyor. Batıdan/Kuzeyden olmayanların sesi çıkmadığından değil. Bence akademisyenler olarak bizim görevimiz “onlar” adına konuşmak değil; onları sürece dahil etmek, görünür kılmak ve onlar *adına* konuşmak yerine *onların* konuşabildiklerini unutmamak. Bence bu nedenle dünyadaki pek çok insan akademik dergileri ya da akademik kitapları önemsemiyor ama başka şeyleri



önemiyor. “Bu durumu ortadan kaldırmanın yolu nedir?” gibi bir soruya somut bir cevabım yok. Bilmiyorum. Bu soruya cevap vermenin önemli olduğunu düşünmüyorum; bence denemek önemli. Gerçekten güzel denemeler gördüm; örneğin grafiklerle, performans sanatıyla ve aynı zamanda yazıyla.

**Önceki çalışmalarınızda, özellikle de editörlüğünü yaptığınız *Borderlands and Frontiers in Africa* (2013) [Afrika’da Sınır Bölgeleri ve Hudutlar] kitabınızda, Anna Tsing’in sınırlara yaklaşımına atıfta bulunarak sınırların bedenler, hukuk ve disiplin arasındaki bir mekân olarak nasıl görülebileceğini ele aldınız. “Fenced Frontiers and Murky Boundaries” [Çevrili Hudutlar ve Muğlak Sınırlar] başlıklı bölümünüzde, Kuzey Namibya’da sığırlar ile sınır politikaları arasındaki karmaşık ilişkiyi inceleyerek sömürge sınırlarının insandan ibaret olmayan yaşamlar üzerindeki etkisine ışık tuttunuz. Ayrıca sığırların ve yerel toplulukların bu sınırların yeniden şekillendirilmesinde nasıl bir rol oynadığını analiz ettiniz. Bu çok türlü hikâyeden biraz daha bahsedebilir misiniz?**

Ah, bu uzun bir hikâye. O dönemde Namibya’da ve genel olarak Güney Afrika’da Katolik politikası dolambaçlı yollardan insanlara odaklanıyordu. Örneğin bir meslektaşımın doğudan batıya doğru uzanan bir sınır hakkında yazdığı kitaba göre, bu sınır en azından resmi olarak Afrikalılara ait sığırları dışarıda tutmayı amaçlıyordu. Bu hattın güneyinde Kırmızı Hat Veterinerlik Koruma Çiti bulunuyordu, çit içinde ise ticari hayvan çiftlikleri vardı ve insanlar sığırlarını genellikle Güney Afrika’ya ihraç ediyorlardı. Sığırlar da konserve sığır eti olarak geri dönüyordu. Afrikalı hayvanların tekeli baltalayacağından korkuyorlardı ve basitçe bu hayvanları piyasanın dışında tutmak istiyorlardı. Bu çitleri koymalarının nedeni buydu. Bir diğer neden de sığır hastalıklarından falan korkmalarıydı; bu da Afrika’nın bir enfeksiyon kaynağı olmasıyla kurdukları garip paralellikten kaynaklanıyor. Bu arada hastalıkların çoğu Avrupalı hayvanlar tarafından getirilmişti ama bu başka bir konu. Yani, bu çit sadece selenat işçiliği yapılabildiği için insanları kontrol etmek için de vardı. Güney Afrika’daki kötü şöhretli sözleşme sistemi bu çitin temelde düşük ücretli emeğin ve çağdaş köleliğin düzenlenmesi için oluşturulmuştu.



Apartheid hükümeti aynı zamanda kuzeydeki topluluk çiftçilerinin (*community farmers*) hayvan ticareti yapmasını sistematik olarak yasaklayarak geçimlerini ve ekonomilerini baltaladı. Bundan yüzyıllar önce de bu yasaklama olmuştu ama şimdi hükümetle karşı karşıya geldiler: “Angola sınırını geçemezsiniz”, “Veterinerlik Koruma Çiti’ni geçemezsiniz çünkü tehdit oluşturursunuz” gibi sözler söylendi. Gördüğümüz şey ise tabii ki insanların bundan daha dirençli olduğuydu; böylece yaptıkları şey kaçakçılık oldu. Bu yüzden o yazıda da buna “bulanık sınır” (*murky boundary*) dedim çünkü nüfuz etmeye açıktı. Tabii ki 1960’larda savaş başlayana kadar ithalat sürecinden kaçınmak zorundaydınız. O zamana kadar, hayvanların geçmemesi için sınırı kontrol edecek yeterli sayıda polis yoktu. Ancak bazen hayvanlar (sığır sürüleri) sınırı geçiyordu. Bir keresinde makineli tüfeği nehrin güney yakasına yerleştirip nehri geçmeye çalışan hayvanlara saldırdılar ve birkaç bin hayvan öldü. Bu, timsahlar için iyi bir şeydi ama insanlar için o kadar da iyi değildi.



Sınırlarla ilgili önemli bir husus her sınırın aynı zamanda farklı finansal ve siyasi rejimlerin yan yana var olduğu bir bölge olmasıdır. İnsanlar bu farklılığı kullanarak sistemlerden sonuna kadar yararlanmak için sınırlardan kaçakçılık yaparak yasadışı ya da yasal yollarla geçtikleri sınır bölgesi (*borderland*) gibi bir ara bölge yaratır. İşin kötü tarafı bu. İnsan kaçakçılığının arkasında da bu kötü taraf bulunur çünkü insanlar bu gölge bölgeyi yani sınır bölgelerini çıkarları için kullanırlar. Bazen sadece hayatta kalmak için bazen de örneğin Avrupa’ya girmeye çalışan yoksulların sırtından çok para kazanmak için. Bu da kurulmakta olan sınırın yarattığı bir durum, bir sanal sınır. Çünkü örneğin Avrupa Birliği’nin, eğer geçerli



belgeleri olmayan bir kişiyi taşıyorlarsa bundan taşıyanların sorumlu olduğunu söyleyen bir kuralı vardı. Bu kural Akdeniz üzerinden çok karlı bir yasadışı insan ticareti yarattı. Lübnan'dan bir uçak biletinin size, dört yüz euro gibi bir ücrete mal olması çok saçma. Ancak Avrupa'ya yasadışı yollardan geçmek isterseniz bu size belki on bin, on beş bin dolara mal olabilir. Abartıyorum tabii bunlar kesin rakamlar değil.

**Bahsettiğiniz çokturlü (*multispecies*) karşılaşmaları aktör odaklı bakış açısıyla (*actor-oriented perspective*) incelediğinizi söylüyorsunuz. Bunun ne olduğunu ve sınır bölgelerindeki insandan ibaret olmayan dünyaları incelerken nasıl uygulanabileceğini açabilir misiniz?**

Aktör odaklı perspektif tam olarak adının ima ettiği şeydir; insanların *ne yaptığına* bakarsınız. İnsanları özelleştiren ve *ne olduklarına, ne olduklarını söylediklerine* veya onların ne olduğuyla ilgili onlara *ne atfedildiğine* bakan yaklaşımlara karşı bir hayli alerjim var. Ben insanların *ne yaptıklarıyla* daha çok ilgileniyorum çünkü bu daha dinamik bir anlama yolu. Bu yüzden kitabımda “gelecek” (*future*) yerine “gelecek yapma” (*futureing*) terimini kullanıyorum çünkü daima geleceği inşa ediyoruz. İnsan aktörlerimiz var ama aynı zamanda insan olmayan aktörlerimiz de var çünkü hayvanların da insanların ne yaptığı üzerinde etkisi var. Örneğin bizim bir köpeğimiz var ve dışarı çıkması gerekiyor. Bu yüzden tasmasını alıp onu dışarı çıkarmanızı istiyor. Ya da diyelim ki atınız ya da inekleriniz var; açlar ve beslenmeleri gerekiyor, suya ihtiyaçları var bu yüzden size bir şeyler yaptırıyorlar. Onlar da aktif ve yaptıklarınız üzerinde etkileri var.

Çok türlü bir bakış bitkileri de kapsar bu arada. Sizin bahçenizde bitkileriniz var değil mi? Bitkileriniz size bir şeyler yaptırıyorlar; su verdiriyorlar – bu günlerde değil tabii çünkü çok fazla yağmur var [*gülüşmeler*]. Ama onları sulamanızı ve onlara bakmanızı sağlıyorlar. Yani bir anlamda onlar da bizi fethettiler. İnternette bir *caps* var. Mısırlı bir kedi günümüz kedisiyle konuşuyor ve ona “nasılsın?” diye soruyor. Günümüz kedisi de “yani, beni besliyorlar ve bokumu temizliyorlar” diyor. Gördüğün gibi, burada anlatılmak istenen, hayvanların da bize



bir şeyler yaptıran aktörler ya da aktör ağ teorisi terimiyle failer (*actants*) olduğu. Teknoloji de bir aktör olabilir çünkü bize bir şeyler yaptırır. Özetle faillik de bu şekilde tanımlanabilir. Faillik, ilişki üzerinde sahip olduğunuz etkidir. Bir şey sözgelimi siz ve köpeğiniz, siz ve bilgisayarınız arasındaki ilişkiyi etkileyebilir. Benim için bu, şeylerin ne olduğuna bakmaktan daha dinamik bir bakış açısı. Bence “kimlik nedir?” sorusu önemli değil. “Sınırlar nedir?” sorusu da önemli değil. Akademi ve diğer şeyler için daha önemli olan, sizi şu ya da bu şekilde tanımlayan şey, bu sınırın size ne yaptığı ve bu sınırla nasıl başa çıktığınız olmalı. Yukarıda bahsettiğim kaçakçılık durumu ya da insanları içeride ya da dışarıda tutmak için çitler örmek örnekler olarak verilebilir. Unutmayın ki ulus-devlet zamanında sınırlar insanları içeride tutmak için vardı ve şimdi tersi bir şey için kullanılıyor.

Benim için aktör odaklı perspektif bu demek. İlişkilerin insanlar arasındaki ilişkileri nasıl değiştirdiğine bakmak. Fakat ayrıca ilişkilerin insanlar ve hayvanlar; hayvanlar ve nesnelere veya nesnelere ve insanlar arasındaki ilişkileri nasıl değiştirdiğine de bakmak. Başka bir çağdaş terim kullanmak gerekirse, bunların hepsi aynı *asamblajın* parçası. Aktör-ağ teorisi ve asamblaj teorisi ve tüm bu terimler iç içe geçmiştir, birbiriyle çok yakından ilişkilidir ve nüanslarda farklılık gösterirler. Biraz abartıyorum, ancak temel fikir canlılar arasındaki veya şeyler vs. arasındaki ilişkilere bakma fikriyle aynıdır. İlişkilere bakın. İlişkiler, insanların ne yaptığına ve bunların onları nasıl etkilediğine bakmaktan çok daha dinamiktir. Burada bir hareket var; genellikle siyasi söylemlerde de gördüğümüz, insanların yaptıkları şeylerin yalnızca bir yönüne indirgenmesi yerine, bu özcülükten uzaklaşmaya çalışan küçük bir fenomenolojik bakış açısı, belki de daha dinamik bir bakış açısı var. İnsanlara “sen busun” diye öğretilir. “Eğer böyleysen o zaman böyle davranmalısın”. Bu çok normatif bir hal alır. Özselleştirme (*essentialization*) ile normatiflik arasında çok ince bir çizgi vardır. Örneğin “erkek olduğun için şöyle şöyle davranmalısın”. “Kadın olduğun için şunu şunu yapmalısın; evde kalmalısın, çocuk yapmalısın vs.”. Bir erkek içinse “büyük bir araban olmalı” ya da her neyse. Bana göre sömürgeciliğe yol açan modernist dünya görüşünde merkezi rol oynayan ve hâlâ merkezi olan bu özselleştirmeden kesin olarak uzaklaşmak da sömürgelesizleşmenin önemli



bir unsurudur. Bu aynı zamanda insanları olmaları beklenen şeye, yani yaptıkları şeye indirgemenin bir parçası.

**Biraz çizim antropolojisi (*drawing anthropology*) çalışmalarınızdan bahsetmek istiyorum. Araştırmalarınızın sanatsal bir boyutu da var. Antropoloji ile çizimi birleştirdiğiniz *Anthrographics* adında bir blogunuz var. Bu blogdan ve çizim antropolojisi projelerinizden bahsedebilir misiniz? Bu blog fikri nereden çıktı ve çizim ile antropoloji ve etnografi arasındaki ilişkiyi nasıl kuruyorsunuz?**

Bu bir yan proje. Bir hobi projesi. Üniversitedeki insanlar ya da bunu okuyanlar için akşamları yapmaktan hoşlandığım bir şey, bunu mesai saatleri içinde yapmıyorum. Temelde şöyle başladı, ki bundan blogda ve başka yerlerde de bahsettim; bir arkadaşım defterime altı daire çizdi. O zamanlar bunun sadece yaşlı bir adamın karaladığı bir şey olduğunu düşünüyordum. Ancak yıllar sonra bunun bir anlamı olduğunu, bir şeyler söylemek istediğini fark ettim. Onlu yaşlarımda çizgi romanları çok severdim. Bu yüzden “tamam, belki ben de bununla bir şeyler yapabilirim” diye düşündüm ve her şey böyle başladı. Çizim yapmayı seviyorum. Bu aynı zamanda hikâye anlatmanın farklı yollarını bulmaya çalışmanın bir parçası. İllaki büyük bir şey değil, yani diyelim ki antropoloji için bir Nobel ödülü falan olsa, bu birine bir şey kazandırmaz. Ancak bu bir dizi şeyin farklı bir yolu: En azından bir metodoloji ya da yöntem olabilir, yani gördüklerinizi tanımlamak için çizimleri kullanabilir ve çizilecek tonlarca öğeyi tanımlayabilirsiniz. Aynı zamanda analitik de olabilir ve bu aynı zamanda hepimizin yaptığı şeydir, zihin haritaları ve benzeri şeyler yaparız; bunu toplantılar sırasında yaparız ve bu size –en azından bana– odaklanmak için yardımcı olur. Bu aynı zamanda hikâye anlatmanın ve bir şeyleri göstermenin de bir yoludur. Analiz önemlidir, değil mi? Kesinlikle. Ancak bu aynı zamanda analitik düşünme ya da isterseniz sentetik düşünme denilen yönteminin bir parçasıdır. Çizimler ve hikâyeler daha çağrışımcıdır (*evocative*) ve analitik açıdan daha güçlü olmayabilirler; ancak bazen çok zor kavramların özünü veren açıklamaları göstermek açısından daha güçlüdürler. Ayrıca insanların hikâyenin ana karakteriyle özdeşleşmelerini sağlama gücüne de sahiptirler. İyi bir hikâye bunu yapabilir. İster yazılı ister çizilmiş ister filme alınmış





olsun, bu pek önemli değil. Çünkü hiçbir ortam diğerinden daha üstün değildir ama elbette her birinin güçlü ve zayıf yönleri vardır.

Grafikler, daha akademik şeylerin yanında, benim için yağmurlu akşamlarda bir tatmin yolu olmanın ötesinde, metinlerin daha az sahip olduğu bu tür çağrışımsal bir güce sahip. Çoğu akademik metin daha az çağrışımsal. Şiir ve edebiyat bu güce sahip, ancak akademik metinler –tüm meslektaşlarıma ve kendime saygıyla birlikte– bazen sıkıcı ve monoton olabiliyor, değil mi? [*Gülüştürmeler*] Çizim ayrıca eğlenceli de bir şey. Beşerî ve sosyal bilimlerde bir “grafik dönüş” var veya grafik romanlar gibi şeylere artan bir eğilim var. Çok sayıda iyi şey ortaya çıkıyor. Grafiklerin veya grafik anlatımın her şeyin çözümü olduğunu söylemiyorum. Ancak insanların hikâyeleri farklı şekillerde anlatmanın yollarını aradığını görüyorsunuz. Bu süreçte neden makalenizi veya kitabınızı okuyacak birkaç kişiyle sınırlı olmayan daha geniş bir kitle bulmayı denemeyesiniz ki? Bu anlamda bence bu bir deneydir ve bunlardan bazıları –hem grafik hem de içerik olarak– gerçekten harika. Her şey mükemmel değil, ama bu önemli değil. İnsanların sadece hikâyeleri farklı anlatmanın yollarını aradıklarını değil, aynı zamanda farklı hikâyeler anlatmanın yollarını da aradıklarını görüyorsunuz. Ayrıca örneğin yerel sanatçılarla iş birliklerine de kapı açıyor, çünkü onlar da şeyleri farklı görüyor. Benim için önemli olan, çizimin kelimenin tam anlamıyla farklı şeyler görmenizi sağlaması ve farklı şekilde görmenize yardımcı olmasıdır. Dediğim gibi, bu her şeyin yeni mucize çözümü değil, ama yine de...



**Peki sizce çizim etnografisi insandan ibaret olmayan dünyaların araştırılmasına katkıda bulunabilir mi?**

Ben öyle düşünüyorum. Örneğin bir çizim veya film –ama sıradan bir ortam değil– bir atın, köpeğin, ineğin veya örümceğin yakınında olmanın ne demek olduğunu yakalayabilir. Demek istediğim, burada dokunsallık, aynı zamanda koku ve ses var ki bunları yazamazsınız. Tam da





bir dizi nedenden ötürü daha çağrışımıcı (*evocative*) ve çağrışımsal (*associative*) olduğu için çizim insanların hayvanlarla olan ilişkilerini vurgulamaya yardımcı olabilir. Bunu metinle de yapabilirsiniz ama çizimde bu daha doğrudan.

Çizimin doğru kullanıldığında bir avantajı, ana karakterlerle özdeşleşmenize yardımcı olmasıdır. Bu karakterler insan ya da insan olmayan varlıklar olabilir, hiç fark etmez, hatta bir robot bile olabilir. Çizim, özdeşleşmenize yardımcı olur çünkü çizimde ilişki daha çağrışımsal ve daha doğrudandır. Çizimde kolayca yapabileceğiniz ve yazıda daha çok efor isteyen şey duyguları göstermektir. Duyguları ifade etmek metinle genelde birkaç sayfa gerektirirken çizimde sadece iki nokta ve bir çizgi yeterlidir. İşte bu yüzden emoji kullanıyoruz. Emojilerimizin olması söylemek istediklerime iyi bir örnek. Aksi takdirde, “üzgünüm” ya da “mutluyum” ya da “bu gerçekten iyi bir şaka” demek için ya da alkış, övgü göstermek için birkaç satır yazmanız gerekirdi. Ama şimdi sadece bir simge, bir emoji, bir çizim kullanıyorsunuz. Bu, imgelerin gücünü gösteriyor.

Ayrıca şu anda dünya genelinde küreselleşme gibi nedenlerle çok görsel bir dünyada yaşıyoruz. Her şey görsel. Çocuklarıma baktığımda sürekli telefonlarının başında olduklarını görüyorum. Her şeyi telefonlarıyla yapıyorlar, bu çok görsel bir ortam. Televizyona giderek daha az bağlı ama internete bağımlı hale geliyoruz. Günümüzde her şeyin görselleştirilmesi gerekiyor. Sözelimi duvara bir delik açmak istiyorsanız ve nasıl yapacağınızı bilmiyorsanız, internete gidip “duvara nasıl delik açarım” diye sormanız gerekiyor ve size uzun bir öğretici video listesi gösteriyorlar. Oysa yazılı olarak şöyle de diyebilirsiniz: “Hey, bir matkap al, prize bağla ve...” [*Gülüşmeler*] Şimdi ise karşınızda bazen izlemesi kullanım kılavuzunu okumaktan çok daha uzun süren bir video var.



**Son olarak, benim gibi çalışmalarına çizimi dahil etmek isteyen ancak bu konuda çok yetenekli olmadığını düşünen araştırmacılara ne tavsiye edersiniz?**

Sizi tutan ne? Çizimin gücü niteliklerin teknik erdemlerinde değildir. Teknik yardımcı olabilir ama aynı zamanda engel de olabilir. Çizimin esas gücü ne kadar ifade edici olduğundadır. Sahip olduğum gerçekten iyi grafik romanlardan bazıları dokuz yaşındaki çocuklar tarafından çizilmiş gibi görünüyor ama çok iyiler. Çizimle ilgili en sevdiğim alıntı Michael Taussig'in (2011) Kolombiya'da yaptığı bir çizimi anlattığı “*I Swear I Saw This*” [*Yemin Ederim Bunu Gördüm*] adlı kitabındandır. [Taussig] bir tünelden geçerken bir kadının, içinde bir adam olan naylon bir torbayı dikerek kapattığını görmüş. Bunun çizimini yapmış, bu çizim kitabının kapağında yer alıyor. Ve “Adam çizim yapamıyor” deniyor! Kesinlikle hayır ama mesele bu değil. Kitabın önsözünde mealen şöyle diyor: “Ben bir sanatçı değilim, sadece bu görüntü beni çekti, bu çizimi yaptım ve üzerine düşünmeye başladım”. Burada demek istediğim çizim yapabilme yeteneğine sahip olmanız gerekmiyor, öğrencilerde de sıkça bu tür çizim kaygılarıyla karşılaşıyorum, bu kaygılar sizi alıkoymamalı. Duygusal ifadeden bahsettim ama en önemli şey anlattığınız hikâyedir. Perspektifin mükemmel olması, faz, orantı gibi teknik



nitelikler bundan sonra gelir. Bunlar sadece geleneklerdir ve gelenekler bazen uyulmak için vardır bazen de geleneklerin kırılması gerekir.

### **Bu gerçekten motive edici oldu!**

Evet, çizimler fotoğrafta olmayan belli yönler odaklanmayı sağlar. Fotoğraf düzdür, gerçek anlamda derinliği yoktur, iki boyutludur. Çizimler de iki boyutludur ama çizimde kelimenin tam anlamıyla dikkatinizi belirli yönler çekebilirsiniz. Bu daha çok semantik rahatlama (*semantic relief*) denilen şeye yakındır. Çizimlere anlam yükleyebilirsiniz. Size bir örnek vereyim (*Sally Campbell Galman'in (2013) "The good, the bad and the data" [İyi, kötü ve veriler] adlı kitabını göstererek*). Bu bir üçlemenin bir parçası. Görüyorsun, teknik olarak mükemmel değil ama hikâyesi açısından etnografik metodolojiye iyi bir giriş. Ayrıca örneğin bu (*Nick Sousanis'in (2015) "Unflattening" [Boyutlandırma] adlı grafik romanını gösteriyor*) daha çok felsefi bir çalışma ancak teknik olarak çok iyi yapılmış. Ayrıca Lynd Ward En İyi Grafik Roman Ödülü'nü ve bir dizi başka ödülü de kazandı, gerçekten iyi çok yapılmış.

### **Bunlar için teşekkür ederim. Başka konuşmak istediğiniz bir konu var mı?**

Hayır, sadece bence, eğer çizim yapmayı seviyorsanız teknik bilgi eksikliğinden dolayı kendinizi geri çekmeyin. Yaptıkça o teknik bilgi de gelir ve tekrar vurgulamak gerekirse en önemli şey anlatmanız gereken hikâyedir.

### **Şimdi merak ettim: Bir çizim ritüeliniz var mı?**

Hayır, genellikle kitaplarımı sakladığım bodrumda çizerim ve müzik açarım.

### **Ne tür müzik?**



Ne olursa. Hard core punk'tan metale, reggae'den Güney Afrika müziğine kadar. Günden güne hatta saatten saate bile değişir. Moğol gırtlak müziğini severim. Çeşitli müzik türlerini seviyorum ve yeni seslere meraklıyım. Bazen balina sesleri de dinliyorum, o da çok güzel.

### **Balina sesleri mi? Çok ilginç.**

Evet. Spotify'a girerseniz, orada doğa sesleri var, bu sesler yazarken hoşuma gidiyor, ki bu biraz garip çünkü kırsalda yaşıyorum. Kuşları duymak için pencereyi de açabilirim ama yine de...

**Kesinlikle göz atacağım! Kavrayışınızı ve deneyimlerinizi cömertçe paylaştığınız için teşekkürler. Çalışmalarınız gerçekten ilham verici.**

Her zaman bir zevk.

\*\*\*

### **Steven Van Wolputte**

Belçika Leuven Üniversitesi Afrika Antropolojik Araştırmalar Enstitüsü (IARA) Sosyal Bilimler Fakültesi'nde sosyal ve kültürel antropoloji profesörüdür. 1995 yılından itibaren Kuzey Namibya'da insandan ibaret olmayan karşılaşmalara odaklanan antropolojik çalışmalar yapmıştır. 2017'den beri araştırmalarını çizim antropolojisi (*drawing anthropology*) ile birleştirmektedir.



## KAYNAKÇA

- Clemens, G., Van Wolputte, S., ve Bollig, M. (2022) *African Futures*. Brill: Leiden.
- Galman, S. C. (2013) *The good, the bad and the data: Shane the Lone Ethnographer's Basic Guide to Qualitative Data Analysis*. New York: Taylor & Francis.
- Sousanis, N. (2015) *Unflattening*. Canada: Harward University Press.
- Taussig, M. (2011) *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own*. Chicago ve Londra: University of Chicago Press.
- Van Wolputte, S., Hoorelbeke, E., Bleckmann, L. (2013) Fenced Frontiers and Murky Boundaries: Two Cases From Kaoko, Northern Namibia. *Borderlands and Frontiers in Africa* içinde, S. Van Wolputte, haz. Zürih ve Berlin: Lit Verlag: 151-182.

Direnişi Sürdürmek, Özgürlüğü İşlemek: Filistinliler ile Zeytin Ağaçları Arasındaki Köklü-Direniş-Yoldaşlık Bağı

Jülide Sezer

*Feminist Tahayyül*, 5(2): 379-388.  
(Tez Tanıtımı)

ISSN: 2777-6211

feministtahayyül  
ZLT 500 AKSİYON 9534





# Direnişini Sürdürmek, Özgürlüğü İşlemek: Filistinliler ile Zeytin Ağaçları Arasındaki Köklü- Direniş-Yoldaşlık Bağı

Jülide Sezer<sup>1</sup>

“Direnişini Sürdürmek, Özgürlüğü İşlemek” Utrecht Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Yüksek Lisans tezi olarak Haziran 2023 tarihinde teslim edilmiş, Hélène Phoa Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Yüksek Lisans Tez Ödülü’nü almıştır. Tez, zeytin ağaçlarının tek bir yerde kök salmalarına rağmen sürekli hareket halinde olduklarını savunmaktadır. Özellikle Filistin’deki zeytin ağaçlarının yerleşimci sömürgeciliğe karşı olan direnişini failliğine ve edebi ve görsel sanatlara doğru hareketine odaklanmaktadır. Tez “Zeytin ağaçları Filistin’in *sumud*’unda<sup>2</sup> (metanetinde) ne rol oynar?” sorusunu sorarak zeytin ağaçları ve Filistinlilerin yerleşimci sömürge şiddeti karşısında nasıl bir yoldaşlık izlediğini sorgular. *Sumud* Filistin direniş ve varoluş kültürüne kök salmış olup, Filistin’i ve işgal karşısındaki dirençliliği insan bedeninde, toprakta ve de sürgünde yaşatmayı hedefler.

Tezimde insansonrası çalışmaları ve yerli çalışmalarına (*indigenous studies*) “köklü-direniş-yoldaşlığı” terimini katarak yerlilerin kültürünü ve yerleşimci sömürgeciliği siyasi gerçekliğiyle ele alan bir insansonrası eleştirel bakış örneği sunmayı amaçladım. Donna Haraway’in (2003) “yoldaş türler” kavramından yola çıkarak ve yoldaşlığı “köklü-direniş-yoldaşlığı”na (*rooted-resistance-companionship*) genişleterek, Filistinliler ile zeytin ağaçları arasındaki ilişkileri *sumud* pratikleri bağlamında ve Siyonist yerleşimci sömürge rejimi altında kapsamlı bir şekilde anlamaya çalıştım. “Köklü-direniş-yoldaşlığı” kavramı, Filistinliler ve

<sup>1</sup> Utrecht Üniversitesi, 2023. <https://studenttheses.uu.nl/handle/20.500.12932/44436>

<sup>2</sup> 1960’larda Yaser Arafat’ın önderi olduğu Filistin Kurtuluş Örgütü *sumud* kavramını benimsemiş, Filistinli halka “zeytin ağaçları gibi dirayetli” olmayı öğütlemiştir. *Sumud* yalnızca Filistin topraklarında kalmak, evi terk etmemek değil, aynı zamanda Siyonizmin Filistin’i ve Filistinlileri, onların kültürlerini yıkmaya yönelik her hamlesine bir zeytin ağacı gibi köklenip, serpilmeyi, durmadan yeşermeyi, Filistin kültürünü sürdürmeyi, yaymayı tembih eder.





zeytin ağaçlarının İsrail'in kuruluşundan da önce bir toprağı paylaştıklarını ve İsrail kurulduktan sonra yerleşimci sömürgeye karşı direniş gösterdiklerini vurgular. Bu kavram aracılığıyla insansonrası feminist bir bakış açısı ile zeytin ağaçlarının toprakta var oluşlarından edebi ve görsel sanat eserlerindeki yeniden ortaya çıkışlarına kadar olan yolculuklarını izleyerek kültürel bir analiz sunuyorum. Mahmoud Darwish'in *Earth Presses against Us* [Dünya Üzerimize Çöküyor] (2003) şiiri ve *Absent Presence* [Yokluğun Varlığı] (2010) yazısına ek olarak fotoğrafçı Steve Sabella'nın *Till the End* [Sonuna Kadar] (2004) görsel çalışmasına odaklanıyorum. Ana odağım İsrail'in Siyonist toprak şekillendirme stratejilerini incelemek ve zeytin ağacının yolculuğunun nasıl "köklü-direniş-yoldaşlığı" nı simgelediğini ve zeytin ağaçları ile Filistinlilerin, Nakba'dan beri devam eden ortak bir sömürge yarası paylaştıklarını açıklamaktır. Bunu araştırırken İsrail'in yerleşimci sömürgeci bir devlet olduğunu ve, insandan öte ve önce bir canlı olan zeytin ağaçlarının bu sömürgeci işgale karşı yaşamı yeniden üreterek karşı bir direniş gösterdiğini savunuyorum.

İnsansonrası teoriler bazı akademisyenler tarafından yerlilerin bilgilerini kullanarak inşa edildiğı ve Avrupa merkezli olduğu için eleştirilmektedir (Juanita 2014; Todd 2016). Ben tezimde bu eleştirileri göz ardı etmiyorum. Bu yaklaşım ile düşünmenin bizleri bazen ikililik kavramına ittiğini ve bir karşıtlık yarattığını savunuyorum. Bu sebeple tezimde yerli çalışmalarından öğrenerek, insansonrası teoriler içinde kalmayı tercih ediyorum. Haraway'ın öğütlediğı gibi "belanın içinde kalarak" (*staying with the trouble*), posthümanizmin yerli çalışmalarının tartıştığı konuları ele aldığını ancak sömürgeciliğe bakarken konumlu bilgi ile (*situated knowledge*) kendi sömürgeci kimliğiyle hesaplaşması gerektiğini söylüyorum. Bu amaçla zeytin ağaçlarının direniş failliğinin izini sürerken Haraway'ın modern Batı akademisine kattığı insan ve insan olmayanlar arasındaki "yoldaşlık" kavramına dönüyorum.

Haraway (2003) "Yoldaş Türler Manifestosu" eserinde [*The Companion Species Manifesto*] köpeklerin insanlarla olan yoldaşlığına odaklanmış, Avustralya ve Amerika'da köleleştirilen ve metalaştırılan, ticareti yapılan köpeklerin tarihinin izini sürmüş, köpeklerin tarihine bakarak modern dünyanın yalnızca insana değil insan olmayana da eziyet ettiğini



göstermiş, bağlılık, sadakat ve sevgiyle başka türlü bir yaşam ve ilişkileneceklerin mümkün olabileceğini öne sürmüştür. Ancak Haraway köpeklerin tarihini ve insan-hayvan ilişkiselliğini (*relationality*) sunarken köpeklerin sömürgecilerin eline geçmeden önce kimlerle birlikte bir yaşam sürdüğünü, hangi kültürlere ve topluluklara bağlı bir yoldaşlık içinde olduğunu söylemeyi atlar. Köpekleri tarihsel ve kültürel bağlamından koparan bu yaklaşımı, “yerli” (*indigenous*) kelimesini kitabında yalnızca üç kere kullanması da gösterir. Bu bağlamda Haraway Batılı bir akademisyen olarak yerli halkların varlığının yok sayılmasına ve silinmesine katkıda bulunur. Aynı zamanda Haraway, köpeklerin tarihini anlatırken Amerika ve Avustralya’yı yerleşimci sömürgeci olarak tanımlasa da sömürgeciliği başı ve sonu olan bir olay olarak resmetmiştir. Oysa Patrick Wolfe’un dediği gibi “yerleşimci sömürgecilik bir olay değil bir yapıdır” (Wolfe, 2006: 388). Kısacası, Haraway Amerika ve Avustralya’yı örneklerken yerleşimci sömürgeciliği tarihsel bir dönem olarak sınıflandırmış, yerli toplulukların isimlerine ve kültürel kozmolojisine değinmeyi atlamış, tarihten bugüne sömürgecilikten kurtulma direnişi gösteren yerlilerin (örneğin Kuzey Amerika’daki Odawa, Potawatomi ve Algonquin topluluklarının) ve yerleşimci sömürgeciliğin süregelen bir yapı olduğunu göz ardı etmiştir.

Peki insandan ibaret olmayan canlılarla kurulan yoldaşlık kavramı yerleşimci sömürgeci bağlamda nasıl incelenebilir? Haraway’ın yoldaşlık kavramını “yerleşimci sömürgeci” bağlamda sadece bir yoldaşlık olarak tanımlayamayız. Filistinlilerin ve zeytin ağaçlarının yoldaşlığını “köklü-direnış-yoldaşlığı” olarak ele almak mümkündür. “Köklü-direnış-yoldaşlığı” kavramı zeytin ağaçlarından ilham alarak ve onlardan yola çıkarak zeytin ağaçlarının birlikte yaşamı ve iş birliğini öğrettiğini savunur. Yüzyıllardır dünyanın çeşitli bölgelerinde yeniden yeşeren, yapraklarını kaybetmeyen ve ölmesi neredeyse mümkün olmayan bu ağaç, canlılığını insan ve insan olmayan yoldaşlarıyla yaptığı işbirliği ile sürdürür. Zeytin ağacının varlığını devam ettirebilmesi için arı, kelebek gibi polen taşıyıcılarına, rüzgâra, güneş ışığına, suya, topraktaki mikroorganizmalara, toprağının hava alması için solucanlara ihtiyacı vardır. Bir zeytin ağacına bakış, kolektif bir yaşam düzenine bakıştır.



Yerleşimci sömürgeci bir sistem içerisindeki zeytin ağacının yaşam döngüsü şiddete karşı çeşitli direniş biçimleri içerir. İsraili yerleşimcilerin Filistinlilerin zeytin ağaçlarını yaralaması, yakması, kesmesi; İsraili askerlerin zeytin ağaçlarını iş makinalarıyla kökünden sökmeleri; zeytinliklerin İsraili yerleşimciler tarafından ele geçirilip İsrail'in ekonomisine katkı sağlamak için kullanılması; zeytin ağacının yalnızca bir canlı olarak değil, aynı zamanda kültürel bir simge olarak ele geçirilmesi zeytin ağacının yaşam döngüsünü aksatır. Ancak zeytin ağaçları yaşamaktan asla vazgeçmez. Zeytin ağacı inatla yaşamı yeniden üreterek adeta “Beni erteleyebilirsin ama yok edemezsin” demektedir. Yaşam, Filistin’de insan ve insandan öte canlılar için bir direniştir. 1960’larda *sumud* toprağı terk etmemek anlamına gelse de 1970’lerde anlamı sürgünde de Filistin’i yaşatmaya doğru evrilmiştir. Tam da bu noktada tezin savunduğı şekilde, zeytin ağaçlarının hareket halinde oluşuyla, Filistinlilerin Filistin’i dünyanın neresinde olurlarsa olsunlar bedenlerinde yaşatıyor olması örtüşür. Filistinlilerin zeytin ağacından esinlenip, öğrenip, bir direniş bedenlenişi oluşturması yukarıdan aşağıya doğru yöneltilen hiyerarşik bir öğreti değil; toprağın içinden, yerlilikten, toprakla ve insan olmayanla iç içe geçmiş bir yaşam sürmekten doğan bir direniş biçimidir.

### **Doğayı Silahlandırmak**

*The Nutmeg’s Curse* [Muskatın Laneti] (2021) kitabında Amitav Ghosh, muskatın Endonezya’nın Banda Adaları’ndaki tarihini incelerken Hollanda’nın sömürgeci tarihini ve bugününü gün yüzüne çıkartır. Milyonlarca muskat ağacının katliamı, yerlilerin köle olarak çalıştırılması, öldürülmesi ve sürülmesi yalnızca yerli nüfusunu azaltmamış, aynı zamanda yerlilerin toprakla olan bağınyı zayıflatmayı amaçlamıştır. Ghosh’a göre yerleşimci sömürgeci olmalarının ötesinde her sömürge sistemi öncelikle yerlilerin toprakla bağınyı zayıflatmayı amaçlar. Yerliler için toprak hayattır ve toprakla bağı koparılan ve zayıflatılan yerliler, sömürgecilerine bağı ve bağımlı hale gelir. Filistin’de görünen de sömürgecilerin taktiklerinden biri olan *terraforming*’dir. *Terraforming* yani toprağın yeniden şekillendirilmesi, Ghosh’a göre, yerel ekosistemler, biyoçeşitlilik ve yerli topluluklar üzerinde derin ve yıkıcı etkiler bırakır. Hollanda Doğı Hindistan Şirketi’nin (VOC) Banda



Adaları'ndaki muskat ticaretini zorla ele alarak, vahşet ve zulümle, adaların ormanlarını ve ekosistemlerini, yerli toplulukların bedenlerini ve kültürlerini de yok ettiğini anlatır. Ancak sömürgecinin *terraforming* (*toprağı şekillendirme*) sistemine karşın toprağın da söyleyecekleri vardır. Ben tezimde toprağın sesini zeytin ağaçlarından, zeytin ağaçlarının sesini de toprağın yerlilerinden, Filistinlerden dinlemeyi, görmeyi, izlemeyi ve göstermeyi amaçladım.

Siyonist proje sadece Filistinlilerin yaşamlarını kesintiye uğratmak ve ertelemek için zeytin ağaçlarını kökünden sökmekle kalmaz. Siyonizm aynı zamanda Filistin'e göç etmiş olan Yahudi nüfusunu yerlileştirmeyi amaçlar. Yahudi nüfusunu yerlileştirmenin bir biçimi olarak Siyonistler, Patrick Wolfe'un (2006) bahsettiği “yerini değiştirme amacıyla yıkma” (*destroying to replace*) adı verilen yerleşimci sömürgeci uygulamayı gerçekleştirir. Yerleşimcilerin yerini değiştirme mantığı, daha fazla insan dışı dünyaları içeren bir ekopolitik biçimdir. Siyonistler Filistinlileri yerlerinden etmekle kalmamış, Yahudi yerleşimciler için flora ve faunayı yeniden şekillendirmek ve aidiyet duygusu yaratmak amacıyla sömürgeleştirilen bölgelere çam ağaçları dikmiştir. Çam ağacı toprağı ele geçirebilen, hızlı yayılabilen ve hızlı büyüyen bir ağaçtır. Uzun boylarıyla zeytin ağaçlarına gölge düşürür, sıcaklığa dayanıklılığı olmadığı için yangına sebep olur, toprağı düşen çamlar yayılarak yeniden doğar ancak etraftaki zeytin ağaçlarını yaralar.

İsrail, fauna ve florayı değiştirerek ve Avrupa'dan göç etmiş olan Yahudilere “Avrupa şehri” atmosferi yaratarak Filistin topraklarında aidiyet oluşturmayı amaçlar. Anti-siyonist ve hukukçu akademisyen Irus Braverman (2009) çam ağaçlarını vahşi ve hızlı büyüyen ağaçlar olarak tanımlar ve çam ağacı ekim projesini kutsal toprakları modernleştirme projesi olarak tasvir eder. Braverman, çam ağaçlarının hızla yayılarak “her zaman oradaymış gibi” bir izlenim verdiğini söyler. Bu “her zaman oradaymış gibi” ifadesi, Yahudi nüfusunu yerlileştirme projesinin zeytin ağaçlarının ve Filistinlilerin varlığını gölgeleme yöntemlerini gözler önüne serer.



## **Mahmoud Darwish'e Milliyetçi-Erkek-İnsandan Öte ve Önce Bir Bakış**

Tezimin ikinci bölümünde Mahmoud Darwish'in *Absent Presence* [Varlığın Yokluğu] (2010) ve *Earth Presses against Us* [Dünya Üzerimize Geliyor] (2013) yazılarını insansonrası bir çerçeveden ele alıyorum ve insan merkezli bakış açısından uzaklaşmayı öneriyorum. Mahmoud Darwish'in yazıları "milliyetçi-erkek-insan" çerçevesinde çokça tartışıldı. Darwish'in yazılarına insandan öte bir bakış açısı sunarak, onun okuyuculara zeytin ağacıyla kurduğu bağı anlatırken köklerinden, kelebeklerden, yazmanın kendisini nasıl dallayıp budakladığından, kökünün bir yolculuk halinde ama aynı zamanda Filistin'de olduğundan bahsettiğini tartışmaya açıyorum. Modern dünyanın çizdiği sınırlar ve devletlerin ötesinde, Mahmoud Darwish'in toprakla bağı dekolonyaldır; toprakla ve insandan öte canlıyla iç içe bir yaşamı temsil eder.

Darwish hakkındaki çoğu çalışma sevgilisini vatan olarak resmederek, ona özlem duyan sürgündeki bir erkek oluşuna ve Filistin direnişine siyasi katkısı olan milliyetçiliğine odaklanır. Ancak bu tartışmalar Darwish'i insan merkezli bir düzlemle sınırlar ve Filistin'i hareketsiz bir yer olarak konumlandırırlar. Darwish'in eserleriyle ilgili yapılan çalışmalar, Filistin'i insanlar tarafından özgürleştirilmesi gereken bir yer olarak konumlandırır; sanki toprağın kendisinin de bir hikayesi veya failiği yokmuş gibi. Filistinli erkeği aktif bir insan olarak konumlandırmak ve pasif ve genellikle feminize edilmiş bir toprak temsiline dayanmak, doğa ve kültür arasında kurulan ikili karşıtlığı devam ettirir. Bu nedenle böyle bir bakış açısı kurtuluş mücadelesindeki Filistinliler ve toprak (zeytin ağaçları dahil) arasındaki dekolonyal "köklü-direnış-yoldaşlığı"nı göz ardı eder.

Tezin bu bölümünde Darwish'in toprağı aktif bir varlık olarak ve zeytin ağaçlarını sürgün yolculuğunda "köklü-direnış-yoldaşları" olarak tasvir edişine odaklanıyorum. Darwish Filistin'deki anılarını anlatırken duyuları harekete geçer. Koku, ses, yara izi gibi imgelerin peşine düşer. Darwish'in hatırasındaki Filistin hareket halindedir. Filistin'in insandan ibaret olmayan dünyaları, hatırlama ve yazma süreçlerinde önemli etkenler haline gelir. Filistin'in



topraklarını sadece kimliğini geri kazanmak ve anılarını hatırlamak için metaforlar olarak kullanmaz. Onun için insan olmayan canlılar bir metafor değildir; insan-olmayan canlılar için ve onlarla birlikte yazmaktadır. Örneğin *Earth Presses against Us*'daki son dizeler, “burada ve orada, kanımız zeytin ağaçları dikecektir” sözü, insan bedeninin ağaç-oluşuna atıfta bulunarak, sürekli baskı altında olunmasına rağmen, zeytin ağacı olacağını söyleyerek toprakta yeniden doğuş iddiasında bulunur (Darwish, 2013: 9). Darwish dünyayı insanları sıkıştıran dinamik bir güç olarak tasvir ederek okuyucuları dünyayı insan deneyiminin aktif bir katılımcısı olarak ele almaya davet eder. Böylece insanın üstünlük kavramını sorgular ve doğayla daha simbiyotik bir ilişkiyi ima eder.

Darwish, siyonizme karşı iki önemli noktaya dikkat çeker. İlk olarak, Filistin'in yerli bitkisi olan buğday gibi toprağa tekrar doğmak istemektedir. Kararlı bir şekilde Filistin toprağına dönmek istediğini belirtir. Bu inat siyonizmin Filistinlilerin varlığının inkarına bir karşı çıkış ve eve dönüş için sunulan dekolonyal bir duruştur. İkinci olarak Darwish doğanın yeniden üretken olan gücünü kucaklar. Sömürgeci Siyonist doktrinlerin aksine okuyucuya toprak ve doğanın birbirine dolandığını, bu nedenle toprakla olan bağlantısının doğanın canlılığını kucakladığını söyler. Bir ağaca dönüşmeyi tasvir eden bu şiirde, zeytin ağaçları Siyonist anlatılarının ve Yahudi nüfusunu yerlileştirme pratiğinin öncesine dayanır. Dahası, Darwish doğa ve kültür bölünmesinin hiyerarşik konumlandırılmasını bozar ve zeytin ağacını bir etken olarak davet ederek yerleşimci sömürgeciliğin zalimliğine bir yanıt verir. Zeytin ağacı ile bedensel bağı işaret ederken Filistinli kimliğinin sürekli olarak canlı kalacağını ve “köklü-direnış-yoldaşlığı” bağıyla hayatı yeniden canlandıracağını söyler.

### **Taş, Ağaç ve İnsan Arasındaki Köklü-Direnış-Yoldaşlığı**

Tezin üçüncü bölümünde sanatçı Steve Sabella'nın Kudüs taşı üzerine baskıladığı zeytin ağaçları imgesini ele alarak taş, insan, zeytin ağacı arasındaki “köklü-direnış-yoldaşlığı”na ve sanat eserinin duyuları ortaya çıkarmasıyla politik şahitlik temasına odaklanıyorum. Kudüs'teki Yahudi nüfusunu yerlileştirme ve Filistinlileri yerlerinden ederek Yahudi



toplumunun aidiyetlerini köklendirme girişimlerine rağmen *Till the End* (Sabella, 2024) eseri zeytin ağaçlarını ve taşı bir araya getirerek, zeytin ağaçlarının ve Kudüs'ün aidiyetini ve köklülüğünü sunar. Zeytin ağaçları bir bahçede birlikte dimdik dururken, Kudüs'ten alınan taş, Filistinlilerin dekolonyal yaklaşımını, yerliliğini, yaşadıkları evleri ve zeytin ağaçlarıyla birlikte var oldukları kültürel mirasın önemini savunur.

Zeytin ağaçlarının ve taşların bağlamsal ve maddi gerçekliğine odaklanarak Filistin'de nasıl bir arada var olduklarını da bu bölümde inceledim. Eserin, zeytin ağaçlarını ve Filistinli sanatçıyı kapsayan; zamanın, mekânın ve maddenin akıcı varlıklar olarak dolaşık bir birleşimi olduğunu öne sürdüm. *Till the End* eseri müzelerde sergilenerek zamanı doğrusal ve mekânı sabit bir varlık olarak anlama anlayışını ters yüz eder. Zamanı ve mekânı aşarak zeytin ağaçlarının Filistinlilerin “köklü-direnış-yoldaşları” olarak yolculuğunu somutlaştırır. Geçmiş, şimdiyi ve geleceği öne çıkararak Filistinlilerin ve yoldaşlarının inkâr edilemez bir şekilde bir arada var oluşunu sağlamlaştırır. *Till the End*, Filistin'in politik gerçekliğini somutlaştırır ve izleyicinin röntgenci (*vouyeristic*) deneyimini harekete geçirerek Filistin için bir “ağız olma” sorumluluğunu ortaya çıkarır.

### **Bitirirken Sorular**

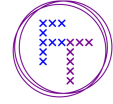
Tezin son bölümünde ulusötesi ve türötesi dayanışma çağrısında bulunarak başkalarının acılarını anlamak için neden mutlaka onların yerinde olmamız gerektiğini sorguladım ve tezimi şu sorularla sonlandırdım: Neden ötekileştirilmiş, baskı altında tutulan, işkence gören ve sömürge altındaki insanların sözleri, dünyanın geri kalanının onları anlaması için yeterli değil? Neden havada kökleriyle sallanan bir zeytin ağacının görüntüsü, insanlara ve insandan ibaret olmayan dünyalara yönelik yıkıcı (yerleşimci) sömürgeci şiddete karşı öfkeyi harekete geçirmek için yeterli değil?

Bu tezle birlikte, direniş ve failliğın yalnızca insanlara has bir özellik olmadığını tartışmaya açtım. Haraway'in başlatmış olduğu hayvanlarla kurduğumuz yoldaşlık kavramını



bitkilere, taşa, meyveye, daha da önemlisi bir canlı olan toprağa genişleterek yerli çalışmalarına, insansonrası çalışmalarına, yerleşimci sömürgeci çalışmalarına ‘köklü-direnış-yoldaşlığı’ kavramını ekliyorum. Bu tezde, topyekün bir direnişin var olduğunu ve bu direnişin topraktan başlayıp görsel ve edebi sanata doğru ilerleyerek yayıldığını savundum. Zeytin ağaçları ve Filistinliler arasındaki köklü-direnış-yoldaşlığı, toprağın yerlilerinin toprakla bir bütün halde yaşadıklarını, birlikteliklerinin sömürgeci tarihinden eski ve köklü olduğunu savunur. Zeytin ağaçları direnişin bir metaforu değil; köklerinden yeniden canlanarak ve inatla meyve vererek, direnişin ta kendisi olduğunu gösterir.





## KAYNAKÇA

Braverman, I. (2009) Uprooting Identities: The Regulation of Olive Trees in the Occupied West Bank. *PoLar*: 1-40.

Darwish, M. (2010) *Absent Presence*. Londra: Hesperus.

Darwish, M. (2013) *Unfortunately, It Was Paradise: Selected Poems*. California: University of California Press.

Ghosh, A. (2021) *The Nutmeg's Curse: Parables for a Planet in Crisis*. Chicago: The University of Chicago Press.

Haraway, J. D. (2003) *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: The University of Chicago Press.

Haraway, J. D. (2016) *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.

Wolfe, P. (2006) Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, 8(4):387- 409.

Sabella, S. (2004) till the end. [online] Erişim adresi: <https://stevesabella.com/artworks/till-the-end/>. (Erişim tarihi: 15 Haziran 2024).

Sundberg, J. (2014) Decolonizing Posthumanist Geographies. *Cultural Geographies*, 21 (4): 33-47.

Todd Z. (2016) An Indigenous Feminist's Take On The Ontological Turn: 'Ontology' Is Just Another Word For Colonialism. *Journal of Historical Sociology*, 29 (1): 4-22.

Eko-Paha, Kurumsal Sanat ve Bohem Reddiye

Derya Bayraktaroğlu

*Feminist Tahayyül*, 5(2): 389-397.  
(Sanat)

ISSN: 2777-6211

feministtahayyül  
Cilt 5(2) - Kış 2020, 2021





# Eko-Paha, Kurumsal Sanat ve Bohem Reddiye

**Derya Bayraktaroğlu**

Yeryüzü ısınıyor. Isınmadaki artış 1,5 derecede sabit kalsa bile buzullar erimeye ve kıtalar batmaya devam edecek. Su, yiyecek ve geçim kaynakları küresel iklim değışikliği risklerine maruz kalmaya ve savunmasız canlılar bundan orantısız etkilenmeye devam edecek. Bir şeyler yapmak gerekiyor, ama nedir? Eğitsiz koşullarda sürdürülebilirlik mümkün mü? İklim krizini dahi kazanç kapısına dönüştüren bir ekonomik sistemin, gezegenin yaşamı ağırlama süresini uzatacak bir değışimi harekete geçirmesi mümkün görünmüyor. Bu nedenle *doğaya-dost* alışverişlerle zaman kazanmaya çalışmak yerine kalan sürede eşit ve sömürsüz yaşam için çabalamak yararımızdır. Gezegenin yaşama ev sahipliği yapmayı sürdürüp sürdürmeyeceğini belirleyecek olan budur. Sanatta bu çaba, toplumsal ve ekolojik krizleri birbirinden ayrı görmemek ve maruz kaldığımız kapitalizmden çıkış yolu aramayı sanatın konusu yapmakla somutlaşır. Ekolojiyi sanatta tematik bir unsur değil, sanatı bu konuda acil soru ve taleplerin muhatabı ve değışimi harekete geçirmeye yetkin görmekle somutlaşır. Sanat kurumlarını doğaya-dost temenniler mekânına dönüştüren ve sanatın krizlere çözüm önerileri sunma becerisini devre dışı bırakan aynı sistemin ticari vizyonunu deşifre etmemize yarayacak sanatsal bir çabaya ihtiyacımız var. Bu çabalar nasıl bir sanat endüstrisinde üreteceğimiz ya da izleyici olacağımız, sanatın işlevi ve dolayısıyla nasıl toplumlarda yaşayacağımız ve geleceğin neye benzeyeceği konusunda belirleyici olabilir.

## Eko-Paha

Maruz kaldığımız ekonomik sistem çarpık pahalar imâl etme ve işletmeye dayalıdır. Bu sistem bir süredir eko-pahayı işletiyor. Hazır moda sektöründe lider markalar, ürettikleri doğaya dost heybeleri atık yönetimi konusunda kitleleri bilinçlendirme kampanyalarıyla pazarlıyor. Görüntüsü çekici olsa da dayanıksız dikişleri nedeniyle kullan-at bu çantaların satış fiyatı dengi birçok üründen yüksek. Ev içi alanın enerjisini dengeleme gibi soyut işlevler eklenerek bir



temizlik ürünü olarak pazarlanan, böylece kanıksanmış zehirli temizlik ürünlerini yerinden etmeden yükselen organik lavanta yağı deterjanlardan, aylık su faturası tutarından, yani sudan pahaca ağır. Ekolojiye dair konuları ele alan sanat yapıtları ve sergilerin bir ülkeden diğerine nakil ve sunum süreçlerindeki karbon ayak izi (nakil taşıtlarının sarfettiği fosil yakıtlar, paketlemede ve yeniden paketlemede kullanılan plastik malzemeler, yapıtın yerleşimi ile sökümlüne gerekli mimari müdahaleler ve o müdahalelerde kullanılan geri dönüşmez yapı malzemeleri) göz dolduruyor.<sup>1</sup> Bunlarla birlikte, sergilenen yapıtın nakliye maliyeti yer yer satış değerinin üzerinde.

Dinamik ekonomik sistemimizde hangi temanın, malzemenin ve canlının, hangi kimlikler ve yönelimin öncelikli olduğu, hangi coğrafi konumun ülkeler arası alım-satımı yapılan katı atıkların birikim yeri ya da savaş bölgesi olacağı kâr arayışıyla belirlenir. Bu bakımdan sürdürülebilir kalkınmacı paradigmalardan ya da doğaya dost temennilerin yaşama değil egemenin refahıyla ilgili olduğu öngörülebilir. Girişimcinin sosyal sorumluluk projeleri sona yaklaştığımızı bildiriyor olsa da talan, sömürü, ötekileştirilme, yerinden edilme, güvencesizlik ve yabancılaşmayla yüz yüze olan çoğunluğumuz hayvanlar, nehirler ve ormanlarla birlikte tarif edilen sonu deneyimliyoruz. Sonumuz bu yıkımlarda birleşiyor ve daima tekrarlanıyor. Bu tekrarın payımıza düşen zamanında yaşam sürerken, sera gazı salınımındaki artışın sebebini bireyin eylemlerine bağlayıp sorunun içinden çıkmak mümkün görünmüyor. Bilinçli bir tüketici olup doğaya dost alım satım gerçekleştirme yoluyla dünyada daha uzun süre kalmaya odaklanmak yeşil aklamının (*green washing*) içinde geliştirilebildiği uygun bir ortam yaratıyor.

Sanatın bu durumun neresinde durduğu çeşitli açılardan tartışılabilir. Bu yazıda sanatı bir aktivizm zemini, aynı zamanda anlamsal, biçimsel ve ticari spekülasyonlardan menkûl bir

---

<sup>1</sup> Sanat endüstrisinin karbon ayak izini azaltmak üzere somut hedefler ortaya koyma iddiasıyla *Gallery Climate Coalition* [İklim Koalisyon Galerisi] tarafından 2020 yılında bir konferans düzenlendi. Üretilen eylem planı ne derece uygulandı belirsiz ancak koalisyon kurumlara kullanım kolaylığı sağlamak amacıyla bir çevrimiçi hesaplama aracı paylaştı (Anon1, 2020). Görsel sanatlar alanında ortak ölçütlere dayalı bu araç daha ziyade bağımsız üreticiler (sanatçı, küratör) ve aktivistler için kullanıma ve geliştirmeye uygun görünümündedir.



endüstrinin ürünü olarak hakîm kurumsal eğilimler çerçevesinde tartışmaya çalışıyorum. Sanat her hâlükârda doğanın, “doğal”ın belirlenimine sunulmadığı, tüm canlılar ve yaşayışlar için eşit ve adil bir düzene ulaşmayı sağlayacak girişimlerin içinde gelişebileceği elverişli ortamlardan biridir. Bugün sanat üreticisi ya da izleyici olarak, sanat kurumlarının kitlelere aktardığı sanatın insanın açmazlarından çok günümüz krizlerine dair acil soruları, talepleri ve çözüm önerilerini andırmasını istemek yararımızdır.

### **Kurumsal Sanat ve Karşılıklı Bağımlılık**

Günümüz dijital teknolojileri, alternatif zeminler ve sosyal medyayı da içine alan çevrim içi sahalar düşünüldüğünde sanat, galeri vitrinleri ve müze salonlarından farklı mekânlara hareket etti. Aynı şekilde katılım ve izleme modelleri de günden güne genişliyor. 1960’lı yıllardan bu yana toplumsal hareketlerin, özellikle feminist hareketin talepleri içinde şekillenen sanatın ekolojii, kapitalizm eleştirisi, ırkçılık, savaş karşıtlığı, cinsiyet eşitsizliği gibi bağlamlarda ele alan ve bugüne uzanan eylemliliğini de hesaba katalım. Dolayısıyla hep olduğu gibi bugün de değişimi teşvik edebilecek sanatsal öneriler çok sayıda fakat belirli sebeplerle çeperin dışında kalıyorlar.<sup>2</sup> Sanat kurumları ve organizasyonları konu ekoloji olduğunda yoğunlukla doğa-birey arasındaki karmaşık etkileşimin altını çizen görkemli iç mekân prodüksiyonları sunarken, aynı zamanda çevresel bozulma ve kirliliği anımsatan malzeme ve biçimler üzerine kurulu bir estetik perspektifi de yaygınlaşıyor.

---

<sup>2</sup> Sayısız örnekten biri, küratörlüğünü Marialaura Ghidini ve Rebekah Modrak'ın üstlendiği *exstrange* sergisidir. 2017 yılının 7 günü boyunca çeşitli ulusal eBay sitelerine sızdı, orada gerçekleşti. *exstrange* sergisinin sanatçıları, tasarımlarını eBay'in Endüstriyel Ekipman, Sağlık ve Güzellik, Emlak ve Garanti Hizmetleri gibi kategorilerinde listeleyerek açık artırmaya sundu. Çorap satın almak için uygulamada gezinen kimi tüketiciler açık artırmaya sunulmuş eşleri senelerdir kayıp bir dizi çorapla karşılaştı. Kimileri duvara fırlatarak kırılacak ve sonra birleştirilmek üzere yeniden sanatçıya postalanacak bir IKEA tabakla ya da alışveriş çantası üzerindeki taşınabilir yaban hayatı isimli bir baskıyla. Yorum bırakarak yapıtlarla etkileşen eBay tüketicilerini de sürece dahil eden *exstrange*, alışveriş uygulaması ile sanat mekânı, izleyici ile tüketici ve yapıt ile onu temsil eden görsel arasındaki belli belirsiz sınırlarda gezinen bir kapitalizm eleştiriydi. Günümüz pazarlama merkezli, tüketim fenomenleri yörüngesindeki yaşamın eşitlikçi yüzeysel temennilerini altüst eden sanat yoluyla eylemin bir diğer örneği, queer performans sanatçısı Akış Ka'nın Türkiyeli queer topluluklar için ekonomik krizden korunma stratejileri paylaştığı video/performansı olabilir (Anon2, 2021).



Yakın tarihte dünyanın en derin çukurlarından biri olan Mariana Çukuru'na yaklaşık 11 kilometre derinliğe dalan deniz altı kâşifi Victor Vescovo şeker ambalajıyla çıka geldi. Kirlilik zamanımızın öncelikli problemlerinden biri ve sanatın buna odaklanması da oldukça isabetli. Diğer taraftan, kapitalist üretim zincirinin en agresif atık üreticileri olan fosil yakıt temelli sanayilerin ve gıda, hazır moda gibi sektörlerde faaliyet gösteren şirketlerin, ironik bir şekilde, ekoloji açılımlı sanat programlarını fonlamaları rastlantı değil. Benzer şekilde denizaltı kaşifinin deneyimini aktardığı söyleşiye prestijli bir uluslararası sanat fuarının ev sahipliği yapması da... Kamu kaynaklarının sakınıldığı sanatın ve sanat kurumlarının devam edebilmek için finansal kaynağa ihtiyacı olduğuna göre, fonlanma-yeşil aklama-karşılıklı bağımlılık modelinde sanat kurumlarının çevre talanına veya sosyo-ekonomik eşitsizliğe karşı eylemliliği cesaretlendirme ihtimali var mı?

Sanatsal üretimin uzun zamandır ekoloji ve kimlik konularıyla meşgul olması nedeniyle sanat, şirketlerin sosyal sorumluluk girişimlerinin meydanı görünümündedir. Sanat kurumlarının ve organizasyonlarının yöneticileri, hem bu temalarda üretilen eleştirel yapıtları içirme hevesinde hem de sanatı aktivizmden (toplumsal değişimi teşvik etme tecrübesi ve kapasitesine sahip eylemlilikten) sakınıyorlar. Bu ikircikli kurumsal tavır, savaş gibi yıkımlarla şekillenen küresel kutuplaşma ortamında daha da öne çıkıyor. Bugün Batıda sanat emekçilerinin Filistin'in toprak bütünlüğünü savunan söylem ve eylemlerinin sanat kurumları tarafından baskılanması ve görmezden gelinmesi karşısında seslerini yükseltmeleri bunun göstergelerinden biridir.

Sanat kurumlarının insan-doğa ilişkisini evirip çevirmesi insan merkezci kurguları sorguya açmak veya ayrımcılığa karşı farkındalığın yükselmesi açısından faydalı olabilir. Fakat hak savunucularının (hayvan hakları ve çevre aktivistlerinin, feministlerin ve LGBTİ+'ların, savaş karşıtlarının...) taşıyacağı güncel tartışma ve taleplere yer vermeksizin bu girişimler dönüştürücü olamıyor. Örneğin geçtiğimiz yıllarda Türkiye'de sanat kurumlarının ekoloji ve yaşam hakları konularına yoğun ilgi gösterdiklerini, ancak bu ilginin 2024 yazında sokakta yaşayan hayvanların öldürülmesinin önünü açan yasa tasarısına direnme noktasında



kendini göstermediğini biliyoruz. Bu gibi konularda bilgi üretme ve kamuoyuna aktarma işine girişmiş sanat kurumları hayvan hakkı savunucuları ve toplumun geri kalan vicdanlı kesimleriyle birlikte bu yasa tasarısına itiraz etmek, direnişe yer açmak veya yaygınlaştırarak duyulmasını kolaylaştırmak için kurumsal kapasitelerini hizmete açmadılar. Oysa sanatı diğer endüstrilerden ve sanat kurumlarını diğerlerinden ayıran tarihsel ve etik sorumluluklar, özgün beceriler ve üretim araçları mevcut. Bunlar işletilmediğinde sanat kurumlarının, faaliyetlerinin yeryüzüne ve canlı yaşamına zarar verdiğini örtbas etmek isteyen şirketler ve hükümetlerin ihtiyaç duyduğu “yaratıcı” stratejileri sanat alanından da temin etmelerine yarıyor. Yazının başında bunun yalnızca birkaç örneğinden bahsettik; ancak tema, malzeme, biçim ve tesir istimlak etme ve çarpıtma yoluyla gerçekleştirilen icranın örnekleri sayısız. Ortadoğu’da emperyalizme karşı mücadele eden halkların direnişinin görsel sembolü olan poşunun deseninden bulaşık kurulama bezi yaratılıp pazarlanmasından, “kapitalizmi yeniden keşfetmek” başlıklı sanatçı konuk programlarına sanatçı çağırın çok uluslu holdinglere, yaratıcı sektörlerin geliştirdiği seri-üretim “erişilebilir” konseptlere kadar örnekleri çeşitlendirmek mümkün. Sanatsal ifadenin ekoloji ile ilgili meselelerde, meselenin özünü kaçırmadan etki yaratabilmesi, sanat üreticilerinin bugün nerede, nasıl konumlandığını gözden geçirmesine, içinde yaşadığımız ekonomik sistemin tek seçenek olmadığını, sömürsüz ve talansız bir yaşamın mümkün olduğunun altını çizen ittifaklar kurma ve onları sürdürme becerilerine bağlıdır. Aksi hâlde kurulama bezi ne kadar politik ve dönüştürücü olabilirse, kurumların çizdiği çerçevelere sorgusuz dahil olarak üretilip sunulan sanat, çevre kirliliği konusunda bir değişimi harekete geçirmekte o kadar etkili olabilir.

Ek olarak belirtmek gerekir ki, bağımsız sanat üreticileri (sanatçı ya da küratör) karşılıklı bağımlılığa dayalı kurumsal iklimden bağımsız değil. Ancak katılmakta sorun görmedikleri organizasyon ve kurumlardan çekilmeyi –benzerleriyle kurulmuş iş birliklerini gözden geçirmeksizin– çözüm olarak görebiliyorlar. Kurumlara yöneltilen kapsayıcılık eleştirileri, pozitif ayrımcılık talepleriyle şekil alıyor. Doğal kaynakları yağmalayan şirketler ve mensuplarıyla ticari ilişkiler sürdürüp, sokak veya çevrimiçi sahalarda çevre hakları mücadelesi yürütmek sanat sektöründe oldukça sıradan. Söz konusu sanat üreticileri yeşil



aklamanın içinde gelişebildiği sanat dünyasının güneşi olarak muamele görebiliyor. Hatta, güneş paneli olarak!

Sonuç olarak eşitlikçi ve katılımcı ilkeler izlediğini öne süren şirket ve hükümetler, eleştiri ürettiğini iddia eden sanat kurumları ile eşleşiyor. Kurumlar iş dünyası gurusu niteliklerine yaşam veren sanatçı ile eşleşiyor. Bu arada belirli yerlerde ve sürelerde, bilet ücreti karşılığında erişilen veya fuarlarda patronlar için satışa sunuldukça halka arz edilen gösterişli prodüksiyonlarla ve belirli sanatçıların üretimleriyle tanımlı ekolojik yüksek sanatın hedeflenen izleyicisi (kentli, çalışan) verili şartlardaki izleme deneyimiyle bu sanatın sürdürülebilirliğini güvence altına alıyor.

### **Bohem Reddiye**

Çözümün boykota, vandalizme ya da içerilmeyenin pozitif ayrımcılık talebiyle şekillenecek çokselsliliğe benzemeyeceğini iddia edeceksek, çözüm neye benzer?

Boykotun belirli sebeple bir süreçten ya da süren bir ilişkiden çekilmek demek olduğunda hemfikirsek, boykot edilen sanat kurumları/organizasyonları ile şirketler birbirlerine bağlı olduğuna göre, boykotun konusu ihlâlin bir defaya özgü olması mümkün mü? Değilse, sanat üreticilerinin önceki ve süren diğer pozisyonlarını da sorgulaması gerekmiyor mu? Kurumsal yapılar ve ağlar ile işbirlikleri kurarken de itiraz ve eleştiri sürdürülebilir diyelim. O da değilse, ne dahil olma hali, ne bağımsızlık, ne de arada bir kitlesel boykota eklenecek çıkılan dışarı ihlâlin (bir çevre talanının, bir savaşın, bir yolsuzluğun, ayrımcılığın) tekrarlamayacağına, yani boykotun başarısına dair umut veriyor.





Öte yandan alternatif ağlar olmadan veya yetersiz kapasitedeyken terk etmeyi tek çözüm gören yaklaşım, “yoksul olmayı bırak”<sup>3</sup> seslenişine benziyor. Bu terk kimin işine yarar? Şirketlerin işine yarar mı? Yüzyıllardır sabit şablonlara az ya da çok dayalı faaliyetlerini günümüzde şirketlerin finansal desteğiyle sürdüren ve sanatsal ifadeyi aktivist çabadan ayırma gereğiyle estetik ölçütleri işe koşan müzelere yarar mı? Bağımsız sanat üreticilerinin işine yarar görünmüyor, çünkü “bohemin” kırılğan finansal yaşamı kurumlar ve alternatif ağlar olmaksızın ufalanmaya maruzdur. Geçici ve düzensiz çalışıp bu doğrultuda gelir elde eder veya edemezler. Bu bakımdan hâkim kurumlarla iş birliklerini gözden geçirmeleri gibi süregiden pozisyonlarını alternatif ağlara olan ihtiyaca yönelik kullanıma sürmeleri de işlevseldir.

Her alan gibi sanat da çoğunluk tarafından kabul göreni temin ediyor. Bu nedenle "öteki" sanat üreticisinin kapsanma ideali gerçek dışı olabilir. Kurumsal sosyal sorumluluğun sanat alanına da yansıyan pozitif ayrımcılık uygulamalarına bağlanmak yerine yeni bir katılım anlayışı için çabalamak, ezberlenmiş kategorik emek tanımlarını izlemek yerine ihtiyaçları ve talepleri netleştirmek, hangi taleplerin nerede önceliklendirileceğini yeniden düzenlemek yararımızdır. —Özel sanat kurumlarına yoğunlaşmak bir yana, kamu kaynaklarının bağımsız sanat üreticilerine ayrılması için devlet kurumlarına ve yerel idarelere talep yönelterek sonuç almak ihtimal dahilindedir. Benzer şekilde, sendikaları gözden çıkarmak yerine, görsel sanatlar üreticilerinin ihtiyaçlarıyla şekillenen bir temsiliyet sanatta kurumsal politikaların, kurum sahibi şirketler ve dolayısıyla siyasetin çıkarlarına uygun yapılanmasını zorlaştıracaktır.

Louvre Müzesi'nde Mona Lisa resmine saldırı eylemi gerçekleştiren Riposte Alimentaire Grubu şöyle soruyordu: “Hangisi daha önemli, sanat mı sağlıklı ve sürdürülebilir gıda hakkı mı?” Her ikisi de. Bu nedenle dünyayı yöneten ayrıştırıcı bir ticari vizyonu reddetmek her ikisi için de önemli. Sanatın yaşamın kendisinden ayrı bir anlamı yok, bu

---

<sup>3</sup> Hiton şirketler zinciri varisi Paris Hilton'un cürekâr bir inovasyonu mu yoksa ona karşı kitlesel bir tersinleme mi olduğu çokça tartışılmış slogan, İnternet meme'i. Kamusal sosyal hizmetlerdeki kesintiler vb. eşitsiz uygulamalara tepki vermek, yoksulluğun olmadığını iddia eden siyasetçileri eleştirmek için hala yaygın kullanılmaktadır.



sebeple yapıta saldırmak aktivizmin değil egemenin tasarısını çağrıştırıyor. Günümüz müzesinin McDonalds'ı andırdığı doğru, fakat sanat üreticisi, aktivist veya izleyici olarak sanat kurumunda protest zaman geçirmenin başka yolları olabilir. Sanat ve eylem tarihi bunun örnekleriyle doludur.<sup>4</sup>

Maddi sıkıntılarla hayatta kalmaya ve üretmeye çalışan, eşitlik inancı parçalanmış birçok sanat üreticisinin önceliği farklı olabilir. Fakat güvencesizliği çalışma yaşamından taşıyarak ortaklaşma zemini olarak kuran düşünce ve hareketlerin çabalarına sanatsal üretimle yakınlaşmak sanat endüstrisini ve dolayısıyla içerisindeki çalışma koşullarını etkileyebilir. Bu hareketlerin en etkini bugün hâlâ feminizm gibi görünüyor. Feminizm, çevreyi yeryüzüne, karşılıklılığı bir aradalığa ve sorumluluğu ortak mücadeleye dönüştüren tahayyüllere önemli ölçüde şekil verdi. Bu gibi fikirlerin sanat alanında kavramsallaşması ve işlenmesinde belirleyici oldu. Bu nedenle sanatta, insanı insan-olmayan ve yeryüzüne bağlayan eylemliliğin açık-kaynak haznesidir. Feminist hareketin kesişimsel hak mücadelesi ve deneyiminin günümüz kurumsal sanat ikliminde nasıl sarf edildiğine, kavramların ve ekolojiye ilişkin bağlamın nasıl manipüle edildiğine dikkat kesilmek, günümüz sanat ve ekoloji tartışmaları için özellikle önemlidir. Bu dikkat, hesap verebilir kurumlar, adil politikalar talep etmeye yarayabilir. Kesişimsel mücadeleyi sanatın konusu haline getirmek ise hem sanat endüstrisinin yörüngesini hem de bir arada yaşamaya dair kolektif anlayışımızı değiştirebilir. Sanat üreticileri olarak bu değişimi nasıl gerçekleştireceğimizi belirleyecek olan bizleriz ve sanatın nasıl ve nerede üretileceğini şekillendirme sorumluluğuna sahibiz. Alternatif üretim ve karşı koyma usullerimizi elemeye, bunların sanata ve izleyiciye faydası olup olmayacağına karar vermeye girişen yerleşik sanat tarihi yazımlarına ilişmek veya onları reddetmek gibi mücadele cesaretini artıran sanatın aktarılabileceği başka alanları, ağları ve anlatıları oluşturmak da bizim işimiz.

---

<sup>4</sup> Yakın tarihli bir örnek; 26 Kasım 2023'te kültür sanat emekçileri Londra Tate Modern Müze içindeki Tribune Hall'u işgal ederek Gazze'de kalıcı ateşkes ve Filistin toplumuyla dayanışma çağrılarını yinelediler.



## KAYNAKÇA

Anon1. (2020) “Carbon Calculator”. [online] Erişim adresi:  
<https://galleryclimatecoalition.org/carbon-calculator/> (Erişim Tarihi: 20 Ağustos 2024).

Anon2. (2021) “Ekonomik Kriz Gerçekten Var mı?... Kocam İle Tanışın”. [online]  
Erişim adresi:  
<https://www.youtube.com/watch?v=jM1EZ2nwlPg&list=PLN0qDjQBa6CC7FT8RoBEvRJf1v9-RHJW-&index=3> (Erişim Tarihi: 20 Ağustos 2024).