

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ ANA BİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER PROGRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ ESER ÇALIŞMASI

**TOPLUMSAL HAREKETLERİ DUYGU
SOSYOLOJİSİYLE YENİDEN DÜŞÜNMEK:
TEMSİL AÇMAZINDA YAS VE MELANKOLİNİN
SİYASAL İMKÂNLARI**

**ANIL DERKUŞ
15716008**

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. ESTER RUBEN**

**İSTANBUL
2018**

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ ANA BİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER PROGRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ ESER ÇALIŞMASI

**TOPLUMSAL HAREKETLERİ DUYGU
SOSYOLOJİSİYLE YENİDEN DÜŞÜNMEK:
TEMSİL AÇMAZINDA YAS VE MELANKOLİNİN
SİYASAL İMKÂNLARI**

**ANIL DERKUŞ
15716008**

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. ESTER RUBEN**

**İSTANBUL
2018**

T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ ANA BİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ ESER ÇALIŞMASI

TOPLUMSAL HAREKETLERİ DUYGU
SOSYOLOJİSİYLE YENİDEN DÜŞÜNMEK: TEMSİL
AÇMAZINDA YAS VE MELANKOLİNİN SİYASAL
İMKANLARI

ANIL DERKUŞ
15716008

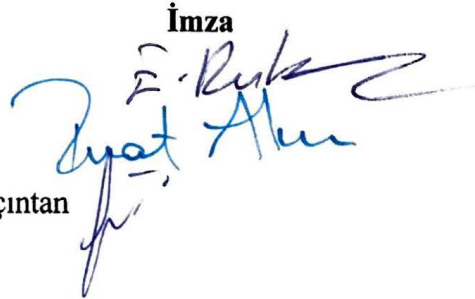
Tezin Enstitüye Verildiği Tarih: 10.09.2018

Tezin Savunulduğu Tarih:

Tez Oy Birliği / Oy Çokluğu ile Başarılı Bulunmuştur

	Unvan Ad Soyad
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Ester Ruben
Jüri Üyeleri	: Doç. Dr. Fuat Aksu
	Prof. Dr. Sibel Yardımcı Yalçın

İmza



İSTANBUL
EYLÜL 2018

ÖZ

TOPLUMSAL HAREKETLERİ DUYGU SOSYOLOJİSİYLE YENİDEN DÜŞÜNMEK: TEMSİL AÇMAZINDA YAS VE MELANKOLİNİN SİYASAL İMKANLARI

Anıl Derkuş

Eylül, 2018

Toplumsal hareketler analizlerine duyguları da dahil eden bu tez, literatürde duyguların dışarıda bırakılışını sorunsallaştırmaktadır. Burada toplumsal hareketler sosyolojisinin, bireysel anlatıları, duyguları daha çok odağına alması gerektiği iddia edilmektedir. Diğer yandan duyguların da sosyolojik olarak soruşturulabileceği en uygun alanlardan birinin toplumsal hareketler olduğu tartışılmaktadır. Mevcut toplumsal hareketler literatüründeki görme biçimlerinin görünmez kıldığı alanlara temsil ve duygular ekseninde bakmaya çalışılmıştır. Temsil, temsil düzeneği, temsil edilemezlik kavramları ile toplumsal hareketlerin eylem repertuarı, protestocuların kaynak ve motivasyonları arasında belirli hatlar kurulmuştur. Farklı disiplinler içinden duygu üzerine yapılmış kuramsal ve pratik çalışmalar taranarak, etik ve pratik bir duygu kuramının imkânları aranmıştır. Tüm bu kuramsal tartışmaları arkasına alarak, Türkiye’den çeşitli toplumsal hareket örneklerini duygu ve temsil eksenli analiz etmeye çalışan bu tez, daha geniş kapsamlı olarak duygusal bir şiddet tertibatı olan Zorla Kaybetmeler’e ve ardından ortaya çıkan Cumartesi Anneleri hareketinin duygu dolaşımına odaklanıyor.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Hareketler, Duygu Sosyolojisi, Duygular, Temsil, Cumartesi Anneleri

ABSTRACT

RETHINKING SOCIAL MOVEMENTS WITH THE SOCIOLOGY OF EMOTIONS: POLITICAL POSSIBILITIES OF MOURNING AND MELANCHOLIA IN THE DILEMMA OF REPRESENTATION

**Anıl Derkuş
September, 2018**

This thesis, which includes emotions in the analysis of social movements, problematizes the exclusion of emotions in the social movements literature. It is claimed here that sociology of social movements should focus more on the individual sentiments and emotions. On the other hand, it is argued that one of the most convenient areas where emotions can be investigated sociologically is social movements. This thesis has examined the fields which are made invisible in the existing social movements literature with regards to representation and emotion. There are certain lines between the concepts of representation, apparatus of representation, unrepresentability and repertoire of contention, sources and motivations of protesters. The theoretical and practical studies on emotions from different disciplines were reviewed in order to find the possibilities of an ethical and practical theory of emotions. Supported by all these theoretical debates, this thesis strives to analyze various social movement examples from Turkey with regards to emotion and representation and more broadly focuses on the enforced disappearances as an emotional intensity device and Saturday Mothers movement as the result of them and the movement's circulation of emotions.

Key Words: Social Movements, Sociology of Emotions, Emotions, Representation, Saturday Mothers

ÖN SÖZ

Bu tez, çalışmak için neredeyse fiziksel bir basınç hissettiğim iki alan olan duygular ve toplumsal hareketleri birlikte tartışıyor. Bu iki alanın yazınsal boşluk alanlarını, doldurma iddiası taşımadan, içinde taşıyor. Tezde umulan, tüm bu kuramsal tartışmanın, Türkçe literatüre katkı yaparak, etik ve pratik bir duygu teorisinin imkanını aralamasıdır.

Muhtelif sebeplerle yazım süresi iki yılı aşan bu çalışmanın, fiziksel ve duygusal ağırlığını hafifleten insanlara müteşekkirim. Bu teze başlayabilmemi mümkün kılan, üniversiteden ayrıldıktan sonra dahi destek olmaya devam eden Doç. Dr. İsmet Akça'ya çok teşekkür ederim. Tezi devrıldıktan sonra benim için tüm süreci kolaylaştıran, tezimin bitmesini sağlayan tez danışmanım Prof. Dr. Ester Ruben'e çok teşekkürler. Tezin teorik altyapısını, meseleye olan tutkumu ve motivasyonumu dersleriyle, önerileriyle olanca besleyen başta Prof. Dr. Sibel Yardımcı olmak üzere Doç. Dr. Umut Tümay Arslan'a ve Doç. Dr. Begüm Özden Fırat'a müteşekkirim.

Tezin içeriğindeki bu teorik ve pratik zorlukların yanında, yazım sürecinde de zamansal, mekânsal ve duygusal birçok zorlukla karşılaştım. Bu zorlukları aşmamı mümkün kılan, sürekli biçimde yılmadan kaynak ve motivasyon sağlayan başta arkadaşım Bahtiyar Mermertaş olmak üzere, arkadaşlarım Leyla Soydinç, Kübra Karagöz ve Emre Taşdemir'e; işteki yükümü hafifleterek teze vakit ayırabilmemi sağlayan çalışma arkadaşlarım Alper Şentürk ve Başak Tuğsavul'a; tezin tamamlanmasını her bir gün büyük bir sabırla ve merakla bekleyen anneme ve babama ne kadar teşekkür etsem az.

Son olarak bu tezin tüm müstakbel okurlarına şimdiden teşekkür ederim. Umarım tez, başka bir görme imkanı ve gelecekteki çalışmalara naçizane bir akademik katkı sağlayabilir.

İstanbul; Eylül, 2018

Anıl Derkuş

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖN SÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vi
1. GİRİŞ	1
2. TOPLUMSAL HAREKET KURAMLARI.....	4
2.1. Toplumsal Hareket Analizlerinde Genel Eğilimler	4
2.2. Temsil Açmazı: Eylem Repertuarı, Temsil Edilemezlik	11
3. DUYGULAR ALANI	22
3.1. Kavramsal Çerçeve	22
3.2. Duygu Kuramları, Duygusal Yaklaşımlar	27
4. UYGULAMA: KAYIP DUYGUSU, YAS VE ADALET ÖRGÜTLENMESİ OLARAK CUMARTESİ ANNELERİ	35
4.1. Duygusal Bir Şiddet Tertibatı Olarak Türkiye’de Zorla Kaybetmeler	35
4.2. Cumartesi Anneleri: Bir <i>Tutkal</i> Olarak Kayıp Duygusu.....	39
5. SONUÇ	51
KAYNAKÇA.....	54
ÖZ GEÇMİŞ	59

Kaybın bir araya getirdiklerine...



1. GİRİŞ

*“nesini anlatalım, denebilir ki bir birikimdir duygulanmak,
akıl almaz bir yüceliştir,
hayır, duygulanmak, bize göre mutlaka bir harcaştır,
nasıl ki denize düşmüyorsa artık karpuz kabuğu,
belli ki harcanmıştır.”¹*

Duyguların sosyolojik olarak soruşturulabileceği en önemli ve uygun alanlardan biri toplumsal hareketlerdir. Bireysel duygulanımlarla başlayabilmesi, özel alandan kamusal alana çıkmakla duyguların çoğullaşması, hem bir merkezden çevreye yayılması, hem de çevreden merkeze toplanması, eş-zamananlılık ve duygunun kolektif birliği/ayrılığı, yoğunlaşım farklılıkları ve sapmalarını izleyebildiğimiz için duygulara bakarken toplumsal hareketleri odağa almak işlevsel hale gelmektedir. Bunun tam tersi de aynı biçimde geçerlidir. Toplumsal hareketler, kendinden menkul, öznelerin bireysel duygulanımlarından bağımsız hareket eden “yapılar” olmadığı için duyguları hesaba katmayan bir toplumsal hareket analizi, kısıtlı bir görüş açısı sunmaktadır.

Bu çalışma, ne literatüre yeni bir teorik çerçeve kazandırma, ne de toplumsal hareketlere duygularla yeni bir modelleme yaratma amacı taşımadığından, ne yapılmaya çalışıldığının açıklanmasına daha çok ihtiyaç var. Çalışma, uzun bir süredir kendimden doğru ilgilendiğim üzerine çalışmak için neredeyse fiziksel denebilecek bir basınç hissettiğim iki konunun, *duygular* ve *toplumsal hareketlerin* bir arada nasıl düşünülebileceği üzerine yaptığım okumaların, aldığım derslerin ve literatürdeki tartışmaların bir ürünüdür. Bir soru işareti yaratma, bir birlikte düşünme talebidir.

Birinci bölümde genel olarak yapılmaya çalışılan şeyin ilk ayağı, toplumsal hareketler literatüründe genel eğilimlerin, analiz araçlarının, çeşitli alet çantalarının birbirleriyle konuşturulmasıdır. Hangi alet çantasının, hangi toplumsal hareketler perspektifinin, neleri gösterebildiği ve nelerin üstünü bilerek ya da bilmeden örttüğü

¹ Edip, Cansever, **Yerçekimli Karanfil (Toplu Şiirleri I)**, (İstanbul: Adam Yayınları, 2002), 425.

ve bu sayede bizim yeni alet çantalarına ihtiyaç duyup duymadığımızı anlamaya çalışıyor. Bu bölümde detaya girmeden tarihsel olarak, toplumsal hareketler sosyolojisine genel bir bakış sunulmuştur.

Birinci bölümün, zemin aldığı ikinci ayak ise, bu metinde asıl olarak önerdiğim şey olan duygularla toplumsal hareketleri nasıl bir araya getirebileceğimiz ilk adımı olan temsil tartışmasına odaklanıyor. Sanat literatürünün temel tartışmalarından olan temsil, temsil düzeneği, sanatsal sunumun araçları ve temsil düzeneği kavramlarının, toplumsal hareketler açısından eylem repertuarı, protestocuların kaynak ve motivasyonları ile örgütlemeye çalıştığı temel duygular arasında bağlantı kurmaya çalışıyor. Tarihi, siyaseti ve sanatı görme biçimlerinin pratik bir okumasını Ranciere'in *temsil edilemezlik*, Wendy Brown'dan hareketle Derrida'cı *hayaletlerle yaşama bilinci* ve Foucault'cu *soybilim* kavramlarının temsile dair neler söylediği inceleniyor. Buradan yola çıkılarak Türkiye'den bazı protesto örneklerinin söylemsel pratikleri ve imajlarına bakılarak, ürettiği duygular tartışmaya alınıyor.

Duygular bölümünde ise, "Duyguları da odağına alan bir sosyoloji nasıl mümkün olur?" sorusu etrafında, duygulara yönelik çeşitli kavramlar tartışılarak çeşitli duygu kuramları analiz ediliyor. İngilizce konuşulan dünyanın pek yabancı olmadığı ama yine de görece yeni; Türkiye açısından hem çeviri yayınların hem Türkçe literatürün yok denecek kadar az olduğu bir alan bu. Dolayısıyla benim temel aldığım ve bu alanda önemli çalışmalar yapmış olan birkaç araştırmacının metinlerinin izini süreceğim. Bu anlamda James Jasper'ın toplumsal hareketler araştırmalarında yapısal modelleri sorgulamasına ve analize kültürel boyutları, duyguları, bireysel stratejileri eklemeye davetine bir iştirak olarak okunabilir bu kısım.² Duyguların hangi teorik bakış ile nasıl irdelendiğine bakılarak, etik ve pratik bir duygu teorisinin imkanı aranıyor. Bunu yaparken geniş bir hatla, duyguların neden bunca zaman dışlandığını ve rasyonalitenin karşısına koyulduğunu anlamaya çalışan bir tartışma yapılmaktadır. Burada duygular ve duygulanım meselesini bir cemaati bir araya getiren ve bir toplumsal hareketi mümkün kılan dinamiğin kritik dönemeci olarak esas alıyorum. Bunun yanında bir araya gelmelerini mümkün kılan şey olmasının yanında, hareketin örgütlediği ve ürettiği bir şey olarak duygular da ikinci kategori olarak yer alıyor. Bunu yaparken, çalışmanın duygular boyutu için, teorik olarak takip ettiğim temel metinler

² James M. Jasper, **Ahlaki Protesto Sanatı Toplumsal Hareketlerde Kültür, Biyografi ve Yaratıcılık**, çev. Senem Öner, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002).

Sara Ahmed'in *Duyguların Kültürel Politikası*, Ulus Baker'in *Kanaatlerden İmajlara Duygular Sosyolojisine Doğru* kitabı, Nancy J. Chodorow'un *Duyguların Gücü*, Judith Butler'ın metinleri, James Jasper'ın *Ahlaki Protesto Sanatı* ve *Passionate Politics Emotions and Social Movements* metinleri ve bunlar üzerine hem aldığım derslerde yaptığımız tartışmalar hem de bu metinler üzerine yazılmış metinlerdir. Genel olarak bu duygular teorisini çeşitli metinleri birbiriyle konuşarak anlamaya çalışırken, bir yandan bu teorilerin çeşitli toplumsal hareketleri düşünürken bizlere hangi kapıları aralayabileceği üzerine bir tefekkür içeriyor.

Diğer bölümde ise, tezin buraya kadar olan kuramsal iddialarını arkasına alarak duygusal bir şiddet tertibatı olarak kavranan “zorla kaybetmelere” ve bunun sonucunda örgütlenen “Cumartesi Anneleri/İnsanları” hareketinin duygularına odaklanıyor. Temel olarak *Cumartesi Anneleri*'nin hangi duygularla bir araya geldiği ve hangi duyguları örgütledikleri tartışılmaktadır. Daha sonra bir yas örgütlenmesi olarak bu hareketin ve bir kayıplar cemaati olarak *Cumartesi Anneleri*'nin tarihsel sürecini aktardıktan sonra temel alınan teorik perspektiflerden değerlendirmeye çalışıp, kaybetmenin, “kayıp” duygusunun, yas tutmanın nasıl bir harekete dönüştüğünü açmaya çalışılmaktadır. Türkiye’de devletin ve yükseldiği tabanın, kimin ölümü olduğundan hareket olarak kamusal yasa, teşvik etme, göz yumma, askıya alma, izin vermeme açısından nasıl ayrımcı uygulamalara sahip olduğunu açarken, yasın ve duyguların siyasal potansiyel ve imkanları irdelenmektedir. Temsil bölümünde yapılan tarihsel bakış tartışmaları ile hayaletlerle yaşama bilincinin Cumartesi Anneleri açısından anlamlarına odaklanılmaktadır.

2. TOPLUMSAL HAREKET KURAMLARI

2.1. Toplumsal Hareket Analizlerinde Genel Eğilimler

Toplumsal hareketlerin ne olup da ne şekilde ortaya çıktığına, ilk var oluşlarına ilişkin görüşler arasında, kapitalizmle ve sınıflar arası farkların yükselişiyle ilişkilendiren görüşler hakimdir. Bu bir anlamda yakın zamana dek, sosyal hareketler denilince neden Marksist hareketlerin akla geldiğine ve toplumsal hareketlerin neden yalnızca Marksist hareketlere indirgenip bunun anlaşıldığına yönelik olan tartışmayı da beraberinde getirmektedir.³ Toplumsal hareketleri salt Marksizm ve kapitalizmle ilişkilendirmeyen birçok teorisyen mevcuttur.⁴ Bu konuya şöyle açıklık getirilebilir: 20. yüzyıla dünyada toplumsal hareketler açısından yaygınlaşması ve ses getirmesi açısından genel olarak işçi hareketleri damgasını vurduğundan literatürde yaygın olarak bu hareketler yer almaktadır ve bu şekilde kuramsallaştırmalar mevcuttur. Bir toplumsal hareketler literatürü taraması yapmayı, çeşitli kuramsal yaklaşımları birbiriyle konuşturmayı, literatüre sonradan kültürün ve duyguların dahil edilmesine duyulan gereksinimi görebilmek açısından önemli buluyorum.⁵

Modernite öncesi toplumların çatışmasız, hareketsiz, durağan olduğuna ve orada sosyal hareketlerden söz edilemeyeceğine ilişkin teoriler, geçerliliğini çoktan yitirmiştir. Burada belirtmekte fayda var, bu tip teorilerin, sosyal hareketler çalışmalarına rağmen, toplumları birer *yapı* olarak tarif etmeleri ayrı bir hatadır. 18. yüzyıldan itibaren toplumun aşağı kesimlerinin, köylülerin, zanaatkarların faaliyetleri ve “örgütlülükleri” belirli bir süreklilik arz ediyordu. Ki bir toplumsal hareketin, toplumsal hareket olarak kavranabilmesi için sahip olması gereken özelliklerin başında “süreklilik” meselesinin geldiği literatürde hakim olarak yer alır.⁶ Kabaca 18. ve 19. yüzyıldan başlayan bu süreç toplumsal hareketler üzerine ilk düşüncenin oluşmasını

³ Bu tartışmayı burada, 14.10.2015 tarihinde Doç. Dr. Ergun Aydınoglu ile Sosyal Hareketler dersinde yaptığımız tartışmaya referansla anıyorum.

⁴ Bu konuda bkz. Charles Tilly, Sidney Tarrow, James Jasper.

⁵ Toplumsal hareketlere genel yaklaşımları tarihsel olarak yan yana getirme, birbirleriyle konuşturma ve hesaplama çabam, bir anlamda bu çalışmanın yüksek lisans tezine ön hazırlık olmasından ve İsmet Akça'nın önerisinden yol almaktadır.

⁶ Süreklilik meselesine dair benzer görüşler için bkz. Charles Tilly.

ve bu literatüre ilk katkıların gelmesini de sağladı. Literatüre girmesi, toplumsal hareketler üzerine düşünmenin ilk nüveleri değil elbette. Denebilir ki, toplumsal hareketler üzerine düşünme ve kafa yorma, hareketlerin kendi tarihi kadar eski. Yönetenler, yönettikleri/yönetemedikleri bu “kalabalıkların” başkaldırılarıyla, isyanlarıyla karşı karşıya geldikçe bu durum onları en başından beri toplumsal hareketler üzerine düşünmeye, anlamaya ve en nihayetinde bu hareketleri bastırmaya, durdurmaya itti. Bugün literatürde “kalabalıklar kuramı” (*the crowd*) olarak yer alan kavramsallaştırmanın en popüler temsilcilerinden Gustav Le Bon bulunmaktadır.⁷ Le Bon’un yaklaşımı, dünyada kitle toplumunun ortaya çıkışıyla karşılaştığı meşruiyet krizine yönelik okunabilir. Bu sayede Fransız sosyolojisinin en yoğun teması da o dönem bu oldu. Le Bon ve bir o kadar Frédéric Le Play sosyolojileri, devrimci çıkışların, ulusal iradenin sosyoloji temaları olarak da giderek güçlendirilmesi uğruna gösterilen çabaların arttığı bir çağda, karşı temalarıyla –kalabalıkların bireysel hallerden farklı olarak nasıl davrandıkları- kendilerine daha rahat yer edinebiliyorlardı. Fakat tabii bu yaklaşım tüm dünyadaki toplumsal olayları ele alış biçimlerine büyük etkide bulunmuştur.⁸ Le Bon’un etkide bulunduğu seçkinler ve liderler, Le Bon’un tarif ettiği “aşağı sınıftan” korkuyor ve nefret ediyordu. Buna sebep olan belki de Le Bon’un bu kalabalıklara dair altını çizdiği, kalabalıkların yalnızca “yıkıcı” bir eylemde bulunabileceği, “yaratıcı” bir edim gerçekleştiremeyeceği görüşüdür. Bu dönem yaygın eğilimin böyle olmasının yanında kuşkusuz ki ifade ettiğim gibi karşı çabalar da bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi ve bu çalışma için de ilham kaynağı olan, bu hareketlere başka bir görme biçiminin nasıl mümkün olduğunu işaret eden Gabriel de Tarde. Bu ortam içinde Tarde’in önemi, kısmen Spinoza’dan ama önemli ölçüde Leibniz kuramsallaştırmasından yola çıkarak bir “bireyleştirme ilkesini” (*principum individuationis*) sosyal psikolojinin temel metodolojik dönemeci olarak var edebilmesidir. Yüzyılı aşkın bir sorunun, toplum-birey ilişkisi sorunsallaştırmasının yerine, bireyin içindeki toplumları, toplumlar içindeki bireylikleri keşfetmeyi koyar.⁹

⁷ Gustav Le Bon, **Kitleler Psikolojisi**, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1999). Oldukça talihsiz bir biçimde Le Bon’un kitabına verdiği isim de *Kitlelerin Psikolojisi*’dir. Le Bon’un genel kavramsallaştırmalarına baktığımızda da, duyguların toplumsal yaşamdaki önemini -en azından bu boyutunu- anlayabilmiş olduklarını söylemek mümkün. Bkz.

⁸ Avrupa’da bu dönemde meseleye dair yayımlanan çoğu kitapta Le Bon’un fikirleri ya da doğrudan referansları yer almaktadır. Türkçe’ye de ilk çevirileri 1920’li yıllarda gerçekleşmiştir.

⁹ Gabriel de Tarde, **Monadoloji ve Sosyoloji**, çev. Özcan Doğan, (İstanbul: Minör Yayınları, 2013)

Bu sonraki bölümlerde açılacak olan, özne-cemaat ve *clinamen* tartışmaları açısından önem taşımaktadır.

19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde rasyonaliteye olan inanç kökten sorgulanırken sosyal bilimlerde de bu akılcılığın yüceltilmesi aşındırılıyor ve yapılan çalışmalar başka bir hattan, sosyal hareketleri daha çok anlamaya ve yorumlamaya dayanan paradigmalara yürütölmeye başlıyordu. Durkheim'ın bireyler kolektivitelerinden, bireysel ilişkilerden tümöyle soyutlanabilir bir rasyonel toplum fikrine ulaşma zaafına karşı, Tarde bu insan yığınlarının kabaca birbirine benzemezliklerine odaklanıyordu. Toplumsal hareketler çeşitlendikçe, her hareket kendi ideoloğunu yaratmaya başlamıştı.¹⁰ Bu ortamda elbette sosyalizm düşünce okulları da gelişmeye, çeşitlenmeye, başlamıştı. Ancak yukarıda Le Bon çevresi olarak tarif ettiğim yönetici sınıf ve seçkinlerin toplumsal hareketlere dair düşünceleri, dönemin yaygın düşünceleri olarak okunabilir. Keskin biçimde ifade etmeden tarihe şerh düşerek yirminci yüzyılda 1960'lardan itibaren ortaya çıkan ya da yükselen sosyal hareketler, başta belirttiğim gibi toplumsal hareketler literatürünün belirleyicisi olmuştur. Buradaki sebep, kabaca 60'lardan itibaren yükselen sosyal hareketlerin içinden yazarlarını, entelektüellerini de çıkarmalarıdır. Dönemlerinde yazan, düşünen çevre, entelektüeller, hiç değilse bu sosyal hareketlere sempati beslemektedir. Buradan itibaren, akademik çalışmalarda ve literatürde sosyal hareketlerin özneleri, nesneleşmekten çıkıp özneleşebilme imkanı bulmuşlardır. Artık onlar, kalabalık, aşağı(lık) sınıf ya da ayak takımı değil; devrimciler, protestocular, işçi sınıfı, öğrenciler ve benzeridirler. Bununla birlikte sosyal hareketler çalışmalarının analiz yöntemlerinde de genel olarak sosyolojinin metodolojik değişimlerine paralel olarak değişimler gözlenmiştir.

Öncesinde de temel perspektiflerinin zemin kazandığı fakat İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra derinleşmeye başlayan *Kitle Toplumu Kuramı*, toplumsal hareketleri, modernizmin muhteşem yüzünü henüz tatmamış ya da anlamamış kitlelerin hareketleri olarak açıklar. Buna göre, bu hareketler, modernitenin nimetlerinden faydalanmaya başladıkça giderek azalacak ve en nihayetinde son bulacaktır. Bu kuramsal yaklaşım yalnızca adı geçen döneme ait bir yaklaşım olarak kalmamış, ortaya atıldığı günden bugüne, “modernitenin” muhteşem nimetleri hala

¹⁰ Thomas Paine ve erken 19. yüzyılda İngiltere'de sanayi karşıtı görüşün başını çeken William Cobbett bu ideologlara örnek sayılabilir.

bazı toplumsal gruplara görünmemiş olacak ki, ne toplumsal hareketler azalmış ya da yok olmuş ne de bu kuramsal yaklaşım buna rağmen son bulmuştur. Toplumsal hareketlere alternatif bir yerden değilse de bir *duygu* meselesini bu perspektiften katanlardan biri Tedd Robert Gurr'dur. Gurr, toplumsal hareketleri, asi, isyankar kişiliklerle, bir "yoksunluk" duygusuyla ve zapt edilemeyen zaafarla açıklıyordu.

Yukarıda saydığım görme biçimlerinin karşısına koyabileceğimiz *Rasyonalist* ekol ise tüm bunların aksine bu *kitle psikolojisinin* aksine, toplumsal hareketleri bireylerin *rasyonel davranışları* sonucunda ortaya çıkan *kolektif eylemler* olarak tarif eder. Artık bu kuramsal yaklaşımın adı haline gelmiş olan Mancur Olson'un *Kolektif Eylemin Mantığı* (The Logic of Collective Action) çalışması, piyasa ilişkilerini çeşitli toplumsal öznelerle uygular. Bu yaklaşıma göre her birey kendi gündelik her ediminde olduğu gibi bir toplumsal grup içinde yer alırken, bir toplumsal harekete katılırken de kar-zarar hesabı yapar. Genel olarak bu teori, ana akım siyaset biliminin kategorize ettiği baskı ve çıkar gruplarını, her türlü toplumsal harekete de adapte eder ve hareketleri de böyle görür. Fakat yukarıda da sözünü ettiğim üzere kabaca 60'lı yıllarla birlikte değişen, çeşitlenmeye başlayan ve yükselen toplumsal hareket, bu hareketleri görme biçimlerini de çeşitlendirmiştir.¹¹ Bu anlamda bugün hala literatürde hakim ekollerden olan Kolektif Eylem Teorisinin karşısında, Amerika'da Kaynak Mobilizasyonu Teorisi ve Avrupa'da Yeni Toplumsal Hareketler Paradigması'nı anlamak açısından buraya kadar yapılan tartışmalar akılda tutulmalıdır.

Kaynak Mobilizasyonu Teorisi (*Resource Mobilization Theory*), toplumsal hareketleri, tamamen örgütlü faaliyetler olarak düşünür. Kurama göre, toplumda belli durumlarda verilen ani refleksif tepkiler dahi, önceden belirlenmiş, her türlü kaynağı hazır örgütler tarafından gerçekleştirilir.¹² Bu noktada bu toplumsal hareketler, birer girişimci şirket gibi davranır, finansman sağlar, profesyonel personeller oluşturur ve tamamen "rasyonel" davranırlar. Daha anlaşılır olmasını sağlamak adına teorisinin, artık bir toplumsal hareketler sektörünün oluştuğunu, bir *toplumsal hareketler endüstrisinin*

¹¹ Bu bakış açısında Ayşen Uysal, Francesca Polletta, Doğan Çetinkaya ve James Jasper'ın görüşlerinden faydalaniyorum. Kapsamlı bir tartışma örneği için bkz. Y. Doğan Çetinkaya, **Toplumsal Hareketler, Tarih, Teori ve Deneyim**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008); ve ed. James Jasper, **Rethinking Social Movements, Structure, Meaning and Emotion**, (Rowman & Littlefield Publishers, 2004).

¹² Bu görüşler için örneğin bkz. Mayer N. Zald, **Social Movements in an Organizational Society Collected Essays**, (New Jersey: Transaction Publishers, 2009), 15-47. Bunun yanında William Gamson'ın kitaba yazdığı girişte detaylı bilgi bulunabilir.

var olduğunu savladığını belirtmekte yarar var.¹³ Baktığım yerden, çok benzer görüşlerden beslendiklerini düşündüğüm bir diğer teori olan Politik Olanaklar Kuramı (*Political Opportunity Theory*), toplumsal hareketleri, bulunduğu sistem içinde, devletle olan ilişkileri bağlamında değerlendirir. Toplumsal hareketleri yine ana akım siyaset biliminin baskı ve çıkar gruplarına indirgeyen bu yaklaşım, toplumsal hareketlerin, sistemin, hegemonyanın çatlaklarından doğan çeşitli olanaklardan yararlanan, kaynağını oradan alan gruplar olarak ele alır. Belirtmekte fayda var, hareketlerin, hegemonyanın çatlaklarından doğan olanakları kullandıklarını iddia ederken, sistemi ya da hegemonyayı krize sokan, o çatlağı var eden ya da çatlağın derinleşmesini sağlayanın kim olduğu sorusuna gelindiğinde, bunu var edenin yine hareketin kendisinin olduğu görülmemektedir. Yaklaşımına göre, bu kriz ya da çatlak ancak, yukarıda bir kürenin içinde bulunan iktisadi ve siyasi elitlerin kendi aralarındaki ilişkilerin bir sonucu olarak ortaya çıkabilir.¹⁴

Yeni Toplumsal Hareketler Paradigması¹⁵ ise literatüre hakim olmayan birinde dahi, bu adlandırmayı gördüğünde, “*Yeni olan ne?*” sorusunu sorma potansiyeli yaratır. Bu soru, yerinde bir sorudur ve kuramsal yaklaşımın bakış açısını anlamak için bu soruyla başlamak mümkündür. Toplumsal hareketler üzerine düşünen ve yazıp çizen kuramcıların birçok farklı referansla YTH’yi birçok farklı tarihten başlattığını, “yeni” olanın o tarihten itibaren ortaya çıktığını, yükselişe geçtiğini iddia ettiklerini, literatüre baktığımızda gözlemleyebiliriz. Bense eleştirel bir perspektiften bu literatürü anlamaya olan çabamla YTH paradigması üzerine yapılan çalışmaların temelde iki hattı takip ettiğini ifade edebilirim. Bunlardan ilki, eski diye tabir ettikleri işçi hareketleri ile zengin, çeşitli bir içeriğe sahip YTH arasında keskin, sert bir ayrım gitmektir ve bunlardan ilki olan “eski” toplumsal hareketleri “hantallık/işe yaramazlık” gibi nitelikler atfederek mahkum etmektir. YTH’yi 1960’lardan sonra ortaya çıkan hareketler olarak kavramsallaştırmak böyle bir bakış açısının ürünüdür ki sosyal hareketler gibi ilişkisel ve geçişken sınırları olan bir mesele üzerine düşünen biri için, bu denli sert ayrımlar yapmak, keskin tarihler belirlemek problemlidir ve

¹³ age, 293-318. Roberta Ash Garner, Mayer N. Zald, **The Political Economy of Social Movement Sectors**.

¹⁴ Buraya kadarki tüm kuramsal çerçeveye dair, paralel bir okuma, bütünlüklü ve muazzam bir eleştiri için bkz. James Jasper ve Jeff Goodwin, “Caught in a Winding, Snarling Vine: The Structural Bias of Political Process Theory”, **Rethinking Social Movements, Structure, Meaning and Emotion**, (Rowman & Littlefield Publishers, 2004), 3-28.

¹⁵ Metinde, YTH olarak kısaltacağım. Eski Toplumsal Hareketleri de ETH olarak ifade edeceğim.

literatür içinde de problematize edilmelidir.¹⁶ İkinci ve ilki kadar problemli diğer hat ise yine iki toplumsal hareket paradigması arasında keskin bir ayrıma giderek sert sınırlar çizen ve bu kez YTH'yi mahkum ederek, geleneksel işçi hareketlerini, sosyalist hareketi öne çıkaran hattır. Bu hat, geleneksel işçi hareketlerini *öncül* ve *devrimci* özelliklere sahip olarak nitelendirirken, yeni olanları sınıf mücadelesinin aşağı düştüğü, gerilediği zaman o ortamda o boşluğu dolduran ve ikincil hareketler olarak nitelendirirler. Kabaca söylemek gerekirse, tartışmayı vardırıdıkları yer bu hareketlerden “*bir şey çıkmayacağı*”dır.¹⁷ O vurgu yapılan “bir şey” elbette ki devrimci majör bir dönüşüm beklentisidir. Bu yaklaşımın sahip olduğu önermenin son çıktısı, YTH’lerin dönüştürücü nitelikte olmayan, geçici eylemlilik halleri olduğudur. Literatürü neredeyse ortadan ikiye bölen eski/yeni tartışması nereden yola çıkmaktadır; nereden doğru beslenmektedir, *eski* ve *yeni* olan nedir? Bunun yine farklı kuramcılardan farklı dayanaklardan gelen birden çok yanıtı var. Bu yanıtları, düzenli bir yazma biçimiyle saçaklanmadan sıralamak anlaşılabilirlik açısından önem taşıyor. Öncelikli olarak eski ve yeni arasında gidilen ayrımların başında *örgütlenme şekli* geliyor. Bu ayrıma göre ETH’ler daha resmi, kesinlikle dikey, bir lidere sahip ve lider eksenli hareket eden, ulusal ve yerel ölçekli, otoriter ve katı örgütlenmelerdir. YTH’ler ise daha yatay, demokratik bir örgütlenme şeklini benimsemiş, küresel ve yerel ölçekli hareketlerdir. Diğer ayrım kategorisi *katılımcılar* arasında yapılmıştır. Söz ettiğim gibi, ETH’lerde sınıf temelli kalabalıklar, nitelsiz işgücü ve işsizler mevcuttur. Genellikle eğitim seviyesi düşüktür. YTH’de ise daha orta sınıf ve öğrenciler, eğitimli işsizler, yüksek statülü meslek grupları ve “marjinal” gruplar bulunmaktadır. Diğer temel ayrım kategorisi ise *eylem repertuarı* ya da yöntem ve araçlardır. Bu ayrımda ETH’de doğrudan devlete ve iktidara yönelip, ekonomik ve sosyal hakları için aşırı kitlesel, tahripkâr, çoğunlukla şiddet içeren eylemler gerçekleştirmektedir. YTH’de ise, özgürlük, eşitlik ve kimlik temelli, kültürel haklarına yönelik var olma mücadelelerini sivil itaatsizlik eylemleriyle, yaratıcı, sanatsal mizahi eylemlerle, internet de kullanarak gerçekleştirirler. YTH’de şiddet kullanılacaksa dahi, mikro ölçüde, akılcı, münferit, etkili şiddet kullanımı mevcuttur bu paradigmaya göre.

¹⁶ Problematize ettiğim görüşü problematize edip literatüre katkı yapan bir çalışma için bkz. haz. Kenan Çayır, **Yeni Sosyal Hareketler Teorik Açılımlar**, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999).

¹⁷ Bu eğilimde makaleler içeren Türkçe bir derleme kaynak için bkz. Barış Çoban, haz. **Küreselleşme, Direniş, Ütopya, Yeni Toplumsal Hareketler Küreselleşme Çağında Toplumsal Muhalefet**, (İstanbul: Kalkedon, 2009).

Toplumsal hareketler literatürü bu ayrımlarla doludur. Kavramsallaştırmalar ve bakış açıları sürekli çeşitlenmektedir. Yukarıda tartıştığım literatürde beliren iki hattın da problemleri yanları mevcuttur.¹⁸ Bu noktada elbette ki şu gediği açmakta yarar var: toplumsal hareketler, özleri itibariyle, eğer bir özleri varsa, o da bir öze sahip olmamalarıdır. Toplumsal hareketler ilişkiseldir, doğrudan nedenselleştirmelere ve keskin ayrımlara, modellemelere gidebilmemize engel olurlar, sert sınırlı kategorileri reddederler. Bu sebeple bu iki hat arasında sıkışarak düşünmek zorunda değiliz. Yukarıda örgütlenme şekillerinde, eylem repertuarlarında, katılımcı profillerinde yapılan literatürdeki ayrımların elbette ki gözlenebilir doğrulukları mevcuttur. Ancak bu ayrımları keskinleştirip, belli özellikleri ETH'ye belli özellikleri salt YTH'ye özgü olarak belirlemek, bu şekilde kavramak, kuşkusuz ki indirgemeciliğe, basitleştirilmiş varsayımlara ve tarihsel körlüğe sürüklemektedir. Hiçbir olgu, özellikle de ilişkiel bir toplumsal hareket olgusu, homojen ve içi boş bir zamana, bir "sıfır yılı"na gönderme yapmaz. Kendi tarihselliği içinde, 18. yüzyıldan itibaren yükselişe geçen modern sosyal hareketler, indirgemecilikten kaçınan, daha farklı bir bakış açısıyla detaylı incelendiğinde, yeni olarak tabir edilen sosyal hareketlerle göz ardı edilemez benzerlikler taşıdıkları görülür. Bu benzerliklerin yanında ETH'lere atfedilen birçok niteliğin de eksik ve problemleri olduğu iddia edilebilir. 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısında gözlemlenen işçi hareketlerinin salt ekonomik, *iktisadi çıkar* peşinde koştuğu iddiası bu indirgemeci anlayışın bir ürünüdür. Benzer anlayışla yola çıkıldığında YTH'lerin sahip oldukları nitelikler de bir anda tarihsel bir kopuşla gerçekleşmiş, kökleri geçmişte bulunamaz bir çıkıya ulaşılır. Halbuki örneğin talepler ve sorunlar açısından bakıldığında kadın hareketi, çevreci hareket, alternatif yaşam komünleri, savaş karşıtı ya da barış hareketi gibi birçok hareketin kökleri, 20. yüzyıl ilk yarısına, hatta bazıları için 19. Yüzyıl ortalarına kadar götürülebilir niteliktedir.¹⁹ YTH'ler ile ETH'ler arasında yapılan ayrıma karşı duran ve çokça beslendiğim Charles Tilly başka bir noktadan, Kaynak Mobilizasyonu Teorisi'nin temel tartışmalarından meseleye bakar.²⁰ Sidney Tarrow da aynı derlemenin içerisinde

¹⁸ Bu iki temel hat daha önce sözünü ettiğim gibi iki toplumsal hareket paradigması arasında kesin ve net ayrımlara gidip taraf tutan teorisyenlerin hatlarıdır.

¹⁹ Bu görüşler için paralel bir makale olarak bkz. Tanıl Bora, "Yeni Toplumsal Hareketler'e Dair Notlar", **Birikim Dergi**, s.13 (Mayıs, 1990) ve Y. Doğan Çetinkaya, **Toplumsal Hareketler, Tarih, Teori ve Deneyim**, 60. Fakat Doğan Çetinkaya, daha sonra, biraz daha ileri giderek, Yeni Toplumsal Hareketler Paradigması'nı "özcü önyargıları olan teorik zorlamalar" olarak değerlendirmiştir.

²⁰ Charles Tilly, "Social Movements: Old and New", **Research in Social Movements: Conflicts and Change**, vol.10, (Greenwich: CT Jai Press, 1988), 1-18.

benzer bir tartışma yapmaktadır. Burada temel sorun modernite öncesi tepki biçimleri ile modern toplumsal hareketlerin tepki biçimleri arasındaki ayırmadır. Fakat son tahlilde, bu “eski” ve “yeni” kavramsallaştırmalarını uygun bulmazlar.²¹

Çeşitli toplumsal hareketler tanımlamaları içinde çoğu kez, duygulara referans verildiğine şahit oluruz. Hangi kuramsal çerçeveden bakıyor olursa olsun çoğu kez, bir toplumsal hareketin çıkış saikleri arasında iktidara olan “güvensizlik” duygusu, tatminsizlik hissi, öfke, hayal kırıklığı gibi duygular sayılmaktadır. Örneğin Marshall, bir toplumsal hareketin kimliğe bürünebilmesi için gerekli koşullar arasında “yapısal gerginlik” olarak adlandırdığı adaletsizlik ve/veya kırgınlık duygularını saymaktadır.²² Ancak bu tanım yapıldıktan sonra, bir toplumsal gruba ya da harekete bakarken, analizin içinde başta sayılan duygular yok olmaktadır.

2.2. Temsil Açmazı: Eylem Repertuarı, Temsil Edilemezlik

Kavramların çeşitli *ayrım*lara tabi tutulmasıyla, toplumdaki kazanılmış seçkinliği belirten *ayrımın* aynı kelimeye (*distinction*) tekabül etmesi rastlantı değil, diyordu Rancière. “Estetik karışıklık da, estetik ayırım da, toplumsal düzenle ve bu düzenin dönüşümleriyle yakından ilişkili.”²³ Burada bir bağıntı ya da düşünsel birliktelik olarak Foucault’nun *soybiliminin*, geleneksel tarih anlayışına getirdiği eleştiriyle Rancière’in sanatın temsil düzeneğine dair söyledikleri arasında paralellikleri önemiştir; çünkü geçmiş, *olan oldu*, biçiminde yalnızca hatırlanan bir şey olarak kavrandığında, ihtiyaç duyulan kurucu mitlerin, kökenlerin peşine düşüldüğünde, *olanın* bugünün, geçen tüm zamanları kat ederek şimdinin bünyesine musallat oluşunu askıya almış, devre dışı bırakmış oluyoruz. Bu, gelecekle olan mücadelenin kurgulanmasına, entelektüel tefekkürün görme biçimlerinin başka türlü ‘hakikat’ biçimleri ortaya çıkarma imkanlarına da yansır. Sinemada sanatsal sunumun araçlarıyla toplumsal hareketlerde eylem repertuarı arasında nasıl bir ilişkisellik tahayyül edebiliriz; bunlar arasında ne tip benzerlikler ve benzemezlikler var? Estetik rejimin etik dönemecinin merkez kategorisi olan *temsil edilemezliğin*, toplumsal

²¹ Sidney Tarrow (1988), a.g.e. içinde “Power in Movement”, s. 40

²² Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, çev. Osman Akinhay ve Derya Kömürcü, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999). 746

²³ Rancière, sanatla siyaseti, politik duyumla estetik duygulanımı, bunlara ayrı ayrı ait çözmek uğruna yapılan şeyin beyhudeliğini anlatır. Ve bu çabanın sanatsal ya da politik pratikleri, estetik duyguları kendi tekillikleri içinde ayırt etmek uğruna yapılırken, tam da bu tekilliği ıskalamanın kendisi olduğunu ifade eder. Jacques Rancière, “Temsil Edilemez Var İse”, **Görüntülerin Yazgısı**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, (İstanbul: Versus, 2008), 111-131

hareket biçimlerinde bir tezahürünü bulmak mümkün müdür?²⁴ Buradan yola çıkarak, sinemada an'a, canlı şimdiye musallat olan, perdeden dışarı çıkan geçmişin 'hortlaklarının', Wendy Brown ve Jacques Derrida'dan hareketle, *yaşamayı öğrenirken*, mücadeleyi kurarken nerelerde karşımıza çıktığı, *hayaletleri* siyasal olanaklılığın kapısını aralamaya çalışırken, direniş biçiminde ve eylem repertuvarında nasıl bulabileceğimiz, onların bize nerede musallat olduğu üzerine bir tefekkür... Belki, yine: "Anlamak hatırlamaktan daha kıymetlidir, her ne kadar anlamak için mutlaka hatırlamak gerekse de."²⁵ Sontag'ın tarif ettiği şeyin benim derdim için eksik kalan tekabül ettiği yer şurasıdır: salt hatırlamanın kendisi, temsil etmekten, burada olmayanı burada kılmaktan ibarettir; oysa anlamak, temsil düzeneğine, temsili mesafenin ayarlanmasına yani nasıl temsil edileceğine ilişkin bir meseleye, biçime ilişkin bir soruna gönderme yapar. Hatırlamanın enflasyonist kullanımlarına karşı, hatırlamanın 'nasıl'ını ve geçmişi düşünme biçimlerini sorunsallaştırmak gibi; sanatsal sunum açısından da temsil etmeyi merkez kategori olmaktan çıkarıp, yerine temsili mesafeyi ve temsil düzeneğinin kullanım biçimlerini koymak daha anlamlı görünüyor. Hatırlamak, bir zaman var olmuş ve artık olmayanı, o haliyle şimdi ve burada kılma uğraşındayken; hatırlamak ve anlamak, artık şimdi ve burada olmayanı, o günden bugüne tüm tarihini kat ederek, belki başka olmayışları da yatay keserek, şimdinin bünyesine taşır. Geçmiş, buradan geriye düşünürken pek ala 'şimdi'den azade değildir artık; bugünün ve şimdinin başka geçmişlerden azade olmadığı gibi.

Temsil edilemezlik meselesini tartışmaya açmak için, cevabında temsil düzeneğine ilişkin yeni sorular üretebilmek için, Rancière'in isabetlice sorduğu yerden, "*birtakım olaylar hangi koşullarda temsil edilemez ilan edilebilir?*" sorusuyla başlamak yerinde olur. Temsil edilemez meselesinin ardışıklarıyla beraber, - sunulamaz, bağışlanamaz, düşünülemez, kefareti belirlenemez/ödenemez- kavramsallaştırmalarının piyasalaşan kullanımlarına karşı var olan tahammülsüzlük, bize şunu işaret ediyor olabilir: Temsil düzeneğinin yapısal, konjonktürel, kurumsallaşmış duygulanımsal vb. krizinden kaynaklı, yani temsil düzeneğinin

²⁴ Bu sorular ve bunlara verilebilecek cevaplar üzerine düşünürken, direniş ve eylem repertuvarı örneklerini genel olarak Türkiye'de karşılaştığımız örneklerden vermeye çalışacağım. Yine de kendi tekilliklerini koruyarak örneklendirmeye çalışsam da birbirleri arasındaki benzerlikler, tarihsel süreklilikler ve kopuşları görmenin imkanları ortaya çıkabilir.

²⁵ Susan Sontag (2004), *Regarding the Pain of the Others*.

kendisinden doğan meseleler ile büyük harfli bir *Felaket*'in²⁶ temsili konusunda açığa çıkan etik-ontolojik bir *temsil edilemezi*, yine bu kavram altında –temsil edilemez'in içinde- konumlandırmaktan kaynaklı çıkan bir karmaşıklık.

Yukarıda tarif etmeye çalıştığım soruşturmanın birbiriyle iç içe geçmiş iki hattı olduğundan, öncelikle bunları birbiriyle ilişkileri dahilinde kendinde görünür kılarak, sonrasında yerli yerine oturtmak gerekiyor olabilir. Başta sorduğumuz soruya geri dönersek, bazı olayların, varlıkların ya da durumların temsil edilemez –sanatın araçlarıyla temsil edilemez- oldukları ifade edildiğinde bunun anlamı neleri içerebilir? Anlamlara, Rancière'in verdiği iki ayrı olanaksızlığı açarak ulaşılabilir. Bunlardan ilki, söz konusu şeyin özsel niteliğini burada (*présent*) kılmanın olanaksız olduğudur. Sunulmak istenen “şey” her ne ise o, hem kendinden ne göz önüne konabilir ne de kendisine uygun ölçüde ve nitelikte bir temsilcisi bulunabilir. Yani şeyin özsel fikrine tam uygun duyulur ve anlaşılabilir bir sunum formu bulunamaz. Bu olanaksızlık ifade edildiğinde, genel olarak, sanata bir gücü yetmezlik atfıyla, sanatı mahkûm eder. İkinci olanaksızlık, sanatın gücüyle oynamazken, sanatın uygulanış biçimi ve niteliğine gönderme yapar. Bu gönderme sanatsal sunumun üç ayrı niteliğine gönderme yapmaktadır. İlki sanatsal sunumun karakteristiğinin bir buradalık (*présence*) fazlası olmasından hareketle, bu durumun, sunulmak istenen olay ya da şeyin her türlü bütünsel duyularla sunuma gelmeyen *tekilliğine* ihanet olacağıdır. İkincil olarak, bu içsel maddi buradalık fazlasının bağıntısının, temsil edilen şeyin ontolojik ağırlığını ondan çekip alan gerçek dışılığıdır. Ve son olarak, bu buradalık fazlalığı ile eksiltme konfigürasyonu arasındaki çekişmenin, temsil edilen şeyi, örneğin bir *Felaket*'i, oyun, haz veya uzaklık gibi duygulara iten özgül bir sunum formunda işlediğidir. Tüm bu anlamlarla birlikte geline nokta, bazı “şeylerin” sanatsal sunuma gelmez olduğu, temsil edilemez olduğu sonucudur.

Tüm bu tartışmalara yanıt olarak bir olanak arayışıyla ister Platoncu basit/hilesiz anlatıyı yerleştirip tanığı çağırılım ve arşive başvuralım; ister bu sunulamazın (*imprésentable*) izini kaydederek Kantçı yüceyi çağırılım; bu konfigürasyon ikisi arasında gidip gelir. Rancière ise bu noktada, isabetli bir müdahale ile, bu ikili konfigürasyona sıkışıp kalmaktan çıkararak, tüm bunların temsili

²⁶ Marc Nichanian, “İmkansız Gösterim”, **Edebiyat ve Felaket**, çev. Ayşegül Sönmezay, (İstanbul: İletişim, 2011), 83-117.

mesafenin ayarlanmasına ilişkin sorunlar olduğunu öne sürer.²⁷ Temsili mesafenin ayarlanması, *temsil düzeneğine* ilişkin bir sorundur. Fakat bu ikili tablo, bu sorunları temsil-edilemezin içine kodlar ve temsilin olanaksızlığıyla ilgili bir problemmiş gibi gösterir. Bu olanaksızlık ve yasak, kendini, temsil edilecek “şey”in kendisinin özelliğiymiş gibi sunarak, temsil edilemezin içine sızar.

Bu mesele, hiç kuşku yok, tarihsel tahayyül ufkuyla, geçmişi düşünme biçimleriyle bire bir ilişkili bir meseledir. Burada Platoncu basit/hilesiz anlatının, ya da konfigürasyonun temel aldığı, “temsil eden –örneğin bir görüntü- temsil ettiği şeye –örneğin bir olaya- layık mı?” ve “temsil, hedeflediği şeye, yani örneğin alımlayanlarda uyandıracığı etkiye uygun mu?” gibi sorular Platoncu etik çerçeveye de Foucault’nun sözünü ettiği “Platoncu tarih anlayışına” da gönderme yapar. Foucault, Platoncu tarih anlayışı derken, tarihte köken (*ursprung*) arayan, ideal anlamlar tarafından koşullandırılmış, tarih-ötesi/tarih-üstü bir perspektife sahip tarih anlayışını kasteder.²⁸ Köken arayışı, şeylerin esas özünü, mümkün olan en saf hallerini ve titizlikle muhafaza edilmiş özdeşliklerini bulma çabasıdır. Platoncu etik çerçeve ve tarih anlayışı, bir köken hafızasıdır. Foucault’nun eleştirisini yaptığı bu geleneksel tarih anlayışı, baktığı çerçevenin, durduğu yerin temellük edilmişliği üzerine değil, tarihin kendinden bir anlamı olduğundan hareketle, tarihsel olaylara yoğunlaşır. Çünkü, bu perspektife göre tarih, kendinden menkul bir “karaktere”²⁹ halihazırda sahiptir.

Foucault’nun bu metni, çeşitli kimliklerin, adlandırmaların ve buradan hareket alan edimlerin tarihsel olarak kurulu şeyler olduğunu tartıştığı ilk pratiklerden biridir. Rancière’in, temsil-edilemezi, etrafındaki söylemsel buluttan temizleyerek yerinden almasına, bunun yerine temsil-düzeneğinin kendisini sorunsallaştırmasına paralel olarak, Foucault da bu metinde “hakikat”e ulaşmak için işaret edilen çeşitli tarihsel yöntemlerin kendisini sorunsallaştırarak, tarihin hakikat vaadinden feragat ettirilmesi üzerinde durmaktadır. Bu açıdan bunun yerine koyduğu “soybilim”in (*genealogy*) yapmaya çalıştığı şey, sabit, gerçek ve apaçık (*évidant*) olarak sunulanın sistematik olarak ayrıştırılmasıdır. Soybilimin bu işlevi, nesnesinin kökeni yerine descent

²⁷ Jacques Rancière, “Temsil Edilemez Var İse”, *Görüntülerin Yazgısı*, (İstanbul: Versus, 2008), 114.

²⁸ Michel Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, (Cornell University Press, 1977), 160-161

²⁹ Bu, örneğin, kavramı Hegel’den alırsak bir *sittlichkeit*; ethos, töre, custom kavramsallaştırmalarıyla birlikte düşünülebilir.

(*herkunft*) ve zuhur (emergence/ entstehung) kaydederek yerine getirir. *Descent*, bir benzeşim kategorisi değil, bu şeylerin kendi tekilliklerini koruyarak kaydını tutmaya imkan veren, ancak köklerini bulmak yerine onu dağıtmaya çalışan ve orada ‘emerge’ anında bırakmayıp, bugünün şimdi’nin içinde düşünmeye imkan veren bir ayrışım kategorisidir. Çünkü Foucault’ya göre ne kadar cılız da olsa bir maskenin altında pekiştirmeye ve *birleştirmeye* çalıştığımız şeyin kendisi bir parodiden ibarettir.

Wendy Brown ise bu noktada, geçmişin ister nesnelerinde ister deviniminde gerçekleştirdiği dönüşümler aracılığıyla soybilimin, geçmişin siyasal olanaklılıkla ilişkisine yeni bir yönelim getirdiğine vurgu yapar:

“Mevcut siyasal olanaklılık alanı, bu alana ilişkin tarihçeler tarafından kısıtlanıyor olmasına rağmen, bu tarihçeler beklenmedik, kesinliksiz ve sistematik olmayan zuhur edişleri anlatan masallar oldukları için altüst edilme olanağı barındırır. Tarihin yasalarınca öngörülen belirlenim çizgileri yerine soykütük, bir olanaklar –hatalar, yarıklar ve çatlaklar- alanı çıkarır karşımıza. İlerlemeci tarihin yaptığı gibi, belirli bir gelecek vaat etmek yerine, soykütük çeşitli geleceklerin peşine düşmeyi mümkün kılan olanaklara kapı aralamakla yetinir. Fay hatları boyunca beliren açıklıklar ve istikrarsızlaştırılmış (gayritabiileştirilmiş) “şimdi” şekillenimlerinin kışkırtmaları siyasal olanaklılığın zeminini oluşturur. Fakat bu açıklık ve kışkırtmalar siyasal olanaklılığın ne koşullarını ne de yönünü tayin eder. Kaldı ki bunların ikisi de (Foucault’nun “şimdi’nin siyasi ontolojisi” dediği şey tarafından bizzat sınırlandırılmış olan) hayal gücü ve icada bağlıdır.”³⁰

Bu yaklaşıma göre, daha önce bahsettiğim geleneksel –Platoncu- tarih anlayışı, şimdi’nin ve pek tabii arzulan gelecek için ihtiyaçlarını kökende konumlandıkları için, tarihin dinamiğini oluşturan boyun eğdirici güçleri kavramakta başarısız olur. Soybilim³¹ ise, aklın, anlamın ya da “yüce” geleceklerin tarihleri yerine, kirli tarihler, iktidar ve tabiyet tarihleri, hegemonya için bulunulmuş, kazanılmış veya hüsrana uğramış teşebbüslerin tarihlerini vaat etmektedir.

Buraya kadar ifade ettiğim meseleler ve bir araya getirdiğim, birbirleriyle konuşturmaya çabaladığım metinlerden hareketle geleneksel tarih anlayışının ve Platoncu etik çerçevenin, geçmişi düşünme biçimi, geçmişe –oraya- gidip –homojen ve içi boş bir zaman ve mekanmışçasına- oradan “çıkarılacak” bir hakikati dolaşıma sokup arzulatırken; Foucaultcu soybilimin veya Rancière’de bulduğumuz estetik rejimin, Derrida’nın “musallat bilimi”nden hareketle Wendy Brown’ın önerisinin ortaklaştığı şey: geçmişi ve dolayısıyla şimdi’yi düşünme biçimidir. Bu düşünme biçimi, nazar’ın (*gaze*) farkında olan, geçmişi, şimdi’nin ve başka geçmişlerin

³⁰ Wendy Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, çev. Emine Ayhan, (İstanbul: Metis, 2010), 129-130.

³¹ Wendy Brown’ın çevirisinde de karşılaştığımız gibi, “genealogy” kavramı, çevirmenler tarafından “soykütük” olarak çevirilip, dolaşıma sokuluyor. Ben, Ferda Keskin’in ikna edici önerisiyle *soybilimi* kullanmayı tercih ediyorum. Soykütük kelimesinin Türkçe’de gönderme yaptığı anlamlar, kelimenin bileşenlerinden hareketle soy, kütük, köken iken Foucault, metinde uzunca tartıştığım gibi soy’a, köken’e, gönderme yapan bir anlayışa karşı çıkmak için bu kavramı kullanmaktadır.

bünyesinde kat etmişliği ve kat edilmişliğiyle birlikte düşünen, temsil edilemezi temsil düzeneğinden kurtaran, belleği piyasanın metalaştırma düzeneklerinden çıkaran ve enflasyonist kullanımlarını reddeden katmanlı bir düzlemde gezinir. Dolayısıyla, geçmiş, şimdi ve gelecek ilişkisini yeniden tayin edebilmek, yaşamayı öğrenmekle ve hayaletlerle yaşama bilinciyle –onlara ontoloji yerine “*phantomology*” statüsü vererek- olanaklı kılınabilmektedir.

2013 yılının aynı anda hem Gezi Parkı Direnişi’nin zuhur etmesine hem de planlanan 13. İstanbul Bienali’nin bu zamana denk düşmesinden hareketle, sanatçı Kendell Geers, eyleme katıldıktan sonra gördükleri karşısında, “eylemin yaratıcılığının bienali anlamsız kıldığını, Gezi Direnişi’nin en büyük enstalasyon” olduğunu ifade ediyordu.³² Geers, bu görüşlerinde yalnız değildi; sanatçı Ahmet Öğüt de benzer biçimde, bienalin Gezi’den ve oradaki insanlardan öğreneceği çok fazla şeyin olduğunu aktarıyordu.³³ Sözünü ettiğim tartışma ve bu söylem, Geers ve Öğüt arasında kalmadı, direnişe katılan çok sayıda insan tarafından da sahiplenildi, sosyal medya paylaşımlarına, bloglara ve köşe yazılarına yansdı. Bu tartışmada görebildiğimiz şey, hakikat’ın temsili meselesinin, sanatsal sunum ile direnişin eylem repertuarı arasındaki ilişkiselliğinin askıya alınması ya da görünmez kılınmasıdır.

Sanat ve siyaset arasındaki ilişki, daha çok, sanatın politikleşmesi üzerinden gündeme getiriliyor. Sanatın politikleşmesi talebinin demek istediği ise sanatın büyük harfli bir Siyaseti içermesi, büyük bir siyaset alanını içine alması, güncel siyasi mevzuların sanatsal uğraşların içeriklerine taşınması, sanatçıların büyük politik görüşlere sahip olması, sanat ve sanatçının politik bir içerikle kitlelere bilinç taşıması, sanatsal kurumların politik talepleri temsile imkan tanınmasıdır. Bu anlamların bir araya gelip gösterdiği bir şey var: sanat kurumlarının gerçek siyaseti ancak temsil edebileceği, ama siyaset üretemeyeceğidir. Siyaseti temsil edebileceği kısmına da şerh düşerek, yukarıda değindiğim Gezi Parkı ve Bienal örneğinde olduğu gibi, sanat çoğu kez siyaseti temsil dahi edemediği gerekçesiyle de mahkum edilmektedir. Sanatsal sunumun temsil düzeneği içinde bulduğumuz bu türden sorunsallaştırmalar böyleyken,

³² “En Büyük bienal Gezi Parkı’nda!”, 10.06.2013, *Radikal*, <http://www.radikal.com.tr/hayat/en-buyuk-bienal-gezi-parkinda-1136916/>

³³ Bu meseleye dair kapsamlı bir değerlendirme için bkz. David Batty “Istanbul Biennial under fire for tactical withdrawal from contested sites”, 14.09.2013, *TheGuardian*, <http://www.theguardian.com/world/2013/sep/14/istanbul-biennial-art-protest-under-fire> , metnin kısaltılmış Türkçe çevirisi için bkz. “İstanbul Bienali’ne Gezi Eleştirisi”, 20.09.2013, *Agos*, çev. Halit Yerlikhan, <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/5683/istanbul-bienaline-gezi-elestirisi>

kendini bu denli ayırıştıran, yalnızca talep eden siyasetin kendi düzeneği içinde, eylem repertuvarında neler problematize edilebilir? Bu soruyu sorarken sanattan talep edilen büyük harfli Siyaset’e, güncel siyasete değil kendini muhalif olarak konumlandırıan, ancak, çoğu kez direniş biçimiyle, eylem repertuvarıyla, *muhalif ama hegemonik*, diyebileceğimiz türden bir siyaset yapma biçimini çoğu kez içinde barındıran, yeniden üretebilen sokağa bakmak gerekiyor. Rancière’in sözünü ettiği sanatsal sunumda “temsil edilemez” enflasyonist kullanımı gibi, “muhalif” sokak hareketlerinin eylem repertuvarlarında, retoriklerinde ne türden sorunsallarla karşılaşyoruz? Sanatsal sunumda, temsil eden –biçim ve araçlar- ile temsil edilen şey arasındaki her türlü uyumlu ilişkiyi reddeden bir anlayışa gönderme yaparken, bu sokakta ve eylem repertuvarında nasıl karşılıklar bulur?

Eylem repertuvarı ya da *toplumsal hareket repertuvarı* kavramını, Charles Tilly, herhangi bir grubun çeşitli taleplerde bulunmak için sahip olduğu ya da kazandığı, ürettiği araçlar ve imkanlar, olarak tanımlıyor.³⁴ Toplumsal hareketler sosyolojisi literatürünün bu en çok kabul görmüş kavramsallaştırması, tam anlamıyla, önceki bölümde tartışıldığı haliyle, sanatsal sunumun araçları ve olanakları için ifade edilenlerle paraleldir. Nasıl ki bir sinema yönetmeninin, temsil etmek istediği “şey”e yönelik yaptığı çalışmalar, temsil etmek istediği şeyin sahip olduğu nitelik, yönetmenin kurguladığı sinema evreni, elbette ki içinde bulunduğu kesişen habitusları, maddi olanaklar, görme biçimleri, ortaya çıkan şeye doğrudan ya da dolaylı nüfuz ediyorsa, bir toplumsal grup için, mücadelesi verilen, protesto edilen şey, uğruna direnilen mesele ya da geçmişle yüzleşme imkanı yaratılmak istenen olay, toplumsal grubun kendi bireysel ya da tarihsel “deneyimleri”, sahip olunan olanaklar direniş biçimine etki eder. Kullanılan bu eylem repertuvarı, sözünü ettiğim gibi, o toplumsal grubun amacına ve kendi niteliğine göre belirleniyor olsa da benzer toplumsal bağlamlardaki farklı hareketlerin yine benzer eylem repertuvarını kullandıklarını görebilir. Charles Tilly, buna “gelenekselleşmiş/kurumsallaşmış” eylem repertuvarı demektedir. Sorunsallaştırdığım asıl şey de tam burada yatmaktadır. Bu gelenekselleşmiş eylem repertuvarı, amaçlanan şey ile, etik-estetik-politik anlamda uyumsuzluk içerdiğinde ne olur? Tilly’nin gelenekselleşmiş/kurumsallaşmış dediği eylem repertuvarı, muhalif olma niteliğini aşarak hegemonikleşmiş bir eylem

³⁴ Charles Tilly, “How to Detect and Describe Performances and Repertoires”, **Contentious Performances**, (New York: Cambridge University Press, 2008), 31-62.

repertuvarına dönüştüğünde, aklımıza neyi getirmeli? Soruya, Ranciere'in politik sanat tartışmaları üzerine yaptığı yerinde müdahaleyle, bir soruyla karşılık verilebilir. Ranciere, 'eskimiş' bir soruyu, bu başka bağlamda yeniden parlatıyordu:

“Şu veya bu etnik temizlik girişimine maruz kalmış kurbanların galeri duvarlarındaki fotoğraf temsillerinden ne beklemeli, cellatlarına karşı isyan mı, acı çekenler için sonuçsuz kalacak bir sempati mi? Halkların çektiği acıları estetik bir gösteri fırsatına dönüştüren fotoğrafçılara karşı bir öfke mi? Yoksa bu halklarda aşağılayıcı mağdurluk durumundan başka bir şey görmeyen işbirlikçi bakışlar karşısında bir kızgınlık mı?”³⁵

Estetik rejimin etik dönemecinin merkez kategorisine Ranciere'in temsil edilemezi koymasının bir anlamı vardı. Bir kaygıyı, temsil düzeneği açısından bir lekeyi ya da çatlağı, temsili mesafenin ayarlanmasına ilişkin sorunlardan ayırıştırarak, etiğin alanına –tam da kalbine- yeniden oturtma çabasının toplumsal hareket için eylem repertuvarındaki karşılığı nedir?³⁶ Hareketin, “temsil” etmek istediği şeye ilişkin etik, estetik, politik bir tefekkürü yok mudur? Steyerl, çalışmasında, bir toplumsal hareketin gerçekleştireceği eylemin, hem sembolik düzeyde ihtilafın dillendirilmesini ve görselleştirmesini içermesini, hem de çatışan güçlerin bir araya getirilmesini sağlamasının kurucu önemi üzerinde duruyordu.³⁷ Steyerl burada, metnin genelinde birlikte düşünmeye çalıştığım soruların bir yansıması gibi, sinemaya ait bir kavramı alıp, toplumsal hareketler ve eylem repertuvarına yönelik kullanır: *montaj*. Politik bir sokak protestosunun estetik boyutuna da gönderme yapan montaj, farklı görüntülerin, farklı seslerin, taleplerin, zaman-mekan düzleminde organize edilmesinin bir duyguyu, düşünceyi ve çatışmayı örgütleyebileceğine/örgütlediğine işaret eder.

³⁵ Jacques Ranciere “Politik Sanatın Paradoksları”, **Özgürleşen Seyirci**, çev. E. Burak Şaman, (İstanbul: Metis, 2010), 51.

³⁶ Örneğin Hito Steyerl, *Dziga Vertov Kolektifi*'nin Filistin Kurtuluş Örgütü üzerine çektiği, tamamlanamayan *Jusqu'a La Victoire* filmi üzerinden bir anekdot aktarır: Savaş talimi, idman, ateşli silahların kullanımı ve FKÖ ajitasyonu sahneleri, biçimsel açıdan neredeyse anlamsız bir eşitlik zinciri içinde peş peşe sunulmaktadır ve her görüntü anti-empyralist bir fanteziyi ifade etmeye zorlanmıştır. Dört yıl sonra, Godard ve Miéville bu film için hazırladıkları malzemeyi daha titiz biçimde gözden geçirirler. FKÖ taraftarlarının bazı beyanlarının ya hiç tercüme edilmemiş olduğunun, ya da her şeyden önce danışıklı olduğunun farkına varırlar. Eldeki malzemenin sahnelenmiş niteliği ve içerdiği bariz yalanlar üzerine kafa yorarlara – ama en çok da, sesleri ve görüntüleri düzenleyenler olarak bu işte kendilerinin ne kadar payı olduğunu düşünürler. Şu soruyu sorarlar: “halkın sesi” denen cazip formül, burada çelişkileri ortadan kaldıran popülist bir gürültü olarak nasıl işlev görmektedir? Enternasyonal Marşı'nı, ekmeğin üzerine tereyağı sürer gibi, ayırım gözetmeden her görüntüye yapıştırmak ne anlama gelmektedir? “Halkın sesi” bahanesiyle hangi siyasi ve estetik kavramlar birbirine eklenmiştir? Bu denklem neden işe yaramamıştır? Godard ve Miéville, önemli bir sonuca ulaşırlar: görüntüleri birbirine ekleyen montaja has “ve” bağlacı, kesinlikle masum ve sorunsuz değildir.” <http://www.e-skop.com/skopbulten/protestonun-eklemlenmesi/1467>

³⁷ Hito Steyerl, “Protestonun Eklemlenmesi”, <http://eicp.net/transversal/0303/steyerl/tu>, Son Erişim Tarihi: 23.05.2018

Buradaki bir diğer ve asıl derdim, o hareketin/direnışin hangi duygu etrafında örgütlendiğini ve “dışarıda” hangi duyguyu örgütlemek istediğı ve/ama hangi duyguyu örgütlemiş olduğunu sorunsallaştırmaktır. Örneğin Sitüasyonistlerin, kuruluşlarından itibaren, bir tabi kılma ve yabancılaşma mekanizmasına itiraz ve engel yolu olarak durumlar inşa etmeyi benimsediklerini görebiliriz. Kendi ifadeleriyle “birleşik bir ortamın ve olaylar oyununun kolektif biçimde örgütlenmesiyle somut ve bilinçli bir şekilde inşa edilmiş bir yaşam anı.”³⁸ Gösteriyi ve direniş yerinden etme, şeyleştirilen arzuyu “diriltme” önerisidir bu. Katılım, karşılıklılık ve etkileşime dayanan davranış ve ilişki kurma biçimleriyle deneyler yaparak altüst edilebileceğini ifade eder. Türkiye’de toplumsal grupların yaptığı direniş eylemlerine, toplumsal hareketlerin tarihsel arka planına ve kökenlerine değil ama tekil birkaç direniş örneğine ve bu direnişlerin eylem repertuvarlarıyla hangi duyguyu örgütlediklerine bakmak gerekli olabilir.

İçinde en çok bulunduğum ve tanıdığım bir örnek olarak, 19 Ocak 2007 tarihinde Hrant Dink’in katledilmesinden itibaren her yıl düzenlenen “anma” eylemlerine bakmak, üzerine düşünmek, bize bir şey gösterebilir. Bir “*kayıp*” duygusu etrafında, belki faillere olan *öfke*’nin de musallat olduğu, faillerin hesap vermesine ve adalete olan taleple biriken ‘*hınç duygusu*’nun eylem biçimine, belleğe, söylemsel alana, örneğin dövizlerdeki söylemlere, sloganlara yansıdığı bir *yas örgütlenmesi* olduğunu düşünüyorum. Bu duygular etrafında bir araya gelen bir yas örgütlenmesinde –başka eylemlerde de karşılaştığımız gibi- siyah ya da koyu renkli giyiniyor insanlar. Karanfiller, siyah-beyaz tek tip dövizler, Hrant Dink’in kendi sesinin dinletilmesi yoluyla arşive başvurma, diğer eylemlilik durumlarına nazaran sessizliğin hakim olduğu bir eylem biçimi. Eylem repertuvarına yansıyan bir başka araç ise Hrant Dink’in öldürüldüğü gün ayağında olan yamalı ayakkabısının tabanının kadrāja girdiğı bir fotoğraf karesi... 2007’den beri hem anma eylemlerinde, hem sosyal medyadan gerçekleşen protesto eylemlerinde en çok paylaşılan ve dolaşıma sokulan görsel olarak Hrant Dink’in yamalı, tabanı delik ayakkabısının yukarıda saydığım duygular etrafında örgütlenen insanlar tarafından kullanılmasına rağmen, ürettiğı duygunun bir sağaltım mekanizmasına dönüştürüp, asıl meseleyi yolundan çıkartmaktadır.³⁹

³⁸ “Definitions”, **Internationale Situationniste 1 (1958)**, K. Knabb(edt), (California: Bureau of Public Secrets, 1981), 45.

³⁹ Konuyla ilgili kapsamlı bir tartışma için ayrıca bkz. Jacques Rancière, “*Katlanılmaz Görüntü*” ve “*Düşünceli Görüntü*”, içinde, *Özgürleşen Seyirci* (78-96) ve (97-119). Ayrıca bkz. “*Görüntülerin Yazgısı*”, içinde, *Görüntülerin Yazgısı* (3-37)

Kullanılan repertuvarın ve söylemsel alanın hangi *habituslarla* kesiştiği, kimlerce paylaşıldığı, kimlerin bunun üzerinden üretim yaptığı, dikkate alınmalıdır.⁴⁰ Bir başka örnek, Gezi Parkı Protestoları sırasında polis tarafından öldürülen Berkin Elvan'ın ardından düzenlenen protesto gösterilerinde kullanılan eylem repertuvarı, temsil araçları... En çok öne çıkan ve sembolleşen aracın ekmek olduğu bir eylem biçimi.⁴¹ Bunun yanı sıra üretilen tüm “muhalif” söylemlerin ve eylem biçiminin, bir “çocuksulaştırma” pratiği olduğunu söylemek mümkün. Yine farklı bir yolla ancak benzer biçimde “çocuksulaştırma” üzerinden üretilen bir sağaltım mekanizması işlemektedir. Bununla birlikte yine sosyal medya eylemlerinde dolaşıma sokulan, binlerce kez paylaşılan ve hala karşılaştığımız, Berkin'in kaşları ile “martı” üzerinden benzerlik kurularak oluşturulmuş estetik imaj üretimi... Çocukluk ve “çocuksulaştırma” üzerinden işleyen sağaltım mekanizması örneklerinden bir diğeri, bir yurt bulma umuduyla yola çıkmış mültecileri taşıyan botun batması sonucu hayatını kaybeden Aylan Kurdi'nin kıyıdaki son fotoğrafının kullanımıdır. Bu yolla, eylem biçimlerinde, sokak kullanımına oldukça az rastladığımız bir siyaset olarak Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Gençlik Örgütü'nün Trabzon kıyısında düzenlediği ancak *etik bir karşılaşmanın* kıyısından geçmeyen eyleme bakmak gerekiyor.⁴² Aylan'ın kıyıdaki fotoğrafında görünen kırmızı tişörtü ve mavi pantolonuna benzer biçimde giyinen yirmi civarı kişi, Trabzon sahilinde uzanıp on dakika boyunca hareketsiz biçimde yerde duruyorlar. “İnsanlığın kıyıya vurduğu anlar için böyle bir ‘organizasyon’ düzenlediklerini” ifade ediyorlardı.

Yukarıda saydığım örneklerle çok sayıda ekleme yapabiliriz. Bu örnekler arasından kendini sol siyaset içinde ya da *muhalif* olarak konumlandıran hareketlere ve eylem biçimlerine bakmak daha büyük önem taşımaktadır. Bu muhalif hareketlerin –feminist örgütlerin, LGBTİ+ hareketlerinin, çeşitli sol örgütlerin ya da anarşist faaliyetlerin ya da daha özel biçimde soma katliamı direnişinin, emek sineması eylemlerin- kullandıkları repertuvarla nasıl muhalif olmaktan *hegemonik* bir biçim aldıkları üzerine düşünmek elzem görünüyor. Hangi saiklerle ve duygular etrafında bir araya gelen, örgütlenen insanlar protesto ettikleri durumu hangi araçlarla temsil

⁴⁰ “Delik Ayakkabı 10 Yıllık Çıktı” *Sabah*, 09.02.2007, <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/02/09/gnd117.html>

⁴¹ “Berkin Elvan'ın Ölümünü Böyle Protesto Ettiler”, *EnSonHaber*, 11.03.2014, <http://www.ensonhaber.com/berkin-elvanin-olumunu-boyle-protesto-ettiler-2014-03-11.html>

⁴² “Ak Partili Gençlerden İlginç Protesto”, *Hürriyet*, 04.09.2015, <http://www.hurriyet.com.tr/ak-partili-genclerden-ilginc-protesto-29983240>

etmeye kalkmaktadırlar ve bu yolla hangi duyguyu örgütlemektedirler? Sinemada *temsil edilemezin* tüm boyutlarıyla, biçimsel, söylemsel ve içeriksel olarak bulduğu karşılığı, toplumsal hareketlerin eylem repertuvarlarında da bulmanın olanağı, geçmişî düşünme biçimlerimizin, şimdiyle ve yatırımsal olmayan bir gelecek kurduğumuz bağların kendisi üzerine bir entelektüel tefekkürden ve bunun gündelik pratiklerinden geçmektedir. Geçmişî, şimdinin bünyesine dahil edebildiğimizde, şimdinin tüm pratiklerinde *hayaletleri* bulmanın olanaklarına ve onlarla yaşama bilincine iştirakin ve etik bir karşılaşmanın imkanları oluşacaktır belki de.



3. DUYGULAR ALANI

3.1. Kavramsal Çerçeve

Duygulara yönelik çeşitli kavramları anlamak ve çerçevelerini belirlemek öncelikli iş gibi görünse de literatüre baktığımızda duyguya yönelik kavramsallaştırmaların ve yüklenen anlamların epey fazla ve birbirinden olanca uzaklaşabildiğini kolaylıkla fark edebiliriz. Bunun sebebi, duygular alanının, Psikoloji, Nöroloji, Biyoloji, Sosyoloji, Tarih gibi birbirinden son derecede ayrıştırılmaya uğraşılan bilimlerin ve felsefenin araştırma konusu haline gelmiş olmasıdır. Bu anlamda duyguların ne olduğunu tarif etmek ve bir tanım yapmak demek, aynı zamanda bir konum belirlemek demektir. Teori ile pratik arasında arayış içinde olduğu ve talep ettiği hattı Robert C. Solomon, şöyle ifade ediyordu: “Duyguları teorize ederken, teorinin en iyisini, yani ne yalnızca halk psikolojimizi onaylayan ne de sadece bilimin hızla ilerleyen bulgularını kucaklayan bir teoriyi; duygusal yaşamlarımızı kavramada, ona rehberlik etmede ve onun sorumluluğunu üstlenmede kendisini kullanabileceğimiz bir teoriyi talep etmeliyiz.”⁴³ Bu talep, etik bir çağrıdır. Duyguların anlamlarını da araştırsak, tarihsel şekillenişlerine de göz diksek, duyguların nörolojik temellerini de soruşturarsak, etik bunların her biriyle birlikte çalışmalıdır. Etik, duyguya yönelik farklı teorik bakışları, onların görme biçimlerini, birbirleriyle kesişim noktalarını ve ayrımlarını inceledikten sonra bu tezin de kendi kuramsal bagajını oluşturmasında yardımcı olacaktır.

“*Duygular nedir?*” sorusu bize işlevsel görünüyor olabilir. Fakat buraya gelmeden önce Sara Ahmed’in sorusunu takip edip “*Duygular ne yapar?*”⁴⁴ diye düşüneceğim. Bu soru, hızlıca bazı cevapları ve soruları da yanında taşıyor: Duygular nasıl hareket eder ve nasıl yapışır? Soruların hatırlattığı gibi, başkalarına yönelimleri de kapsayan eylem biçimleri olarak duygular, bedenleri oluşturur, şekillendirir ve

⁴³ Robert C. Solomon, **Duygulara Sadakat**, çev. Funda Çoban, (İstanbul: Nika, 2016), 200.

⁴⁴ Sara Ahmed, **Duyguların Kültürel Politikası**, 13.

bedenler arası hareket ederler.⁴⁵ Rus yönetmen Sergey M. Eisenstein, Karl Marx'ın *Das Kapital*'ini bir film yapmak, sinemaya aktarmak istediğinde, Marx'ın hayatını ya da *Kapital*'in ortaya çıkma sürecini anlatan bir film yapmayı kastetmemiştir. Doğrudan, “*Das Kapital*”in filmini yapmak istemiştir.⁴⁶ Buradan anlaşılması gereken bir şey var: sinema gibi *duygulanımın mutlak alanı* olarak görebileceğimiz bir şeyin içinde *Das Kapital*'i, yani toplumu, felsefeyi, iktisadı, sosyolojiyi ve elbette sanatı, imajlar ve *duygular* yoluyla birleştirmeyi istiyordu Eisenstein. *Duygular*, yazıyla, tanımla, kavramlarla ifade edilmelerinden çok daha iyi bir şekilde görülebilirler.⁴⁷ Elbette duygular, aynı zamanda her zaman imajlarca harekete geçirilirler. Bu sebeple bireysel olduğu kadar “toplumsal bedenlerin” kolektif duygulanımı da bununla birlikte düşünülmelidir.⁴⁸ Tüm toplumsal alan, her türlü gündelik pratiğin ve deneyimin içinde, her geçen gün daha fazla, imajlarla daha fazla kuşatılırlar. Modern siyaset pratikleri ve her türlü cemaat oluşumu, imajlara, onların yeniden üretimine ve yönlendirilmesine dayanır. Guy Debord'dan Deleuze'e, Foucault'dan Ulus Baker'e bu kanaat toplumları, imaj, duygulanım, gösteri, kontrol, denetim, sanallık, izleme, kapatma ve yakalama toplumlarıdır.

Duygular ne yapar sorusunun bu tez için başka katmanları da var. Duygular bir toplumsal harekete, onun aktörlerine ne yapar? Duygular bir araştırmanın aracı ya da yöntemi olduklarında ne yapar ve bize neyi gösterebilirler? Duygular sosyolojisi, tanıma mecbur kalınırsa, sezgilerin ve hislerin sosyolojisidir. Bunu Aristoteles'e ya da Freudyen teoriye kadar götürerek bir izlek oluşturabilmek mümkündür. Fakat, köken arama sevdasından kaçmak, Baker'in önerdiği gibi “bilimsel bilgi” kılavuzluğundan⁴⁹ kaçınılabildiği kadar kaçınmak, *yaşamın kendisi olmaya* ilişkin yüklü bir yatırım olabilir. Duygular, çeşitli pratiklerin, aktarılabilen deneyimlerin, maruz bırakmanın ve bırakılmanın yeniden formüle edilmiş hali olmayıp, “yaşanmış-deneyimler” oldukları için daha geniş bir anlama sahiptir. Yöntemsel terimlerden kaçış çizgilerini

⁴⁵ age, 12.

⁴⁶ Julia Vassilieva, *Capital and Co: Kluge/Eisenstein/Marx*, <http://www.screeningthepast.com/2011/08/capital-and-co-klugeeisensteinmarx/>, 17.06.2017

⁴⁷ Ulus Baker, Kanaatlerden İmajlara Duygular Sosyolojisine Doğru,

⁴⁸ Duygular literatürü, birbirinden farklı kavramsallaştırmaları ve ayrımları, düşünme biçimlerini içinde barındırır da, temelde bu “bireysel” ve “kolektif” duygulanım kavram kategorilerinde ortaklaşır. Bunlar arasındaki ilişkisellik ve iç içelik, ileride açıklanacaktır. Örneğin Sara Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*'nda bireysel ve kolektif bedenlerin “dış yüzeyinin” şekillendirilmesinde duyguların nasıl işlediğine bakar. Buna göre bedenler, nesnelerle ve ötekilerle kurdukları ilişkinin ta kendisinin şeklini alır.

⁴⁹ age, 137.

yakaladığımız noktada, Spinoza'nın “*duygulanımlar*” öğretisi işlerlik kazanabilir. Toplumsal grupların, bireylerin bir özü (*essence*) illa ki olacaksa, “*empati*”, “*özneler-arasılık*”, “*özdeşleşme*” gibi yöntemsel terimlerden kurtulduğumuzda dahi, bu özün – kanaatler değil- ancak sahip olunan duygular olabileceği açıktır. Bu anlamda Baker'in, “yöntemsel” anlamda getirdiği öneriyle, bir sosyal bilimcinin, ilişkiye girmeyi, “anlamlandırmayı” istediği toplumsal grupları “hissedebilmesi” ve onlardan “etkilenebilmesi” gerekmektedir.⁵⁰ Bu sebeple Baker, aktif bir muhayyile yönteminin geliştirilebilir olduğunu ve geliştirilmesi gerektiğini önemle belirtir.

Üzerinden atladığım *Duygular Nedir?* sorusunu Deborah Lupton çalışması kapsamında görüşmecilerine sormuştu. Buna dair aldığı yanıtları sıralamak gerekirse, bir *hissediş*; bir *kendini ifade etme biçimi*; bir *tepki*, *sinyal* ve *ileti* gibi açıklamalarla karşılaştı.⁵¹ Bunların dışında soruya çeşitli duygu isimlerini sıralayarak yanıt verenler, duygunun her zaman bağımsızca içimizde olduğunu ifade edenler vardı. Duyguyu tarif etmek için ruh, tin, kalp gibi kelimeler sıklıkla kullanılıyor ve duygunun nerede üretildiğine, nereden geldiğine yönelik kaynaklara referans veren açıklamalar yapılıyordu. Duygular ve duygusallık genel olarak rasyonelliğin ve aklın karşısında konumlandırılıyordu.⁵² Akıl, mantık ve duyguların tezat oluşturduğu varsayımı birçok kuramsal tartışmanın içerisinde büyük bir yer tutuyor ve konu, bu tez açısından da önem taşıdığı için ileride detaylı analiz edilecektir. Eyal Winter, duyguların tanımlanmasının zorluğunu çok normal buluyor ve şöyle açıklıyor: “Dünya dışından bir varlığa sol ayağınızın küçük parmağında hissettiğiniz acıyla en yakın arkadaşınız öldüğünde hissettiğiniz derin keder arasındaki farkı anlatmaya çalışın.”⁵³ Duyguların nerede üretildiğine yönelik soruşturma, kuramsal fark gözetmeksizin çoğu çalışmada yer almıştır. Literatüre baktığımızda, yakın bir geçmişe kadar duygulara yönelik özcü bir yaklaşımın hakimiyeti hızlıca fark edilir. Çoğunlukla duygular, insanların ya da bedenlerin kendi içlerinde üretilen, dışarıya tamamen kapalı, ancak dışarıdaki bir nesneye refleks ya da tepki olarak içeriden gelen olgular olarak görülmüşlerdir. Bu türden biyolojik yaklaşımların hakimiyeti, duyguların uzunca süre yalnızca beynin işleyiş mekanizması, zeka, kişilik ile ilişkilendirilmelerine ve buradan analiz

⁵⁰ Bu sebeple Baker, doktora tezi olan bu çalışmanın yöntemsel boyutunu bu şekilde ifade ettikten sonra, bir anlamda karşılıklılık ilişkisini de vurgulayabildiği için “duygular sosyolojisi”ne bir de “*duygusal sosyoloji*” kavramsallaştırmasını ekler. age, 338.

⁵¹ Deborah Lupton, **Duygusal Yaşantı**, s.69.

⁵² age, 72.

⁵³ Eyal Winter, **Akıllı Hissetmek**, s.3.

edilmelerine yol açmıştır. “Kültürel çevre farklılıklarına tepki veren, fakat toplumun ya da kültürün dokunamadığı sağlam bir özü olan...insan deneyiminin denetimine en az izin veren, en az yapılandırılan veya öğrenilen (dolayısıyla en evrensel), en az kamusal ve dolayısıyla sosyo-kültürel çözümlemeye en az elverişli”⁵⁴ gibi bir özcü ve biyolojik duygu fikri, diğer bilimleri ve araştırmacıları kendinden uzun süre uzak tutmuştur. Sosyolojinin ya da tüm toplumsal kültürel kuramların, bedeni analiz etmekten imtina etmelerinin de aynı sebepten olduğu söylenebilir. Sözünü ettiğim özcü literatürün iddialarını doğrulama kaynağı olarak en çok kullandığı “çocuk ve ayı” örneğini Sara Ahmed başka türden bir bakışla analiz etmektedir. Psikoloji literatürünün temel iddiası, bir çocuğun bir ayıyı gördüğünde *korku* duyup kaçmasıdır. Bu durum, bu literatüre göre tam da korkuyu, duyguyu içgüdüsel bir tepki yapmaktadır. Sara Ahmed bu iddiayı, güçlü ihtimaller silsilesi ve sorularıyla savuşturmaktadır. Çocuk ayının korkulacak bir şey olduğunu zaten biliyor olabilir. Bu karar kendisi tarafından verilmemiş olabilir. Geçmiş deneyimlerine dayanıyor olabilir. *Bu bir ilk karşılaşma dahi olsa çocuğun kaçmakta olduğu şey nedir? Bu çocuk ayıyı gördüğünde ne görmektedir?* gibi sorular bize ayının kendi başına korkulacak bir şey olmadığını gösterir.⁵⁵ Sonuç olarak burada bu örnek, bu özcü literatürün aksine duyguların *hakkındalığını, ilişkiselliğini*, gösterirken aynı zamanda duyguların nesnelerde ya da öznelerde konumlanmak zorunda olmadığını, dolaşım ile üretilebileceğini de göstermektedir.⁵⁶

Massumi, Bin Yayla’ya yazdığı girişte afekt kavramını netleştiriyordu. Afekt kişisel bir duygu değildir. Massumi’ye göre hisler kişisel ve biyografik; duygular sosyal; ve afekt “prepersonal”dir⁵⁷. Bir duygu (*emotion*) bir hisin (*feeling*) izdüşümü / görüntüsüdür. Hislerin (*feeling*) aksine, duygunun (*emotion*) gösterilmesi ya gerçek ya da aldatıcı olabilir. Duygu (*emotion*) ve hisler (*feelings*) arasındaki ayrım, Paul Ekman’ın yaptığı bir deneyle vurgulandı. Yalnız izlediklerinde, her iki grup da benzer ifadeler sergilerken, gruplarda izlediklerinde ifadeler farklıydı. Duyguyu (*emotion*) dünyaya yayınlarız; bazen bu yayın, içsel durumumuzun bir ifadesidir ve diğer zamanlar sosyal beklentileri yerine getirmek için çaba gösterir. Bebekler duyguları (*feelings*) deneyimlemek için biyografiye ve dil becerilerine sahip olmamasına rağmen

⁵⁴ Abu-Lughod ve Lutz’dan aktaran Deborah Lupton, **Duygusal Yaşantı**, 11.

⁵⁵ Sara Ahmed, **Duyguların Kültürel Politikası**, 17.

⁵⁶ Age, 18.

⁵⁷ Brian Massumi, “Notes on the Translation and Acknowledgements.” Gilles Deleuze and Felix Guattari, **A Thousand Plateaus**. (Minneapolis: U of Minnesota P, 1987), xvi.

duyguları (*emotions*) gösterirler. Bebeğin duyguları (*emotions*), duygulanımın (*affect*) doğrudan ifadeleridir⁵⁸. Afekt, bilinçsiz bir yoğunluk deneyimidir; biçimlendirilmemiş ve yapılandırılmamış bir potansiyel anıdır. His, duygu, afekt kavramları arasında afekt en soyut olanıdır, çünkü afekt dilin içinde tam olarak gerçekleşemez ve duygulanım daima bilincin önünden ve/veya dışına çıkar⁵⁹.

Jasper ise, “his demetleri”ni sürelerine göre ayırır. İki his türü, dürtüler ve refleks duygular kısa sürelidir. Dürtü olarak adlandırılan, bedenın gönderdiği açıklık, yorgunluk şehvet gibi sinyallerdir. Daha yavaş ve uzun sürede ortaya çıkmalarına rağmen, tatmin edildikleri anda kaybolurlar. Refleks duygular ise, çevrede olup biten şeylere cevaben hızlıca ortaya çıkan duygulardır. Bunlar arasında Jasper, öfke, korku, neşe, şaşkınlık, şok ve tiksintiyi sayar⁶⁰. Bu duyguların her biri, kendileriyle ilişkilendirilen farklı bedensel süreçlere sahiptir. Örneğin bu duyguların yüz ifadeleri, onların diğer insanlara kolayca aktarılabilmelerini sağlar. Dürtü ve refleks duygulardan daha uzun süreli diğer bir duygu türü ise ruh halidir (*mood*). Ruh hali, günler ve aylarca devam edebilir. Ruh halleri, genellikle doğrudan bir nesneye yönelmezler. Güçlü bir etkileşim söz konusu olduğunda ise, refleks duygular tarafından değiştirilebilirler. Teslimiyet, üzüntü, depresyon, ruh hallerine örnek verilebilir. Jasper’a göre tüm bunlardan çok daha kalıcı olan iki duygu türü daha vardır. Bunlardan biri duygusal bağılıklar, diğeri ise ahlaki duygulardır⁶¹. Duygusal bağılıklar, bireylere, gruplara, mekanlara ya da fikirlere karşı gelişebilirler. Bunlar arasında sevgi, nefret, hoşlanma, hoşlanmama, güven, güvensizlik, saygı ve aşağılama yer alabilir. Diğer kalıcı türü olarak ifade edilen ahlaki duygular arasında ise, onaylama ve onaylamama bildiren utanç, gurur, suçluluk, infial, hiddet ya da merhamet sayılabilir. Jasper’a göre ahlaki duygular, toplumsal hareketlerin merkezinde yer alır. Öteki üzerinde hak talep etmede ya da ötekiyi kendi algı penceremiz içerisinde bir yere yerleştirmeye olanak tanıyan bu ahlaki duygulardır.

⁵⁸ Eric Shouse, "Feeling, Emotion, Affect." *M/C Journal*, 8. 6 (2005). <http://journal.media-culture.org.au/0512/03-shouse.php>

⁵⁹ Brian Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. (Durham: Duke University Press, 2002), 260.

⁶⁰ James Jasper, *Protesto*. çev. Aslı Önal. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 92.

⁶¹ *age*, 94.

3.2. Duygu Kuramları, Duygusal Yaklaşımlar

Şüphesiz sosyal bilimlerin, sosyolojinin duyguları göz ardı edişi ve araştırmalarına dahil etmeyişinin yegane sebebi biyoloji ve psikolojinin özcü tahakkümü değil. Daha önce açmadığım, duyguların bilimsel, rasyonel, nesnel ve akılcı bulunmaması meselesinin, bu imtinada önemli bir payı var. Modernist akademik tahayyülde, yaygın olarak duygular ve onun ikamet ettiği yerlerden biri olarak beden, akli ve rasyonaliteyi bozan, işlevsiz ve zararlı birer unsur olarak görüldü. Yukarıda bahsedilen özcü literatür de duygusal olanla rasyonel olan arasına sert bir sınır çekmiştir. Rasyonel olanın, zaman alan, karmaşık ve bilişsel bir süreçten geçtiği; duygusal davranışın ise içeriden, hızlı bir şekilde, otomatik olarak çıktığı düşünülmektedir. Bu bakışa göre rasyonalitenin bir antitezi olarak duygular, değil ki yalnızca entelektüel faaliyetin aracı ya da nesnesi olmak, bu faaliyetin önünde bir engeldir. Çünkü, bu yaklaşıma göre Ahmed'in "içten dışa duygu modeli"⁶² diye tabir ettiği gibi, duygular zaten vardır ve bunlar sonradan nesnelere ve başkalarına doğru dışarıya hareket ederler. Sorunsallaştırılacak nokta, yalnızca duyguların içeride, bedende üretildiği ve dışarı aktarıldığı savunusu değildir. Bunun tam aksini, yani duyguların içeride değil, dışarıda var olan ve sonradan insanlara ya da çeşitli gruplara dayatılan, içeri giren olgular olduklarını iddia eden çalışmalar da vardır. Yukarıda tartışmış olduğum Le Bon'un, kitle psikolojisi ya da kalabalıklar kuramı temel olarak buraya dayanmaktadır. Bu yaklaşıma göre birey, dışarıdaki toplumsal grubun duygularını, kendi duygusu gibi hisseder ve o kitleye daha çok dahil olur.⁶³ Durkheim'in içten dışa modelin tam tersi gibi görünen iddiası olan *dıştan içe model* de Sara Ahmed'e göre, benzer bir sorun alanını içinde barındırır. Dıştan içe modele olan itiraz, kuşkusuz ki çeşitli duyguların bize dışarıdan geldiğini iddia etmesi değil, duyguları *sahip olduğumuz* ve bizde kendinden menkul biçimde var olan şeyler olarak tasvir edilmesidir. Duygular elbette ki bedenler arası hareket ederler, nesneler arası hareket ederler, içimizdeki bir şeyle bağlantı kurar ve bizi dahil ederler. İçten dışa ve tam tersi olan bu iki modelin asıl problemi, "her ikisi de, içeri ile dışarı, bireysel ile toplumsal, ben ile biz arasındaki ayrımın objektif olduğunu varsayar."⁶⁴

⁶² age, 18

⁶³ Gustave Le Bon, **Kitleler Psikolojisi**, 33.

⁶⁴ age, 19.

Genel olarak akademinin, duygulara bu mesafesi bir süredir yapısalcılık sonrası teoriler ile feminist kuramlarla eleştirilmeye başlanmıştır. Duygusal düşüncenin, duygulanım deneyiminin hakikate ulaşmak konusunda bir yöntem olduğu ve hatta vazgeçilmez olduğu fikri yerleşmeye başlamıştır. “Kişisel olan politiktir” perspektifinin bir tamamlayıcısı olarak feminist literatür, kuramsal savlarında yazarın kişisel duygusal deneyiminin ayrıntılı sorgulamalarını temel almaya başlamıştır.⁶⁵ Benzer biçimde, yapısalcılık sonrası kuramlar da, hakikati ortaya çıkarılması gereken bir yüce olarak gören modernist yaklaşımların aksine, duyguları bilimsel yöntemin asli parçalarından biri olarak ele almaya başlamıştır. Bu yaklaşıma göre, inkar ya da kabul edelim, bağımsız olarak araştırma ve yazma eylemi, bir öznelliğin ürünüdür. Bu öznellik, kişisel deneyimler ve duygular, metinde öne çıksın ya da gizli kalsın, bunlarla şekillenir. Bunun yanında duygulara ve duygusallığa uzaklığın bir diğer saiki olarak düşünebileceğimiz bir diğer mesele, edilgenlik meselesidir. Sara Ahmed, “*passion*” (tutku) ve “*passive*” (edilgen) sözcüklerinin “*passio*” (Latincedeki acı çekmek) kelimelerinin aynı kökü paylaşımlarına dikkat çekmektedir.⁶⁶ Ahmed’e göre, edilgenlik korkusu, duygusallık korkusuna bağlıdır ve buna göre zayıflık, başkaları tarafından şekillendirilmeye eğilimli olmak olarak anlaşılır. Duygunun, aklın ve mantığın karşısında konumlandırıldığından söz etmiştim. Burada da duygusal olmak, kişinin yargılarının etkisi altında olmak, reaktif olmak ve bağımlı olmaktır. Bu hat, bir tabi kılınma yoluyla duyguların, kadınsılığı ve bedeni tabi kılmaya çıkmaktadır. Dolayısıyla duygular, doğaya daha yakın bir konumda olduklarından, arzularıyla yönetildikleri ve akıl yoluyla bedenin ötesine geçmeyi çok da başaramadıkları ima edilen kadınlarla ilişkilendirilmektedir.⁶⁷ Bu türden bir yaklaşım Ahmed’e göre, duygusallığın “yumuşak huyluluğun” da kadınsı olma riskiyle birlikte, aynı zamanda başka ırktan olanların bedenin yüzeyinden içeri girmelerine izin vererek daha az beyaz hale gelme riskini de içinde barındırır.⁶⁸ Duyguların ikamet ettiği yerin, daha çok kadın bedeni olduğu; kadınların daha “duygusal” oldukları çok yaygın bir kanıdır. Duyguların cinsiyet gözetmeksizin herkeste eşit biçimde var olduğu savında dahi, iş

⁶⁵ Bu kapsamda yer alan bazı çalışmalar için bkz. Griffiths, M. (1995), *Feminisms and The Self The Web of Identity*; Janneke van Mens-Verhulst, K. Schreurs (1993), *Daughtering&Mothering Female Subjectivity Reanalysed*; A. Jaggar ve S. Bordo (1989), *Gender, Body, Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*; Nancy J. Chodorow(2007), *Duyguların Gücü Psikanalizde, Cinsiyette ve Kültürde Kişisel Anlam*; Sara Ahmed(2018), *Feminist Bir Yaşam Sürmek*.

⁶⁶ Sara Ahmed, **Duyguların Kültürel Politikası**, 11.

⁶⁷ age, 11.

⁶⁸ Kolonyal İncinmişlik – İstisnai Duygusallık

duyguları ifade etmeye geldiğinde kadınların duygularını ifade etmeye daha istekli olduğu; duygularını ifade etmede daha yetenekli olduğu kanısı yaygındır. Bir katman daha açarsak, duyguları ifade etmeyi cinsiyetle ilişkilendirmeyen görüşlerde dahi, çeşitli duyguların çeşitli cinsiyetlere atfedildiğini açıklıkla görebiliriz. Örnek olarak öfke ve korku duygularını ele aldığımızda, bir biçimde öfkenin erkeğe, korkunun daha çok kadına “yakıştırılan” birer duygu olduğu kanısı sıkça tekrarlanır. Lupton’ın kadın görüşmecilerinden biri, duygu ve cinsiyete yönelik olarak: “Erkekler korkularını göstermezler, çünkü koruyucu ve savaşçı oldukları varsayılır; üzüntülerini de belli etmezler, bu yüzden ne zaman üzüntü veya korku hissetseler onun yerine öfke sergilerler. Kadınların ise öfkelerini göstermemeleri beklenir ve kanımca belli bir dereceye kadar korkularını göstermeyip bunu üzüntü şeklinde dışavurmaları beklenir... Öfkemi denetliyorum, çünkü aksi kadınlar için doğru bulunmaz. Erkekler kızar, kadınlar ağlar. Benim yetiştirilme tarzım bu; ne zaman kızsam gözyaşlarına boğulurdum, şimdi öyle değilim fakat öfkemi ifade etmekte zorlanıyorum, bu yüzden bazen bir şey yapmadan öylece kalıyorum.”⁶⁹ Bunun gibi birçok görüşmeci, duyguların toplumsal cinsiyet ile toplumsal onaylanma ile güçlü bağlarını kuruyorlar. Duygu ve duygusallık, zayıf ve kırılgan bedene atfedilen anlamları yaygın olarak barındırdığı için, kanımca akademi kendine bu türden bir beden tahayyülü yakıştırmamaktadır. Bunun yolu da duygulara bakmamaktan, duygusal bir sosyolojiden imtina etmekten geçmektedir. Duyguların cinsiyet ile ilişkilendirilme biçimlerini, Cumartesi Anneleri’ni tartışırken yeniden ele alacağım.

Duygu ve akıl arasındaki gelişmişlik ve verimlilik hiyerarşisinin yanında, duygular kendi içlerinde de eşit derecede kabul edilmezler. Bazı duyguların, “sosyalleşmesi”, dolaşıma girebilmesi, bulaşması izinlidir ve hatta teşvik edilir. Akademik çalışmaların konusu olma sıklığı ve yoğunluğu da bu konuyla ilgili olarak, duygular hiyerarşisine birer gösterge kabul edilebilir. Bazı duygular ise nahoş karşılanır ve bunların da nahoş karşılanmalarının köklerini açıkça ya da gizliden akılcılık ve ahlakın yüceliği gibi bir düzlemde bulabiliriz. Örneğin öfke, olumsuz duygulardan ilk akla gelendir, Hristiyanlığın Yedi Ölümcül Günah’ından biridir. *Öfkeden kendini kaybetmek, öfke kontrol problemi* gündelik hayatta da sıkça kullanılan söylemlerden bazılarıdır. Kendini kaybetmek ve öfkesini kontrol edememek açıkça, özneyi rasyonellikten uzaklaştırarak akıl dışı bir yerlere çektiği vurgusuyla olumsuz

⁶⁹ 25 yaşında kadın görüşmeci, Deborah Lupton, **Duygusal Yaşantı**, 89-90.

bir duygu olarak tarif edilir. Eyal Winter ise yaptığı çalışmada, duygular ile rasyonel davranış arasındaki bazı farkların altını çizmesine rağmen, bu ikisi arasında ayırıştırması güç bir güçlü bağ olduğunu gösterir.⁷⁰ Duygularımızı ve rasyonel yaşamı birbirlerinden bağımsız süreçler olarak dahi varsaysak, duygular yine de rasyonel davranışın tamamlayıcısıdır. Öfke'nin yanında korku da temel bir duygu olarak, insanı mantıksızlaştıran, hareketsiz kılan ya da yanlış eylemlerde bulunmaya iten bir duygu olarak tanınmaktadır. Robert Solomon, öfkenin de korkunun da olumsuz duygular olarak tarif edilmelerini oldukça indirgemeci bulmaktadır. Solomon'a göre korku, bizi hayatta tutan, dünyaya bağlanma yollarımızın en önemlilerinden biridir. "Tehlikenin olumsuzluğu, yani kendisinden sakınılacak şey olarak duygunun nesnesi mevcut; ama bunu, duygunun kendisinin olumsuz olması fikri takip etmiyor."⁷¹

Başta Jean Luc Nancy'den aldığım *clinamen*'e bu tezin temel iddiası olarak, cemaati bir araya getiren, hareketi birleştiren şeyin, duygular olduğunu ifade etmiştim. Duygunun, ne ve neler olduğu değişse de, ister ortak hissiyat ve duygulanım olsun, ister bireysel duygulanım sonrası kurulan ortaklık olsun, duygularla bir araya geliriz. Bu başta, eleştirel bir okumasını yaptığım rasyonalist toplumsal hareket literatürüne bir karşı çıkıştır aynı zamanda. Tam da Randall Collins'in ifade ettiği gibi duygular, dayanışmanın 'tutkalı' (*glue of solidarity*) ve ihtilafı harekete geçiren şeydir.⁷² Mesela *endişe*, *şevk* ya da *heves* gibi duyguların, gündelik rutinlerde ya da dışındaki politik meseleler üzerine yoğunlaştırmak için gerekli olabilir. Thomas Scheff, toplumsal politik ihtilaf konusunda duyguların eksik ele alınışıyla ilgili olarak şunu ifade ediyor:

"Bugünlerde duyguların yalnızca gölgeleri kaldı. Utanç, diğer duygular ve kişisel güdülerle birlikte, özellikle, tartışma konusu olmaktan çıktı. Mülkiyet ya da iktidar hevesi gerçek olarak değerlendirilirken; onur gerçek dışı... Bizim medeniyetimizdeki çoğu insan gibi, sosyal bilimciler de, duygulardan, onlara nedensel bir öge olarak önemli bir dikkat yöneltmeyecek kadar *utanç* duyuyorlar."⁷³

Daha önce tartıştığım, Tarde'nin ve sonra Baker'in toplum bilimlerine getirdiği eleştirileri hatırlayarak, bilimin ve rasyonalist felsefenin, *duyguları*, onları yaşayanların bilincinin ve denetiminin ötesinde, ruhtan ve akıldan ayrı birer bedensel doğal duyumsamalar (*hisler*) olarak değerlendirdiği söylenebilir. Vücutta görülen reddedilemez duygu belirtilerinin, duygunun ta kendisi olduğu düşünülür ve bu

⁷⁰ Eyal Winter, **Akıllı Hissetmek**,

⁷¹ Robert C. Solomon, **Duygulara Sadakat**, 67.

⁷² Randall Collins, "Stratification, Emotional Energy and the Transient Emotions", **Research Agendas in the Sociology of Emotions**, (Albany: Suny Press, 1990), 28.

⁷³ Thomas J Scheff **Bloody Revenge: Emotions, Nationalism and War**, (Westview Press, 1994), 65.

duygular isimlendirilir. Bu perspektife göre duygular, makul niyetlerimizi saptırır ve rasyonel eylemlerimizi engeller. Fakat Jasper'ın ifade ettiği gibi, duyguların çoğu, rasyonel eylemin karşıtı değil, bir parçasıdır. Nasıl bilişsel sũreçler ve ahlaki değerler toplumsal olarak kurulmuşsa, duygular da ȳyledir.⁷⁴ En içteki duyumsamaların basit bir kũmesi olmaktansa, duygu ancak belli şartlar altında anlam kazanan bir zihin eylemi ya da halidir. James Averill de duyguları, *geçici toplumsal roller* olarak tanımlamaktadır.⁷⁵ Buna bağlı olarak “belli bir durumda kişi tarafından benimsenecek olan, ȳnceden toplumsal olarak belirlenmiş bir dizi tepki” olarak tanımlanır. Duyguların genel itibariyle bir nesneleri olduğundan –bir şeyden korkmak, bir şeyden ya da birinden heyecanlanmak gibi- bu anlamda duygular bilişsel değerlendirmelere bağlıdır. ȳrneđin, sevdiğimiz birinin ȳlũmũ, bizde pek çok tahmin edilebilir duygulanım “kategorileri” ve duygu aşamaları yaratır. Beklenmedik ya da kabaca rahatsız edici olarak nitelendirilebilecek olaylar ȳrneđin ȳnce şaşkınlığa, sonra ȳzũntũye, kızgınlığa ve ȳfkeye sebep olabilir.

Yukarıda uzunca tartıştığım gibi duygular ne hissedilen bir deneyim ne de deneyime karşı gelişen bir tepkidir yalnızca. Duyguların çeşitli şekillerde dolaşan, bulaşan, şekil alan, bozulan, yeniden şekillenen, imajlarca hareket eden, kũltũrel olarak inşa edilen, farklı imgelemleri barındıran şeyler olduklarını bir arada dũřnmek yararlı olabilir. Fakat bu ȳzelliklerin hiçbiri tek başına, duygunun bir ȳzũ ya da asli bir ȳzelliđi değildir. Duygu ile deneyim arasında direkt bir bağlantı yoktur. Duygu ile kũltũr arasında bir doğrudanlık ilişkisi yoktur. Bir kũltũrũn ya da toplumsal grubun tũm ȳyeleri için, belirli bir durum aynı duygusal yanıtı şekillendirmez.⁷⁶ Chodorow, Michelle Rosaldo'dan řȳyle aktarıyor: “Nasıl ki kũltũr kişiliğin genişletilmiş hali değilse, kişilik de minyatũr bir kũltũr değildir.”⁷⁷ Burada dikkat çekilen ayrım, kũltũrel kendilikler ve duygular ȳzerinedir. Anlamlar, tarihseldir, dȳnemsel şekillenebilir, farklı formlar alabilir, değişebilir, eş zamanlı olarak birden çok anlama gelebilir, kũltũrel olarak inşa edilir ve elbette ki kamusal ve politiktir. Ancak anlamın bu ȳzellikleri, onun çeşitli bilinçdışı, ruhii ve bireysel sũreçlerle, duygu ȳđeleri

⁷⁴ “James Jasper, “Arka Bahçemizde Olmaz: Duygu, Tehdit ve Suç”, **Ahlaki Protesto Sanatı Toplumsal Hareketlerde Kũltũr, Biyografi ve Yaratıcılık**, ev. Senem ȳner, (İstanbul: Ayrıntı, 2002), 176.

⁷⁵ James R. Averill, “A Constructivist View of Emotion”, içinde, **Emotion: Theory, Research and Experience**, Cilt I, Theories of Emotion, (New York: Academic Press, 1980), 307-308

⁷⁶ Nancy Chodorow, **Duyguların Gũcũ**, 175.

⁷⁷ age, 175.

içermeyeceği anlamına gelmez.⁷⁸ Buradan yola çıkarak duyguların isimlerinin ve duygusal kavramların bireysel etkileri ve kişisel anlamları olduğunun altını çizmeliyim. Öfke, korku, utanç, hınç, umut, aşk, garaz, merhamet ve diğer tüm duygular, farklı kültürlerde farklı algılarla ve aynı kültürün içindeki her bir öznece de farklı deneyimlenip, çeşitli ruhsal ya dışsal bağlamlarda farklı biçimlerde ortaya çıkabilir. Konu bağlamında Lupton'ın görüşmecilerinin verdiği yanıtlara bakmak yararlı olabilir. “Zannederim duygular içimizde tetikleniyor; kendimizi şu veya bu duyguyu tetikleyen unsurların bulunduğu bir bağlamda veya insanlarla ilişki içindeyken bulduğumuz anlarda...”⁷⁹ Burada duyguların bir uyarana yanıt olarak verildiği ima ediliyor. Bir başka görüşmeci ise, “Duygular deneyimin, birikmiş deneyimin ürünüdür, muhtemelen birkaç düzeyde: Kişisel, ailevi, etnik ve çevreleyen kültür...”⁸⁰ diyor ve benzer şekilde bir görüşmeci de: “Sanırım duygular, öğrendiğimiz bir şey, büyüdükçe öğrenmeyi sürdürdüğümüz; bir duyguyu hissediyor ve ona bir ad veriyoruz; bilirsiniz, onu bir duygu olarak adlandırmamız da öğretiliyor.”⁸¹ Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, duyguların öğrenilmiş olduğu ve öznenin yaşam boyu deneyimiyle sürekli şekillendiği görüşmeciler tarafından vurgulanmaktadır.

“Öteki insanlarla kurduğumuz ilişkiler, hatta geçici olanları bile, duygulanımlar ve duygularla yüklüdür. İyi tanıdığımız yakınlarımız, hiçbir zaman tamamen ayırt edemeyeceğimiz karmaşık duygulanım ağlarıyla sarılmıştır. *Tatmin* edilmiş ya da sadece uyarılmış cinsel *arzu*, zamanımızı nasıl geçireceğimiz ya da daha kesin biçimde zamanımızı kiminle geçireceğimiz konusundaki seçimlerimizin çoğunu etkiler. Yabancılar hakkında bile (örneğin onların bizim için çekici ya da itici olması gibi) basit duygularımız vardır. Ebeveynlerimize duyduğumuz *bağlılık* ya da *kızgınlık*, onlarla özdeşleştirilen faaliyetlere olumlu ya da olumsuz duygusal bir yük yükler; onları şok etmek ya da saygılarını kazanmak, ya da bazı çocukluk dönemi dinamiklerini canlandırmak için *protestoya* katılabiliriz (duygularımızın hepsi bilinç düzeyinde değildir). Başkalarına duyulan *hayranlık* da seçimlerimizi etkiler, örneğin onları örnek alır ya da onaylarını alabilmek için çaba harcarız. Ayrıca belli mekanlar ile kendi aramızda duygusal bir bağ kurar ve belli yerlerin tehditle karşılaşması durumunda tüm gücümüzle savaşıyoruz. Simgeler bile yalnızca bilişsel değildir ama duygularımızda saklıdır. Siyasi hareket örgütleyicileri, pek çok duygu uyandırır, yönlendirir ya da pek çok duygunun kurulmasına yardım eder: çeşitli haksızlıklara duyulan *öfke*, belli gruplara duyulan *merhamet*, kitle mitinglerine katılmanın *keyfi*.”⁸²

Dünyanın bize maruz bıraktıkları ve bunu adlandırma saiklerimiz ve dolayısıyla bizim maruz bıraktıklarımız ile en yerelden küreseli aşan bir alana kadar yaşadığımız alanın nasıl bir yer olması gerektiği hakkındaki ahlaki görüşümüz ve herhangi bir “şey”le kurduğumuz her türden duygusal bağlılıklar birbiriyle oldukça bağlıdır ve biri

⁷⁸ Ayrıca, Duyguların psikanaliz kuramı içinden feminist bir yorumu için bkz. “Kişisel ve Kültürel İnşalar Olarak Kendilikler ve Duygular”, Nancy Chodorow, *Duyguların Gücü* (s.139-181)

⁷⁹ 44 yaşında erkek görüşmeci, Aktaran Deborah Lupton, *Duygusal Yaşantı*, (s.72)

⁸⁰ 45 yaşında erkek görüşmeci, Aktaran Deborah Lupton, *Duygusal Yaşantı*, (s.72)

⁸¹ 41 yaşında kadın görüşmeci, Aktaran Deborah Lupton, *Duygusal Yaşantı*, (s.72)

⁸² James M. Jasper, *Ahlaki Protesto Sanatı Toplumsal Hareketlerde Kültür, Biyografi ve Yaratıcılık*, 181.

incelerek koparken bir başka duygunun bağı git gide katmanlanarak bağlanabilir. Bu kopuş ve bağlantılar, başka duygular üretebilir ya da örgütleyebilir. Duyguların yalnızca, derinlerdeki görülmeyen isteklerimize, tatminlerimize eşlik etmeyip, fikirlerimize, kimliklerimize, kendiliğin tüm inşa sürecine eşlik ettiği, bu konuda çalışma yapanların da kendi üzerine tefekkür eden insanların da uzlaştığı bir meseledir. Kendi üzerine düşünen her insan, hormonlarından, duygularından, duygusal belleğinden azade kalabildiğini düşündüğü, en “*rasyonel*” kararında dahi, duygularını devre dışı bırakamaz; bıraktığına inansa dahi.

Yukarıda en kendimize dair olandan, siyasal kararlara ve bir protestoya katılmaya kadar geniş bir duygulanımsal yelpazenin çeşitli örneklerinin, iyi bir anlatımını alıntılardım. Burada, daha önce değindiğim gibi, duyguların genel olarak bir nedene bağlı ortaya çıktığı görülüyor. Duyguları, bu sebeple aklın karşısına koymak, ne kendimize dönük tefekkürümüzde ne de bir sosyal bilim yönteminin ön kabulü olarak, kabul edilemezdir. Jasper, “*protestocular duygusalsa, bu onları irrasyonel mi yapar?*” sorusunu sorar.⁸³ Jasper’ın verdiği örnek üzerinden gidersek, bir toplumsal hareketler örgütleyicisi, karşı tarafı iyi niyetli ama aldırılmaz/umursamaz” olmak yerine “şeytani” olarak resmettiğinde farklı bir dil kullanır. Bu da hareketin içinde, dinleyicilerde farklı duygular uyandırır. Duygular, ahlaki ve bilişsel bilgiyle çatıştığında dahi, aralarındaki bağlar hâlâ mevcuttur. Duygulara adres gösterebileceğimiz bedenler ve ihtiyaçlar elbette bizi başta hedeflediğimizden saptırabilir. Bu yolla ve örnekten hareketle, potansiyel olarak protestoyla ilişkilendirilebilecek duyguları da tartışmaya almak mümkündür.

Jasper’ın, A.F. Davies’in bir araya getirdiği bazı duyguları yeniden yorumlayıp oluşturduğu, duygulara yönelik bir tablo mevcuttur.⁸⁴ Bu tablo, hissettiğimiz bazı temel duyguların, potansiyel olarak bir toplumsal harekete katılımımız, içinde bulunduğumuzda ürettiğimiz ya da hareketin sonrasında örgütlenebilecek olanlarıdır. Buradaki duygular, çoğunlukla hedefleri tanımlamamızı ve eylemleri onlara doğru yönlendirmemizi ve buna uygun eylem repertuvarını belirlememizi sağlar. Sosyoloji bilmeyen ve temel olarak duyguları tanımayan biri için, bir toplumsal harekete giden

⁸³ “*If protestors are emotional, does that make them irrational?*”, içinde, “The Emotions of Protest, s.175.

⁸⁴ James Jasper (2009), “The Emotions of Protest”, **The Social Movements Reader: Case and Concepts**, (edt) J. M. Jasper ve Jeff Goodwin. (s.175-184), aktardığı, A. F. Davies (1980), *A Psychoanalytic Contribution to the Study of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, (Bölüm 9).

yolda, ilk duygulanımın kızgınlık ve memnuniyetsizlik olduğu genel olarak ileri sürülmüştür. Bunlar genel olarak ilk başlık altında tartıştığım, toplumsal hareketler kuramcılarının duygulara baktığı yerdir. Oysa kolektif davranışın ve duygulanımın halihazırda zaten merkez kategorisi olan memnuniyetsizliğin, mobilizasyon teorisyenlerinin kuramsallaştırmalarında yer almamasının sebebi, herkesin her zaman memnuniyetsiz olmalarını varsaymalarıdır. Örneğin, ilk bölümde yaptığım McCharty ve Zald tartışmasına atıfla, bu teorisyenlerin, kaynakların ilk sırada, rahatsızlıkların daha sonra geldiği “*profesyonel toplumsal hareketler*” açıklaması, öfkenin ve öfke patlamalarının yaratılması için gerekli olan büyük duygusal çabayı gözden geçirirler.⁸⁵ Memnuniyetsizlik için evet her zaman birçok kalıcı sebep bulunmaktadır, ancak bunlar her zaman bir toplumsal grubu ya da bir hareketi var etmezler. Bir protestoya ilişkin öncelikle protestoya iten, harekete katılımı sağlayan ilk duygular, *korku*, *nefret* ve bunlara eşlik eden *tehdit duygusu* kilit güdülerdir. İnsanın olanca sevdiği birini kaybetmesinin ve bu yolla ya da bağımsız olarak onu kaybederken, ne olduğunu kavrayabildiği ya da kavrayamadığı başka “şeylerin” de kaybı, bu yolla var olan *kayıp* duygusu, *keder*, *yas* ve *melankoli* de iki ya da daha çok insanı birbirine çekme ve hatta kenetleme potansiyellerine sahiptir. Bu anlamda bu duygular, bir cemaati bir araya getiren bir *clinamen*, onların dayanışmasının bir *tutkalı* olarak işleyebilir. Bu duyguları daha özel olarak Cumartesi Anneleri ile birlikte tartışmaya alacağım.

⁸⁵ Mayer N. Zald, **Social Movements in an Organizational Society Collected Essays**, (New Jersey: Transaction Publishers, 2009), 15-47.

4. UYGULAMA: KAYIP DUYGUSU, YAS VE ADALET ÖRGÜTLENMESİ OLARAK CUMARTESİ ANNELERİ

4.1. Duygusal Bir Şiddet Tertibatı Olarak Türkiye’de Zorla Kaybetmeler

Zorla kaybetmeler (enforced disappearance), Türkiye’de genel adlandırmasıyla *kayıp ve gözaltında kayıp* olarak ifade edilen suç, Türkiye örneğinde, genellikle evlerinden, işyerlerinden veya kamusal alanlardan, tanıkların huzurunda resmi görevliler tarafından gözaltına alınarak ve gözaltına alındıkları açıkça ifade edilerek kaybedilmeyi tanımlıyor. Bunun yanı sıra, devletin resmi görevlisi oldukları ilk anda görünümlelerinden anlaşılmayan kişiler tarafından “alınmalar” durumunda dahi, “ifadelerini almak üzere Emniyet’e/Jandarma’ya” götürüleceklerinin beyan edilmesine bağlı olarak “gözaltında kayıp” kavramsallaştırması daha yaygın olarak kullanılıyor.⁸⁶ Kavramın kullanımı, ifade ediliş şekilleri üzerine bunları belirttikten sonra, eklemek gerekiyor. Bu suça ve toplumsal yaraya dair kelam etme ve bu kavramların kullanımı, kayıp yakınları, bu alanda çalışan hak örgütleri ve Türkiye’nin küçük bir toplumsal kesimine ancak tekabül ediyor.

Bir devlet stratejisi olarak zorla kaybetmenin yaygın kullanımına ilk olarak Almanya’da Nazi rejiminin Gece ve Sis Kararnamesi’nde (*Nacht und Nebel Erlass*) rastlayabiliriz. Adından da anlaşılabilceği gibi, insanların gece karanlığında kaçırıldığı ve bir daha hiçbir şekilde haber alınamayan, bu sistematik uygulamayla, tahmini olarak 5.200 kişinin kaybedildiği biliniyor. Burada önemli olan bir diğer mesele, bu teknikte kayıpların yargılanması ve infazı tamamen gizlilik içinde yapılmakta ve ailelerine ve yakınlarına hiçbir biçimde bilgi verilmemektedir. Bunun sebebi, kayıp yakınlarında ve kamuoyunda yaygın *panik* ve *korku* oluşmasını engellemek ve bu yolla da *direnış* eylemlerinin başlamasını, muhalefetin oluşmasını engellemektir.⁸⁷ Bir önceki bölümde bu duyguların, bir protestoyu başlatan kilit

⁸⁶ Gökçen Alpkaya(1995), “**Kayıplar Sorunu ve Türkiye**”, Ankara Üniversitesi Siyasal Dergisi, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/473/5441.pdf>

⁸⁷ Hülya Dinçer(2011), “**Kayıpları Görünür Kılmak: Birleşmiş Milletler Zorla Kaybedilmeye Karşı Herkesin Korunmasına Dair Sözleşme**”, http://www.hakikatadalethafiza.org/images/UserFiles/Documents/Editor/HÅlyDinÅer_KayçplarÇGİR_AnÅrKçlmak.pdf

duygular olduğunu ifade etmiştim. Burada, kararnamede ve uygulama biçiminde, bu duyguların, bir toplumsal muhalefete ve protestoya sebep olabileceğinin iktidarcı öngörülmüş olduğunu anlayabiliyoruz.

Zorla kaybetme stratejisinin, 1960'lı yıllardan itibaren ise, darbeler, etnik çatışmalar ve iç savaşlarla birlikte, Latin Amerika ülkelerinde, siyasal muhalefeti etkisizleştirmek amacıyla sistematik olarak uygulandığını görüyoruz. Zorla kaybetme stratejisinin, 80'lerden itibaren yeniden artarak, pek çok yere yayıldığına tanıklık ediyoruz. Bir yönetim pratiği olarak zorla kaybetmelerin, 58 ülkede uygulandığı bilinmektedir.⁸⁸ Türkiye'de de zorla kaybetmelerin, kritik dönemeci 12 Eylül askeri darbesidir. Fakat bu bir başlatıcı tarih değildir. 24 Nisan 1915 tarihinde 234 Ermeni entelektüelin kaybından, erken cumhuriyet döneminde muhaliflere yönelik tekil örnekler olarak uygulanmasına kadar örnekleri var bu stratejinin. 12 Eylül darbesi sonrasında ve 90'lı yıllarda olağanüstü hal bölgesinde zorla kaybetmelerin yaygın ve sistematik biçimde uygulandığını söylemek mümkündür. 12 Eylül'ün 80'li yıllardaki ağır bakiyesinin ardından 90'lı yıllara gelindiğinde ordunun konvansiyonel savaş yöntemleriyle gerilla güçlerinin karşısında üstünlük sağlamasının mümkün olmadığı, dolayısıyla gayri nizami harp" ilkelerine uygun bir yeniden yapılandırma stratejisine gitmek gerektiğine yönelik bir eğilim oluşmuştur. Denebilir ki zorla kaybetmeler, 90'lı yıllarda Kürt İllerinde "düşük yoğunluklu savaş" stratejisi çerçevesinde bir sindirme ve yok etme yöntemi halini aldı.⁸⁹ Bu, yeni bir "düşman" anlayışı inşa edilerek buna uygun askeri, siyasi ve idari dönüşümün gerçekleştirilmesinin bir sonucudur.⁹⁰ Fakat, bu yıllarda tehdit ve düşman değişmiş olsa da inşa edilen düşman imgesi, özü itibarıyla yer değiştirmemiştir. Bölücü terör olarak ifade edilen "ulusal güvenlik problemi" ve ona bağlı tartışılan PKK sorunu ve Kürt meselesi, bir iç mesele olarak görülmemiş ve kökü dışarıda bir sorunla mücadele edildiği algısı ve giderek kökleşen bir stratejik "izolasyon duygusu" sabit kalmıştır.⁹¹ Tıpkı Kürt meselesinin cumhuriyet dönemi boyunca "bölgesel geri kalmışlık", "aşiret ve eşkıya", "ecnebi kışkırtması" gibi kavramlarla ele alınması gibi, PKK ve sahip olduğu kitlesel destek de güvenlik alanına

⁸⁸ Gökçen Alpkaya(1995), "**Kayıplar Sorunu ve Türkiye**", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c.50, sy.3-4, s.34-35.

⁸⁹ Ayhan Işık(2014), "1990'larda Devletin Sivil Siyaseti Olarak Zorla Kaybetmeler", *Toplum ve Kuram*, sy.9, s.43.

⁹⁰ Sezgin Tanrıkulu (2005), "İnsan Hakları Açısından Olağanüstü Hal'in Bilançosu", (s.493-521)

⁹¹ İsmet Akça ve Evren Balta Paker(2010), "Ordu, Devlet, Güvenlik Siyaseti Üzerine Bir Değerlendirme", içinde, **Türkiye'de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.(s.29-30)

hapsedilmeye çalışılmıştır.⁹² Düşük yoğunluklu savaş stratejisine uygun olarak Kürt silahlı hareketiyle mücadelede hızı ve hareket yeteneğini artırma amaçlı olarak tümene dayalı yapı değiştirilerek, kolordu-tugay-tabur yapısına geçilmiştir.⁹³ Bu dönüşümün bir diğer boyutu da 1985 yılında uygulamaya giren köy koruculuğu kurumuna, “işe alımların” artması ve korucuların fiili hareket alanlarının 90’lar boyunca sürekli genişletilmesidir. Bunun yanısıra gönüllü korucular ve geçici köy korucuları da PKK ile mücadelede görev aldılar. Köy Korucularının sınır ötesi operasyonlar da dahil olmak üzere askeri hareketlere katılmaları, askerlere iz sürücülük yapmaları, yaygın pratikler haline gelmiştir. Hem köy koruculuğunun hayata geçirilmesi hem de diğer gayri nizami harp teknikleri esas olarak iç çatışma ortamının en kritik unsuru olan ‘sadık vatandaşlarla’ diğerlerini ayırtırmak üzere tasarlanmış uygulamalardır.⁹⁴

Doksanlı yıllarda yalnızca TSK değil, bu düşük yoğunluklu savaş stratejisi ve *nefret örgütlenmesiyle* devletin tüm kurumsal mimarisi ciddi anlamda form kazanmış ve birçok yeni yapılanmayla ve çeşitli pratiklerle kendini var etmiştir. 1993 yılından itibaren “Alan Hakimiyeti ve PKK’yı Bölgede Barındırmama” temalı bir özel güvenlik stratejisi yürürlüğe konmuştur. Bu strateji, militanlara sivil halkın verdiği desteği kesmek adına gerçekleştirilen, köylerin ve başka yerleşim birimlerinin zor yoluyla boşaltılması, “faili meçhul” cinayetler ve sivil infazlar ile zorla kaybetmelerin artması işte bu “alan hakimiyeti” stratejisi itibariyle gerçekleşmiştir.⁹⁵ Kesin olmayan verilere göre, 1993 yılında 103 olan zorla kaybedilen kişi sayısı, 1994’e gelindiğinde 518’e çıkmıştır.⁹⁶ 1980’den 2014’e kadar kaybedilenlerin sayısı 1353 olarak belirlenmiştir.⁹⁷ Devletin zorla kaybetmeye ilişkin repertuvarında ise *inkâr, tehdit, kriminalize etme* ve *kurumsal işbirliğini sağlama* stratejileri öne çıkmaktadır.⁹⁸

Sivillere yönelen bu şiddet tertibatının duygusal şiddetine ve örgütlenen karşı duygulara geçmeden önce İdelber Avelar’ın işkence ve kaybetme stratejisine yönelik sorduğu sorular tartışmayı açmakta yardımcı olabilir. “İşkence, işkence edileni tam olarak neye maruz bırakır? İşkence yapanın isteği tam olarak nedir? Birtakım bilgiler

⁹² Mesut Yeğen(1999), **Devlet Söyleminde Kürt Sorunu**, İletişim, İstanbul. (s.222)

⁹³ Evren Balta Paker(2010), “Dış Tehditten İç Tehdide: Türkiye’de Doksanlarda Ulusal Güvenliğin Yeniden İnşası”. (s.413-4)

⁹⁴ A.g.e. (s.422)

⁹⁵ Füsün Üstel(2004), **Zorunlu İç Göç Sonrası Köye Dönüş**, TESEV Yayınları, İstanbul.(s.4)

⁹⁶ Hakikat Adalet Hafıza Merkezi’nin verilerinden alınmıştır.

⁹⁷ Ayhan Işık, Özgür Sevgi Göral, Özlem Kaya (2014), **Konuşulmayan Gerçek: Zorla Kaybetmeler**, Hakikat Adalet Hafıza Merkezi, İstanbul. (s.28)

⁹⁸ A.g.e. (s.40-45)

mi elde etmek istiyordur? Hakikati mi elde etmek istiyordur?... Yoksa niyeti özneyi yok etmek, onu kendi kendini tanıyamayacak hale getirmek midir?”⁹⁹ Hızlı ve kısa bir yanıt verecek olunursa, bedenin işkenceye maruz bırakılması ve öznenin kaybı ve tüm bu eylemliliğin tanıksız bırakılması, özneyi de aşan bir hedefi barındırır. Makul olmayan bir acıya zorla maruz bırakılan beden, öznenin kişiliğiyle birlikte onulmaz biçimde hasar görür. İktidarın korku ve öfke duygularıyla yaptığı eylemin sonucunda, maruz bırakılan, kaybedilen ve onunla birlikte kayıp yakınlarına ve büyük bir cemaate hızla sirayet eden bir suçluluk duygusuna şahit olunur.¹⁰⁰ Travmanın yaratılmasındaki kurucu duygu, bu suçluluk duygusudur. İktidarın korkuyla yaptığı bu eylemliliğin, özellikle bu bölgede bir korku da örgütlediği şüphesizdir. Kayıp yakınları için, yeni bir kayba maruz kalma ihtimali, endişe ve korku yaratır. Tüm insanlarda ise bu türden bir alıkoyulmaya ya da faili meçhul cinayete kurban gitme ihtimali, yoğun bir korku ve endişe yaratır.

“Yani korkumuzdan, ben sekiz ay yatamadım. Yani yatmak istiyordum fakat uykum gelmiyordu. Her ikide bir telefonla tehdit ediliyordum. Yani savcılığa dahi başvuramadık korkudan. Yani ha bugün beni alacaklar ha yarın alacaklar, ya iki saat sonra ya iki saniye sonra ya beş dakika sonra. *Korkumuzdan*, tehdit ediliyorduk. Bir kere yani şeyi de aramadık yani ‘yakınımız kayıp olmuştur’ demedik *korkumuzdan*.”¹⁰¹

90’lardaki bu atmosfer altında bölgedeki insanların, arkalarından gelen ayak seslerini duyduklarında yavaşlayıp, ardından gelen kişiyi görerek yollarına devam edebildikleri, yalnız başına ya da karanlıkta yürüyemedikleri, saat 19.00 itibariyle evlere kapanılıp, çalan kapıların açılmadığı; tahta kapıların çelik olanlarla değiştirilerek evlerin kaleye çevrildiği aktarılanlar arasındadır.¹⁰² Duyguların bir nesne ya da göstergede ikamet ettiği değil de Sara Ahmed’in tanımladığı gibi nesneler ve göstergelerin dolaşımının bir sonucu olarak düşündüğümüzde, bu korkunun bunca gösterge ve hareketin dolaşımıyla birlikte oldukça yoğunlaştığı ve tesir kuvvetinin arttığını görebilmek mümkündür. Tanık olunan bunca ölüm ve kayıp üzerine, kendisinin de öldürölüp öldürölmeceği, öldürölcekse bunun nerede, ne zaman ve nasıl başına geleceği endişesi ve korkusunun, yoğun ve hacimli bir bilinmezlik

⁹⁹ Avelar’dan aktaran Mark Nichanian(2011), **Edebiyat ve Felaket**, 27.

¹⁰⁰ Egemenin başat duygusunun korku, kayıp yakınının ise intikam duygusu olduğuna yönelik okumalar mevcuttur. Ancak Cumartesi Anneleri örneğinde, intikam duygusunun önüne geçen duygular olduğunu iddia ederek, tartışmaya alacağım. Örneğin bkz. Ayhan Işık(2014), “1990’larda Devletin Sivil Siyaseti Olarak Zorla Kaybetmeler”, Toplum ve Kuram, sy.9, s.49.

¹⁰¹ Görüşme: Şırnak-Silopi/30.11.2012; Görüşmeyi Aktaran Özgür Sevgi Göral; Ayhan Işık, Özgür Sevgi Göral, Özlem Kaya(2014), **Konuşulmayan Gerçek: Zorla Kaybetmeler**, Hakikat Adalet Hafıza Merkezi, İstanbul. (s.73); Vurgular bana ait.

¹⁰² Vedat Çetin, Toplum Sindirme Yöntemi Olarak Faili Meçhul Cinayetler ve Kent Baskınları, **Toplum ve Kuram**, s.9, (2014), 157.

atmosferi yarattığı söylenebilir.

4.2. Cumartesi Anneleri: Bir *Tutkal* Olarak Kayıp Duygusu

Zorla kaybetme stratejisi, diğer pek çok stratejide de olduğu gibi, devletlerin birbirinden etkilenecek oluşturduğu bir yöntemdir. Elbette nasıl ki devletlerin birbirlerinden etkilenecek oluşturdukları bu stratejiler mevcutsa, devletlerin bu stratejilerine karşı geliştirilen karşı koyma biçimleri, direniş ve mücadeleler de ortaklaşırlar. Arjantin’de kayıp yakınlarının oluşturduğu *Las Madres de Plaza de Mayo* ile Türkiye’deki kayıp yakınlarının *Cumartesi Anneleri/İnsanları* arasındaki iş birliği ve ortak eylem repertuarı ve söylemsel pratikler, bu ortaklaşmanın ilk örneği olarak tanınabilir. Bu ortaklaşma, kayıp yakınları tarafından da ifade edilir. “Sonuçta kayıp aileleri ve tepki duyanlar buluştuk. Dünyadaki insan hakları ihlalleriyle Türkiye’deki insan hakları ihlalleri birbirine benzediğine göre, mücadele yöntemleri de benzer olacaktı”¹⁰³

Kayıp duygusunun ve ardından yasın ve melankolinin, bir devlet stratejisi ve cezalandırma mekanizması olarak nasıl çalıştığına baktıktan sonra, aynı biçimde kaybın, yasın ve melankolinin nasıl bir cemaat örgütlediğine ve bu cemaatin kayıp dışında hangi duygularla bir araya gelip, hangi duyguları örgütlediğine odaklanacağım. Öznelerin çeşitli duygular etrafında bir araya geldiğini ifade etmişim. Burada, Cumartesi Anneleri açısından kaybetme duygusunun kurucu duygu olduğunu iddia etmekle birlikte, kaybın başka pek çok duyguyu da beraberinde örgütlediğini, tetiklediğini iddia ediyorum. Bir başka deyişle, bir özneye ya da nesneye ikamet eden değil de dolaşan, yapışan, kuşatan olarak kaybetme duygusu, farklı yoğunluklar, biçimler ve sürelerde tesirde bulunur. Örnek vermek gerekirse, yakını olunan değil de tanık olunan kaybın da bir etkisi vardır. Söz konusu olan şey, kaybetmenin henüz kendisi değil, kaybetme korkusudur. Burada bir kaybın yakını olmakla bir kaybın (yakın/uzak) tanığı olmak arasında, belirlemesi güç ama yine de elzem, bazen yumuşak ve geçişli, bazen sert ve kapalı sınırlar vardır. Sevdiğim birini kaybetmekle birlikte tam olarak neyi yitirdiğimi bilemeyişimin melankolisi ile bu melankoli ve bilinmezliğin yarattığı gelecekte de kaybetme ihtimalim olanlara karşı ortaya çıkan kaybetme korkusu doğrusal bir biçimde hareket etmez. Etraftaki diğer bedenleri de

¹⁰³ Nadire Mater’in ifadesi. Galatasaray’ın Kadınları, <https://m.bianet.org/bianet/yasam/159418-galatasaray-in-kadinlari>

kuşatır. Kayıp yakınının etrafındaki insanlar da kaybetme korkusunu, kendi duygusu gibi hissederek ve yaşarlar. Duyguların ama özellikle melankolinin anlatılamaz, bilimsel bir çalışmanın konusu olamaz iddialarını hatırlamak burada önemli görünmektedir. Temsil bölümünde yapılan “temsil edilemezlik” tartışmasına referansla, yine bir şeyin “anlatılamaz” ilan edilmesinin anlamının “o halde anlatmamalı” olmadığı vurgulanmalıdır.

“Elbette ki melankoliyi (melankoli üzerine) yazmak, bu acılı insani deneyimi ele almak, dile gelmez olanın yanından geçmek demektir: Melankolide meydana gelen, elden kaçan ve gizemli anlamı dile getirebilen fazla söz yoktur. Sadece bir ruh halinden (Stimmung) ibaret olmayıp klinik melankoli (depresyon hali) de olabilen melankolinin sonsuz sayıdaki yönünün derinliklerine inmek ve onları yakalamak (elbette ki) benim için kolay olmayacaktır. Tek yapmak istediğim, melankoli içinde bulunan her hastanın dolaylı olarak ifade ettiği sessizlik sözünü gizlememek ve karartmamaktır sadece. Melankoliyi (psikotik deneyim haline gelen melankolik deneyimi) oluşturan yapıları ayırttığımızda, sadece klinik melankoliyi daha iyi tanımış olmakla kalmayız, bu melankoliden diğer bütün melankoli biçimlerine (şiire ve gündelik hayata da) uzanan ipuçlarını ve bağıntıları da yakalarız.”¹⁰⁴

Nasıl ki *temsil edilemez*, temsilin bir formuna ve görme biçimine gönderme yaparak “bu biçimde temsil edilemez” anlamına geliyorsa, duyguların ve melankolinin anlatılamazlığı da benzer bir vurguya sahiptir. Bireysel anlatı ve duygular, dile geldiği, gözlemlendiği hali kadar; tam da anlatılamaz ve gözlenemez oluşuyla anlatılabilir. Kaybı, yası ve melankoliyi anlatmak ancak, anlatılamaz oluşunu anlatının merkez kategorisi yapmakla mümkündür.

Kayıp/kaybetme duygusunun, özellikle sevdiğimiz birini kaybetme duygusunun, hayatlarımızın akışını değiştirdiğini ve hayatın anlamını ortadan kaldırdığını, önceki bölümde, daha ana hatlarıyla Jasper’ın kategorilendirmesinde dahi görebiliyoruz. Burada *kaybetme olgusu* bir devlet şiddeti olmasının yanında aynı zamanda her türlü gündelik yaşam pratiklerimizi geri döndürülemez biçimde dönüştüren bir *felaketin duygusunu* üretir. “Kaybetmenin makro düzeyde tasarlanmış bir devlet şiddeti pratiği olmasının sonuçlarıyla, gündelik hayatın ilişkilerini ve akışını muazzam biçimde dönüştürücü etkisi, birbiriyle sıkı sıkıya ilişkilidir.”¹⁰⁵

Cumartesi Anneleri’nin “*kayıp*” duygusu etrafında bir araya gelip, oturma eylemine başlamalarının üzerinden yirmi bir yıl geçti.¹⁰⁶ İlk kez 27 Mayıs 1995’de

¹⁰⁴ Eugenio Borgna, **Melankoli**, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 12.

¹⁰⁵ Özgür Sevgi Göral, **İşyan, Şiddet, Yas: 90’lar Türkiye’sine Bakmak**, (der) Ayşen Uysal, (İstanbul: Dipnot, 2016), 116.

¹⁰⁶ Bu metin yazıldığında, 28 Mayıs 2016 Cumartesi günü, Cumartesi Anneleri, 583. kez, adalet talebiyle bir araya geldi. Bu hafta yapılan eylemde Sur’da yaşanan “sokağa çıkma yasağı”nda katledilen Rozerin Çukur’un akıbeti soruldu. “Burada adalet ve hükümet yoktur. Kayıp sorununu adalet

gözaltında işkenceyle öldürülen Hasan Ocak'ın ailesinin, hak örgütleriyle beraber Galatasaray'da yaptığı oturma eyleminden bugüne geçen sürede, Cumartesi Anneleri/İnsanları, Türkiye toplumsal hareketler tarihinin en uzun süreli *sivil itaatsizlik eylemi* olarak kayda geçmiştir.¹⁰⁷ Bir araya geldikleri ilk gün olan 27 Mayıs 1995'den itibaren, birkaç hafta sadece birkaç dövizle sessizce oturan Cumartesi Anneleri'nin bir anlamda kılavuzları, Arjantin'li Plaza de Mayo annelerinin mücadelesiydi. Bu süreçte İnsan Hakları Derneği'ne 1200 kadar kayıp başvurusunda bulunuldu. Uzun bir aradan sonra yaklaşık 70 kaybın kemiklerine ulaşıldı. Yirmi yıllık süreçte, henüz kaybedilmeyen çocuklar büyüdü, evlendi, bebekleri oldu. Mücadelenin içindeki kimi anne, babalar ve kayıp yakınlarıysa, kayıp duygusunu içinde taşıyarak yaşamını yitirdi. Mücadele sürecinde hep göz önünde olan Berfo Ana (*Kayıp Cemil Kırbayır'ın annesi*) oğlunun kemiklerine kavuşmadan, karşılanmayan adalet talebiyle ve içinde taşıdığı dünyanın yüküyle yaşama gözlerini yummuştur. Berfo Ana gibi birçok kayıp yakını, hayatlarının son bulmasıyla, bir kez daha kaybolmuş oldular. Cumartesi Anneleri'nin mücadelelerinin sürdüğü en uzun dönem iktidar *Adalet ve Kalkınma Partisi*'y(di). *Cumartesi Anneleri*, dönemin Başbakanı, ve şu an Cumhurbaşkanı olan Tayyip Erdoğan'la da görüşme gerçekleştirdi.¹⁰⁸ 12 yıllık süreçte, Berfo Ana'nın derdinin dinlenmesi gibi, duygu-yoğun bir hareketten siyasal reklamcılık malzemesi çıkarmadan daha fazlası olmayan bir kabulden başka bir sonuç alınamamıştır. Bir diğer talepleri olan 12 Eylül darbesinin faillerini yargılama ve paramiliter güçlerle hesaplaşma adı altında açılan davalara müdahil olmalarına da onay verilmemiştir.

ve hükümet çözer ama biz bunlardan yarar görmedik.“Aynı anneler Sur'da Cizre'de bir parça kemik arıyorlar. Bizim üzüldüğümüz şey kaç anne evlatlarını mezarını arayıp yaşayacak... Türkiye mezarsız ölümler, mezarsız anneler ülkesi olmaya devam ediyor.”, “Türkiye Mezarsız Ölümler Ülkesi Olmaya Devam Ediyor, *Bianet*, 28 Mayıs 2016, <http://bianet.org/bianet/insan-haklari/175291-turkiye-mezarsiz-anneler-ulkesi-olmaya-devam-ediyor>

¹⁰⁷ Hasan Ocak, 21 Mart 1995 akşamı, Avcılar'daki evine giderken polisler tarafından gözaltına alındı. Ailesi hemen aramaya başladı ancak gözaltı *inkâr* edildi. Ocak'ın, işkenceden geçirilmiş cansız bedenini beş gün sonra, Beykoz Buzhane köyündeki ormanlık alanda köylüler buldu. Ailesiyse cenazeye 15 Mayıs 1995'te kimsesizler mezarlığına gömülü halde ulaştı. Dönemin, Emniyet Genel Müdürü Mehmet Ağar, İstanbul Valisi Hayri Kozakçıoğlu, İstanbul Emniyet Müdürü Necdet Menzir, TEM Şube Müdürü Reşat Altay'dı ancak bu isimler ve Ocak'a işkence yapan TİM-3 polisleri hakkında takipsizlik verildi. Savcılar, bu isimlerin ifadelerini dahi almadı. “Cumartesi Anneleri Tam 20 Yıldır Kaybedilen Çocuklarını Arıyor”, t24, <http://t24.com.tr/haber/cumartesi-anneleri-tam-20-yildir-kaybedilen-cocuklarini-ariyor,297924>

¹⁰⁸ “Cumartesi Anneleri ve Erdoğan”, Özgür Mumcu, *Bianet*, <http://bianet.org/biamag/toplum/127717-cumartesi-anneleri-ve-erdogan>

Cumartesi Anneleri'nin hareketi, doksanlı yılların zorla kaybetmelerinin/faillerinin hesabının sorulmasından daha fazlasıdır. Hareket bir süre devam edip bitmiş değil, hala devam eden bir harekettir. “*Kaybın cemaati*” olarak kavramsallaştırdığım Cumartesi Anneleri'nin, bir hareket olarak eylemlerine devam etmesinin tek sebebi, kayıplarının bedenlerinin bulunmaması ve adalet taleplerinin karşılanmamış olması değil, devletin tüm kaybetme ve öldürme stratejilerinin bugün hala *devam ediyor* olmasıdır. Bunun bir diğer sebebi ve bu tezin de temel iddiası olarak ortaya koyduğum şey: Cumartesi Anneleri'nin/İnsanları'nın yalnızca devletin zorla kaybetmeler stratejisinin mağduru olarak talepleriyle ve etrafında değil, devletin faili olduğu her “kaybeden” toplumsal grupla, *dayanışma tutkalı* olan *kayıp duygusu* etrafında bir araya gelen, mücadele eden bir yas örgütlenmesi olduğudur.¹⁰⁹

“*Kaybın cemaati*” olarak kavramsallaştırdığım ve bir yas örgütlenmesi olduğunu iddia ettiğim Cumartesi Anneleri'nin anlaşılabilirliğini artırmak adına, etrafında örgütlendiği “*kayıp*” duygusunu tanımakta ve “*yas*” meselesini biraz aralamakta fayda var. Bu elbette ilk kez benim önerdiğim bir tez değil. Judith Butler, *Kırılğan Hayat*'ta cemaat olanağını *yaralanabilirlik* ve *kayıp* temelinde yeniden tasavvur etmenin imkanlarını arıyordu. Kayıp ve kaybetme duygusunun, hayatlarımızın akışını değiştirdiğini ve hayatın anlamının da kaybolduğunu/kaybedildiğini ifade etmiştim. Freud, birisini kaybettiğimizde, o kişideki neyin yitirildiğini her zaman bilemediğimizi anlatıyordu.¹¹⁰ Öyleyse, kayıpta, bir şeyler de saklanmaktadır. Yas, üzerinde uzlaşıldığı haliyle, temelde nesnenin ne olduğunu bilmemizi, onu tanımamızı gerektirir. Melankoli ise, bir kayıp ve eksiklik duygusu olup, ne kaybettiğini tam olarak bilmemek olarak değerlendirilir. Freud'un ifadesine geri dönersek, birini kaybettiğimizde o kişideki neyin yitirildiğini her zaman tam olarak bilemiyorsak, buna bağlı olarak yas, bir melankoliyi de içerir. Daha iyi bir ifade ediliş biçimine rastlayamayacağımız şekilde Butler bu durumu, şöyle ifade eder:

¹⁰⁹ İlgili bölümde daha önce de bahsettiğim gibi devletin zorla kaybetmeler stratejisini 24 Nisan 1915'le başlatmak gerekmektedir. Cumartesi Anneleri de bu sebeple, devletin kaybettiği 234 Ermeni entelektüelin kaybının yası ve faillerinin cezalandırılmasına olan inançla 24 Nisan günü bir araya gelmektedirler. Burada önemli görünen nokta, Cumartesi Anneleri'nin bize, geçmişle hesaplaşma, geçmişi düşünme biçimlerimize dair öğrettikleridir. Kendilerinden ve “kendi felaketlerinden” başlatarak bir zaman algısı kurmayıp, geçmişi bugünden başlayarak ve bugünün bünyesindeki geçmişle birlikte düşünerek bir tahayyül geliştirmektedirler. Ayrıca sözünü ettiğim anma, dayanışma ve geçmişle hesaplaşma eylemlerinden biri için bkz. “1915’de Öldürülenlerin ve Çocukların Akıbetini Sordular, *Bianet*, 23 Nisan 2016, <http://bianet.org/bianet/toplum/174155-1915-te-oldurulenleri-ve-cocuklarin-akibetini-sordular>

¹¹⁰ Sigmund Freud(1957), “**Mourning and Melancholia**”, Hogarth Press, Londra. (s.243-58)

“Kimi insanları kaybettiğimizde veya bir mekandan ya da cemaatten yoksun kaldığımızda basitçe katlandığımız şeyin geçici olduğunu, yasın biteceğini ve önceki düzenin bir şekilde yeniden kurulacağını düşünebiliriz. Ama belki de katlandığımız şeye katlandığımızda kim olduğumuza dair bir şey ortaya çıkar, başkalarıyla bağlarımızın hatlarını çizen, bizi oluşturanın o bağlar olduğunu bize gösteren, bizi meydana getiren bağları ya da ilişkileri bize gösteren bir şey. Burada bağımsızca varolan bir “ben” varmış da sonra basitçe oradaki “sen”i kaybetmiş değildir, özellikle de “sana” olan bağlılığım beni “ben” yapanın bir parçasıysa. Bu koşullarda seni kaybedersem, kaybımın yasını tutmamın yanı sıra kendime karşı anlaşılmaz oluveririm. Sensiz ben kimim? Bizi oluşturan bağların bazılarını kaybettiğimizde kim olduğumuzu ya da ne yapacağımızı bilemeyiz. Bir düzeyde “sen”i kaybettiğimi düşünürken beklenmedik bir şekilde “ben”im de kaybolduğumu keşfederim. Bir başka düzeyde, belki de “sende” kaybettiğim, hakkında halihazırda kelime dağarcığım olmayan şey, münhasıran ne benden ne de senden oluşan, ama bu terimleri farklılaştıran ve ilişkilendiren bağ olarak kavranması gereken ilişkiselliktir.”¹¹¹

Jasper’ın eleştirdiği noktaya paralel olarak Butler da benzer biçimde, *kederi*, *yası*, özelleştirici duygular olarak değil, tam da girift bir siyasi cemaat olanağı temin eden, bir araya getiren duygular olarak görmektedir. Başlığa adını veren ve ilgili yerlerde tartışmaya aldığım *clinamen*, Jean Luc Nancy için, tekil öznelere (*atom-individual* veya *individual subject*) bir cemaate (*community*) yönelmesini (*being in common*) ya da mutavaat etmesini, onların bir araya gelmesini sağlayan şey için kullanılan bir metafor.¹¹² Nancy, burada, “ortaklıkta olma” durumunda (*being in common*) ortak olanı varlık (*being*) olarak tarif edersek bunun özcü bir şey olacağını ve totalitarizme giden yolun buradan geçtiğini; ortak olanın “*common*”da da olmadığını, yapmamız gereken, korumamız gereken şeyin “*in*”de olduğunu, yani ortaklık ilişkisinin, bu bağın kendisi olduğunu ifade eder. Burada, “being-in-common” ilişkisindeki *common* da bir töz (*substance*) değildir. Tam aksine bir dışarıya açma (*exposition*) deneyimidir ve burada ortaklıkta olmak (*in common*), kendiliğe (*self* olana) sonradan eklenmez; kendilik (*self*), ortaklıkta olmaktan (*in common*) türetilir.¹¹³ Yukarıda Butler’dan yaptığım alıntıda, benzer biçimde, vurgulanan şeyin, aradaki “bağ” ve “ilişkisellik” olduğunu görmüştük. Nancy’nin, bir cemaat için de vurguladığı şey, bu noktada, buna paraleldir. Özerk, atomize, kapalı bir kendilik sistemi yoktur. Butler, Nancy’ye şu noktada yeniden yaklaşır: bir kendilik deneyimi için içe dönmek yerine dışarıya açılmak (*exposition*) gerekmektedir. Tam da bu noktaya paralel olarak, duygunun bir bedende ikamet eden, içeriden dışarıya açılan, öznenen nesneye ya da nesneden özneye tek yönlü hareket eden değil, sürekli dolaşan, sosyal ve bu sosyallikle var olan bir şey olduğunu hatırlamak elzemdir. Kayıp duygusunu ve bu duygu etrafında ve onun alanında bir araya gelmiş insanları

¹¹¹ Judith Butler(2005), **Kırılğan Hayat Yasın ve Şiddetin Gücü**, çev. Başak Ertür, Metis, İstanbul. (s.37-38)

¹¹² Jean Luc Nancy(1991), **The Inoperative Community**, University of Minnesota Press.(s.3-4)

¹¹³ age, 6.

anlamlandırmak için, temelde bu kendilik deneyimi ve bir cemaate katılma pratiği arasındaki ilişkisellik bu şekilde düşünülmelidir. Kayıp duygusu, yalnızca kaybedilme anında değil, kaybetme tehdidi altındayken “*kaybetme korkusu*” ile birlikte aynı anda da var olabilmektedir. Cumartesi Anneleri/İnsanları ve bizler bir zaman kaybettiğimiz ve şu anda yalnızca onların yasını tutuyor ve adalet bekliyor değiliz. Her an toplumsal yaralanabilirliğimizin bilinciyle ve yara alacak olmanın, bir zaman yine, yeniden kaybedecek olmanın tehdidi altında korku, kayıp, keder ile birlikte mücadelenin olanaklarını aramak durumunda olacağız, bunlara yeni duyguları katarak, başka duyguları örgütleyerek.

Sevdiğini kaybetmek, onunla anamlanan dünya tahayyülünü oluşturan her bir zerreyi kaybetmek yeterince acı vericidir. Fakat zorla kaybetmeye, işkenceye maruz bırakılarak, akıbetini asla bilemediğimiz kayıplarımız için durum bunun ötesindedir. Dünyaya olan inancın ve bağların koptuğu, geri dönülemez bir güvensizlik atmosferi hayatta kalanların, kayıp yakınlarının üzerine çöker. İyileşmek, bu güvensizliğe sadık kalmamak gibi görülebilir. “Hayatta kalanların yüreğine sonu gelmez bir depresyon hali ve intikam arzusu kazanabilir.”¹¹⁴ Yasın olağan ritüellerinin gerçekleşemediği, son uğurlama için gerekli pratiklerin yerine getirilemediği bu kayıplarda yas ertelenebilir, imkansız hale gelebilir. Zorla kaybetmelerdeki yasa dair yapılmış psikanaliz çalışmalarında bazı yoklukların belirleyici olduğu öne çıkar. Kaybedilenin ruhsal, manevi ya da dinsel tasavvur içinde yerleştirilebilecek bir mekanın yokluğu bunun başında gelir. Bu mekanın yokluğu, travmayı sürekli biçimde değer ve yeniden üretirken, içeride de bir delik olarak tezahür eder.¹¹⁵ Bunun yanı sıra elbette naaşın/bedenin yokluğu yasın beklenen biçimde başlayabilmesine engel olmaktadır. Bu bakışa göre, bastırılanın ya da kayıp bedenin geri dönüşü mümkün olmadıkça, yas nesnesi var olmayan ancak kaybı yaşayanı terk etmeyen bir hayalet olarak tüm ruhsallığı ve bedeni istila eder. Yas çalışması, klinik bilgiyle, kaybın yakınının ruhsallığıyla sınırlı değildir. Toplumsal/siyasal düzen içerisinde yapılacak değişikliklerin yas çalışmasının alternatif imkanlarını sunabileceği düşünülmektedir. Bu anlamda, Cumartesi Anneleri’ne yeniden baktığımızda, kaybın kamusal mekanının Galatasaray Meydanı olarak deneyimlendiğini düşünebiliriz. Kayba ait fotoğraflarla ve karanfillerle gelinen kamusal bir mekan olarak Galatasaray Meydanı, yasa ilişkin

¹¹⁴ William E. Connolly(2016), **Hayatın Kırılğanlığı**, çev. Aydın Çavdar, (s.77)

¹¹⁵ Oktay Şılar(2013), Bitmeyen Yas: Faili Meçhul Kayıplara Psikanalitik Bakış, <https://m.bianet.org/bianet/toplum/150814-bitmeyen-yas-faili-mechul-kayıplara-psikanalitik-bakis>

ritüellerin de gerçekleştirilebildiği bir yerdir. Fakat bir mezara sahip olmak, bu mekanda da söyleme dönüşen bir talep olarak kalmaya devam eder.

“Mezarsız aileleriz. Arife günü herkes sevdiklerinin mezarına gitmek istiyor ama biz o mezar taşına hasretiz (...) Mezarlarımızdan korkuyorlar. Biz burada yıllardır bir mezar taşına sahip olmak için mücadele ettik. Ellerimizdeki bu karanfilleri Galatasaray Meydanı'na değil sevdiklerimizin mezarlarına bırakmak istiyoruz. Bir Arife günü dönüp buraya bakın.”¹¹⁶

Bir bayram günü kaybedileni ziyaret edilebilecek bir mezar talebi, çok sayıda kayıp yakını tarafından tekrarlanmıştır. Melankoli ise tam da bu sona ermemiş yasın, giderilemeyen ihtiyacın bir ürünüdür. Böylelikle melankoli, ızdırap verici kaybın nesnesine olan bağlılığın bu kaybı telafi etme, şimdi'de ondan azade biçimde yaşama, yükünden kurtulma arzusunu hükümsüz kılar. Bu sebeple melankoli, *kaybın karşısında verilmiş geçici bir tepki değil, direngen bir durum, bir haldir.*¹¹⁷ Melankolinin kalıcılığı ve direngenliği, kaçınılmaz bir biçimde umutsuzluğu tetiklemez. Melankoli, kendinden menkul bir biçimde çaresizlik doğuramaz. Kaybın beraberinde neleri de götürdüğünü bilememe olarak melankoliyi, yitirilenin yerinin neyle doldurulabileceğine yönelik bir arayışın başlangıcı olarak kabul ediyorum. Boşluğun telafisine yönelen bir arayış içinde sabrı, umudu, adalete olan inancı barındırabilir. Cumartesi Anneleri, bu melankoli ile yola çıkan, uzun soluklu yasını tutarken sabır, umut, öfke, adalet duygularını örgütleyen bir hareket/cemaat olarak okunmalıdır. Bu kalıcı ve direngen melankoli ve bekleyiş halinin ikili bir konfigürasyon içinde bekleyişin son bulması ile sürmesi arasında gidip geldiğini söylemek mümkündür. Kayıp yaşayan özne, daha ulaşılabilir bir bilinç düzeyinde kayba ve bedene kavuşmayı isterken, bir başka bilinç katmanında bu bekleyişin sürmesine bağlanmış olabilir. Çünkü bekleyişin bitişi, kaybın geri dönülemez biçimde kaybolduğu ile artık yaşamadığı ile yüzleşmek anlamına gelir. Eugenio Borgna, beklemek (expectare) eyleminin Latince etimolojisini yorumlar. *Ex-* ile bakmak anlamına gelen *-specare* kelimesinin kuvvetlendirilmiş hali *spectare*'nin bu birleşiminin, “ruhun yanı sıra, çehre ve bakışlarla da, gelmek ya da olmak üzere olana, arzu ya da korkuyla yönelmek” anlamına geldiğini ifade eder.¹¹⁸

Duygulara yönelik geliştirilen çeşitli kuramları analiz ederken, duyguların bedenler aracılığıyla deneyimlendiğini ve bu sebeple de duyguların dışarıdan

¹¹⁶ Cumartesi Anneleri'nin 639. eyleminde Hanım Tosun'un ifadesi. Cumartesi Anneleri: Mezarsız Aileleriz, <https://www.artigercek.com/haberler/cumartesi-anneleri-mezarsiz-aileleriz>

¹¹⁷ W.Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, 206.

¹¹⁸ Eugenio Borgna, **Bekleyiş ve Umut**, 84.

görünebildiğini ifade etmiştim. Bir şeyleri hissetme, düşünme süreçleri etraftaki kişilerce de görülebilir. Hatta bazı duyguların, yüz ifadeleri vardır. Jasper, “Bana bakan insanlar kızgın olduğumu benden önce fark edebilirler.”¹¹⁹ diyor. Bu, duyguların tetiklediği bedensel görünümünün ve yüz ifadelerinin evrensel olduğu anlamına gelmiyor elbette. Örneğin bedeni ve çeşitli duyguları tetikleyen nesneler de, bunların teşhir edilme şekli de kültüre göre biçimlenir ve çeşitlenir; ama yine de birbirlerine benzerler. Cumartesi Anneleri’ne baktığımızda bu duyguların görünürlüğünün bir başka anlamı ya da sebebi daha var. Meydana gelen insanlar, hem birbirlerine karşı hem de dışarıya karşı her ifadelerini duyguyla aktarıyorlar. Bir biçimde zaten saklanamayan duyguları “endişelerini, korkularını, gözyaşlarını, coşkularını öfkelerini birbirlerinden saklamadıkları”¹²⁰ göstermekten çekinmedikleri söylenebilir. Yüz ifadesi, gözler ve bakışlar, kayıpla, zamanla, kaybın üstünden geçenlerle değişirler. Borgna’nın ifade ettiği gibi, “Duygulanımların, gözlerin zikzak çizen hatlarında birbirini izlemesinde ya da üst üste binmesinde, bakışların dile gelmez cismanisizliğinde, ruhun dilleri yatmaktadır.”¹²¹ Ruhsal durumdaki değişimler, bakışa yansır. Ruhsal yaralanmalar, bakışı ve yüz çehresini fiziksel ve kalıcı olarak değiştirebilirler. Bu yaraların izleri, çeşitli duygulanımlar bakışa ve yüz ifadelerine de taşınırlar. Bakış, ötekinin bakışının izlerini de taşır. Bu sonsuz bakma-bakılma ve deneyim yoğunluğu içerisinde bazen bakış ve yüz maskelenir. Büyük bir dikkat ve rikkatle bakıldığında dahi duygular, açıklıkla görünmeyebilir. Fakat Borgna’ya göre, bu bakışların söndüğü, duyguların görünmediği en karanlık anda dahi, *yaşama zahmetini hafifletecek bir diyaloga yol açacak dinlenme ve bakılma beklentisi ve arzusu ölmez.*¹²² Cumartesi oturmaları, bu bakılma arzusunu sürekli biçimde taşır. Aynı bakılma arzusuyla orada bulunan çok sayıda kayıp yakını, dayanışma ile birbirlerini teselli etmekte, kendi umutlarını orada var etmektedirler.

“Şimdi de biz orda teselli oluyoruz yani, biz biliyoruz, herkes bizim gibidir orada. Bizim mezarımız yoktur, biz orda birbirimizle buluşalım görüşelim yani, derdimiz birdir. Oraya gittiğim zaman doğru söyleyeyim kendimi iyi hissediyorum. Teselli oluyorum, onlar da benim gibidir çünkü onlarla derdimiz aynıdır.”¹²³

¹¹⁹ James Jasper, **Protesto**, 92.

¹²⁰ Filiz Koçali’nin ifadesi, Galatasaray’ın Kadınları, <https://m.bianet.org/bianet/yasam/159418-galatasaray-in-kadinlari>

¹²¹ Eugenio Borgna, **Bekleyiş ve Umut**, 84.

¹²² age, 88.

¹²³ Görüşme: İstanbul/10.08.2012; Görüşmeyi Aktaran Özgür Sevgi Göral; Ayhan Işık, Özgür Sevgi Göral, Özlem Kaya(2014), **Konuşulmayan Gerçek: Zorla Kaybetmeler**, Hakikat Adalet Hafıza Merkezi, İstanbul. (s.55)

Bakılma beklentisi ve yasın tezahürlerini her zaman söylemlerde göremeyiz. Çünkü bu türden güçlü bir kayıp, tanıklığı da çoğu kez imkansız kılar. Tanıklık, aktarılamaz, anlatılamaz olur. Kayıp yakınlarının anlatılarını, “ne desem eksik kalır”, “nasıl anlatsam bilmem” gibi ifadeler sürekli biçimde kesintiye uğratır. Bu yüzden, bakılma beklentisi ve yasın bilinçli tercihleri, gündelik pratikleri, kasti bedensel görünimleri de vardır. Kolaylıkla anlatılamasa da tanıklık dile gelmez yapısıyla, kayıp yakını için bir sorumluluk, ahlaki bir görevdir. Kayıp yakını kadınların, sessiz kalmak, düğüne gitmemek, renkli eşarp takmamak, her zaman siyah giymek, sesli gülmek gibi sembolik pratikleri de yasın ve bu bakılma arzusunun yansımalarıdır.¹²⁴ Cumartesi oturmalarına düzenli olarak gitmese ya da politik eylemlere katılım sağlamasa dahi, davalarına sadık kaldıklarını ifade ediyor kadınlar.

“Melankoli, derin keder ve hüznün içeren, umutsuzluk, yoksunluk hissi, huzursuzluk ve coşkusuzlukla kendini gösterir.”¹²⁵ Çoğu kez süregiden adaletsizliğin ve kaybın telafi edilememesinin yarattığı duygusal bir çöküntü durumudur. Bu kayıp, yukarıda ifade edildiği gibi sevilen bir kişinin kaybı da olabilirken, Cumartesi Anneleri örneğinde olduğu gibi toplumsal/kolektif bir kayıp da olabilmektedir. Kaybedilen nesne yüzeyseldir, fakat onun katmanları da kaybolur. Arendt’in, zorunlu göçün ardından kaybettiklerine dair ifadelerinde olduğu gibi “Evimizi kaybettik, yani günlük yaşamın aşinalığını. İşimizi kaybettik, yani bu dünyada bir işe yaradığımıza dair inancı. Dilimizi kaybettik, yani tepkilerin doğallığını, jestlerin basitliğini, duyguların serbestçe dışavurumunu.”¹²⁶ Kayıp sonrası deneyimlerini, yaşadıkları değişimi ve yoksunluğu anlatan kayıp yakınlarının ifadelerine bakmak, duyguların söylemsel karşılıklarını bulmakta bize kılavuzluk etmektedir. 1996 yılında eşi Talat Türkoğlu’nun kaybedilişinin ardından Hasene Türkoğlu yaşadıklarını şöyle ifade ediyor:

“Bir boşluk duygusu... Ne kadar zaman geçti bilmiyorum. Bir şeyler koptu. Böyle şeyler çok yaşıyorum. Kapı çalınca hemen koşuyorum, geldi diye. Telefon çaldığında evde kaç kişi olursa olsun hemen ben atlıyorum, eğer oysa sesini ilk ben duyayım diye. Kötü şeyler uykumda buluyor beni. Talat’ı görüyorum ya morgda, ya yüzü parçalanmış, ya cenazedeyiz. Tabut, hücre, çok korkunç şeyler. 83 gündür geceleri sadece iki saat uyuyorum. Bunları görmek istemiyorum.”¹²⁷

¹²⁴ Özgür Sevgi Göral, “Devlet Şiddetinden Artakalanlar: Kayıp, Yas ve Kamusal Sırlar”, **İşyan Şiddet Yas: 90’lar Türkiye’sine Bakmak**, Ayşen Uysal (der.), 134.

¹²⁵ Nazile Kalaycı (2017), “Klasik Tragedyalarda Yakışsız Ölüm, Yas ve Tanıklık Sorunu”, **Siyasalin Peşinde Dünyaya Tragedyalarla Bakmak**, 171.

¹²⁶ Hannah Arendt, *We Refugees*. Marc Robinson (Ed.), **Altogether Elsewhere Writers on Exile**, 110.

¹²⁷ Hasene Türkoğlu’nun ifadesi, Galatasaray’ın Kadınları, <https://m.bianet.org/bianet/yasam/159418-galatasaray-in-kadinlari>

Burada da ifade bulduğu gibi kaybın yarattığı bilinmezlik ve boşluk duygusu, kaybın sonsuza kadar kaybolup olmadığının bilinmeyişiyle katlanmaktadır. Bir yanıyla rüyalarda ortaya çıkan ölüm imajı bir bilinç düzeyinde bekleyişi sonlandırma arzusu olarak belirirken, gündelik pratiğin içinde umut ve sabır, kaybın geri döneceğine olan inanç gelen her telefona ve kapıya yöneltmektedir. Kaybın üzerinden ne kadar zaman geçtiğinin bilinmediğine yönelik ifade, kayıp sonrası acı ve ızdıraba yönelik çok önemli şeyler söyler. Kayıp sonrası acı deneyimi, zaman algımızı yerinden edebilir. Geçmiş ve gelecek, yaşanan zamandan uzaklaşır ve *şimdiki zaman yakıcı ve yürek parçalayıcı hale gelir*.¹²⁸

“Net olmadığı için rahat değiliz. Bak emin olun yani şimi de halen de bazı arabalar geçiyor. Arabalar fren yaptığı zaman diyorum ‘onlar, belki odur; arabada bırakırlar giderler’ emin olun kaç sefer böyle yani senelerce, yani saat birde ikide, yani arabalar, panzerler, devlet arabaları kapımızda fren yaptığı zaman diyordum belki onlardır, demişlerdir belki yeğenimin evidir, beni şuraya bırakın ben yukarı çıkacağım. Yani halen hayallerde yaşıyorum.”¹²⁹

Bu türden geri dönme ihtimalleri, uykuda ve uyanıklıkta tüm umutsuzluğa rağmen canlıdır. Telefon sesi, kapı sesi, adım sesi, dışarıdan gelen herhangi bir insanın konuşma sesi, kaybın geri döndüğüne işaret olarak algılanabilmektedir. Anlık şaşkınlık ve umudun ardından çaresizlik ve umutsuzluk kalır. Hukuki mücadele de kayıp yakınlarına seslerin etkisine benzer bir tesirde bulunur. Defalarca büyük umutlarla açılan davalardan, ertelemeler ve uzun bekleyişler dışında çoğunlukla sonuç alınamaz. Kayıp yakınları umudu ve dayanışmayı çoğaltmak adına, yalnızca Cumartesi oturumlarında değil, mahkeme salonlarında, adliyelerde de davaların takipçisi oldular. Yakınının ölüp ölmediğine, öldürüldüyse failinin kim olduğuna, ne zaman gerçekleştiğine ya da bedeninin nerede olduğuna yönelik hiçbir bilgi verilmez. “Soruşturacak herhangi bir şey yok, gidin dua edin.”¹³⁰ denilir.

Kayıp, bir bakış doğurur, yas ve melankoli, o bakışı yanıtlayacak başka bir bakış talebi ve çare bekleyiştir. Bakışı yanıtlayan bazı bakış ve duygular beklentiyi karşılayabilirken, bazıları karşılayamazlar. Evet, kayıp, yas, melankoli birleştiricidir; kuşatıcı güçte ve yoğunlukta dayanışmaya çeken ve bir tutkal gibi bağlayan biçimde çalışır. Fakat buna rağmen, kayıp yakınının ve hareketin bakışına bakmaktan imtina

¹²⁸ Eugenio Borgna, **Bekleyiş ve Umut**, 89-90.

¹²⁹ Görüşme: Şırnak-Silopi/30.11.2012; Görüşmeyi Aktaran Özgür Sevgi Göral; Ayhan Işık, Özgür Sevgi Göral, Özlem Kaya(2014), **Konuşulmayan Gerçek: Zorla Kaybetmeler**, Hakikat Adalet Hafıza Merkezi, İstanbul. (s.54)

¹³⁰ Görüşme: Şırnak-Cizre/04.12.2012; Görüşmeyi Aktaran Özgür Sevgi Göral; Ayhan Işık, Özgür Sevgi Göral, Özlem Kaya(2014), **Konuşulmayan Gerçek: Zorla Kaybetmeler**, Hakikat Adalet Hafıza Merkezi, İstanbul. 68.

eden, çağrıya karşılık vermeyen veya şiddet dolu biçimde harekete geçen başka bakışlar mevcuttur. Ötekinin kaybını, yasını, ıstırabını, acısını ve kederini taşıyan bu bakış ve her türden söylemsel pratik, karşısındakini ıskalar ya da şiddetle cevap vermesini sağlar. 1995’den beri çeşitli sosyo-politik gruplarda adalet duygularını örgütleyen Cumartesi anneleri, bu gruplarla yoğun biçimde bakma-bakılma ilişkisine girmiştir. Fakat, beklediği asıl muhatap bakışları ne sorumlu yetkililerden ne de onların temsil ettiği toplumsal gruptan göremezler. “Mecbur, kapımız yok ki nereye gidelim. Biz nereye gittiysek, devlet bizim yüzümüze kapı kapattı.”¹³¹

Yasın ve melankolinin politik imkanlarını biraz daha aralamak gerekirse, Cumartesi Anneleri bir geçmiş siyaseti değildir. Salt bir yüzleşme ve bellek ekonomisi ile işlememektedir. Temsil bölümünde yapılan tartışmaya referansla siyasetin sadece yaşayanlar *hakkında* değil, ölülerin de henüz doğmamış olanların da *dahil* ya da *temsil* edilebildiği geniş bir kamusal alan olarak kurgulanmalıdır. Cumartesi Anneleri’nin süren eylemliliği, söylemsel pratikleri, eylem repertuarı ile yarattıkları kolektif imaj ve duygular, bugünün bünyesindeki geçmiş ile şimdiye demirlenmiş bir gelecek tahayyülünü mümkün kılar. Hayaletlerle yaşama bilinci, güçlü bir gelecek tasavvurudur. Wendy Brown’ın ifade ettiği gibi, bu bilince sahip olmak demek, “geçmişin katlanılır ve katlanılmaz hatıralarıyla ve doğmamış olanlara yükümlülüğün ağırlığıyla etkin bir biçimde yaşamasını öğrenmek”¹³² bunları siyaseten etkinleştirmek demektir. Nasıl ki Antigone’nin kardeşini toprağa gömmeye konusundaki kararlığı, bir kardeş sevgisinden ibaret olmayıp aynı zamanda her türden iktidara karşı bir başkaldırıysa, bir kayıp cemaati olarak Cumartesi Anneleri de böyledir. Bu anlamda bu eylemlilik bir umutsuzluk siyaseti değil, umudu örgütleyen, sahici bir umudu mümkün kılan bir hareket olarak okunmalıdır. “Hakiki bir umuttan bahsedebilmek için geleceğin şimdiye demirlenmiş olması gerekir. Zira geleceğin metafizik bir dış mekandan çıkagelip, şimdiyi öylece istila etmesi gibi bir şey düşünülemez.”¹³³ Derrida’dan hareketle Brown’ın da, Eagleton’ın da tarih perspektifine ve siyaset yapma biçimine yönelik ortaklaştıkları nokta geçmiş, şimdi ve gelecek ilişkisinde yatmaktadır. Hayalet metaforu, geçmişin, davetsiz bir biçimde bugünü ve geleceği kuşattığını imler. Ancak bu, çağrılmaz ve davet edilemez oldukları anlamına gelmez.

¹³¹ age, 68.

¹³² Wendy Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, 185.

¹³³ Terry Eagleton(2016), **İyimser Olmayan Umut**, 59.

Hayaletlerin çağrılmaları, *saf umutla da birleşen açık ve kasıtlı bir etkinliktir*.¹³⁴ Bunun yanı sıra, Derrida'nın hayalet metaforunu icadı, yalnızca tarihyazımına yönelik değil, aksine *tarihsel deva bulmaya yönelik*¹³⁵ olarak tasarlanmıştır. Bu yönüyle hayaletlerle yaşama bilinci, Walter Benjamin'in *Sol Melankoli* kavramından ayrılır ve buna yönelik eleştirisinden sıyrılır.

“Belki benim en büyük, en büyük, o Galatasaray’ı bırakmamak, benim kendi kişisel fikrim ve görüşüm, en büyük, bunu, bizim sesimizi dünyaya duyurmak, bir daha kimse gözaltında kaybolmasın. Yani kimseyi gözaltında kaybetmesinler. Benim kişisel şeyim birincisi odur, ikincisi de o fotoğrafları kaldırdığı zaman bunlara işkence yapan, bu kayıpları telle boğan, naylonla vücutlarını yakan kişiler belki bir gün vicdan azabı çeksin, şu kişiyi ben falan yere defnettirdim veya da şu kişinin faili benim. Belki vicdan azabı çekip gelip söylesinler, ortaya çıksın diye. Belki bir mezar taşı gösterebilirler, onun için Galatasaray benim için çok önemli. Orayı bırakmak istemiyorum.”¹³⁶

Dolayısıyla Cumartesi anneleri, kaybedilen yakınlarını ararken aslında gündelik yaşamın aşinalığını da beraberinde arıyorlar. Bu vesileyle, Cumartesi Anneleri'nin kaybettikleri yakınlarıyla, neleri de beraberinde yitirdiklerini tam olarak bilemeyeceğimizden, bu toplumsal hareketin talebinin tam anlamıyla ne ile karşılanacağını da bilinememektedir. Kuşkusuz ki bu mutlak ve anlaşılmaz kılan bir bilinememezlik değildir. Antigone'den Cumartesi Anneleri'ne uzanan bir hatla, kaybın bedenine ulaşma ve bedeni toprakla buluşturma arzusunun anlamı, görünenden çok daha fazlasıdır; “tiranlara, yasak koyuculara, ellerine geçirdikleri anlamsız güçlerle başkalarının yazgılarını belirlemeye çalışanlara karşı ödünsüz bir başkaldırı”¹³⁷ olarak okunmalıdır. Cumartesi Anneleri, kaybın talebiyle, gündelik yaşamlarının aşinalığını, dillerini, geçmişle barışabilmeyi, kendilerine, yaşadıkları yere olan inancı yeniden tesis edebilmeyi, umudu yeniden inşa edebilmeyi talep ediyorlar. Duyguları içeri alan bir görme biçimi, bu talepleri görünür kılabilmektedir. Etik ve pratik bir duygu teorisine olan ihtiyacın buradan doğduğunu söylemek mümkündür.

¹³⁴ Wendy Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, 186.

¹³⁵ *age*, 187.

¹³⁶ Görüşme: İstanbul/25.08.2012; Görüşmeyi Aktaran Özgür Sevgi Göral; Ayhan Işık, Özgür Sevgi Göral, Özlem Kaya(2014), **Konuşulmayan Gerçek: Zorla Kaybetmeler**, Hakikat Adalet Hafıza Merkezi, İstanbul. (s.55)

¹³⁷ Serol Teber, **Melankoli: ‘Normal Bir Anomali’**. (İstanbul: Say Yayınları, 2009).12.

5. SONUÇ

Yapılan tartışmalardan sonra, varılan pozisyonu ve bu pozisyonun görme biçimlerini, avantajlarını ve açmazlarını burada sistematik olarak ifade etmek ve temel önerilerimi açıklıkla belirtmek önemli görünmektedir. Öncelikle, olabildiğince bir araya getirmeye çaba gösterilen hacimli toplumsal hareketler literatürünün, duygular alanına daha da açılmaya ihtiyacı vardır. Bunun sebebi, en basitinden, toplumsal hareket dediğimiz şeyin, insana dair olmasından doğru, toplum bilimlerinin duyguları dışarıda bırakmasının olanaksız oluşundandır. Aksi, olanaklı ama hatalı ve/veya eksik olacaktır. Toplumsal hareketler literatürü, son yıllarda duygular alanını içeri almak zorunda kalmış ve bu çalışmalar hızla artmaktadır. Fakat yine de duygularla çalışacak olan araştırmacı için, literatürün yöntemsel eksikliklerin giderilme ihtiyacı bakidir.

Bu bölümün ardından, temsil bölümündeki tartışmanın temelde iki hattı var. Birincisi, kuramsal çerçeve ile temsil yoluyla analiz etme iddiası taşıdığı toplumsallık arasında nasıl bir ilişkisellik söz konusu olduğudur. Her teorik bakış, aynı mesafeden gözünü diktiği her toplumsallığı aynı netlikte görebilir mi? İkincisi, bir toplumsal hareketin özneleri, protesto etmek istediği vaka, uygulama ya da konum ile kullandığı eylem repertuarı, söylemsel bagaj, ürettiği imaj arasında nasıl bir temsil krizi ortaya çıkmaktadır? Bu bölümde, sözü edilen temsil krizini görebilmek için, sanatsal sunumun temsil, temsil düzeneği, temsil edilemezlik gibi kavramlarına bakmanın kolaylaştırıcı olduğu iddia edildi. Buradan hareketle, analize dair bazı çözülme alanlarının; hareketin, hareketin öznelerinin ya da protesto edilenin kendinden menkul özünde değil; tam da repertuarın, temsili mesafenin ve araçlarının kendisinde yatıyor olabileceği ortaya çıktı. Bu noktada, duyguları dahil eden bir toplumsallık analizinin, çeşitli örtük sağaltım mekanizmalarını, çocuksulaştırma pratiklerini, sol melankoli bagajlarını görünür kılmada daha verimli olabileceği sonucuna ulaşıldı.

Duyguların tartışıldığı bölümde, çerçevenin daha detaylı ve yerinde çizilebilmesi için, başta farklı disiplinlerin duyguları görme biçimleri tarif edildi. Duyguların, uzun süre neden bilimsel ve rasyonel görülmedikleri, alet çantasının dışında bırakıldıklarını anlamak, etik ve pratik bir duygu kuramının imkanını aralamak

için önemli görünmektedir. Duyguları ele alırken, ilgili bölümde açtığım gibi, temelde üç boyutuyla ele alınmasını öneriyorum. Bunlardan ilki, bir “tutkal” olarak, yani bizi bir araya getiren, cemaati bir arada tutan şey olarak duygulardır. İkincisi, o cemaatten/toplumsal hareketten doğru gerçekleşen duygu(lanım)dır. Cemaatin/hareketin bağlarından ve/veya mekanından, ilişkisellikten doğan duygular boyutudur. Üçüncü ve son olarak, cemaatin bir araya geldikten sonra, her türlü eylem repertuvarıyla ve yarattığı imajla *dışarıda örgütlediği* duygulardır. Dışarıda, ne tür bir duygulanıma sebep olduğudur.

Duygular meselesini görünür kılmak için seçtiğim hareket ve cemaat olan kayıp yakınları, Cumartesi Anneleri, “kayıp” duygusu ile bir araya gelip, dışarıda “kayıp” duygusunu örgütlemiyorlar. Ardışık ve düzenli bir araya gelişleriyle ve gündemleriyle, eylem repertuvarlarıyla ve yarattıkları söylemsel hafızayla, dışarıda örneğin “umut” örgütledikleri akla getirilebilir. Diğer bir boyut, Cumartesi Anneleri’nin “köken” aldığı zorla kaybetmeler stratejisi Türkiye’de son bulmuş bir siyaset değildir, bunun yanı sıra zorla kaybetme stratejisi dışında, devlet şiddeti artık herkesin gözü önünde birine ya da bir toplumsal gruba doğrultulmaktadır. Dolayısıyla bu hareket açısından da devamlılık arz etmektedir. Cumartesi Anneleri, devletin faili olduğu her tür ölüm ve “kayıp” için eylemlerini sürdürmektedir ve barış için mücadele etmektedirler. *Cumartesi Anneleri*, zorunlu askerlik “stratejisiyle” savaşmak zorunda bırakılan askerlerin de doğrudan ya da dolaylı olarak devlet eliyle öldürüldüklerinin bilincindedirler. Nitekim 544. buluşmalarında, asker annelerine barış için birliktelik, ortaklık çağrısı yapmışlardır.¹³⁸ “Kamusal yasın ayrımcı dağılımını” bu birliktelik çağrısıyla birlikte düşünmek yerinde olabilir. *Kamusal yasın dağılımı*, kimin yasının kamusal alanda tutulup, kimin tutulamayacağını devlet tarafından her türlü araçla – toplumsal imaj/duygu üretimiyle- düzenlenmesi ve denetlenmesidir. Butler, yası tutulmayan bir hayatın, hayat olmadığını ifade eder ve dolayısıyla “kaybedilen” de yaşanmamış bir hayata dönüştürülmek istenendir.¹³⁹ Tutulamayan yas, olmayan mezar, yıkanamayan cenaze, bulunmayan beden, yapılamayan tanıklık (imkansız tanık), kaybetme suçunun esas parçalarıdır. Mezarlıklar da tüm tezde bireysel ve kolektif duygulanım üzerinden ifade etmeye çalıştığım gibi, yalnızca bireysel anıyı canlı tutan yerler değil, aynı zamanda “grubun varlığının yaşanan anı aşan bir

¹³⁸ “Cumartesi Annelerinden Asker Annelerine: Barışı Birlikte Haykırılım”, *imctv*, <http://www.imctv.com.tr/cumartesi-annelerinden-asker-annelerine-barisi-birlikte-haykiralim/>

¹³⁹ Judith Butler, *Savaş Tertipleri*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: YKY, 2015. 43

tarihselliklerle korunmasını mümkün kılan”¹⁴⁰ mekanlarıdır. Türkiye’de harcanabilen ve yası tutulamayandan şehitlik mertebesine kadar olan kamusal yas yelpazesinin devletçe dağılım düzeneği, tüm bunlarla birlikte düşünülmelidir.

Sonuç olarak, yatırımsal olmayan bir geleceğe yönelik siyaset ufku, bellek tiyatrosuna dönüşmeyen bir geçmiş tahayyülünden geçmektedir. Bunun etik-politik-duygusal karşılığı Cumartesi Anneleri’nin duruşunda/hareketinde bulunabilir. Derrida’nın Marx’ın Hayaletleri’nden çağrısı olan, hayaletlerle yaşama bilincinin, yaşamayı öğrenmeye dönüşümü, hepimize bakidir. “Tüm canlı şimdi’nin ötesinde, canlı şimdiki zamanı [kendinden] ayıran şeyin içinde, henüz doğmamış olanların ya da zaten ölmüş olanların hayaletleri karşısında...herhangi bir sorumluluk ilkesi olmazsa...adalet de olanaksız gibidir.”¹⁴¹

Devletin hangi saiklerle, zorla kaybetme stratejisine başvurduğunun duygusal altyapısı daha fazla irdelenmelidir. Bu stratejinin yöneldiği toplumsal kesim ile devlet arasındaki ilişkinin duygusal temelleri ve hareketliliği daha fazla açılmalıdır. İlgili bölümde tarif edilen bakma-bakılma ilişkisinden hareketle, Cumartesi Anneleri’nin bakılmayı ve görülmeyi talep ettiği toplumsal kesimin duygularını görmek önemlidir. Cumartesi Anneleri ve onu destekleyen grubun dışında kalan büyük toplumsal kesimin Cumartesi Anneleri’nde ne gördüğü, onlarda hangi duyguların örgütlendiği meseleleri daha geniş biçimde araştırılmayı hak etmektedir. Cumartesi Anneleri’nin bakışına yönelen bu türden çoğu bakışın sahip olduğu fiziksel ve empatik ıraklık, ya öfke, hınç, nefret, gibi duygularla o bakışı şiddetle yok etmekte ya da korku, kırılğanlık, güceniklik, umut ve melankoli gibi duygularla da olsa o bakışı ıskalamaktadır.

¹⁴⁰ Hamit Bozarslan (2014), “Sunuş”, **Türkiye’de Siyasal Şiddetin Boyutları**, (der.) Güney Çeğin ve İ. Şirin, İletişim, İstanbul. (s.9-31)

¹⁴¹ Jacques Derrida (2001), **Marx’ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal**, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı, İstanbul. (s.11-12)

KAYNAKÇA

- A. F. Davies. **A Psychoanalytic Contribution to the Study of Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- A. Jaggar ve S. Bordo. **Gender, Body, Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing**. 1989.
- Ahmed, Sara. **Duyguların Kültürel Politikası**. çev. Sultan Komut. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015.
- Ahmed, Sara. **Feminist Bir Yaşam Sürmek**. çev. Beyza Sümer Aydaş. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018.
- Akça, İsmet, Evren Balta Paker. “Ordu, Devlet, Güvenlik Siyaseti Üzerine Bir Değerlendirme”. **Türkiye’de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti**. ed. İsmet Akça, Evren Balta Paker İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Alpkaya, Gökçen. “Kayıplar Sorunu ve Türkiye”. **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**. c.50. s. 3-4 (1995).
- Arendt, Hannah. “We Refugees”. **Altogether Elsewhere Writers on Exile**. Ed. Marc Robinson.
- Averill, James R.. “A Constructivist View of Emotion”. **Emotion: Theory, Research and Experience, Theories of Emotion**. Cilt I. New York: Academic Press, 1980.
- Baker, Ulus. **Kanaatlerden İmajlara Duygular Sosyolojisine Doğru**. çev. Harun Kemal Abuşoğlu. İstanbul: Birikim Yayınları, 2014.
- Batty, David. “İstanbul Biennial under fire for tactical withdrawal from contested sites”. **TheGuardian**. <http://www.theguardian.com/world/2013/sep/14/istanbul-biennial-art-protest-under-fire> [14.09.2013].
- Bora, Tanıl. “Yeni Toplumsal Hareketler’e Dair Notlar”, **Birikim Dergi**, s.13, (1990).
- Borgna, Eugenio. **Bekleyiş ve Umut**. çev. Meryem Mine Çilingiroğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Borgna, Eugenio. **Melankoli**. çev. Meryem Mine Çilingiroğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Bozarslan, Hamit. “Sunuş”. **Türkiye’de Siyasal Şiddetin Boyutları**. der. Güney Çeğin-İ. Şirin. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Brown, Wendy. **Tarihten Çıkan Siyaset**. çev. Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

- Butler, Judith. **Kırılğan Hayat Yasın ve Şiddetin Gücü**, çev. Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- Butler, Judith. **Savaş Tertipleri**. çev. Şeyda Öztürk. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Chodorow, Nancy J.. **Duyguların Gücü: Psikanalizde, Cinsiyette ve Kültürde Kişisel Anlam**. çev. Jale Özata Dirlikyapan, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Collins, Randall. “Stratification, Emotional Energy and the Transient Emotions”. **Research Agendas in the Sociology of Emotions**. Albany: Suny Press, 1990.
- Connolly, William E.. **Hayatın Kırılğanlığı**. çev. Aydın Çavdar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Çayır, Kenan. **Yeni Sosyal Hareketler Teorik Açılımlar**. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Çetin, Vedat. “Toplumu Sindirme Yöntemi Olarak Faili Meçhul Cinayetler ve Kent Baskınları”, **Toplum ve Kuram**, s.9 (2014).
- Çetinkaya, Y. Doğan. **Toplumsal Hareketler, Tarih, Teori ve Deneyim**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Çoban, Barış. haz. **Küreselleşme, Direniş, Ütopya, Yeni Toplumsal Hareketler Küreselleşme Çağında Toplumsal Muhalefet**. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2009.
- de Tarde, Gabriel. **Monadoloji ve Sosyoloji**. çev. Özcan Doğan. İstanbul: Minör Yayınları, 2013.
- Derrida, Jacques. **Marx’ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal**. çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Diñçer, Hülya. **Kayıpları Görünür Kılmak: Birleşmiş Milletler Zorla Kaybedilmeye Karşı Herkesin Korunmasına Dair Sözleşme**. <http://www.hakikatadalethafiza.org/images/UserFiles/Documents/Editor/HÅly aDinÅer KayçplarçGîrÅnÅrKçlmak.pdf> [16.12.2016].
- Eagleton, Terry. **İyimser Olmayan Umut**. çev. Emine Ayhan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Edip, Cansever, **Yerçekimli Karanfil (Toplu Şiirleri I)**. İstanbul: Adam Yayınları, 2002.
- Freud, Sigmund (1957) [1917] “Mourning and Melancholia”, **The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud**, Cilt 14 (1914-1916), s. 243- 258
- Garner, Roberta; Ash, Mayer N. Zald, **The Political Economy of Social Movement Sectors**. University of Michigan: 1983.
- Göral, Özgür Sevgi. “Devlet Şiddetinden Artakalanlar: Kayıp, Yas ve Kamusal Sırlar”. **İsyen Şiddet Yas: 90’lar Türkiye’sine Bakmak**. der. Ayşen Uysal. Ankara: Dipnot Yayınları, 2016.
- Griffiths, Morwenna. **Feminisms and The Self The Web of Identity**. London: Routledge, 1995.

- Işık, Ayhan, Özgür Sevgi Göral, Özlem Kaya. **Konuşulmayan Gerçek: Zorla Kaybetmeler**. Hakikat Adalet Hafıza Merkezi. İstanbul. 2014.
- Işık, Ayhan. “1990’larda Devletin Sivil Siyaseti Olarak Zorla Kaybetmeler”. **Toplum ve Kuram**. s. 9. 2014.
- Janneke van Mens-Verhulst, K. Schreurs. **Daughtering&Mothering Female Subjectivity Reanalysed**. London: Routledge, 1993.
- Jasper, James M.. **Ahlaki Protesto Sanatı Toplumsal Hareketlerde Kültür: Biyografi ve Yaratıcılık**. çev. Senem Öner. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002.
- Jasper, James M.. **Protesto**. çev. Aslı Önal. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Jasper, James, Jeff Goodwin. “Caught in a Winding, Snarling Vine: The Structural Bias of Political Process Theory”. **Rethinking Social Movements, Structure, Meaning and Emotion**. Rowman & Littlefield Publishers, 2004..
- Jasper, James. “The Emotions of Protest”, **The Social Movements Reader: Case and Concepts**, ed. J. M. Jasper ve Jeff Goodwin. 2009.
- Kalaycı, Nazile. “Klasik Tragedyalarda Yakışıksız Ölüm, Yas ve Tanıklık Sorunu”, **Siyasalın Peşinde Dünyaya Tragedyalarla Bakmak**. haz. Devrim Sezer, Nazile Kalaycı, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Koçali, Filiz. “Galatasaray’ın Kadınları”. **bianet**. <https://m.bianet.org/bianet/yasam/159418-galatasaray-in-kadinlari> [24.10.20114].
- Le Bon, Gustav, **Kitleler Psikolojisi**. çev. Tolga Sağlam. İstanbul: Timaş Yayınları, 1999.
- Lupton, Deborah. **Duygusal Yaşantı**. çev. Mustafa Cemal. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002.
- Marshall, Gordon. **Sosyoloji Sözlüğü**. çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları. 1999.
- Massumi, Brian, “Notes on the Translation and Acknowledgements.” Gilles Deleuze and Felix Guattari, **A Thousand Plateaus**. Minneapolis: U of Minnesota P. 1987)
- Massumi, Brian, **Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation**. Durham: Duke University Press, 2002.
- Mumcu, Özgür, “Cumartesi Anneleri ve Erdoğan”, Özgür Mumcu. **Bianet**. <http://bianet.org/biamag/toplum/127717-cumartesi-anneleri-ve-erdogan> [07.02.2011].
- Nancy, Jean Luc. **The Inoperative Community**. çev. Peter Connor. Minnesota: University of Minnesota Press. 1991.
- Nichanian, Marc. “İmkansız Gösterim”. **Edebiyat ve Felaket**. çev. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Paker, Evren Balta. “Dış Tehditten İç Tehdide: Türkiye’de Doksanlarda Ulusal Güvenliğin Yeniden İnşası”. **Türkiye’de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti**. ed. İsmet Akça, Evren Balta Paker İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

- Ranciere, Jacques. "Politik Sanatın Paradoksları". **Özgürleşen Seyirci**, çev. E. Burak Şaman. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Ranciere, Jacques. "Temsil Edilemez Var İse". **Özgürleşen Seyirci**, çev. E. Burak Şaman. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Scheff, Thomas J.. **Bloody Revenge: Emotions, Nationalism and War**. Westview Press. 1994.
- Solomon, Robert C.. **Duygulara Sadakat**, çev. Funda Çoban, İstanbul: Nika Yayınları, 2016.
- Sontag, Susan. **Regarding the Pain of the Others**. London: Penguin Books, 2004.
- Steyerl, Hito. **Protestonun Eklemlenmesi**. çev. Başak Yeşil. <http://www.e-skop.com/skopbulten/protestonun-eklemlenmesi/1467> [31.08.2013].
- Şılar, Okta. "Bitmeyen Yas: Faili Meçhul Kayıplara Psikanalitik Bakış". **Bianet**. <https://m.bianet.org/bianet/toplum/150814-bitmeyen-yas-faili-mechul-kayıplara-psikanalitik-bakis> [25.10.2013].
- Shouse, Eric. "Feeling, Emotion, Affect." **M/C Journal**, 8. 6. <http://journal.media-culture.org.au/0512/03-shouse.php>, 2005.
- Tanrıkulu, Sezgin; S. Yavuz. "İnsan Hakları Açısından Olağanüstü Hal'in Bilançosu". **Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, sayı 6, 2005.
- Teber, Serol. **Melankoli: 'Normal Bir Anomali'**. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Tarrow, Sidney. **Power in Movement Social Movements and Contentious Politics**, 1988.
- Tilly, Charles. "How to Detect and Describe Performances and Repertoires", **Contentious Performances**, New York: Cambridge University Press, 2008.
- Tilly, Charles. "Social Movements: Old and New", **Research in Social Movements: Conflicts and Change**, Greenwich: CT Jai Press. vol.10 (1988).
- Üstel, Füsün. **Zorunlu İç Göç Sonrası Köye Dönüş**, İstanbul: TESEV Yayınları, 2004.
- Vassilieva, Julia. **Capital and Co: Kluge/Eisenstein/Marx**, <http://www.screeningthepast.com/2011/08/capital-and-co-klugeeisensteinmarx/> [17.06.2017].
- Winter, Eyal, **Akıllı Hissetmek: Duygularımız Neden Düşündüğümüzden Daha Rasyoneldir**. çev. Petek Onur. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Yeğen, Mesut. **Devlet Söyleminde Kürt Sorunu**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Zald, Mayer N.. **Social Movements in an Organizational Society Collected Essays**. New Jersey: Transaction Publishers, 2009.
- "1915'de Öldürülenlerin ve Çocukların Akıbetini Sordular. **Bianet**. <http://bianet.org/bianet/toplum/174155-1915-te-oldurulenleri-ve-cocuklarin-akibetini-sordular> [23.04.2016].
- "Ak Partili Gençlerden İlginç Protesto". **Hürriyet**. <http://www.hurriyet.com.tr/ak-partili-genclerden-ilgincl-protesto-29983240> [04.09.2015].

- “Berkin Elvan’ın Ölümünü Böyle Protesto Ettiler”. **EnSonHaber**. <http://www.ensonhaber.com/berkin-elvanin-olumunu-boyle-protesto-ettiler-2014-03-11.html> [11.03.2014].
- “Cumartesi Anneleri Tam 20 Yıldır Kaybedilen Çocuklarını Arıyor”. **t24**. <http://t24.com.tr/haber/cumartesi-anneleri-tam-20-yildir-kaybedilen-cocuklarini-ariyor,297924> [27.05.2015].
- “Cumartesi Anneleri: Mezarsız Ailelerimiz”. <https://www.artigercek.com/haberler/cumartesi-anneleri-mezarsiz-ailelerimiz> [24.06.2017].
- “Cumartesi Annelerinden Asker Annelerine: Barışı Birlikte Haykırılım”. **İmctv**. <http://www.imctv.com.tr/cumartesi-annelerinden-asker-annelerine-barisi-birlikte-haykiralim/> [24.06.2016].
- “Definitions”. **Internationale Situationniste** 1. K. Knabb ed. (California: Bureau of Public Secrets. 1981), <https://www.cddc.vt.edu/sionline/si/definitions.html> [June 1958].
- “Delik Ayakkabı 10 Yıllık Çıktı”. **Sabah**. <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/02/09/gnd117.html> [09.02.2007].
- “En Büyük bienal Gezi Parkı’nda!”. **Radikal**. <http://www.radikal.com.tr/hayat/en-buyuk-bienal-gezi-parkinda-1136916/> [10.06.2013].
- “İstanbul Bienali’ne Gezi Eleştirisi”. **Agos**. çev. Halit Yerlikhan, <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/5683/istanbul-bienaline-gezi-elestirisi> [20.09.2013].
- “Türkiye Mezarsız Ölüler Ülkesi Olmaya Devam Ediyor”. **Bianet**. <http://bianet.org/bianet/insan-haklari/175291-turkiye-mezarsiz-anneler-ulkesi-olmaya-devam-ediyor> [28.05.2016].

ÖZ GEÇMİŞ

Doğum Tarihi: 25.03.1991

Doğum Yeri: Mersin

EĞİTİM BİLGİLERİ

2015 - 2018 Yıldız Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, Tezli Yüksek Lisans, İstanbul

2010 - 2014 Dokuz Eylül Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, Lisans, İzmir

İŞ DENEYİMİ

2016 – Devam ediyor Toplum Gönüllüleri Vakfı, Araştırma ve Politika Koordinatörü, İstanbul

2010 – 2015 Konda Araştırma, Saha Çalışanı ve Anketör, İzmir - İstanbul

YAYINLAR

Kitap

- Göçebe Duygular, Türkiye’de Genç Mültecilerin Yaşam Öyküleri, UNFPA-TOG, 2018. (Yayına Hazırlanıyor)

Raporlar ve Araştırmalar

- Nilay Küme ve Anıl Derkuş, Gençlik Çalışmasının Toplumsal Katılıma Etkisi Araştırması, Toplum Gönüllüleri Vakfı, 2017
- Anıl Derkuş, Sosyal Etki Araştırması, Toplum Gönüllüleri Vakfı, 2018 (Yayına Hazırlanıyor)

Katkıda Bulunulan Araştırmalar

- Dr. Uğraş Ulaş Tol v.dğr., Gençlerin Sesini Dinlemek, British Council Türkiye, 2017

Bildiriler

- Anıl Derkuş, Pınar Ögünç ve Ayşen Uysal, “Gündelikte Gizli Militarizmi Düşünmek”, Antimilitarizm ve Vicdani Ret Toplantısı, 13 Aralık 2013, Dokuz Eylül Üniversitesi-İzmir -Türkiye
- Anıl Derkuş ve Yağız Alp Tangün, “Ortadoğu’yu Anlamak İçin Bir Alet Çantası Denemesi”, Ortadoğu’da Toplum, Siyaset ve Barış Konferansı, 23 Aralık 2014, Dokuz Eylül Üniversitesi- İzmir, Türkiye
- Anıl Derkuş ve Yağız Alp Tangün, “Alternatif Tarihyazımı Parantezinde Sözlü Tarih Çalışmalarını Tartışmak”, 1. Munzur-Zap Sosyal Bilimler Kongresi: Bellek, 27 – 28 Temmuz 2015, Dersim -Türkiye

