

EKOELEŞTİRİ

Ekoloji ve Çevre Üzerine
Kültürel Tartışmalar



GREG GARRARD

Türkçesi Ertuğrul Genç

Başlangıç - Yaklaşımlar - Pastoral - Yaban Hayat
Kıyamet - Mesken - Hayvanlar - Gelecekler

3.BASKI



Ekoeleştiri, edebiyat çalışmaları ve çevre söylemiyle tarih, felsefe, psikoloji, sanat tarihi, siyaset bilimi gibi ilgili alanların etkileşim noktalarının izini sürüyor. Kirlilik, Pastoral, Yaban Hayat, Kıyamet, Mesken, Hayvanlar ve Dünya başlıkları altında ekoeleştirel kavramları inceleyerek bu kavramlar etrafında şekillenen “kırsal”, “toprak”, “ozon deliği” gibi farklı dönemlerde farklı toplumsal çıkarlara hizmet ettiği düşünülen mecazların nasıl üretildikleri ve nasıl dönüşüm geçirdiklerini araştırıyor.

İnsanlarla çevre arasındaki ilişkiyi kültürel üretimin tüm alanlarında, Wordsworth ve D. H. Lawrence’dan Thoreau’nun *Walden*’ına, Heidegger ve Derrida’dan Werner Herzog’un *Ayı Adam*’ına kadar, nasıl hayal ettiğimizi ve betimlediğimizi inceleyen Garrard, insan/doğa ikiliğinin toplumsal çıkarımlarından ekofeminizme, küresel ısınmadan, insanın doğaya uyguladığı şiddete işaret eden Kızilderililere kadar uzanan etkileyici bir çalışma sunuyor.

“Muhriplerin şiddetine ve açgözlülüğüne karşı yerli kabile halklarının galip geleceğine dair hiçbir umut olmadığını mı düşünüyorsunuz? Dünyanın öfkesini ve asla durmayacak titremesini unutuyorsunuz. Dünya bir gecede tüm ulusların zenginliğine tekrar el koyacak.”



Greg Garrard British Columbia Üniversitesi Yaratıcı ve Eleştirel Çalışmalar Fakültesi'nde sürdürülebilirlik alanında çalışmaktadır. Edebiyat eleştirisi ve kültürel ekoloji alanında birçok kitabın editörlüğünü üstlenmiş, kitap ve makaleler yayımlamıştır. Ekopedagoji, ekoeleştiri ve hayvan çalışmaları üzerine çalışmalarını sürdürmektedir.

EKOELEŖTİRİ

Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar

GREG GARRARD

Kolektif Kitap ~ 79

Ekoleştirir - Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar

Özgün Adı:

Ecocriticism

© Greg Garrard, 2012 ~ © Kolektif Kitap, 2016

ISBN: 978-605-5029-51-7

Türkçesi: Ertuğrul Genç, 2016

Yayıma Hazırlayan: Eda Doğançay

Sayfa Düzeni: Kolektif Tasarım

Kapak Tasarımı: Deniz Akkol

1. Baskı, Nisan 2016, İstanbul

3. Baskı, Aralık 2020, İstanbul

Sertifika No: 43484

Baskı ve Cilt: Berdan Matbaacılık

Güven Sanayi Sitesi C Blok No: 215-216

Topkapı, İstanbul - 0212 613 11 12

Sertifika No: 45750

kolektif.  kitap, bilişim ve tasarım ltd. şti.

Asmalımesit Mah. Tünel Meydanı Sok. Tünel Geçidi İş Hanı

C Blok No: 2 İç Kapı No: 18 Beyoğlu, İstanbul

www.kolektifkitap.com - info@kolektifkitap.com

T: 0212 243 96 39

Bu kitabın hakları Anatolia Telif Hakları Ajansı aracılığıyla alınmıştır. Yayıncının izni olmaksızın elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla çoğaltılamaz ve iletilemez. Tüm hakları saklıdır.

EKOELEŞTİRİ

Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar

GREG GARRARD

Türkçesi Ertuğrul Genç



Holly için,

İÇİNDEKİLER

Terminolojiye İlişkin Notlar	11
1. — Başlangıç - Kirlilik	13
2. — Yaklaşımlar	35
Bolluk [Cornucopia]	35
Çevrecilik	39
Derin Ekoloji	41
Ekofeminizm	45
Toplumsal Ekoloji ve Eko-Marksizm	50
Heideggerci Ekofelsefe	54
3. — Pastoral	57
Klasik Pastoral	59
Romantik Pastoral: Wordsworth'e Karşı Clare	65
Amerikan Pastoralı	77
Pastoral Ekoloji	88
4. — Yaban Hayat	91
Eski Dünya Yaban Hayatı	92
Yüce	96
Yeni Dünya Yaban Hayatı	99
"Yaban Hayat Sorunu"	102
Austin, Leopold ve Abbey: Yirminci Yüzyılda Doğa Yazını	107
Yaban Hayatın Ötesinde?	115
5. — Kıyamet	125
Kıyamet ve Milenyum	125
Seküler Kıyamet	130
Çevreci Kıyametçilik	135
Kıyamet Sorunu	149

6. — Mesken	155
Çiftçilik Sanatı [Georgic]	155
Modern Çiftçilik Sanatı: Berry, Berger, Sale	161
"Ekolojik Kızılderili"	170
"İlişkiler" Hakkında Yazmak: Silko ve Erdrich	180
Animizm Sorunu	185
7. — Hayvanlar	191
Hayvanlara Bakmak: Bir Tipoloji	199
Sınırların Ötesinde: Siborglar, Queer ve Vahşi Hayvanlar	220
Neden Yabani Hayvanlara Bakarız?	225
8. — Gelecekler - Dünya	233
Küre ve Gezegen	236
Gaia	255
Ekoeleştirinin Geleceği	258
Terimler Sözlüğü	265
Okuma Önerileri	269

TERMINOLOJİYE İLİŞKİN NOTLAR

Akademik yazında “Kızılderililer” den ziyade “Amerika Yerlileri” tabirini kullanmak yaygın olsa da bu kitapta her iki terimi de kullandım. Kavramların hiçbiri tam olarak tatmin edici değil ve anladığım kadarıyla pek çok Amerika Yerlisi, geleneksel terimi tercih ediyor.

İlk basımda yirminci yüzyılın başında hâkim olan, ideal “pastoral” ekosistemler ve el değmemiş doğanın varsayılan dengesini öne süren ekoloji ile daha yakın dönemdeki, karmaşıklığı ve sürekli değişimi vurgulayan “postmodern” ekoloji arasındaki farklara dikkat çekmiştim. David Ingram’ın da gösterdiği üzere bu iki ekoloji yaklaşımı da sayısal olduğu ve hiçbirinin de post-modernizmle fazla ortak noktası olmadığı için, “postmodern” terimini daha kesin olan “postdenge” ile değiştirdim.

Modern çevreciliğin Rachel Carson'ın *Sessiz Bahar*'ında (1962) yer alan "Yarının Masalı" başlıklı bölümle başladığı kabul edilir. Carson'ın peri masalı, "Bir zamanlar Amerika'nın kalbinde bütün yaşamın çevresiyle ahenk içinde görüldüğü bir kasaba varmış," sözleriyle başlar ve eski pastoral gelenekten de yararlanarak, "müreffeh çiftlikler", "yeşil tarlalar", tepelerde uluyan tilkiler, sessiz geyikler, eğreltiotları, yabani çiçekler, "sayısız kuş", soğuk derelerde bekleyen alabalıklar ve köyden geçen herkesi mutlu kılan şeylerden oluşan bir tablo çizer (Carson, 2011: 1). Bu masal, doğal güzellik imgelerine odaklanıp insanlığın "bir zamanlar" var olmuş "uyumunu" vurgulayarak, özünde değişmeyen bir dünya resmeder. Bu ortamda insan faaliyetleri düzeni pek az bozarken, mevsimlerin döngüsü de düzeni iyice pekiştirir. Öte yandan çok geçmeden bu mutlu kırsal yaşamın yerini felaket ve yıkım alır:

Gel zaman git zaman bölgeyi bir acayip afetin tuhaflığı sarar ve her şey değişmeye başlar. Toplumun üzerine bir uğursuz büyü çöker: Tavuk sürülerini esrarengiz hastalıklar kırıp geçirir, sığır ve koyunlar hastalanıp ölürler. Her yerde ölümün gölgesi vardır.

İlerleyen paragraflarda kırsal yaşamın her ögesi değişime uğrar. Bu değişimin gizemli doğası “hastalık” ve “büyü” gibi hem doğal hem de doğaüstü güçleri çağrıştıran bir terminoloji kullanılarak vurgulanır. En çarpıcı bölüm, kuşların sayısındaki ciddi azalışa dairdir: “Bir zamanlar sabahları saka kuşları, kedi kuşları, kumrular, alakargalar, çalıkuşlarının şafak korusu ve diğer kuş seslerinin partiyonlarıyla canlanırken, şimdi hiç ses yoktur; sessizlik kaplamıştır tarlaları, ormanları, bataklıkları...” (1999: 2). “Sessiz bahar” başlığı hem daha genel bir çevre felaketi için *kapsamlayış* işlevi görür hem de ortadan kaybolan kuş cıvıltılarına işaret eder.

Dolayısıyla, modern çevreciliğin kurucu metni şairane bir meselle başlamakla kalmaz, edebiyatın pastoral ve kıyamet türlerinden de yararlanır. İnsanlığın doğadaki yerini sorgulayan bu edebiyat türlerinin kökleri İncil’in ilk (“Yaratılış”) ve son (“Vahiy”) kitaplarına kadar uzanır. *Sessiz Bahar* başta bu mitik çevre felaketinin doğaüstü olabileceğini öne sürer ve bunu Keats’in “La Belle Dame Sans Merci” isimli şiirinden bir alıntıyla vurgular. Bu şiirde güzel bir kadının büyü gücü doğayı mahveder: “Göldeki sazlar soldu / kuşlar ötmüyor.” Devamında Carson şöyle bitirir masalı: “Bu felaket kurbanı dünyada hayatın yeniden doğuşunu susturan ne bir büyü ne de düşman saldırısıydı. İnsanlar bunu kendileri yapmıştı.” Kitabın geri kalanı Amerika’da bu tür bir kıyametin zaten yaklaşmakta olduğunu açıklar ki, bu kurgusal kasabaya musallat olan bela daha önceden de bilinen, ayrıca 1962’de bilimsel olarak kanıtlanan daha ufak trajedilerin bir birleşimi olarak görülebilsin.

Carson’a göre asıl suçlular, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra piyasaya sürülen ve zararlı haşaratı kontrol altında tutmakta oldukça başarılı olan DDT, aldrin ve dieldrin gibi yeni organik pestisitlerdi. *Sessiz Bahar* bu bilimsel gelişmelerin ve başarıların insan sağlığı ve yaban hayata ne kadar ciddi bir tehdit oluşturdu-

ğunu gösteren bolca bilimsel kanıt ortaya koyarak çürütüyordu ziraatçıların bilimsel iddialarını. Carson'ın bilimsel iddiaları o zamandan bugünlere dek büyük ölçüde kabul gördü ve pestisitlere dair giderek yükselen toplumsal bir bilinç oluşturduğu gibi, daha az kalıcı zirai kimyasalların geliştirilmesini ve firma denetimlerinin sıkılaştırılmasını da sağlamış oldu.

Bu tür çevreci iddialar modern siyaset ve kültüre ciddi katkılar sağlarken, çoğumuz bu iddialara kendimizce cevaplar veririz. Yine de özellikle beşeri bilimler öğrencileri için bu iddialar, tek başına ele alması zor kavramlardır. Akademi, görece özerk “disiplinler” halinde örgütlenmiştir ve bilimsel problemler bilimsel uzmanlıklar gerektirir. Bununla beraber Carson'ın da bilimsel malzemesini biçimlendirirken yararlandığı retorik stratejiler, pastoral imgeler, kıyamet imgeleri ve edebi imalar aslında bir “edebiyat” veya “kültür” incelemesine uygun olabilir. Bu tür bir inceleme bizim “ekoeleştir”i olarak adlandırdığımız şeydir ve bu kitap da günümüzdeki ekoeleştir alanına eleştirel bir giriştir.

Öyleyse konunun geçici tanımlarına tekrar bakalım. Bu tanımlardan ilki ekoeleştir hakkında önemli bir antoloji olan *The Ecocriticism Reader*'in (1996) “Giriş” bölümünde yer alır:

Ekoeleştir *nedir*? En basit tanımıyla, edebiyatla fiziksel çevre arasındaki ilişkinin incelenmesidir. Tıpkı feminist eleştirinin dili ve edebiyatı cinsiyet bilincine sahip bir bakış açısıyla incelemesi veya Marksist eleştirinin metin okumalarına üretim tarzlarına ve ekonomik sınıflara dayalı bir bilinç katması gibi, ekoeleştir de edebiyat çalışmalarına yeryüzü merkezli bir yaklaşım getirir. (Glottfelty, 1996: xix)

Glottfelty ardından ekoeleştirin sorularını sıralar: “Doğa bu sonede nasıl temsil edilmiştir”, “Yaban hayat kavramı zaman içinde nasıl değişim göstermiştir?”, “Bilim edebi incelemeye nasıl

açık olur?”, “Edebiyat çalışmaları ve çevre söylemiyle tarih, felsefe, psikoloji, sanat tarihi ve etik gibi ilgili disiplinler arasında nasıl ilişkiler kurulabilir?”

Dolayısıyla feminizm ve Marksizmle kıyaslanmasından da anlaşılacağı üzere, ekoleştiri açıkça politik bir incelemedir. Ekoleştiri kültürel incelemelerini genellikle belirgin bir “çevreci” ahlaki ve siyasi gündeme bağlar; bu açıdan felsefede ve siyaset kuramında yaşanan çevre odaklı gelişmelerle yakından ilişkilidir. Daha önceki eleştirel hareketlerden esinlenen ekofeministler, toplumsal ekolojistler ve çevreci örgütler, çevresel ve toplumsal endişelerin bir sentezine ulaşmaya çalışırlar.

Glutfelty’nin aktarımında ekoleştirmenin sorduğu soruların belirli bir hattı izlediğini fark etmek önemlidir. Örneğin dar kapsamlı ve edebi ilk soru, Romantik dönem çalışmalarının ilgi alanına girer. Bu bağlamda 1990’lardaki en önemli ekoleştiri eserlerinden ikisi Wordsworth ve Shelley’ye aittir (Bate, 1991 ve Kroeber, 1994). Liste ilerledikçe kapsamı genişleyen soruların çoğu, Simon Schama’nın *Landscape and Memory*’si (1995) gibi devasa disiplinlerarası çalışmalara kapı aralar.

Richard Kerridge, *Writing the Environment*’ta (1998) tıpkı Glutfelty’ninki gibi geniş bir kültürel ekoleştiri tanımı atar ortaya:

Ekoleştiri, pek çok kültürel alanda süregidiyor gibi görünen ve çoğunlukla yarı gizli kalan bir tartışmayı net olarak görmek için çevreye ilişkin fikir ve temsilleri ortaya çıktıkları her yerde takip eder. Hepsinden daha önemlisi, ekoleştiri, metinleri ve fikirleri çevre krizlerine verdikleri cevapların tutarlılıkları ve faydalarına göre değerlendirmeye çalışır. (1998: 5)

Burada, “çevre krizi” kavramının ima yoluyla dile getirilen yekpareliğini sorgulamamız, hatta belki de “metinlerin ve fikirlerin”

güvende olduğu varsayılan bir ekolojik ölçüte göre değerlendirilmesine karşı çıkmamız gerekir: Hem bir bilim dalı hem de toplumsal-politik bir hareket olarak “ekoloji” değişen, dönüşen ve tartışmalı bir kavramdır. Bununla birlikte, esas olan, ekoeleştirisinin ahlaki ve siyasi yönelimi vurgusu ve çalışma alanının geniş tanımıdır.

Akademisyenlere göre ekoeleştiri, şimdilerde Kore, Kanada, Hindistan, Japonya, Tayvan, Avustralya, Yeni Zelanda, Avrupa ve Britanya Adaları’nda da temsilcilikleri olan ABD menşeli Association for the Study of Literature and the Environment’in [Edebiyat ve Çevre Çalışmaları Kuruluşu, ASLE] hâkimiyeti altındadır. Bu kuruluş düzenli olarak konferanslar düzenlemekte ve edebiyat incelemesi, yaratıcı yazarlık, çevre eğitimi ve aktivizmi hakkında makaleler içeren bir dergi yayımlamaktadır. Ekoeleştiri alanındaki pek çok erken dönem çalışma Romantik dönem şiirleri, yaban anlatısı ve doğa yazını üzerine yoğunlaşırken, son yıllarda ASLE daha genel bir kültürel ekoeleştiriye yönelerek popüler bilimsel yazın, film, televizyon, sanat, mimari ve eğlence parkları, hayvanat bahçeleri ve AVM’ler gibi kültürel eserleri de incelemeye almıştır. Ekoeleştiri yaşadığımız dünyayı inceleyip eleştirmemizi sağlayan tamamen dönüştürücü bir söylem ortaya koymaya uğraşırken, doğayla kültür arasındaki karmaşık müzakerelere, hem sahne hem de araç olan geniş çaplı kültürel süreç ve ürünlere giderek daha fazla önem vermektedir.

Ekoeleştiri en geniş tanımıyla, insanla insandışı arasındaki ilişkinin insanlığın kültürel tarihi boyunca incelenmesi ve bizzat “insan” kavramının eleştirel bir incelemesidir. Elinizdeki kitap hem edebi hem de kültürel ekoeleştiriye yer vererek bu eğilimleri yansıtmaya çalışacaktır. Gelgelelim burada dikkat çekilmesi gereken bir başka husus vardır: Ekoeleştirisinin ilkeleri elbette daha genel bir uygulamayı gerektirse de, bu kitapta özellikle İngiliz ve Kuzey Amerika edebiyatı ve kültürü üzerine yoğunlaşmıştır.

Ekoleştirir, çevre bilimiyle yakın ilişkisi sebebiyle çağdaş edebiyat ve kültür kuramları arasında özgün bir yere sahiptir. Ekoleştirmenler ekoloji tartışmalarına katkı sağlayacak yeterlilikte olmasalar bile, bu disiplinin sınırlarını aşarak kendi özgün “ekoloji okuma-yazma” becerilerini mümkün olduğunca geliştirmiş olmalıdırlar. Bu sebeple burada günümüzde dünyanın karşı karşıya olduğu önemli çevre tehditlerinden kısaca bahsedeceğim. Bu tehditleri uzun uzadıya tartışmak bu kitabın işi değil, ancak sorunların varlığı, kapsamı, tehditlerin doğası ve olası çözümler hakkında ciddi tartışmalar döndüğünü bilmek ekoleştirmenler için önemlidir. Bu yüzden örneğin, Beşinci Bölüm’de “aşırı nüfus” meselesini demografik bakış açısıyla ele alarak akabinde meselenin vahiysel retorik aracılığıyla nasıl yansıtıldığını açıklayacağım.

Çevre sorunlarının kültürel incelemeden çok bilimsel meseleler olduğu fikri çok bariz gibi görülebilir. Gerçekten de *Sessiz Bahar* yayımlandığında, kimyasal tarım sektörü kitabı taşıdığı edebi nitelikten dolayı eleştirerek, bu tür bir çabanın gerekli bilimsel kesinlikle yan yana var olamayacağını ileri sürmüştür. Eğer biz de, Carson’ın kitabını aynı bakış açısıyla değerlendirmeye kalkarsak, pestisit üreticilerinin propagandasını tekrarlamış olmaz mıyız? Bu noktada John Passmore meseleyi çözmemize yardımcı olabilecek bir ayrım önerir: “Ekoloji problemleri”nin, hipotezlerin çevre deneyleriyle formüle ve test edilebildiği ve tamamıyla bilime ait meseleler olduğunu ileri sürer; diğer yandan “ekolojik problemler” ise “kendimizi azade etmeyi arzuladığımız, toplumumuzdaki ‘doğru’ kavramının kaçınılmaz sonuçları olarak görmediğimiz doğayla münasebetimizden doğarlar ve esasen toplumumuzun ürünleridirler” (1974: 44). Bir meseleyi ekolojik problem olarak tanımlamak, bir şeylerin nasıl olmasını istediğimiz hakkında *normatif* bir iddiada bulunmak demektir; her ne kadar bu iddia, ekolojik

biliminsanlarının iddialarından türemiş olsa da, onlar tarafından tanımlanmış değildir. Örneğin “yabani ot” botanik bir sınıflama değildir, sadece yanlış yerde büyüyen yanlış türden bitkiyi ifade eder. Yabani otları ortadan kaldırmak açıkça bir “bahçıvanlık problemi”dir, ama yabani otları tanımlamak zirai değil, kültürel bir tahlil gerektirir. Benzer şekilde “kirlilik” de ekolojik bir problemdir, çünkü bir madde veya madde sınıfını özel olarak belirtmeden, belirli bir şeyin çevrede, genellikle de yanlış bir yerde gereğinden fazla bulunduğunu ima eden içkin normatif bir iddiayı temsil eder. Bu bağlamda Carson, yaban hayat biyologları ve çevre toksikologlarının yardımıyla, çevrede yaban hayatını zehirleyecek miktarda DDT olduğunu göstermek için bir ekoloji problemini incelemek zorundaydı, fakat *Sessiz Bahar* neyin olmaması *gerektiği* ile ilgili bir ahlaki mesele ortaya koymaya çalıştığı için bilimsel değil, kültürel bir iş üstlenmiş oldu. Kitabın asıl başarısı, (bilimsel) bir ekoloji problemini sonradan siyasette, medyada ve popüler kültürde tartışılan ekolojik bir soruna dönüştürmesiydi. Buradan hareketle ekoeleştirisinin ekoloji sorunları hakkındaki tartışmalara pek katkıda bulunamayacağını, ancak daha geniş anlamda ekolojik problemleri inceleyip tanımlayarak çözümlerine katkı sağlayabileceğini söyleyebiliriz.

“Ekoeleştirel” okuma yöntemlerinden biri, çevre tartışmalarına yapılan katkıları retorik örnekler olarak görmektir. Carson’ın hem pastoral imgeleri hem de kıyamet retoriğini kullandığından daha önce bahsetmiştim, ki bu konulara daha sonra geri döneceğim, ancak biçimsel retorik incelemenin başka uygulamaları da vardır. Örneğin Ralph Lutts, *Sessiz Bahar*’ın etkisine, Carson’ın pestisit kirliliğiyle 1962’de halkın bilincinde sağlam bir yer edinmiş başka bir kirlilik arasında kurduğu *analojiyle* dikkat çekmeye çalışır:

[Carson] duyuların algılayamadığı; çok uzak mesafelere, hatta belki tüm küreye yayılabilecek; zaman içinde beden dokularında birikebilecek; kronik ve akut zehirlenmeye yol açabilecek; ancak kirliliğe maruz kalındıktan yıllar sonra su yüzüne çıkan kanser, doğum kusurları ve genetik mutasyonlara sebep olabilecek bir kirliliğe dikkat çekmeye çalışıyordu. Ayrıca hükümet yetkililerinin bu kirliliği önlemek ve halkı korumak için gereken adımları atmadıklarını ileri sürüyordu. Bu tarife uyan tek kirlilik türü pestisitler değildi. O sıralar halk tarafından çok daha iyi bilinen bir başka kirlilik türü de radyoaktif serpintiydi. Dolayısıyla pestisitler de bir nevi radyoaktif serpinti gibi düşünülebilirdi. (2000: 19)

Carson doğaya ilişkin eski tahayyüllerle, “serpinti histerisi”nden devşirilmiş güncel tehdit algılarını birleştirerek kirliliğe dair normatif iddialar oluşturmaya çalışmıştı. Detaylı bir retorik inceleme, *Sessiz Bahar*’ın nasıl birtakım siyasi sonuçlar elde etmek amacıyla inşa edildiğini ortaya koyar. Nitekim Carson son bölümde sadece somut önlemler önermekle kalmaz, kirlilik” kavramını da kısmen yeniden yapılandırır.

Sessiz Bahar’ı retorik açıdan okumanın siyasi eleştiri pratiği açısından pek çok faydası vardır; Marksist eleştirmen Terry Eagleton retorik okumanın faydalarından bazılarını şöyle sıralar:

Aklımdaki çalışma biçimini diğerlerinden ayıran ... söylemlerin ürettiği *etkileri* ve söylemlerin bunları nasıl ürettiklerini incelemesidir. Zürafalar hakkında bilgi edinmek için zooloji kitabı okumak zooloji çalışmanın bir parçasıdır, ancak bu kitabı söyleminin nasıl inşa edilip düzenlendiğini ve bu biçim ve aygıtların gerçek durumlarda okurlarda nasıl etkiler bıraktığını anlamaya çalışarak okumak başka bir projedir. Aslında, retorik olarak bilinen, en eski edebiyat eleştirisi biçimidir bu. (1996: 205)

Kültürü retorik açıdan değerlendirmeye çalışacağım, ama bunu retorikçilerin anladığı dar anlamıyla değil, büyük ölçekli metaforların üretilmesi, yeniden üretilmesi ve dönüştürülmesi bağlamında gerçekleştireceğim. Kitaptaki her bölüm, belirli –bazen de değişken– siyasi etkilere sahip olduğu veya birtakım özel toplumsal çıkarlara hizmet ettiği düşünülen bir metaforu ele alacak. Bazıları –mesela “pastoral”– aslında yerleşik edebi *mecazlar*ken, diğerleri ancak geçici olarak belirli bir başlık altına toplanabilecek heterojen malzemelerdir. Yine de bunların tümü bir anlamda doğayı hayal etme, inşa etme ve sunma yöntemleri olduğu için bölüm başlıklarımı “mecazlar” olarak adlandıracam. Her bir mecaz yaratıcı imgelemin permütasyonlarını bir araya getirecek: metafor, tür, anlatı, imge. Bu giriş bölümü, “kirlilik” mecazını örnek olarak ele alıyor. Her mecazın nasıl tanımlandığı ve sınırlandığı ilgili bölümlerde açıklanıyor, elbette ekoeleştirici çalışmalarının sıklıkla dile getirdiği, “harita arazi değildir” şerhini de unutmadan. Bu kitaptaki mecazlarsa ne tanımlayıcı ne de bütünüyle kapsayıcılar ve sınırlama değil anlamayı kolaylaştırma amacı taşıyorlar.

Retorik inceleme, mecazların anlamının içinde bulundukları toplumsal bağlamla sıkı sıkıya ilişkili olduğunu söyler. Bu yüzden mecazlar sabit değildir, tarih boyunca gelişir ve değişirler. Örneğin “kirlilik” Latince “polluere”, yani “bozmak/lekelemek/kötüye kullanmak” fiilinden gelir ve İngilizcedeki ilk kullanımı kökenindeki ahlaki/dini boyutu yansıtır: On yedinci yüzyıla dek kirlilik, bireyin ahlaki bozulmasını, ya da bu tür bir bozulmayı tetikleyen eylemleri (örneğin mastürbasyon) ifade ediyordu. Esas itibarıyla içsel ya da öznel olan bu tanım, on yedi ila on dokuzuncu yüzyıllarda kademeli olarak dışsal veya nesnel –aslında tamamen çevreyle ilişkili– bir kavrama dönüştü ve günümüzde sadece bu anlamıyla kullanılıyor. Bu süreç, insanların kendi döküntülerinden nefret etmeyi nasıl öğrendiklerini ve bu tür

ahlakdışı faaliyetlere ilişkin korkuların derinlerde yatan kültürel köklerini göstermesi açısından örnek niteliğindedir. Kitaptaki çoğu mecazın modern kullanımlarından önceki antik köklerini de inceledim.

Oxford English Dictionary'nin "kirlilik" in ilk modern kullanımına dair verdiği örnek, Francis Bacon'ın ve modern bilimsel metodolojinin temel eserlerinden sayılan *The Advancement of Learning* (1605) metnindendir: "Güneş, ... kirliliklerin arasından geçer ve eskisi kadar saf ve temiz kalır." Burada söz konusu olan ahlaki değil maddesel bir fenomendir, ki bu da kelimenin anlamında ciddi bir kaymaya, yeni bir görme ve düşünme biçiminin doğuşuna işaret eder. Carolyn Merchant'ın ekoeleştirme tarihinde büyük öneme sahip olan eseri *The Death of Nature* (1980) Bacon'a çevre açısından çok yıkıcı bir dünya görüşünün inşasında kilit bir rol atfeder. Bu görüşte, "merkezinde canlı, dışı bir dünya olan organik kozmos fikri yerini ölü ve pasif, insanlar tarafından hükmedilip kontrol edilmeye mahkûm bir doğa fikrine bırakmıştır" (1990: xvi). Bacon kirliliğin modern anlamını "keşfettiğinden" ve Merchant'a göre, bu anlama aşırı önem verilmesine vesile olduğundan beri, "kirlilik" mecazı tarih boyunca çevrenin hem yıkımı hem de selametiyle ilişkilendirilmiştir. Ekoeleştiril bir yaklaşımla bu durum hem çevre felaketlerine sebep olan, hem de bu felaketleri eleştirel kalarak inceleyen bilimin ikili rolünü yansıtır. Bu kitapta ele alınan tüm mecazlarda bu tür bir ikili rol öyle ya da böyle mevcuttur.

Retoriğin bir başka önemli özelliği de mecazların cinsiyetler, sınıflar ve etnik gruplar arasındaki geniş çaplı mücadeleler içinde oynadığı önemli roldür. Kültürler mensupları tarafından eşit olarak şekillendirilmezler, tüm kültürlerin de aynı oranda etkili olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bu yüzden çevreye zarar veren pratiklere karşı çıkmaya ya da bunları bozmaya aday mecazların bile sahiplenilebileceğini hatırdan çıkarmamak

gerekir. Hal böyleyken, yaban hayat sanayileşmiş, refah bir toplumsal düzeni ve dünya görüşünü tehdit eder gibi görünse de, bu düzenin aktörlerinden bazıları, örneğin arazi aracı üreticileri, yaban hayatı kendi reklamlarında ürünlerinin “doğal ortamı” olarak sahiplenebilmişlerdir (bkz. Campbell, 1998). Bu araçların devasa motorlarını besleyebilmek için neredeyse kendi petrol kuyularına sahip olmaları gerektiğini düşünürsek, buradaki karşıtlığın ironisi, “yaban hayat”ın ideolojik bir anlamı olduğunu ve ayrıcalıklı bir ulus ve sınıfın savruk tüketiminin meşruiyet kazanmasına yardımcı olduğunu gösterir.

Günlük kullanımda “retorik”, somut gerçekliğin yerine geçen dili ifade eder, yani “hava cıva”dır. Bu kitapta şaşmaz şekilde ele alınmaya çalışılansa düzanlamdır. Eğer edebiyat ve kültür kuramlarında, edebiyat ve kültürde, hatta bilimde bile somut gerçekliğin rolünü değersiz gösteren önemli eğilimler olmasaydı, bu konu önem arz etmeyebilirdi. Mesela yapısalcılık ve postyapısalcılık göstergelerin gerçek şeylerle olan ilişkisinden ziyade birbirleriyle olan ilişkisinin önemini sıkça vurgular. Diğer alanlardaki gelişmeler de dilin gerçeklikten ayrılmasını güçlendirmiştir; sömürgecilik sonrası ve feminist edebiyat kuramcıları ilk bakışta gerçek ya da “doğal” gibi görünen ırk ve cinsiyet gibi kategorilerin aslında “kültürel inşalar” olarak anlaşılması gerektiğini ve bu inşaların, örneğin kadınların gerçekte oldukları şeyden ziyade nasıl olmaları gerektiğine ilişkin imalar içerdiğini göstermiştir. Feminist eleştirmenler biyolojik bir kategori olan cinsiyet ile toplumsal bir inşa olan toplumsal cinsiyet arasındaki farkı ortaya koymuştur ve erkekmerkezli dünya görüşünün ve toplumsal düzenin, değişen toplumsal cinsiyet inşalarını, aslında “doğal” cinsel kimliklermiş gibi göstererek nasıl meşrulaştırmaya çalıştığını ortaya koymuştur. Pek çok feminist kuramcıya göre “kadınlık” genetik olarak “kadın” olmaktan ileri gelen doğal veya gerekli bir sonuç değil, kültürel

olarak kodlanmış bir dizi tutum ve davranıştır. Bu argüman, kadın cinsini, “inşa edilmiş” ve sadece dille kültürde yaşayan toplumsal olarak belirlenmiş kadın cinsiyetinden büyük ölçüde veya tamamen ayırıştırır. Bu strateji hem kadınların baskıcı kılıplardan kurtulmasına fırsat tanır, hem de kültürel iddiaların doğal olanların önüne geçmesine iyi bir örnek sunar.

“İnşacılık” kültürel inceleme için oldukça güçlü bir araçtır ve ben de yukarıda “kirlilikle” ilgili tartışmamda buna sıkça başvurdum. İnşacılık, “doğanın” ayrıcalıklı veya saldırı altındaki toplumsal grupların çıkarları için bir kılıf olduğunu öne sürer. Ekoleştirmenler için asıl zorluk, bir yandan “doğa”nın her zaman bir şekilde kültürel olarak inşa edildiğini, bir yandan da doğanın hem nesne hem de –dolaylı biçimde– söylemin kökeni olarak gerçekten var olduğunu gözden kaçırmamaktır. Lawrence Buell bunu, “karşılıklı inşacılık miti”, yani “(hem doğal hem de insan yapımı) fiziksel çevreyle kültürlerin bir ölçüde birbirlerini sürekli şekillendirmesi,” olarak adlandırır (2001: 6). Bu cümlede “bir ölçüde” tabiriyle vurgulanan belirsizlik çok anlamlıdır, zira doğayla kültürün bu karşılıklı “şekillendirme” süreci karmaşıktır. Bu kitap boyunca amacım, ekolojinin öne sürdüğü somut gerçeklik iddialarıyla belirli bir inşacı yaklaşımı dengelemektir. Ekoleştirmenler bilimin tamamen nesnel ve toplumsal değerlerden azade olduğu iddiasına itibar etmezler, bununla birlikte son tahlilde birtakım gerekçelerle dünyanın bilimsel olarak kavranmasını kabul ettikleri için sıradışı bir konumları vardır. Edebi yapıtla somut referans arasında tutturulmaya çalışılan bu dikkatli denge bile pek çok suçlamaya hedef olmuştur. Başta Dana Phillips’in *The Truth of Ecology*’si (2003) ile Timothy Morton’un *Ecology without Nature*’ı (2007) ekoleştirmenin sıklıkla basit temsiller ve naif, kestirip atmacı bir “ekomimetizm” içerdiğini öne sürmüştür. Morton, doğa yazınının “yazmanın süratinden kaçınmaya ça-

lıştığını” söyler, fakat aynı zamanda, “size bu sayfanın ötesinde neler olduğunu göstermeye çalıştıkça, bu sayfa uzayıp gidiyor,” diye özetlenebilecek bir ironiden malul olduğundan bahseder (s. 30). Buell ise bu tür eleştirilerin “... [aslında] ‘aynılık’tan ziyade kırılmayı olumlayan indirgemeci bir mimesis modelinden ve ekoeleştirel yeni gerçekçilerin çok katı pozitivistler olarak karikatürize edildiği bir yaklaşımdan yola çıktıkları”na dikkat çeker (2005: 32). Buell’in *The Future of Environmental Criticism*’deki “Dünya, Metin ve Ekoeleştiri” başlıklı tartışması “karşılıklı inşacılığın” oldukça ikna edici bir savunmasıdır (s. 29-61).

Dolayısıyla Buell’in bu tabiri hem kullanışlı hem de mun-tazamdır, ancak sorun kısmen “inşa” metaforunun kendisinde yatar; kendisinin gözden geçirdiği haliyle bile bu metafor, tıpkı bir bina ya da makine gibi, zihinlerin ve ellerin özerk bir eserini ima eder. Bu metaforla karşılaşan okurların aklına doğal bir yapının (örneğin bir termit yuvası) geleceğinden şüpheliyim. Ancak binalar ya da makineler, evrim geçirmiş hayvanlar (*Homo sapiens*) tarafından ve doğada bulunan malzemelerle, mekanik fiziğin doğal “yasaları”na uygun olarak yapılmak zorundaysa, o halde tüm bu övündüğümüz kültürel inşalarımız da bir anlamda doğal inşalardır aslında. Belki de mimari metafor insan kültürünün doğal temelini gölgede bırakıyor –veya esrarengiz kılıyor– ve tür olarak sahip olduğumuz güçleri öne çıkarıyor. Gerçekten de, “Hayvanlar” başlıklı bölümde göreceğimiz üzere, insandışı yaratıkların “kültürleri” hakkında hatırı sayılır kanıt bulunmaktadır. “İnşa”nın son derece belirgin kültürel imalarından sadece terimleri değiştirerek kaçınmak zordur, ama yine de ben doğayla kültür, veya doğanın gerçek ve hayali versiyonları arasındaki karmaşık dönüşüm ve uzlaşmaları “şekillendirme”, “detaylandırma”, “yansıma” gibi kavramlar kullanarak tanımlamaya çalışıyorum.

Bu bağlamda kirlilik konusuna dönersek, terimin retorik geçmişinin ekolojistlerle çevre toksikologlarının “gerçek şu ki” iddialarıyla yakından ilintili olduğunu görürüz. Kimyasal analiz teknikleri o kadar gelişmiştir ki bugün hayal bile edilemeyecek denli küçük miktardaki kimyasal maddenin çevrede mevcut olup olmadığını anlayabilmekteyiz:

Çevre raporları, politikaları veya düzenlemeleriyle uğraşırken bugün sıfır olanın yarın sıfır olmama ihtimalini hep aklımızda tutmalıyız. 1950’lerde mikrogramları ölçerken, 1980’lerde ve 1990’larda pikogramları ölçebilir hale geldik. ... Aynı zamanda zehirli etkilerle kimyasalları tespit edebilme yeteneğimiz arasında bir ilişki bulunmadığının bilincinde olmalıyız. Küçük miktarlar ancak canlı organizmaları etkilediği zaman önemlidir. (Baarschers, 1996: 46-47)

Baarschers gözlemlenebilir zehirlilik seviyesinin çok altında kalan miktarlardaki kimyasalların mevcudiyeti üzerinden geliştirilen çevreci “histeriye” ciddi eleştiriler getirir. İnsanların bilişsel önyargıları, örneğin kişisel tercih sonucu ortaya çıkan risklere nazaran kamuyu ilgilendiren risklere karşı büyük bir korku duyma eğilimleri düşünüldüğünde, çevre biliminin yaygın olarak yanlış anlaşılmasına ve bu konudaki cahilliğe kızgınlığı anlaşılır bir durumdur. İnsanlar sigara içmeye bağlı yüksek riskleri kabul ederken, teknolojik gelişmelerle ilintili olduğu düşünülen son derece küçük risklerin ortadan kaldırılmasını talep ederler. Benzer şekilde çevreci gruplar da derinlikli ve aklı başında eleştiriler yapmak yerine, bu cahilce paranoyayı teşvik eder biçimde hareket edebilirler (bkz. Beşinci Bölüm).

Öte yandan Baarschers, kamuoyu endişesinin kendi tasvir ettiği çevresel gözetleme faaliyetlerinin kapsam ve seviyesine bir cevap olduğu olasılığını hesaba katmaz. Toksikologların tanım-

ladığı “gerçek risk” ile kamuoyunun algıladığı “algılanan risk” mefhumlarını birbirinden ayırarak insanları uzmanları yeterince dikkate almadıkları için eleştirmek yerine, algılanan riski, çelişkili bir biçimde, çevresel gözetleme tekniklerindeki gelişmelerin bir sonucu olarak görmemiz gerekir. Uzmanlar riskleri hataya yer bırakmayacak şekilde ölçtükçe, resmi risk tahminleriyle kişisel deneyime dayanan makul durum değerlendirmeleri arasında daha net bir ayırım yapılabilir. Yabancılaşma sosyoloğu Ulrich Beck, bu süreci “duyuların kamulaştırılması” olarak tanımlar (1999: 55). Dahası, çevresel gözetleme faaliyetlerinin ortaya çıkardığı tehdit istatistiksel belirlenebilirlik noktasının altında oldukça, nükleer, biyolojik ve kimyasal “megatehlikeler” geleneksel endüstriyel güvenlik mekanizmalarını (özel sigorta, zarar tazmini ve ölçülebilir ve hesap edilebilir risklerin devlet kontrolüyle yönetilmesi gibi) zayıflatmaktadır. Biz kendi kendimize bu riskleri değerlendiremeyiz ve endüstriyel güvenlik uzmanları da aslında bu riskleri küçülte küçülte hem daha az bilinir kılarken hem daha korkutucu hale getirmektedir.

Beck’e göre, bu “megatehlikeli” sanayilerin güvenlik iddiaları aslında kamuoyunda daha fazla güvensizliğe sebep olur. Carson’ın “kirlilik” kavramını, geleneksel sanayi üretiminin yarattığı gözle görülür büyük kirliliği ve mikroskobik miktarlardaki pestisitleri de içine alacak şekilde yeniden inşa etmesi, esasen çağdaş kültürde de devam eden tarihsel bir yeniden tanımlama sürecinin parçasıdır. “Kirlilik” türlerinin ve kaynaklarının sayıca artması, yapay ışık ve seslerin, hatta doğada bolca bulunan karbondioksitin bile kirletici olarak görülebilmesine yol açmıştır. Baarschers’in süreklilik arz eden bu genişlemeyi rasyonalize etme ve indirgeme denemesi, Beck’in inşacı çözümlemesinin ışık tuttuğu siyasi kültürü ve medya kültürünü dikkate almaz.

Kirliliğin bu şekilde genelleştirilmesinin ve sıradan bir duyu-sal açıdan bakıldığında, maddilikten çıkarılmasının kültür için

çok ciddi sonuçları vardır, ki bunlar kültürel imalarından ayrı düşünülemez, kolay kavranılamayan maddi tehditlerden müteşekkil bir “küresel risk toplumu” oluştururlar. Ursula Heise bunu şu şekilde dile getirir:

Risk kuramcılarının, kültürel dünya görüşleri ve kurumlarının risk algılarını biçimlendirme yöntemlerini keşfetme çabaları, konuyla ilgilenenlere çevre sanatının ve yazınının farklı tarihsel dönemlerde farklı kültürel topluluklarda nasıl geliştiğine dair bilgi sunmakla kalmaz. Aynı zamanda, edebiyat eleştirmenlerinin kültürel pratikleri detaylı çözümlemeleri de mevcut veri tabanını zenginleştirip genişleterek üzerine disiplinlerarası bir risk kuramının inşa edilebileceği elverişli bir zemin yaratır. (2008: 136)

Bu bakışa göre ekoleştirme, doğa bilimlerinin yanında bir parazit gibi var olmaz, çevre sorunlarının teşhis ve çözümüne kendine özgü yapıcı katkılar sağlar.

“Kirlilik” kavramı kültürün pek çok alanında, örneğin çevreci kaygılardan üstü kapalı bahseden Sylvia Plath’ın şiirlerinden (Brain, 1998), açık biçimde çevreci olan gerilim filmlerine (Hollywood işi “yeşil gerilim filmi” *On Deadly Ground*’a [1994]) kadar muhtelif düzeylerde temsil edilmektedir (Ingram, 2000; Kerridge, 2000). Buell’e göre kültürel bir tür olarak “toksik söylem”in dört ölçütü vardır: Tıpkı Carson’ın meseli gibi, pastoral temelli “ihanet edilmiş Cennetlerin mitografisi” (2001: 37); savaş sonrasında nükleer silahların yaratabileceği radyoaktif kirlilik korkusundan beslenen, “zehrin yayılışından kaçış olmayan bir dünyanın” dehşet verici “görüntüleri” (s. 38); güçlü şirketlerin ya da hükümetlerin tehdit altındaki topluluklar karşısındaki “hegemonik baskı tehdidi” (s. 41); ve çevre sergilenirken pislik ve kirliliğin “gotikleştirilmesi.” Bu ölçütler, yukarıda bahsedilen

“kirlilik” kavramının soyağacıyla birlikte, Dickens’ın *Zor Yıllar*’ı gibi (1854) varoşlarda geçen Gotik romanlarda, *Erin Brockovich* (2000) gibi çevre davası filmlerinde veya Terry Tempest Williams’ın *Refuge*’ü (1991) gibi mekânın ve ailenin zehirlenmesini konu alan anlatılarda rastlanan elle tutulur, modern ekoeleştiril bir mecaza imkân tanır. Andrew Ross, New York’u Hollywood’un mükemmel zehirli yöresi olarak tanımlar: “Otoritenin öbür tarafında biyolojik belalarla dolu bir şehir uzanır. Başka hiçbir şehrin kanalizasyonlarında –timsahlardan Ninja kaplumbağalara– bu denli geniş bir fantastik hayvan yelpazesi yoktur” (1994: 135).

Öte yandan, medya kuşatmasındaki postmodern dünyada modern “kirlilik” mecazı, işaret ettiği şeyden tehlikeli biçimde uzaklaşabilir. Don DeLillo’nun *Beyaz Gürültü*’sünde (1986) başkahraman ve anlatıcı Jack Gladney beklenmedik “hava kökenli toksik hadise”nin yakınında olduğunu kabullenmeye çalışır:

Dumanlar, kırmızı ışık huzmelerinin üstünden yükselip önce karanlığa, sonra da projektör ışıklarının enginliğine süzülüyordu. Mylex tulum giymiş adamlar, ayda yürüyormuşçasına ilerliyorlardı. Her adımları içgüdüsel bir tedbirle değil, endişeyle yüklüydü. Asıl tehlike yangın ve patlamalar değildi. Bu ölüm genlere nüfuz edecek, kendisini henüz doğmamış bedenlerde gösterecekti. (1986: 116)

Bir açıdan bu sözler, Beck’in risk endişesinin “içgüdü” tarafından giderilemeyeceği, hatta içgüdüünün buna cevap dahi veremeyeceği, belirli bir tehdidin yokluğunun bu durumu daha da belirgin hale getirdiği yönündeki fikrini onaylar gibidir. Böyle olsa bile, *Beyaz Gürültü* “hadiseyi”, fiyakalı imgeleri ve askeri-endüstriyel marka isimleriyle “uzayın fethi” tarzı anlatılar üzerinden karakterize etmekle uğraşır. Bu tür imgelerin aynı anda pek çok

yerde bulunması ve pek çok anlama gelmesi sayesinde kirlilik, düzanlamıyla tehdit olmaktan çıkıp bir tür gösteri malzemesine dönüşür: “Bulut, ülke çapındaki bir ölüm tanıtımına; radyo spotları, reklam panoları, yazılı basın ve televizyonla desteklenen milyonlarca dolarlık bir kampanyaya benziyordu” (s. 158). Kirliliğin kaynağına yakın yerlerde yaşayan insanlar, kirliliğin ne olduğunu anlamak için medyadan medet umarlar: Kirlilik başta “tüy gibi süzülen bir duman”dır, ardından “kabarık, siyah bir bulut”, en sonunda da “hava kökenli toksik hadise.” Baarscher’in gerçeğin temsilden üstün olduğu fikrinin tersine, medyanın risk raporları güncellendikçe kurbanların belirtileri değişir. İmge bolluğuyla gerçeklerin seyrekliği arasındaki derin orantısızlık, toksik hadisenin, ekoleştirinin de giderek parçası haline geldiği bir postmodern kriz olduğunun altını çizer.

Öte yandan bazı ekoleştirmenlere göre toksik söylem ve kirlilik endişesi, yabani ve saf kabul edilen (Dördüncü Bölüm) doğayla insanlığın toksik izi arasındaki ayrımı kalıcı kılar. Örneğin Anthony Lioi mitolojik bir figür olan “bataklık ejderhasının”, “ekoleştiri için, kirlilik ve pisliği temsil eden, kirliliğe hakkını veren bir ikon olduğunu,” söyler (2007: 17). Bu tür bir yaratık için en uygun yaşam ortamı Robert Sullivan’ın *The Meadowlands*’inde (1998) anlatılan, New Jersey’nin zehirli atık çöplüklerinin bulunduğu ve gangster cesetlerinin gömüldüğü yaban ortamıdır. Lioi buradan şöyle bahseder:

Meadowlands’den tiksinsen bile uzaklaşmaz; haklı olarak, korksa da geri dönmez. Gizli kalmış bir güzellik bulana dek uğraşan Sullivan’ın parodisi gerçek bir macera ve aydınlanmaya, ... kurnaz bir bilgeliliğe dönüşür. (s. 31-32)

Benzer şekilde, Timothy Morton da saflık ve zehir retoriğinin taktik değerini teslim ederken öte yandan, “felsefi maceramız

bazı açılardan bunun tam tersi olmalıdır,” fikrini ileri sürer (2007: 188). Bu tür bir “kara ekoloji iğrenç, anlamsız ve durağanı” sevmeyi gerektirir, zira “en etik hareket, doğallığını, otantikliğini kanıtlamaya uğraşmaktansa ötekini kendi yapaylığı içinde sevmektir” (s. 195). Kara ekolojinin kirliliğin yönetilmesi, durdurulması ve engellenmesine yönelik yasal, siyasi ve kültürel kampanyalara nasıl olumlu katkı yapacağı ise çözülmemiş bir sorundur. Chris Jordan’ın yarattığımız çöplere odaklanan olağanüstü fotoğraf çalışmaları bu sorunun cevabını bulmak açısından iyi bir örnek oluşturabilir. Etkileyici fotoğraf serisi “Midway” plastik atıkların uzak bir Pasifik adasındaki albatros yavrularını nasıl etkilediğini kuşların narin iskeletlerini çakmaklar, şişe kapakları ve ne olduğu belli olmayan rengarenk plastik atıklarla yan yana koyarak belgeler (www.chrisjordan.com/gallery/midway). Yedinci Bölüm’de, kültür ve doğanın kabul edilen sınırlarına gölge düşüren bataklık ejderhası gibi diğer yaratıklara, *vahşi* ve “tuhaf” hayvanlara yakından bakacağız.

Elinizdeki kitabın temel meseleleri şunlardır: Çevresel sorunlar bilimsel olduğu kadar kültürel incelemeye de tabi olmalıdır, zira bu sorunlar doğaya ilişkin bir çevre bilgisiyle bunun kültürel yansıması arasındaki etkileşimin sonuçlarıdır. Bu tür bir inceleme edebiyat kuramı, kültür kuramı, felsefe, sosyoloji, psikoloji, çevre tarihi ve ekoloji alanlarının bilgi birikimini gerektirir. Retorik çalışmaları belirli bir kültürel okuma modeli sunar; ahlaki ve siyasi kaygılara bağlı olan bu model, hem gerçek ya da düzenlamalı hem de sembolik ya da inşa edilmiş “doğa” ve “çevre” yorumlarına karşı tetiktir. Bu yekpare kavramları kendilerini oluşturan metaforlara ya da mecazlara ayırmak çevre söyleminin tematik, tarihi ve coğrafi tikelliklerine dikkat etmeyi olanaklı kılar ve ayrıca tüm çevre mecazlarının birbiriyle çatışma potansiyeli taşıyan farklı çıkarların hizmetine sokulabileceğini gösterir. Ekoeleştirir bu anlamda çevre tartışmalarında kullanılan

mecazları eleştirel bir şekilde incelemeye ve dahası, hangi mecazın tarihin hangi noktasında belirli bir topluluk üzerinde istenen etkiyi yaratabileceğini öngörmeye imkân tanır. Her ne kadar çözümler sorunların yanında küçücük kalsa da, ekoleştirmenler muazzam ve karmaşık muhtelif çevre krizlerinin karşısına, görünüşte zayıf olan kültürel inceleme araçlarıyla çıkmayı ahlaki ve siyasi bir zorunluluk olarak görmelidirler.

Sonraki bölümde, ekoleştirmenlerin tek bir yaklaşımın altında birleşmediğini ortaya koymak amacıyla, geniş çevrecilik yelpazesine dahil siyasi ve felsefi yönelimlerin kısa birer özetini vereceğim. Üçüncü Bölüm'den itibaren, "Pastoral"le başlayıp bir bütün olarak "Dünya"nın inşasıyla sona eren önemli ekoleştirel mecazları inceleyeceğim. Her bölümde mecazın tarihi ve bazen de coğrafi gelişimini ele alacağım. Buna ek olarak, ekoleştirmenin şimdiden ulaştığı derinliği ve genişliği ortaya koymak amacıyla, kanonik metinler ve eleştirileri kenarda köşede kalmış malzemelerle karıştıracağım. Bölümler, yerelden küresele uzanan kaba bir yol izliyor: mekândan uzaya, yeryüzünden Dünya'ya. Kitap boyunca postdenge ekolojinin ekoleştiri üzerindeki etkilerine de zaman zaman değineceğim.

Üçüncü Bölüm'den Beşinci Bölüm'e kadar olan kısımda ("Pastoral", "Yaban Hayat", "Kıyamet"), çıkış yolu arayan yenik düşmüş ve sürgün edilmiş insanlığı konu eden Avrupalı-Amerikalı Yahudi-Hristiyan anlatısından fazlasıyla etkilenmiş bir dizi mecazı ve bu mecazların modern dünyada aldığı biçimlerin önemini inceleyeceğim. Altıncı Bölüm'de, Dünya üzerindeki iki farklı "mesken" kavramını karşılaştıracam: Toprağın işlenmesine odaklanan şiirsel yazma geleneği ve daha yeni bir tanımlamayla yerel yaşam tarzlarının ahenk içinde bir varoluşa muhtemel model olarak görülmesi. İnsanların doğal dünyayla ilişkisinden ortaya çıkan bu yapıları tartışmak kendi türümüzle hayvanlar arasındaki sorunlu ayrımı doğal kabul etmek anlamına gelir.

Bu sebeple Yedinci Bölüm’de, yabani ve evcil hayvanların nasıl temsil edildiğini ve kavramsallaştırıldığını mercek altına alacağım. Ekoeleştirici açısından yeniden ele alınmasının çok önemli olduğuna inandığım “insan” fikrini pastoral ve doğa yazınından uzaklaştırarak, küreselleşmeye ve doğayla kültürü birbirine karşıt kabul eden hâkim ikiliği geçersiz kılan çok sayıdaki (Donna Haraway’in tanımıyla) “doğakültür”e yakın buluyorum. Son bölümdeyse Dünya’nın uzaydan çekilmiş olağanüstü fotoğrafları etrafında kümelenmiş, küresel pazardan süper-organizmalara kadar uzanan anlamları irdeleyeceğim.

“Çevrecilik” toplumsal, siyasi ve felsefi bir hareket olarak nispeten yeni bir olgu olmasına rağmen şimdiden devrimci bir sentez ortaya koyabilecek güçte birbirlerine rakip ekofelsefeler ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlardan her biri ya çözümü mümkün olan unsurları vurgulayarak ya da önem atfettikleri değerlere yönelen tehditleri ön plana çıkararak çevre krizini kavramaya çalışır ve dolayısıyla bir dizi siyasi imkân sunar. Ayrıca her biri, belirli edebi veya kültürel yakınlıkları ve farklılıklarıyla birlikte belirgin bir ekoeleştirel yaklaşımın temelini oluşturabilir.

Bolluk [Cornucopia]

Biliminsanları modern medeniyetin doğurduğu çevresel tehditler konusunda hemfikir olmalarına rağmen, bu tehlikelerin hayali olduğunu veya çoğunun abartıldığını söyleyenler de yok değildir. Dolayısıyla “bolluk” yaklaşımının çevreci olması söz konusu değildir ve hatta bazı durumlarda çevreci karşıtı endüstriyel güç odakları tarafından yayılmakta ve mali destek görmektedir. En ateşli savunucuları arasındaysa serbest piyasa savunun iktisatçılar ve nüfusbilimciler bulunur. Bu gruplar kapitalist ekonominin çevre sorunlarına çözüm getirebileceğini,

örneğin nüfustaki artışın er ya da geç çevre sorunlarını ortadan kaldıracabilecek zenginliği yaratacağını ileri sürerler.

Bolluk içinde olduğumuzu savunanların iddiası şöyledir: Yaşam beklentisi veya bölgesel kirlilik gibi istatistiksel verilerle ölçülen refah seviyesi, nüfus, ekonomik büyüme ve teknolojik gelişmelere paralel olarak artış göstermiştir. Sürekli doğal kaynakların kıtlığı vurgulansa bile bu iddia uzun vadede gıda, mineral ve ürün fiyatlarının işçilerin ücretlerine göre düşüş göstermesiyle yalanlanmıştır. Çünkü belli bir kaynağı bulmak zorlaştıkça değeri artar ve bu da kapitalist girişimcileri alternatif oluşturabilecek kaynakları, süreçleri ya da maddeleri bulmaya yöneltir. Alternatiflerinin bulunması orijinal maddenin fiyatının düşmesine sebep olur. Örneğin bakır kablolar yerine yaygın olarak kullanılan fiberoptik kablolar, gerçek bakırın fiyatını düşürmüştür. Bu yüzden “kıtlık” ekolojik değil ekonomik bir olgudur ve çevrecilerin iddia ettiği gibi tüketimi azaltarak değil, ancak kapitalist girişimcilerin bulacakları çarelerle ortadan kaldırılabilir: “Kaynak kavramının kendisi bile dinamik; pek çok şey zamanla bir kaynak haline gelebiliyor. Her yüzyılda yeni kaynaklar ortaya çıkıyor” (Beckerman, 1995: 60). Daha fazla insan daha fazla parlak fikir, daha çok üretken el, daha fazla tüketim ve daha fazla ekonomik büyüme anlamına geliyor. Örneğin ekonomist Julian Simon’un ekonomik ve demografik büyümenin yarattığı “verimli döngüye” olan güveni o kadar tamdır ki bunu şöyle ifade etmiştir:

İster refah seviyesini gösteren herhangi bir kriter –ortalama yaşam süresi, alüminyumun veya benzinin fiyatı, genç nüfusun eğitim seviyesi, televizyona sahip olma oranı gibi aklınıza ne gelirse– ister bir ülkeyi ya da gelecekte herhangi bir yılı seçin, siz bu göstergelerin kötüye gittiğini iddia ederken ben hepsinin iyileşme göstereceğine bahse girerim. (Myers ve Simon, 1994: 21)

Simon 1980’lerde piyasa değerlerini kanıt göstererek mineral kaynaklarının kıtlığı üzerine çevreci Paul Ehrlich’le girdiği iddiayı kazandı. Ehrlich ise Simon’ı “brownwashing¹”, yani çevreciliğe saldırmak için sözde bilimsel yöntemler kullanmakla suçladı (Ehrlich ve Ehrlich, 1998).

Beckerman, Simon ve benzer düşünenler, sonu gelmez bir zenginlik, büyüme ve üretim bolluğu iddialarının yanı sıra çevrecilik amacıyla yapılan “korku borazanlığı”nı da eleştirerek, bazı çevrecilerin 1970’lerde küresel soğuma ve kıtlığa ilişkin öngörülerinin yanlış çıktığını hatırlatıyorlar. Ayrıca türlerin yok olma oranlarında ve küresel iklim modellerindeki belirsizliklere de dikkat çekerek, bu konularda eyleme geçilmemesi ya da en azından öncesinde daha fazla araştırma yapılması gerektiğini ileri sürüyorlar. Frederick Buell’in de gösterdiği gibi, ABD’deki çevre karşıtı sağ siyaset, 1970’lerden bu yana çevreciler için birbiriyle çelişen pek çok sıfat kullanarak itibarsızlaştırmaya çalışmıştır:

Komünist, faşist, pagan, Stalinist, Arkadyen, ütopyacı, püriten, evanjelik, felaket tellalı, aşırı derecede idealist, çevre delisi, bencil ve çıkarıcı elitist, bencil ve kıt zekâlı orta sınıf gibi sıfatlarla saldırılan çevreciler, toplumun yararını gözeterek mutlak tehlikeleri haber veren yardımsever kişiler olmaktan çıkarıldılar. (2003: a.g.e. 663)

1. (İng.) Whitewashing [aklama, bir suçlu örtbas etme çabası] terimi pek çok farklı şekillerde türetilmiş ve yeni bağlamlarda farklı anlamlar kazanmıştır. LGBTİ hareketi tarafından pink [pembe] ve whitewashing kelimelerinin birleştirilmesi sonucunda türetilen pinkwashing terimi devletin, kurum ya da şahısların, kendi eliyle gerçekleştirdikleri insan hakları ihlallerini örtbas etmek için LGBTİ dostu politikalar izlemesine denir. Buradan brown [kahverengi] ve green [yeşil] renkleri kullanılarak türetilen brownwashing ve greenwashing terimleri, çevre hareketi bağlamında benzer saiklere işaret eder. Çeşitli sebeplerle çevreci girişimlerini saklayarak destek kaybetmek istemeyen grupların davranışları brownwashing olarak adlandırılırken, greenwashing aldatıcı bir biçimde çevre dostu gözükmeye çalışan kurum ve şahıslar için kullanılır. -yhn

Kendilerini “düşünce kuruluşları” olarak tanımlayan Cato ve Discovery Institute gibi bolluk fikrini savunan lobi gruplarının ve Fox News gibi medya kuruluşlarının en büyük başarısı birkaç bilim adamının “insan kaynaklı” küresel ısınma iddialarına karşı itirazlarını ön plana çıkarmak oldu. İklim değişikliği “şüpheliği”, geçerliliği olan bilimsel belirsizliklerin, kamuoyundaki yanlış anlaşılımların ve siyasi kaygılarla manipüle edilmiş yanlış temsillerin bir bütünüdür ve bazı demokratik ülkelerde sera gazı salınımını azaltmanın önünde ciddi bir engel oluşturmaktadır.

Ekonomik büyümenin ve teknolojik gelişmelerin hem gelişmiş hem de gelişmekte olan ülkelerde, dağılımındaki korkunç adaletsizliğe rağmen ne kadar ciddi gelişmelere neden olduğunu ve ölçülebilir insan refahına ne büyük katkılar yaptığını hatırlamak çok önemlidir. Kapitalizm insanların problem çözme kapasitesini hiç de azımsanmayacak ölçüde harekete geçiriyor. Fakat bu durumda ciddi bir tutarsızlık bulunmaktadır: Sanayi sonrası toplumların çoğunun faydalandığı çevresel iyileşmeler sadece zararlı sanayileri geliştirmekte olan ülkelere taşıyarak değil, aynı zamanda bolluk fikrini savunanların çabalarını ekonomik ve teknolojik gelişmeleri engelleyen bir unsur olarak gördüğü çevreci mücadelenin etkin muhalefeti sayesinde oldu. Oysa tespit edilen sorunları tek başına giderebilen kapitalizm değil, ahlaki kaygıları olan müşterileri dikkate alan girişimciler ve yasal düzenlemeler de çözüme katkı sağlıyor.

Daha ciddi bir itiraz ise bolluk fikrini savunanların çevreyi, insanların iyiliğini ve refahını etkilemediği sürece pek de dikkate almadığıdır. Doğa sadece bize yararı olduğu ölçüde önemlidir. Oysa pek çok çevreci, doğanın içsel değerini çıkış noktası olarak kabul eden bir değerler sistemi geliştirmemiz gerektiğini söyler. Bu temel fark Simon ile doğa koruma biyoloğu Norman Myers arasında geçen, yukarıda alıntıladığım tartışmada açıkça görülmektedir.

Çevrecilik

Küresel ısınma ve kirlilik gibi çevresel sorunlarla ilgilenen ama bunun yanında kendi yaşam standartlarını da korumayı veya iyileştirmeyi isteyen, radikal toplumsal değişime sıcak bakmayacak geniş kitle bundan sonra “çevreciler” olarak tanımlanacaktır. Bunların pek çoğu doğada yürüyüş ve kamp gibi kırsal hayat pratiklerine değer verir; ABD’de Sierra Club [Sierra Kulübü], Nature Conservancy [Doğa Koruma] ve Audubon Society [Audubon Derneği] veya İngiltere’de Royal Society for the Protection of Birds [Kuş Koruma Kraliyet Derneği] ve Council for the Protection of Rural England [Kırsal İngiltere’yi Koruma Konseyi] gibi derneklere üyedirler. Doğal kaynakların sınırlılığı ve kirlilik gibi konulara duyarlı olan bu kişiler devletlerin veya sivil toplum kuruluşlarının çoğu zaman teknolojik çözümlerle sorunları gidermesini beklerler. Örneğin nüfus artışını kontrol etmenin devlet destekli sterilizasyon politikalarından ziyade aile planlamasından geçtiğini düşünürler. Şişeleri geri dönüştürme, organik gıda satın alma, doğa koruma faaliyetlerine verilen desteği artırma ve benzeri eylemler aktivizm yöntemlerine örnektir. Felsefi ve dini yönelimleri açısından bakıldığında çevreciler, çevre krizi söz konusu olduğunda dahi liberal demokrasi, insan hakları, Hristiyanlık gibi Batı geleneklerini takip eder, tarihsel ve bilimsel gelişme gibi kavramların önemine inanırlar. Tarif edildiği şekliyle, gelişmiş ülkelerdeki nüfusun önemli bir bölümü çevreci kabul edilebilir. Çevrecilerin yönlendirdiği siyasi ve ticari baskı, son yıllarda organik tarımın yaygınlaşması gibi pek çok konuda elle tutulur gelişmelere yol açmıştır.

Dolayısıyla çevreciliğin yaygın ve bazı durumlarda oldukça güçlü olduğunu söyleyebiliriz. Siyasi partiler hiç değilse çevreciliği destekler gibi görünmek durumundayken çeşitli sektörler, kimi zaman oldukça maliyetli değişikliklerle üretim süreçlerini değiştirir, bazen de sadece tüketicileri tatmin edecek yüzeysel

“greenwashing²” faaliyetleri gerçekleştirirler. Aynı zamanda çevrecilik veya zaman zaman söylendiği şekliyle “sığ çevrecilik”, hâkim sosyoekonomik düzenle uzlaşmaya vardığı için radikaller tarafından eleştirilmektedir. Aşağıda tartışacağım yaklaşımların her biri de, çevreciliği tanımladığı temel sorunları çözme-yi başaramadığı için eleştirir.

Çevre korumanın önde gelen isimleri olan Rachel Carson, Paul ve Anne Ehrlich, E. O. Wilson ve Stephen Schneider gibi pek çok biliminsanı genellikle bu yaklaşımı benimserken çevreciliği çevre felsefesi ve eleştirisi açısından savunan az kişi vardır. Martin Lewis’in *Green Delusions* (1992) adlı kitabı radikal çevreciliğe ciddi eleştiriler getirmiş, bilim, teknoloji ve devlet politikalarının değişimine odaklanan reformist bir program önermiştir. Lewis’in Promethean çevreciliği, radikallerin önerdiği şehirden uzaklaşma, sentetik olmayan ürünlerin kullanılması ve düşük teknolojlili çözümleri destekleyen Arkadyen yaklaşımların yerine, doğayı korumak için insan ekonomisiyle doğal çevrenin mümkün olduğunca birbirinden ayrılmasını önerir. Lewis şehirlerin sadece kültürel bir çekim merkezi olmadığını, banliyö veya şehir dışındaki kentleşmeye göre çevresel maliyetlerin daha az olduğunu öne sürer ve eğitimli seçmenler ve müşteriler tarafından yönlendirilen kapitalizmin pek çok kaynak ve kirlilik sorunlarına teknolojik çözümler getirebileceğini iddia eder. Ona göre, radikal çevrecilerde olduğunu iddia ettiği, müdahaleye karşı olan, “doğa en iyisini bilir” yaklaşımı yeterli değildir: “Prometheanlar öngörülebilir bir gelecekte biyolojik çeşitliliğin mümkün olduğu kadar korunabilmesi için insanın gezegeni *aktif bir şekilde yönetmesi* gerektiğini savunurlar. Eğer çevreye karşı işlediğimiz günahları telafi etmeye başlayacaksak ilk yapılması gereken budur” (1992: 251). Richard North’un *Life on a Modern Planet* (1995) adlı

2. Bkz. Brownwashing, 1 numaralı dipnot, s.33. –yhn

kitabı de benzer bir tutum izleyerek itidalli bir “ilerleme manifestosu” ortaya koyar.

Sorunun uzun zamandır gündemde olduğunu ve çevre tahribatının hızla devam ettiğini kabul edersek, sosyal bilimcilerin “ekolojik modernleşme” adını verdiği yönetim odaklı teknokratik yaklaşımının halihazırda başarısız olduğu söylenebilir. Bununla beraber anaakım çevreci hareket, ozon tabakasını incelten kloroflorokarbon emisyonlarına karşı verdikleri mücadele gibi belli konularda önemli başarılar elde ettiğinden, radikallerin tabanını genişletmek veya ittifak kurmak için muhatap almak zorunda olduğu bir gruptur. Greenpeace gibi başarılı radikal örgütler radikal aktivizm alanındaki itibarlarını korumaya çalışırken bir yandan da geridönüşümü ve “yeşil tüketiciliği” teşvik ederler. Daha radikal tutumların geleceği de benzer bir dengeyi sağlamaya bağlı olacaktır. Dahası, radikal fikirleri destekleyen çoğu ekoeleştirmen, çevreciliği okurlara yaygınlaştırmayı hedeflerken aynı zamanda onları çevre krizini kavramaya daha uygun bir siyasi ve felsefi düşünceye doğru çekmeye çalışmaktadır.

Derin Ekoloji

Derin ekoloji, çevreciliğin dört radikal biçimi arasında, akademik çevrelerin dışında en çok rağbet görenidir ve Friends of the Earth [Dünya’nın Dostları], Earth First! [Önce Yeryüzü!] ve Sea Shepherd [Deniz Çobanı] gibi pek çok örgütün ilham kaynağı olmuştur. Bu kitapta ekoeleştirmenlerin açık veya örtük bakış açıları incelenirken derin ekoloji ve türevleri sıklıkla karşımıza çıkacak ve çeşitli unsurları pek çok bölümde detaylı olarak ele alınacaktır. Derin ekolojinin “ödüllü şairi” Gary Synder (bkz. Dördüncü Bölüm), felsefi gurusuysa Arne Naess’tir. Naess, George Sessions’in *Deep Ecology for the Twenty-First Century* (1995) antolojisinde derin ekoloji platformunun sekiz temel maddesini tanımlamıştır. Bunların en önemlileri şunlardır:

1. Dünya'daki insan ve insandışı yaşamın refahı ve gelişmesi asli değer taşır (eş anlamlılar: içsel değer, içkin değer). Bu değerler insandışı dünyanın insani amaçlar için kullanışlı olmasından bağımsızdır.
4. İnsan yaşamının ve kültürlerin gelişmesi ancak çok daha küçük bir nüfusla mümkündür. İnsandışı yaşamın gelişmesiye daha küçük bir nüfusu *zorunlu kılar*. (Sessions, 1995: 68)

Bu maddelerden ikincisi sadece gelişmekte olan ülkeleri değil, kişi başına düşen tüketimin çok daha fazla olduğu gelişmiş ülkeleri de işaret eder. Derin ekolojistler uzun vadede dünya nüfusunun azaltılması gerektiğini savunurlar. Gelişmekte olan ülkelerde yoksullukla bağlantılı tarım arazilerinin azalması ve ormansızlaşma gibi çevresel sorunları derinleştiren hızlı nüfus artışı ve gelişmiş ülkelerde zenginlikle bağlantılı evsel atıkların bertarafı ve sera gazı salınımları gibi sorunları derinleştiren hızlı ekonomik büyüme ölümcül sonuçlar doğurmaktadır.

Çoğu derin ekolojist yukarıda belirtilen ilk maddenin kendilerini çevrecilerden farklılaştırdığına inanır. “Sığ” yaklaşımlar doğaya faydacı bir bakışla yaklaşarak doğal kaynakların insanların yararına korunması gerektiğini savunurken, derin ekoloji doğadaki içsel değerın tanınmasını talep eder. Buna bağlı olarak da Batı felsefesinde ve kültüründe insanla doğa arasında bir düalizm yaratılmasının çevre krizinin kökeninde yattığını iddia ederek, insanların ve ekosferin monist ve ilkel bir yaklaşımla yeniden özdeşleştirilmesini talep ederler. İnsan-merkezli değerler sisteminden doğa merkezli değerler sistemine geçiş derin ekolojiye atfedilen radikalizmin temelidir ve onu Batı felsefesinin ve dinlerinin neredeyse tamamının karşısında konumlandırır:

Derin ekoloji insanları sadece ekosferin tüm üyelerine karşı eşitlikçi bir tavır almaya çağırarak kalmaz, bunu ekosferdeki tüm *varlıklar ve türler* için de ister. Böylece aynı tavrın nehirlerle, arazilere, hatta çeşitli canlı türlerine ve kendi içinde sosyal sistem olarak nitelendirilen varlıkların (veya türlerin) tümüne karşı sergilenmesi beklenir. (Sessions, 1995: 270)

Bu istisnai tarafsızlık, derin ekolojiyi sağlam bir temelden yoksun bırakıyor görünebilir: Eğer her şeyin kendine içkin bir değeri varsa, değer belirli bir şekilde tanımlanamaz, dolayısıyla ayırım yapılabilmesi ve karar verilebilmesi için mantıklı bir ilke olmaktan çıkabilir. Bu haliyle bir varlığı veya bir türü içkin değere sahip kılan onun canlı veya hisli olması değil, daha ziyade bir kuşta, nehirde, bir canlı türünün tamamında ya da belli bir ekosistemde veya bir etnik grupta bulunabilecek türde kasıtlı bir organizasyona sahip olmasıdır. İçkin değer kavramına ilişkin önemli tartışmalar *Environmental Ethics* adlı dergide veya pek çok antolojide bulunabilir (Elliot ve Gare, 1983; Cooper ve Palmer, 1992; Elliot, 1995; Curry, 2006).

Derin ekolojiye getirilen en ciddi ve yaygın itirazlardan biri ekomerkezciliğin insan düşmanı olduğu yönündedir. Gerçekten de Dave Foreman ve Christopher Manes gibi derin ekolojiyi savunan bazı isimler özellikle nüfus konusunda zalim ve asılsız çeşitli açıklamalarda bulundular. Fakat böylesi “katı” bir tutum sergileyen kanadın yanı sıra daha “yumuşak” bir taraf seçen anaakım görüşlerden de bahsetmek mümkündür ve ekomerkezciliği, içinde pek çok büyük fikir ayrılığını barındırmaya devam edecek salt bir “yönelim” olarak ele alırlar. Örneğin Naess, insanın “yaşamsal” ihtiyaçlarının her şeyden önce gelmesi gerektiğini açıkça ifade ederek insanların çıkarlarıyla insan yiyen bir kaplanın veya veba mikrobunun çıkarları arasındaki

çatışmaları bertaraf eder. Aslında daha detaylı incelendiğinde, derin ekolojistlerin çevrecilerde görüp eleştirdikleri belli başlı öncelikleri kendilerinin de olumladığı görülebilir, çünkü aksi takdirde, insan düşmanı (mizantrop) olarak etiketlenme riski taşımaktadırlar. Üstelik her bireyin hem çevre hem de insan odaklı olabilecek tutum ve davranışlar sergilemesi muhtemeldir. Aynı zamanda bu iki bakış açısını, insanlara atfedilen ahlaki muhakeme yeteneğinin bazı üst seviye memelilerde de bulunduğunu ileri süren hayvan hakları felsefesinden ayrı tutmakta fayda vardır (bkz. Yedinci Bölüm).

Ekomerkezcilik kavramı Taoizm ve Budizm gibi Doğu dinlerinden türetilmiş inanç sistemlerinden, Assisi’li St. Francis (1182-1286) ve Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) gibi Hristiyanlığın heterodoks isimlerinden ve Hristiyanlık öncesi Vika, Şamanizm, Kızılderili ve diğer “ilkel” dinlerin modern biçimlerinden etkilenmiştir. Kavramın bu güçlü manevi yönüyle ekolojinin bilimsel ilkeleri zaman zaman gerilimli de olsa bir arada varlıklarını sürdürebilirler. Oldukça hacimli olan *Sessions* antolojisinde yer alan metinlerden hiçbirinin yazarı ekolojist değildir. “Ekoloji” doğrudan ele alınmaya gerek görülmeden ama alkışı hak eden bir arka plan faaliyeti olarak ele alınır ve sadece mevcut sezgileri doğrulamak için kullanılır. Sezgiyle bilimin çatıştığı durumlarda genelde sezgi kazanır ve örneğin ekosistemlerin yönetilmesi için verilmiş bilimsel çabalar “sorun”un bir parçası olarak görülür. Ekolojistler “ekoloji karşıtı” olmakla suçlanabilmekte, bu da projelerinin kazara çevreye zarar verme ihtimalinden değil, projelerin uygulanmasında disiplinin ekomerkezci ideallerine ihanet eden insanmerkezci yönetsel bir yaklaşım sergilenmesinden kaynaklanmaktadır. Aslında eğer derin ekoloji postdenge ekolojideki gelişmelere kulak vermiş olsaydı, temellerinden tamamen sarsılabilirdi (bkz. Üçüncü Bölüm).

Ekofeminizm

Derin ekoloji insanmerkezci insan/doğa “düalizmi”ni ekoloji karşıtı inanç ve pratiklerin temeli olarak görür, ekofeminizmse “erkekmerkezli” erkek/kadın düalizmini sorumlu tutar. Bu ikiliklerden ilki, insanların ölümsüz bir ruha ve rasyonellik gibi niteliklere sahip olduğunu ve bu farklılıkların insanlara üstünlük verdiğini varsayarak insanları doğadan ayrı tutar. İkinci ikilikse erkeği kadından, örneğin beyinlerinin daha büyük olduğunu varsayarak ayrıştırırken bu tür farklılıkların erkeğe üstünlük verdiğini varsayar. Ekofeminizm bu iki savın da ortak bir “ta-hakküm mantığı” (Warren, 1994: 1299) veya “üstünlük modeli” üzerine inşa edildiğini ileri sürer. Bu düşünceye göre, “kadınlar doğayla, maddi, duygusal ve özel olanla; erkeklerse kültürle, maddi olmayanla, rasyonel ve soyut olanla ilişkilendirilir” (Davion, 194: 9) ve bu da feministlerle ekolojistler arasında ortak bir dava olduğunu gösterir.

Kadınlar doğayla ilişkilendiriliyorsa ve bu iki kavram birbirlerine referans verilerek hor görülüyorsa, terimleri tersyüz ederek doğayı, irrasyonelliği, duyguyu ve insan veya insandışı bedeni kültür, akıl ve zihin karşısında yücelterek bu hiyerarşiyi yıkmak mümkün olabilir. Özellikle “radikal ekofeminizm” ve tanrıçalara tapınma fikirlerini savunan bazı ekofeministler bu yaklaşımı benimsemiştir.

Örneğin Sharon Doubiago, “ekoloji bilincinin geleneksel kadın bilinci olduğunu” öne sürer, “Aldo Leopold’un ekolojik düşünce paradigmasıyla ifade etmek gerekirse, kadınlar hep dağlar gibi düşünmüştür. (Karnının şişip dağ kadar olmasından daha iyi öğreten bir deneyim olamaz.)” (1989: 41, 42). Charlene Spretnak da benzer şekilde kadın biyolojisinin temelinde bir tür kadın maneviyatı bulur, bu maneviyat “doğalcılığın hakikatlerinden ve kadınların bütünsel eğilimlerinden oluşur” (1989: 128-29).

Yine de, daha önce de belirtildiği gibi, feministler biyolojik cinsiyete dayandırılan bir tür “kadınsı öz” kavramıyla uzun süre mücadele etmiş ve cinsiyetin kültürel olarak inşa edilmiş olduğunu öne sürmüşlerdir. Feministlerle, özün hem pozitif hem de negatif olarak inşa edilebildiğini savunur ve bu açıdan radikal ekofeminizm kadınlığın ataerkil inşasının bir başka yansımasını sunar ve bu da feministlerin karşı çıktığı görüşle aynı derecede sınırlı ve sınırlayıcıdır. Çünkü radikal ekofeminizmde kadınlığın kadın biyolojisi veya toplumsal deneyimlerden dolayı pozitif bir değerlendirmeye “doğaya daha yakın” olarak addedilmesi bile, bildiğimiz tüm cinsiyet farklılıklarının ataerkil toplumlarda inşa edildiği gerçeğini reddeder. Radikal ekofeminizmin özcülüğü, felsefi veya sosyolojik yönelimi olan ekofeministler tarafından haklı olarak eleştirilmiştir (Biehl, 1991; Warren, 1994). Eleştirilerin temeli, “meşru bir feminist bakış açısının, kadınsı veya erkeksi olanı eleştirel olarak ele almadan benimseyemeyeceğini, [ancak] cinsiyet rollerinin eleştirisini gerektirdiğini ve bu eleştirinin de *hem* erkekliliği *hem de* kadınlığı içermek zorunda olduğunu,” öne sürer (Davion, 1994: 9). Bu itiraz ekofeministler nezdinde genel olarak kabul görmüştür.

Radikal ekofeminizmin ekolojiyle olan ilişkisi feminizm anlayışından belki de daha fazla tartışmaya açıktır. Zihnin duyguya olan üstünlüğüne dayalı erkekmerkezli bir anlayışı altüst etme çabası belirgin bir bilim karşıtlığını da beraberinde getirmiştir (Griffin, 1978; Kheel, 1989). Mary Daly’nin *Gyn/Ecology* (1979) adlı kitabında “yeşil” retoriği, bilimin, özellikle de tıp biliminin, “fallik miti ve dili”ne kısa, öz ve koşulsuz bir şekilde karşı çıkmak için kullanılır. Fakat Val Plumwood’un çözümlemesinin de ortaya koyduğu üzere, kadınla erkeği, insanla doğayı veya akılla duyguyu birbirinden ayırıştırmanın kendisi sorunlu bir insan veya erkekmerkezli yaklaşımı tesis etmez. Aksine tüm bu baskı biçimlerinin paylaştığı üstünlük modeli *yabancılaştırılmış* bir

farklılaştırmaya ve inkâr edilmiş bir bağımlılığa dayanmaktadır: Hâkim olan Avrupa-Amerikan kültüründe insanlar doğadan sadece *ayrıştırılmakla* kalmaz, aynı zamanda ona *karşıt* olarak sunulur ve bu da insanları doğadan radikal biçimde farklı ve ona üstün kılar. Bu kutuplaşma veya “aşırı ayrıştırma”, sıklıkla üstün olanın daha aşağı olanla ilişkisini yok saymayı içerir (Plumwood, 1993: 47-55). Örneğin Plumwood, filozof René Descartes’ın (1596-1650) aklın zihinsel alanından bedensel olanı saf dışı bırakarak nasıl zihinle beden arasındaki farkı ortaya koymaya çalıştığını aktarır. Descartes bunu yapabilmek için,

“düşünme” kavramını yeniden yorumlamak zorunda kalmıştır. Duyu algısı gibi bedeni de içeren ve zihin/beden veya insan/hayvan ayrımlarını ortadan kaldıran zihinsel faaliyetler, “bilinç” yönünden yeniden yorumlanarak salt zihinsel operasyonlar halini almıştır. (Plumwood, 1993: 115)

Descartes zihinle bedeni aşırı ayırtmış ve hayvanlardan sadece akıl yetisini değil, aynı zamanda düşünceyle ilişkilendirilen bir dizi his ve duyuları da esirgemiş, bunun sonucunda hayvanları insanlardan oldukça farklı ve aşağı görmüştür. Hayvanlar zihni olmayan bedenler, yani makinelerdir.

Plumwood’un en önemli katkısı cinsiyetlendirilmiş akıl/doğa ikiliği eleştirisidir. Bu ikiliği tarihsel olarak değişen bir dizi ikiliğin “en kapsayıcı, en genel, en temel ve en birleştirici formu” olarak görür. Böyle bir rolü vardır çünkü “akıl” genellikle erkeği kadından ve insanları hayvanlardan aşırı ayırtmak için kullanılmıştır, bu yüzden de her iki hâkim terimin de yerini alabilir. Plumwood bilimin veya aklın reddedilmesini önermez ama akılla doğayı kutuplaştıran felsefelerin gözden geçirilmesini salık verir. Bilimsel “nesnellik”, doğanın niyetlerinden ve amacından bahsedilmesinin bilim dışı bir *insanbiçimcilik* olduğunu iddia ederken,

Plumwood insan-doğa sürekliliği içinde hem benzerlikleri hem de farklılıkları tanımak gerektiğini savunur. Akılla duyguyu, erkekle kadını, insanla hayvanı ayrı tutmaya devam edebiliriz ama bunu anaakım felsefi geleneğin yaptığı gibi nevrotik bir takıntı haline getirmeden yapmalıyız. Bunu yaparak ancak insanmerkezciliği ve erkekmerkezliliği meşru kılan üstünlük modelini zayıflatabiliriz (ayrıca bkz. Plumwood, 2001).

Akıl, erkekmerkezli felsefe tarafından idealleştirilmediği nde, “dünyalı ötekileri” tanıyıp onlara saygı duyabilir, ve bunu yaparken de ne aşırı rasyonel bir yabancılaşmaya, ne de animist bir asimilasyona başvurur: “Dünya üzerinde hem ötekiliği, hem de ortak yönlerimizi anlamalı ve kabul etmeliyiz” (Plumwood, 1993: 137). Bu tutum hem rasyonel olan ekonomik özneye her şeyin ötesinde ayrıcalık tanıyan bollukçu ikiliği hem de insan türünün kendine özgü kapasitelerini ve ihtiyaçlarını farklılaştırılmamış ve apolitik bir ekosfer altında aynılaştıran derin ekolojik ve ekofeminist *monizmi* reddeder. Bununla birlikte yine de Carolyn Merchant’ın “mekanik” biliminin tarihsel bir eleştirisi niteliğinde olan *The Death of Nature*’da benimsediğine benzer bir yaklaşıma yol açma ihtimali vardır. Merchant, “bütünsel” veya “dirimselci” bilimin geleneksel metodolojik veya pragmatik açıdan değil de ahlaki açıdan “indirgemeci” bilime olan üstünlüğünü kabul eder. Özetle, bilimin radikal ekolojinin başlıca iki türündeki yeri de oldukça sorunlu olmuştur.

Ekofeminizm çevresel adaleti derin ekolojiden daha ciddi bir biçimde vurgular. Tahakküm mantığı ırk, cinsel yönelim ve sınıfa ek olarak tür, cinsiyet temelli ayrımcılık ve baskı söz konusunu olduğunda kendini gösterir. *Deep Ecology* antolojisi D. H. Lawrence, John Muir ve Henry Thoreau gibi “hayatta olmayan beyaz erkeklerin” hikâyelerine yer verse de *Ecofeminist Literary Criticism* adlı büyük antolojide (Gaard ve Murphy, 1998) Doğu Alman, Fransız, Kızılderili, Meksika kökenli Amerikalı ve diğer

yazarların eserleri yer alır, üstelik bu yazarların çoğu da kadındır. Ekolojiden türediği düşünülen bu çeşitliliğe Ynestra King'in şu sözleri ışık tutar:

İnsanların ve insandışı varlıkların da bulunduğu sağlıklı ve dengeli bir ekosistem, çeşitliliği korumalıdır. Ekolojik açıdan çevrenin sadeleşmesi çevre kirliliği kadar ciddi bir sorundur. Biyolojik sadeleşme, yani türlerin toplu olarak ortadan kalkması, tıpkı insan çeşitliliğinin kimliği belirsiz çalışanlara indirgenmesine veya tecrübeyle kültürün kitle tüketim pazarları vasıtasıyla homojenleştirilmesine denktir. Toplumsal ve doğal yaşam kelimenin tam anlamıyla piyasa toplumunun keyfi için inorganik olana indirgenerek sadeleştirilir. Bu yüzden ortak çıkarlarımız etrafında kurulmuş ancak çeşitliliği takdir eden ve her tür tahakküm ve şiddet biçimini reddeden gayri merkezi bir küresel harekete ihtiyacımız var. Ekofeminizmin böyle bir hareket olma potansiyeli mevcuttur. (1989: 20)

Biyolojik çeşitlilik ve kültürel çeşitlilik aynı derecede kıymetlidir ve bu iki birbirinden çok farklı “çeşitlilik” anlayışı birlikte savunulmalıdır. Gaard ve Murphy'nin “kültürel çeşitliliğin insan türünün hayatta kalma şansını artıran bir etken” olduğu yönündeki düşüncelerine herhangi bir kanıt sunulmamıştır (1998: 6). Burada, tıpkı diğer başka bazı ekoeleştirel çalışmalarda da olduğu gibi, ekoloji biliminin terminolojisi kelimelerin anlamındaki veya niteliğindeki değişikliklere aldırış edilmeden siyasi amaçlar için kullanılmıştır. Ayrıca Üçüncü Bölümde de göreceğimiz üzere, ekosistemlerde “denge” kavramı bilimsel açıdan hayli sorunludur ve ekolojistler biyolojik çeşitliliğin istikrarla mutlak bir ilişki içinde olduğunu artık iddia etmezler.

Radikal ekofeminizm pek çok kişiye hayatlarını değiştirmeleri için ilham verir ama eleştirel bir felsefe olarak irrasyonelliği ve

özcülüğü, pek çok kısıtlamayı da beraberinde getirir. Warren ve Plumwood gibi ekofeministlerse radikal ekofeminizme derinlik, kapsam ve tutarlılık kazandıran toplumsal ve felsefi içgörüler sağlamıştır. Ekoleştiri alanında ekofeminist edebiyatın ve kültür eleştirisinin giderek büyüyen önemi göz önünde bulundurulduğunda, ekofeministlerin, nüfus sorunlarına ilişkin örnekte olduğu gibi, hem teşhis hem de öngörü kabiliyeti açısından derin ekolojistlerin kaba çözümlemelerinden daha ince ve gelişmiş tahlillerinde bu daha net olarak görülebilir (Cuomo, 1994). Ekofeministlerin küreselleşme, serbest ticaret ve “uluslararası kalkınma” konularında yaptıkları sert eleştiriler projelerini toplumsal ekoloji ve eko-Marksizm gibi siyasi alanlara ve etik ve manevi yönelime sahip derin ekolojiye de yakınlaştırmıştır (Shiva, 1989). Daha yakın zamanda feminizmin özcülük karşıtlığını cinselliğe uyarlayan “queer” ekoleştirmenler, pastorage (Üçüncü Bölüm) ve hayvanlara (Yedinci Bölüm) da bu açıdan yaklaşmış, olguların açıklanması için başvurulan sabit kategorileri yıkmıştır.

Toplumsal Ekoloji ve Eko-Marksizm

Bu başlık altında tartışılan görüşler de, ekofeminizme benzer şekilde çevresel sorunların insanmerkezci yaklaşımların yanı sıra sömürü ve tahakkümden kaynaklandığını ileri sürer. Derin ekolojistlere göre “tür içi” ilişkilere odaklanmak dünya merkezli tüm eleştirilerin hedefinde olması gereken “insanmerkezciliği” sürekli kılar. Aynı zamanda toplumsal ekolojistler ve eko-Marksistler derin ekolojistlerin rasyonel düşünceyi ve etkin siyasi angajmanı bertaraf eden bireyciliğine ve her yere nüfuz eden mistisizmine hayıflanırlar. Toplumsal ekoloji ve eko-Marksizm dolaysız bir biçimde siyasidir ve kökleri on dokuzuncu yüzyılın radikal düşüncesine dayanır: Mihail Bakunin (1814-76) ve Pyotr Kropotkin’in (1842-1921) anarşizmiyle Karl Marx (1818-83) ve Friedrich Engels’in (1820-95) komünizmi.

Toplumsal ekoloji ve eko-Marksizm, siyaseten tümüyle karşısında durdukları bolluk fikrini savunan ekonomistlerle aynı temel içgörüyü paylaşırlar: Ekolojik düşüncede “sınırlar” kavramı bir çeşit mistifikasyondur. Doğal sistemlerin kaynak sunma ve kirliliği soğurma kapasitesinin “aşımı” korkusu hem derin ekolojiyi hem de çevreciliği etkiler ama böylesi bir çözümleme kıtlığın, arz ve talebin dinamizmini manipüle etmeye dayalı kapitalist üretim biçimleri tarafından yaratıldığını yok sayar. Dahası, teknoloji hem yeni talepler yaratarak hem de topraktan çıkarma ve üretim süreçlerine müdahale ederek kıtlığı derinleştirebilir ya da ortadan kaldıracaktır. Başka bir deyişle, “kıtlık” doğal dünyaya ilişkin nesnel bir olgu değil, sermayenin iradesi ve araçlarının, yani üretime yön veren amaçların ve bunu kolaylaştıran teknolojilerin bir işlevidir. Toplumun siyasal yapısı değiştirilerek üretimin servet birikimine odaklanmak yerine gerçek ihtiyaçlara cevap vermesi sağlanırsa, sermayenin yapısal olarak sürekli büyüme ihtiyacının ortaya çıkardığı ekolojik sınır sorununun ortadan kalkacağı iddia edilmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki bu iddianın, maden kaynakları konusunda ne kadar ikna edici olsa da ekonomik değeri olmayan ve ikame edilemez kaynaklar olan tatlı su kaynakları ve biyoçeşitlilik gibi kaynaklar söz konusu olduğunda aynı oranda geçerliliği yoktur.

Pek çoğu, siyaset felsefecisi Murray Bookchin’i entelektüel guruları olarak kabul eden toplumsal ekolojistler, insanların doğadaki yeri hakkında eko-Marksistlerle aynı görüşü paylaşırlar. Onlara göre derin ekolojistlerin benimsediği çevremerkezci monizm çok samimi değildir çünkü derin ekolojistlere göre her ne kadar insanlar “doğanın parçası”ysa da insanın yaptığı pek çok şey “doğadışı” olarak tanımlanmakta, bu şekilde üstesinden gelmeye çalıştıkları ikilik yeniden kendini göstermektedir. *Diyalektik* yaklaşımsa monizme karşı çıkar, insan kültürünün ya da diğer bir tabirle insanın “ikinci doğası”nın, “birinci do-

ğası”ndan geçirdiği evrimi, hâlâ sürmekte olan ve her birinin diğerini dönüştürdüğü bir süreç olarak görür:

Marx insanlığı dünyaya getiren “dışsal” veya “ilk” doğanın öncelliğini tanıdı. Daha sonra insanlar bu “birinci” doğa üzerinde çalışarak “ikinci” doğalarını oluşturdular: Toplumun fiziksel yaratılarının yanı sıra kurumlar, fikirler ve değerler. Bu süreç, Bookchin’in vurguladığı gibi toplumun *doğal* evrim sürecinin bir parçası. (Pepper, 1993: 108)

Bu nedenle eko-Marksistlerin ve toplumsal ekolojistlerin ne monist ne de düalist olduğu söylenebilir. Bu görüşün sonuçlarından biri şudur: Çevresel sorunlar, yetersiz ve kötü barınma koşulları veya temiz suya erişim gibi genel toplumsal sorunlardan ayrı düşünülemez. Bu düşünce eko-Marksizm ve toplumsal ekolojinin, çevre degradasyonu ve kirliliğinin yoksullukla ilişkilendirilmesine karşı çıkan çevresel adalet hareketleriyle ilişki kurmasını sağlar.

Geleneksel Marksist düşünce doğrultusunda eko-Marksistler de işçilerle üretim araçlarını elinde bulunduranlar arasında yapısal bir çatışma olduğunu düşünür. Üretim araçlarını elinde bulunduranlar, proletaryanın emeği sonucu üretilen artı değerın kaymağını yer ve bu nesnel sömürü diğer tüm sömürü ve baskı biçimlerinin merkezinde yer alır. Pepper bunu şu şekilde ifade eder: “Gerçek, devrim sonrası komünist toplum sınıfsız olacaktır ve bu duruma erişince çevre tahribatı, ekonomik sömürü, savaş ve ataerki artık gerekli olmayacağı için sönmünecektir” (1993: 207-8). Tamah değil ihtiyaç üzerine kurulu planlı ekonomi düzenine karşı toplumsal ekoloji, anarşist gelenekten türeyen ve hiyerarşik olmayan ilişkiler kuran merkezsizleştirilmiş bir toplum tasavvur eder:

Temel birimlerden biri *komün* olacaktır. Birbirine sıkıca bağlı, sevgi, arkadaşlık, ortak değerler ve ortak yaşama bağlılık üzerine kurulu bir toplum. Toplumsal hayatın her alanında işbirliğine dayalı kurumlar oluşturulacaktır: Çocuk bakımı ve eğitimi, üretim ve dağıtım, kültürel yaratım, oyun ve keyif, düşünce ve manevi yenilenme için gerekli karşılıklı yardımlaşmayı destekleyen dernekler. Örgütler güç üzerine değil, özgür toplumsal varlıklar olarak *insanların kendilerini gerçekleştirmeleri üzerine* kurulu olacaktır. (Clark, 1990: 9)

Eko-Marksistler sınıf çatışmasını temel politik mesele olarak görürken, toplumsal ekolojistler ister kapitalist ister merkezi planlamayla idare edilen sosyalist toplumlar olsun, tüm toplumları etkisi altına aldığı düşünülen güç ilişkilerine ve hiyerarşiye karşı çıkarlar. İşçi devriminin yerine insanlara daha genel bir toplumsal dönüşüme işaret eden ve sürdürülebilir yaşamı ve katılımcı demokrasiyi teşvik eden örnek yaşam biçimlerini öne çıkarırlar.

Eko-Marksizm içinde bulunduğumuz dönemde zengin ülkelerin çevre politikalarında marjinal bir konuma sahipken Üçüncü Dünya ülkelerindeki çevresel adalet hareketlerindeyse önem bir role sahiptir. Sovyetler Birliği ve onun Doğu Avrupa'daki uydu rejimlerinin sebep olduğu çevre felaketleriyle ilişkilendirilmekten de muzdariptir. Öte yandan toplumsal ekoloji ve anarşizm, küreselleşmeye karşı olan ve biyobölgeciliği savunan hareketler içinde yeniden dirilmiş gibidir. Anarşizm, anarşist bir toplumun gerçekleştirilebilmesi için devrimci ancak tanımlanması güç bir proletaryaya ihtiyaç duymadığı için avantajlıdır ve böylece pek çok karşı kültür hareketine uyum sağlayabilir. Marksistler, küresel sermayenin her yere erişerek nüfuz etmesini ve bireylerin veya birbirlerine sıkı olmayan bağlarla bağlı küçük grupların küresel sermayenin bazı sembollerine karşı olduğu halde temel yapılarına asla dokunmayan eylemlerinin beyhudeliğini eleştirirler.

Heideggerci Ekofelsefe

Çevreci siyasi düşüncede marjinal bir konum işgal etmekle birlikte Martin Heidegger'in (1889-1976) felsefesi birçok eko-eleştirmene ilham vermiştir. Yeni başlayanlar için kavraması oldukça güç olsa da bazı eleştirmenler Heidegger felsefesinin endüstriyel modernitenin en derin eleştirilerinden biri olduğunu iddia ederler, çünkü "gelişme" adını verdiğimiz, ölümü inkâr eden dünyaya hükmetme projesinin vahşi yapısökümüyle Dünyanın varoluşuna yönelik şiirsel hayranlığı birleştirmektedir (bkz. Zimmerman, 1990 ve 1993; Foltz, 1995; Garrard, 1998).

Heidegger'in başlangıç noktası maddi varoluş ve "varlığın" açığa çıkması, başka bir deyişle şeylerin şeyliyi. "Olmak" sadece var olmak değil, "açığa çıkmak" veya açılmanmaktır ve bunun gerçekleştiği bir yer veya "açıklık" (*Lichtung*) olarak insan bilincine gereksinim vardır: "En temelde sıradan olan sıradan değildir; olağanüstüdür" (Heidegger, 1993: 179). Böylece bir kez daha düalizm problemi çözülmekten ziyade sadece yer değiştirmiştir, zira varlık sadece bu açıklık aracılığıyla "olur" ve bilincin "yer"inde varlıkların olmasına izin vererek kendini gerçekleştirebilir. Açıklık ve oradan doğan varlık birbirlerine karşılıklı ihtiyaç duyar, tıpkı bize barınak olan Dünya'nın, insanın kendisine bir dünya yarattığı varlıkları sunması gibi: "Bir taşın dünyası yoktur. Bitkilerin ve hayvanların da dünyası yoktur, ancak bağlı bulundukları çevrenin örtülü kalabalığına dahildir. Buna karşın köylü kadının bir dünyası vardır çünkü varlıkların aşikârlığı içinde ikamet eder" (s. 170).

Varlık ile açıklık ya da Dünya ile yaşam alanının arasındaki ilişki basit değildir, çünkü aralarındaki etkileşim veya uyum az çok sorumluluk taşır ve varlıklar var olabildikleri gibi olmayabilirler de (açılmanmak, açığa çıkmak, ortaya çıkmak). Dolayısıyla sorumluluk sahibi insanların her şeyin kendiliğinden açılmanmasına izin vermek gibi örtük bir görevi vardır, onları

kendi “araçsal değerleri” uğruna çeşitli anlamlara ve kimliklere hapsedmemeleri gerekir. Varlığı olması için rahat bırakmanın veya varlığın engellenmeden açımlanması sağlamanın en iyi yöntemlerinden biri şiirdir: Dil, özellikle de arkaik veya dolaylı şiirsel dil, doğru kavrandığında bize açım lanma eylemini açım lar. Açığa çıkmanın açığa çıkmasını sağlar. Öte yandan Heidegger günlük konuşmalara önem vermez, çünkü bu tür konuşmalar bize hem dili hem de varlıkları sadece irademizin önemsiz araçları olarak açım lar. Kullanılıp atılabilir olan kelimeler benzer şekilde kullanılıp atılabilir şeylerden oluşan bir dünyaya karşılık gelir. Daha da kötüsü, şeyler gerekli olduğunda kullanılmak için hazır bekleyen şeylere dönüşebilir, böylece yaşayan bir orman aslında sadece kereste “envanteri” (*Bestand*) haline gelir; ağaçlar ağaç değil kaderini bekleyen keresteler olarak açığa çıkabilir. Hatta büyük Ren nehri bile sadece bir hidroelektrik kaynağı olarak açım lanabilir. Buna ek olarak, şiir üzerine düşününce fark ederiz ki, “dil Varlığın evidir ve insan orada ikamet ederek var olur” (Heidegger, 1993: 237). Heidegger varlıkların özünün, otonomilerinin ve bizim amaçlarımıza olan dirençlerinin benzer şekilde dirençli bir dil tarafından açım landığını öne sürer. Dolayısıyla şiir aracılığıyla “İnsanın varlıkların hâkimi olmadığını öğreniriz. İnsan Varlığın çobanıdır” (s. 245). Ayrıca şeyleri hep sınırlı ve indirgemeci terimlerle açım layan araçsalcılığa veya çerçevelemeye (*Ge-stell*) karşı çıkmayı öğreniriz. Varlıkların bize yüklediği, onları herhangi bir kısıt olmadan açım lanma talebine uyum sağlamaya çalışırız. Yani, varlıkların kendilerini açığa vurduğunu öğreniriz.

“Dünyayı kurtarma” olarak bahsettiği sanat eserlerine atfedilen öncü yol sayesinde Heidegger’in felsefesi ekoeleştirmenlerin oldukça ilgisini çekmiştir. Öte yandan çoğu filozof, Heidegger’in yazılarının aşırı derecede rasyonel karşıtı ve okunması rahatsız edici derecede zor olduğunu iddia etmiştir. Üstelik 1934 ve 1945

yılları arasında Heidegger koyu bir Nazi'ydi ve Hitler'in Al-manya'nın önderliğinde Dünyayı kurtaracağına inanıyordu. Bazı filozoflar, bu gerçeğin düşüncesine etki etmeyeceğini savunurken, diğerleri felsefesi ve siyasi görüşlerinin ciddi şekilde örtüştüğünü öne sürmektedir. Durum, bazı tarihçilerin Nazizmin erken döneminde çevreci birtakım öğelerin bulunduğunu iddia etmesiyle daha da karmaşıktır. Heidegger'in ekoleştirideki yeri Yedinci Bölüm'de daha detaylı olarak incelenecektir.

Heidegger'in pek çok felsefi selefinden biri de Maurice Mer-leau-Ponty'ydi (1908-61). Özellikle son eserlerinde ustasından miras kalan insanmerkezciliği aşmaya çalışmış ve "insanların 'gerçek dünya' adı verilen vahşi aleme düşmüş olduğunu" iddia etmiştir (Westling, 2006: 34). Bu görüşe göre, dünya tarafından yansıtılmayan bir insan algısı yoktur, tıpkı David Abram' ın Mer-leau-Ponty'yi incelediği *The Spell of the Sensuous* adlı eserindeki gibi: "Bir ağacın kaba yüzeyine dokunmak aynı zamanda insanın ağaç *tarafından* dokunulduğunu hissetmesi demektir" (1996: 68). Heidegger için insanın ikamet ettiği "ekstatik" açıklık demek olan dil, Merleau-Ponty için hem jestler ve duygular aracılığıyla dışa vurulan, hem konvansiyonel hem de düzanlamsaldır (s.79). Böylelikle "bu dil bize 'ait olduğu' kadar tüm hayvanlar alemine de 'aittir'" (s. 82). Ayrıca bu görüşün, "semiyotik ve iletişimsel süreçleri, yaşayan doğanın ayrılmaz bir parçası olarak gören" etkileyici "biyosemiyotik" kuramıyla birçok ortak yanı vardır. (Maran, 2006: 458). Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi insanmerkezciliğe ve *Kartezyen* düalizme (Dördüncü ve Yedinci Bölüm) kafa tutmuş, genelde yanlış bir biçimde çevrecilikle ilişkilendirilen püriten özünü inkâr edışten farklı olarak "dünyanın bedeni"yle karşılaşmalarının duyumsal keyfini vurgulamaları için ekoleştirmenleri cesaretlendirmiştir.

Romantik hareketin Sanayi Devrimi'ne verdiği şiirsel tepkilerden bu yana pastoral, insanın doğayı inşa biçimini kesin olarak değiştirdi. Ekoloji bilimi bile gelişiminin ilk evrelerinde pastoralden etkilenmiş olabilir, ayrıca ekoeleştirisinin kurucu metni *Sessiz Bahar*'ın da pastoral gelenekten geldiği bilinir. Başka hiçbir mecaz, Batı kültüründe bu derece yer etmemiş veya çevrecilik için bu denli sorunlu olmamıştır. Kökleri klasik döneme uzanan pastoral, farklı siyasi amaçlar doğrultusunda şekillendirilmeye uygun ve hem barındırdığı gerilimler hem de kaçındığı konular açısından zaman zaman zararlı olmuştur. Yine de köklü tarihi ve kültürel olarak her yere nüfuz etmesi, pastoral mecazın ekoeleştiri için kilit öneme sahip bir konu olarak kalması gerektiğini ve kalacağını gösterir.

Öyleyse bu “pastoral” gelenek nedir ve çevrecilik için ne önem arz eder? Terry Gifford üç tür pastoralden bahseder: Şehirden kırsala geri dönüşü anlatan, Antik İskenderiye’de doğup Rönesans döneminde Avrupa’nın önemli şiir türlerinden biri haline gelen pastoral; daha genel anlamıyla, şehirle “açık veya örtük bir karşıtlık kurarak kırsaldan bahseden bir edebi tür” olarak pastoral (1999: 2); ve son olarak emek ve yoksulluk gibi gerçekleri yok sayarak kırsal yaşamın idealleştirilmesine dair

pejoratif anlamıyla kullanılan pastoral. Bu bölümde mecazın bu üç farklı tezahürünü inceleyeceğim.

Gifford'un "türler"inden" ilkin, "klasik pastoral" adını veriyorum ve on sekizinci yüzyıla dek uzanan tüm pastoral yazını dahil ediyorum. Klasik pastoral insan ekolojisinde genel bir krizin var olduğu algısı oluşmadan binlerce yıl önce doğmuş olsa da, Avrupalılara ve Avrupalı-Amerikalılara kendi çevrelerini inşa etmelerine yardımcı olan edebi gelenekleri ve kültürel varsayımları sunmuştur. Gifford'un şehirle kırsal arasında kurduğu karşıtlık Romantik pastoralde öne çıkar, çünkü kitlesel şehirleşme bu karşıtlığı pek çok kişi için her zamankinden daha belirgin hale getirmiştir. Romantik şiirin daha sonra popülerleşmesi pastoralin roman, televizyon veya çevre koruma örgütlerinin tanıtım malzemeleri gibi çeşitli kültürel alanlarda genelleşmesini sağlayacak uygun dil, imge ve hatta mecralar üretmiştir. Parlak güneş ışığı altında yuvarlanan buğday balyaları, al yanaklı çiftçiler ve arka plandaki klasik müzikle harmanlanmış tam tahıllı ekmek reklamları buna çok iyi bir örnektir. Gifford'un pejoratif anlamıyla kullandığı pastoral ise özellikle Marksistlerin Romantizm eleştirilerinde ortaya çıkar ve kültürel eleştiride Romantizmle ekoleştirmeyi karşılaştırmak için faydalı bir zemin oluşturur. Örneğin bazı ekoleştirmenler, Romantik pastoraldeki çevre hassasiyetinin insanmerkezci siyasi krizleri tanımayan türden bir radikalizm sunduğunu öne sürerler. Elbette Romantik modelin türevleri ortaya çıktıkları bağlamdan ayrı düşünülemez. Örneğin Amerikan pastoralı, Amerika'nın çevresel ve toplumsal tarihi Britanya'ninkinden çok farklı olduğu için kendine özgü bir yol izlemiştir. Bölümün sonunda "pastoral ekolojinin" günümüzde hâlâ çevresel söylemde yerini koruyan, doğanın temel uyumuna ilişkin kavramları nasıl öne çıkardığını tartışacağım.

Klasik Pastoral

Pastoral türü, Helenistik dönem şiirinde ortaya çıkmıştır. İskenderiyeli şair Theokritos'un (yaklaşık 316-260) *The Idylls* adlı eseri ve arkasından gelen düzeltmeler, eleştiriler ve çeviriler daima üç terimi ilişkilendirir: "İdil" esasen şiirsel bir süs veya "küçük bir resim"dir ama zamanla kırsala kaçışı temsil etmeye başlamıştır. Sığır çobanı anlamına gelen *Boukolos* kelimesinden türeyen Türkçe'de "kırsala ilişkin" anlamına gelen İngilizce "bucolic" kelimesi sık başvurulan bir diğer terimdir. Ve son olarak Latin kökenli bir kelime olan "pastoral" ise inekleri ve keçileriyle birlikte şarkı yarışması yapan çobanlar (Latincesi *pastor*) sayesinde geriye dönük olarak Theokritos'un eserlerinde kullanılmıştır. Kırsala ilişkin idilin ortaya çıkışı Helenistik dönemdeki geniş ölçekli şehirleşmeyle yakından ilişkilidir. Bu dönemden itibaren pastoral gelenekte var olan iki önemli karşıtlık vardır: Şehir (çılgın, yozlaşmış, gayri şahsi) ve kırsal (barışçıl, bereketli) arasındaki mekânsal ayrım ve geçmişle (idyllic), ve şimdiki zaman (fallen) arasındaki zamansal ayrım.

Theokritos'un *The Idylls* adlı eserinde yer alan idillerin çoğu pastoral şiirin daha sonra izlediği yola teğet geçer ancak bazıları pastoral yönelimin ilk örnekleri olarak görülebilir. En başından beri pastoral, bizatihi doğaya ilgi göstermekten ziyade doğayı bir yer veya insanların açmazlarının bir yansıması olarak gördü. "Pastoral" ve "idilin" idealleştirmeyi çağrıştırdığı da düşünülürse asıl şaşırtıcı olan *The Idylls*'de aynı anda hem ağır işin hem de dünyevi mizahın bulunmasıdır. V. İdil hayvanlarla ilişkinin yanı sıra heteroseksüel ve homoseksüel arzuya atıfta bulunur. X. İdil'de "Ekin biçici Milton", Boucaeus'un aşk şarkısına kendi mısralarıyla karşılık verir: "Bırakın biçiciler tarla kuşlarıyla birlikte yükselsin, orada kalsınlar ve karanlık çökene dek bir yere gitmesinler" (1978: 100). Aynı zamanda VII. İdil'de bereketli hasadın mutluluğu mecburi bir dolaysızlıkla dile gelir. Chris

Fitter'in "landskip"³ estetiğine ilişkin etkileyici tarihsel anlatımı, Theokritos'un edebi anıştırmayla doğru gözlemi birleştirmesini aktarır:

Antik dönem boyunca landskip, "scaena"⁴dan, süslü perde arkasından asla tam olarak kaçamaz, ancak Theokritos'la birlikte özgül olma durumunun geri dönüşüyle bir tür "mekân şiiri" doğar. The Harvest Home (VII. İdil) Homeros'un Kaly-pso'sundan kuş kataloğunu ödünç alır, çalılıkta şakıyan bül-bül doğrudan Homeros'a aittir. Fakat özenli doğalcılık, yani Phrasidimus'un çiftliğine giden sekiz kilometrelik yola dizili simgelerin doğru aktarımı ve doğru bir doğa tarihi anlatımı (nadir bulunan mezar kuşu ve bahsi geçen diğer kuşların ta en başından beri Kos'da bulunduğu görülüyor) tanıdık, bilindik dünyaya cennetvari bir hava katar. (1996: 40-41)

Dolayısıyla *The Idylls* aynı zamanda bize medeni şiirsel sanat ve "doğalcılık" karşıtlığının ilk ipuçlarını verir.

Vergilius (MÖ 70-19) *Eclogues* adlı eserinde Theokritos'u sıklıkla anar ama yaklaşımı daha sistematik ve bilinçlidir, kırsala geri dönüşün medeniyete verdiği zararları da işler. Dahası, Vergilius pek çok durumda, sonradan çevre tarihçilerinin Roma İmparatorluğu'nu çöküşe götüren nedenler arasında saydığı (Hughes, 1996a), Roma medeniyetiyle ilişkilendirilen çevresel sorunlardan bahseder. Çöküşün en önemli nedenlerden biri de ormansızlaştırmadır. Vergilius'un çobanı Menalcas, "kırpılmamış [*intonsi*] dağlar bile mutluluk için seslenirlerdi / Yıldızlara doğru," (1984: 65) diye yazar. Pastoral "kişileştirme" adı verilen şiirsel kibir neticesinde doğanın insan duygularına karşı-

3. (İng.) Arazi anlamına gelen "landscape" kelimesinin arkaik kullanımıdır. -yhn

4. (Lat.) Antik Roma tiyatrosu sahnesi. -yhn

lık verdiğini öne sürer, çünkü yanlış bir biçimde ağaçlara veya dağlara duygu [*pathos*] tayin edilmiştir. Bu açıdan Menalcas'ın dizeleri çok tipiktir. Öte yandan Menalcas kendi dönemindeki Akdeniz tepelerinin “kırpık” haline de dikkat çekmektedir. Platon'un Attica'nın tepelerindeki ormansızlaşma, erozyon ve bereketsiz hasatlar arasında ilişki kurduğu *Kritias* eseriyle bir karşılaştırma yapılabilir (1920: 75). Hatta bu süreç, bilinen en eski edebi eser olan *Gılgamış Destanı*'nı bize bırakan bölgedeki en eski medeniyet olan Sümerler'e kadar geri götürülebilir. Pek çok tarihçi ve ekoeleştirmen bu eseri incelemiştir. Harrison bu eserden, “Hepimizin en çok dikkatini çeken, Gılgamış'da baş antagonistin orman olmasıdır,” diye bahseder (Oelschlaeger, 1991; Harrison, 1992; 14; karşılaştırma için Fitter, 1996; Hughes, 1996a; Westling, 1996).

Vergilius'un geç dönem pastoral şiirinin öncüsü olarak önemi aşikârdır ama pastoral gelenekle ilgilenen ve aynı zamanda ekoeleştiriye de müjdeleyen iki önemli ismin eserlerini de incelemek gerekir. İlki Leo Marx'ın Amerikan edebiyatında pastoralı incelediği ilk olarak 1964'te yayımlanan *The Machine in the Garden* adlı eseridir. Doğrudan ekoloji veya çevrecilikten bahsetmemekle birlikte, Amerikan kırsalında teknolojinin giderek daha sorunlu duruma gelen yerini tartışır. Vergilius “Eclogue I”de çok önemli bir arketip ortaya koyar:

Şanslı ihtiyar seni, toprak sadece sana kalacak,
Sana yetecek kadar büyük, çıplak kayalar ve çamur olsa da,
Otlakların her yanını çamurlu bataklıklar kaplayacak:
Ağılı yemler gebe maryalarını kıskırtmayacak,
Komşunun sürüsünden hastalık bulaşmayacak onlara.
(1984: 33)⁵

5. Kitapta yer alan tüm Vergilius şiirleri Kerem Uşşaklı tarafından çevrilmiştir. –yhn

Marx'a göre burası nihayetinde Amerikan idealini oluşturacak olan "orta arazi"dir: "Bu ideal otlağın iki hassas sınırı var: Biri onu Roma'dan, diğeri de arsız bataklıklardan ayıran sınır. Burası Tityrus'un hem şehirle hem de yaban hayatla özdeşleştirilen mahrumiyetlerden ve endişelerden uzak kaldığı yer" (1964: 22).

Marx'ın iddiasına tekrar döneceğiz. İngiliz eleştirisi açısından bakarsak Raymond Williams'ın ilk kez 1973'te yayımlanan *The Country and the City* kitabı hem Marksist pastoral okumalarını hem de daha sonra bu okumaları geliştiren veya onlara karşı çıkan ekoleştiril cevapları derinden etkiledi. Williams'a göre pastoral her zaman nostaljiyle ilişkilendirilmiştir, dolayısıyla ne zaman pastoralin tarihine dönüp bakacak olsak bizi daha iyi bir geçmişe götüren bir "merdiven" buluruz. Aynı zamanda,

Bizi tarihte geri götüren, tek bir merdiven gibi görünen şey aslında daha karmaşık bir harekettir: Eski İngiltere, yerleşimler, kırsal erdemler, tüm bunlar farklı zamanlarda farklı anlamlar taşır ve dolayısıyla farklı değerler söz konusudur. (1993: 12)

Vergilius'taki ağıt ve idile ek olarak "Eclogue IV"te ütopyik imkânlardan bahseden, gelecekte haber veren bir an vardır:

Güdülmemiş dişi keçiler emcikleri sütle semirmiş gelecek
Eve, ve sığırlar aslanın gücünden korkmayacak.
Beşiğin yumuşacık çiçeklerle dolup taşacak. (1984: 57)

Williams bu "yaşanılan coşku içinde, geçmişin yeniden kurulacağı çok farklı bir şimdiki zaman bilinci" olduğunu öne sürer (1993: 18). Dolayısıyla pastoral her zaman nostaljik değil, bazen de ütopyik veya öncelemeye dayalı olabilir. Hem Leo Marx hem de Williams bu yenilikçi potansiyeli görmüş ve bunu çevre siyasetinin ortaya çıkışıyla ilişkilendirmiştir (bkz. Williams, 1989).

Zaman açısından pastoralin üç yönelimini görürüz: Kaybolan geçmişe nostalji hissiyle dönüp bakan *ağıt*; *cömert* şimdiki zamanı kutlayan *idil*; kurtarılmış bir geleceği bekleyen *ütopya*. Bu şekilde düzenlendiğinde pastoral ile Yahudi-Hıristiyan anlayışındaki zaman kavramı arasındaki ilişki açığa çıkar: İnsan'ın düşüşünün hikâyesi olan Yaratılış, kaybolan pastoral bereket ve masumiyete yakılan ağıttır. Milton'ın İncil'deki konular üzerine yazdığı *Kayıp Cennet*'de pastoral Cennet, Greko-Romen⁶ modellerinden etkilenmiştir ve İnsanın düşüşü ağıtsal bir hale bürünür: “Ey beklenmedik darbe ki ölümden daha beter! / Bu cenneti bırakıp gitmeli miyim?” (XI. 268-69). Aynı zamanda, Tanrı ile İnsan arasındaki bir dizi anlaşma şimdiki zamanda gerçekleşecek bazı lütuflara kapı açar. Örneğin Tufandan sonra Tanrı, yeni anlaşma gereği, doğanın eskisi gibi devam edeceğini taahhüt eder. Bu durum Lynn White Jr.'ın iddiasıyla birlikte ele alınmalıdır. White büyük ölçüde Yaratılış'ı esas alarak şunu iddia eder: “Hıristiyanlık, antik paganizm ve (belki Zerdüştlük haricinde) Asya dinlerinin aksine, hem insan ve doğa arasında bir ikilik kurmuş hem de insanın kendi amaçları için doğayı sömürmesinin Tanrı'nın isteği olduğunda ısrar etmiştir. ... Hıristiyanlıkta yer alan ve doğanın insana hizmet etmek dışında bir varoluş sebebi olmadığını söyleyen aksiyomu reddetmezsek giderek derinleşen bir ekolojik kriz yaşayacağız,” demiştir (1996: 10, 14). Bu savları sonraki bölümlerde tekrar değerlendireceğim.

Williams pastoral ağıt ve idilde ifade edilen anlamların ve değerlerin, ortaya çıktığı tarihsel bağlama göre değiştiğini söyler ama yine de Theokritos'tan etkilenmiş klasik İngiliz pastorallerinde emek ve doğal büyüme süreçlerinden uzak ve bu yüzden insan

6. Helenistik gelenekten köklenen Greko-Romen kültürü, Büyük İskender'in istilası sonrası, Antik Yunan kültürünün Asya kültürleriyle harmanlanması sonucu Akdeniz kıyılarında ortaya çıkmıştır. -yhn

ekolojisinin sürekli mistifikasyonuna dayanan bir kırsal yaşam vizyonu sunma eğilimi vardır. Hem Williams'da, hem de daha sonra gelen eleştirmenlerden John Barrell ve John Bull (1982) gibi isimlerin çalışmalarında, Gifford'un pejoratif anlamıyla kullandığı "pastoral"ın, kırsal yaşamın muğlak veya uydurma betimlemesi halinde ortaya çıktığını görürüz. Mısralarını okumak itiraz etmeyi daha da zorlaştırır çünkü birkaç istisna haricinde bu satırlar iki meseleyi açıkça gösterir: Pastoral şiirin teamüllerine olan ilgi ve aynı özgüven ve dalkavuklukla gayrimenkulün ve düzenli, üretken kırsalın yüceltilmesi. Thomas Carew'in "To Saxham" [Saxham'a, 1640] adlı eseri bir toprak sahibinin bolluğunu öyle abartılı bir biçimde dile getirir ki, hayvanlar tıpkı bir kasabın Cennet'inde ancak olabilecek bir şekilde kesilmeye bile neşeyle giderler:

Sülün, Keklik ve Tarlakuşu
 Evlerine doğru uçtular, Arke'ye doğru
 Hevesli boğa da bizzat geldi
 mezbahaya, kuzuyla birlikte
 Ve her hayvan oraya kendisini
 Bir ikram gibi sundu
 Kertenkele sürüsü, çok keyiflendi
 Önce çanağında, sonra derede yüzmekten.
 (Barrell ve Bull, 1982: 173)

Burada çok belli olan abartma, Nuh'un gemisine atıfta bulunarak daha da güçlenir: Tufandan sonra Nuh tarafından Tanrı'ya "ikram" olarak verilen yanık bir kümes hayvanı Tanrı'nın Adem'in yeryüzündeki çiftçiliğine koyduğu laneti kaldırmasını sağlar. Burada Saxham hem Gemi'dir hem de ikram Tanrı'dan ziyade kendisinedir, zira Nuh'un lütuflar prensipleri ilahi desteğe ihtiyacı olmayan seküler bir tutumu temsil eder. Kendisini kurban eden hayvanların sembolize ettiği bollukçu kibir, bir açıdan hem

kırsal emeği hem de hayvanların çektiği acıları yok sayan salt bir ikiye bölme'dür. Diğer bir açıdan Carew, patron ve onun hayatını sürdüren şeyler arasındaki derin uçurumu yansıtır. Bir başka açıdansa metindeki kibir o kadar absürd görünür ki pastoralın idealleştirilmesine yapılmış muzipçe bir yorum gibi düşünülebilir. "To Saxham" dan sonraki yüzyılın pastoral şiiri daha benmerkezci hale gelmiştir. Williams (1993), Gifford (1999) ve Alpers (1996) bu konu üzerine oldukça faydalı çalışmalar yapmıştır.

Klasik pastoral, toplumsal ve çevresel tarihi bozmak veya gizemli hale getirmek için kullanılsa da, Sanayi Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan kaybetme ve doğaya yabancılaşma gibi hislere tercüman olmuştur.

Romantik Pastoral: Wordsworth'e Karşı Clare Williams'a göre Romantizmle, Sanayi Devrimi'nin etkileşimi, tahayyül edilen kırsal ve şehir ilişkilerinde büyük bir değişim yarattı. Williams, yaratıcı insan zihni ve parçası olduğu ama ilginç bir şekilde ayrı tutulduğu yaratıcı doğayla arasında karşılıklı bir ilişki tanımlar (J. Williams, 1993: 127). Keith Thomas'a göre erken modern dönemde ve on sekizinci yüzyılda,

İngiliz toplumunun geçirdiği değişimle bağdaşmayan doğal dünyaya ilişkin yaklaşımlar gelişti. Şehirlerdeki büyüme, kırsal hayata karşı geliştirilen yeni hasret duygusu ve tarımda kaydedilen ilerleme, otlara, dağlara ve boyunduruk altına alınmamış doğaya yönelik bir beğeni yarattı. Vahşi hayvanlardan uzakta sağlanan güvenli yaşam, kuşları ve vahşi hayvanları kendi doğal ortamlarında korumaya yönelik giderek artan bir ilgi doğurdu. Hayvanların gücünden bağımsızlaşan ekonomik güç ve hayvancılıktan uzak kalan şehir, insanın hayvan sömürüsüyle birlikte düşünülmesi güç duygusal tepkiler doğurdu. (1984: 301)

Thomas'ın izini sürdüğü uzun soluklu değişimin bir parçası olan pastoral, Romantik dönemde ilerlemeyi telafi etmeye yönelik olmaktan çıkıp, ona karşı koyma ihtimalini sunan bir mantığa dönüşür.

Williams'ın yaptığı pastoral çözümleme tamamen pejoratif değildir ancak ondan sonra gelen bir dizi eleştirmen tarafından Williams'ın son derece dokunaklı bir biçimde göz önüne serdiği pastoral mistifikasyonu çeşitlendirecek pek çok biçim ve mecranın geliştirilmesi için itici bir güç olmuştur. Wordsworth eleştirilerinden oluşan bir antolojide, ekoleştirinin meydan okumaya giriştiği yaklaşımları temsil eden pek çok örnek bulunur (J. Williams, 1993). Örneğin Roger Sales "Michael, a Pastoral Poem" [Michael, Pastoral Bir Şiir] adlı şiirde, çoban Michael ve karısının yaşadığı zorluklar betimlenirken hiçbir suçlama veya detaylı sosyopolitik çözümleme olmayışını "pastoral kitsch"ın çok açık bir örneği olmasıyla açıklar. Wordsworth'ün şiirini "reklam çocukları"yla kıyaslar. Güler yüzlü bir çiftçi eşini "eski bir değirmende çalışırken" gösteren resimlerin bize "eski usul, elle örülmüş çoraplar" satmak için kullanıldığını göstererek, "Wordsworth 'Michael'da ne bulmamızı istiyor?" diye sorar (1993: 97-98). Bu retorik sorunun cevabı şudur: İnsanların amele pazarlarında alınıp satıldığı, geleneksel imtiyazlarla Michael gibi Cumberland "devlet adamları"nı kapitalist, maaşa dayalı sömürü biçimlerinde de aynı derece maharetli olan bir dizi yerli aristokrata tabi kılındığı acımasız dünyayı gözlerden uzak tutan kırsal bağımsızlığın ve dayanıklılığın ahenkli bir vizyonu. Sales'in çarpıcı gözlemi, Michael'ın veya etrafındaki doğanın başına gelen şeylerin görünürde hiçbir sorumlusunun olmamasıdır:

Akşam Yıldızı adıyla anılan Çiftlik
Yok artık, saban demiri olduğu yerde
Toprağa gömülmüştü; büyük değişimler işlemişt

Tüm mahallede, sadece kapının arkasında büyüyen
 Meşe bırakılmıştı ve tamamlanmamış koyun ağılının
 Kalıntıları hâlâ görülebilir gürül gürül çağıldayan
 Yeşil-Başlı Sarmaşık deresinin yanında.
 (Wordsworth, 1969: 110)⁷

Sales bizim sabanı kimin sürdüğünü, değişimleri kimin başlattığını ve bunu neden yaptığını sormamızı istiyor. “Değişim”i gizemli güçlere veya kuşkusuz “ahlaksız şehir”den gelen “Yabancılar”a atfeden Wordsworth’ün çok sevdiği Lakeland’ inde süregelen sömürüyü kasten örtbas ettiğini iddia ediyor.

İlginçtir ki, Sales’in denemesinde, Michael’ın kendi doğal çevresiyle sağladığı içten uyuma veya şairin Michael’ın cesaretine gösterdiği hayranlığa ilişkin bir değerlendirme yoktur. Hayranlığı şiirin başında bir sitem işlevi görür, daha sonraysa hem “doğanın gücü”nün hem de “insanlığın ve insan yaşamının kalbi”nin önemini hatırlatır. Sales’in eleştirisi yanlıştır ve bunu şairin Michael’ın hava olaylarına olan tecrübeli duyarlılığını kelimelere döküşünde görebiliriz:

Böylece tüm rüzgârların anlamını öğrenince,
 Her bir patlamanın tonlarını ve sıklıkla
 Diğerleri kulak kesilmeden Güney’in
 Yeraltı müziği yaptığını duydu, Gaydacıların
 Uzak Highland tepelerindeki sesleri gibi;
 Çoban, bu işaret üzerine, sürüsünü
 Anımsadı ve kendi kendine şöyle dedi,
 “Rüzgârlar şu an benim işimi yapıyor!”
 (Wordsworth, 1969: 104)

7. Kitapta yer alan tüm Wordsworth ve Clare şiirleri Efe Murad tarafından çevrilmiştir. –yhn

Bu kesinlikle hileli bir pastoral kitsch değildir. Rüzgârla gaydayı “yeraltı müziği”nde bir araya getiren benzetme, enstrümanın bas uğultusunu ve fırtınanın, Sales’in anlatısıyla asla tahayyül edilemeyecek canlılığını açıkça hissettirir. Dahası, çobanın havanın “müziğinden” çıkardığı “anlam” ve aldığı ders, sürüsünün hayatta kalabilmesini sağlayan sofistike bir duyarlılığa işaret eder.

Jonathan Bate *Romantic Ecology* (1991) kitabında, Wordsworth’ün “doğa şairi” kimliğine geri dönülmesini isterken aklında bu türden bir itiraz vardı. Sales’in “doğa”nın politik bir örtbas etme girişimiyle ilişkilendirmesine karşı çıkıyordu. Bate, Sovyet komünizminin çöküşüyle başlayarak bu çöküşe katkıda bulunan büyük çevresel sorunların altını çizer ve bu dönemde artık eski sol ve sağ siyasetin geçerliliğinin olmadığını ileri sürer. Konuya buradan başlamasının iki amacı vardır. Birincisi Williams dışındaki Marksist eleştirmenlerin öne sürdüğü gibi doğayla ilgilenmenin siyasetten bir kaçış değil, aksine potansiyel bir siyasi katılım olduğunu göstermek; ikincisi de Wordsworth’ün “radikal” okumalarının yer aldığı antolojilerde yaygın olduğu üzere, Marksist ve tarihselci eleştirmenlerin modern siyasette marjinal, ilerici çevre siyaseti söz konusu olduğundaysa irticacı bir yaklaşıma sahip olduğunu iddia etmektedir. Marksist eleştirmenler doğaya ilgiyi, sosyoekonomik açıdan tanımladıkları “gerçekliğin” mistifikasyonu olarak görürken, ekoeleştiri ekonominin en nihayetinde ekolojiye bağlı olduğunu, dolayısıyla aslında Marksizmin doğanın temel üretkenliğini kabul etmeyi reddederek gerçekliği örtbas ettiğini öne sürer.

Bate, Wordsworth’ün şiirlerinin hem ütöpik bir umut vadedittiğini, hem de “Michael”da olduğu gibi bir tür ağıt işlevi görebildiğini söyler. Hem şair hem de onun eğitilmiş ve yabancılaşmadan muzdarip şehirli okurları, için Michael’ın toprakla olan anlaşılabilir ve şuursuz ilişkisi bilinçli bir şekilde incelenmelidir. Bate’e göre *Lyrical Ballads* adlı şiir kitabındaki, “Poems on the

Naming of Places” şiirinde bu tür bir incelemeye rastlanmaktadır. Wordsworth’ün Lake District’de duyduğu “evde” olma hissi bu şiirlerde incelikle ele alınmıştır,

ve ortaya gerçekten ekolojik bir şiir çıkar. “Ekoloji” kelimesi Yunanca *oikos* ve *logos* kelimelerinden türetilmiştir. Wordsworth’ün yarattığı *oikos*’un *logos*’u, yani evidir. İnsan evine, doğaya döner ve bu mekân birliğe, bütünlüğe kavuşur. (Bate, 1991: 103)

Buna paralel olarak Bate, Marksist eleştirmenlerin sıklıkla iddia ettiğinin aksine, *The Prelude*’un sekizinci cildinin başlığı olan, “Doğa Sevgisi İnsan Sevgisine [Götürür]” iddiasının mümkün olduğunu, doğa ve insan sevgisinin birbirine karşıt olmadığını düşünür. Wordsworth’ün Lake District tahayyülü cumhuriyetçi kırsal cennetin dünyadaki karşılığıdır. Dahası, onun bu koyu savunuculuğu, ölümünden çok sonra Lake District’de bir Milli Park kurulmasını sağlamıştır.

Yine de bu “ekolojik azizlik” iddiasının ciddi şekilde sınırlandırılması gerekmektedir. Bate’in Wordsworth’ün belirli bir şekilde okunmasını sağlamak için yeşil siyaseti kullanmasına hem politik hem de ekoeleştirel açıdan itiraz edilebilir. Çevreciliğin geniş politik yelpazesinde de sol-sağ ideolojilerde olduğu gibi birbirinden çok farklı duruşlar mevcuttur. Her halükarda Wordsworth’ün “doğa”ya tutkusu, modern ekolojik kaygılardan oldukça farklıdır. Bütün olarak bakıldığında Wordsworth doğanın bizatihi kendisine ilgi duymaktan ziyade insandışı doğanın insan zihniyle olan ilişkisiyle ilgilenir. Örneğin “Michael”ın büyük bölümü, eserin kahramanları olan bir takım insanların aile ilişkileri ve gündelik yaşamdaki tutkuları üzerinedir ve Wordsworth zamanın çoğunu doğayı tasvir etmekten ziyade kendi yarattığı insanların doğaya nasıl tepki verdiklerini anlatmaya

harcar. Bu iddia, Bate'in *The Song of the Earth* (2000) adlı ikinci büyük ekoeleştirici kitabında konu edilir. Wordsworth'ün tercihi kusur değil, erdem olarak görülür: "Lines Written a Few Miles Above Tintern Abbey" adlı şiirde, insan öznesini gözlemekle doğal objeleri gözlemek arasındaki fark sistematik bir şekilde önemsizleştirilir ve sonuçta "benliğin, algı sahibi bir gözden ekolojik olarak birbirine bağlı bir organizmaya dönüşmesine" yol açar (Bate, 2000: 145). Bate'in bu şiir üzerine okuması benzer diğer okumalarla karşılaştırarak ekoeleştiriciyle, John Barrell'in "The Uses of Dorothy" başlıklı denemesi (J. Williams, 1993), Marjorie Levinson'un *Wordsworth's Great Period Poems* (1986) adlı kitapta yer alan okuması ve benzeri diğer okuma pratikleri arasındaki fark daha iyi anlaşılabilir.

Buna ek olarak, Wordsworth'ün değer atfettiği "doğa", günümüz çevrecilerinin korumaya çalıştığı doğa değildir. Romantik doğa genelde ciddi tehlike altında değildir ve biyolojik çeşitlilik açısından kısır olabilir. Doğa daha ziyade enginliği, güzelliği ve dayanıklılığı açısından sevilir. Wordsworthçü Romantizm, bu tip görkemli, özellikle de dağlık arazilere dikkat çekerek, ekolojik açıdan tehlike altında bulunan ancak bataklık, sazlık ve sulak yerler gibi daha az "pitoresk" alanlar üzerinde durmaz. Rod Giblett'in *Postmodern Wetlands* (1996) adlı kitabında ortaya koyduğu üzere Batı kültüründe uzunca bir süre hayranlıktan ziyade korku uyandıran bataklıklar ilk fırsatta ya kurutuldu ya da dolduruldu. Tarım ve tezek toplamak için yapılan drenaj çalışmaları bu bataklıkları küçülterek çok azını el değmemiş halde bıraktı. Tüm bunlar olurken bataklık konusunu edinen tek şair İrlandalı Seamus Heaney'di. İngiliz kırsalındaki belki de en çarpıcı değişim, Graham Harvey'nin *The Killing of the Countryside* (1997) adlı eserinde betimlenen sıradan meralarda ve tarıma elverişli çayırarda gerçekleşti. Wordsworth'ün estetik anlayışı, ekonomik ve ekolojik değerlerin örtüşmesinin veya çatışmasının

çok önemli sonuçlar doğurduğu, gündelik hayatın parçası olan bu alanları, sadece güzelliği ön planda olan yerlere indirgeyerek korku yaratan niteliklerinden yoksun bırakır. Lake District'in görece çorak arazisi, bereketli, basit fakat çeşitlilik barındıran düz arazilerin aksine ilham verici ve öğretici olabilir.

Wordsworth'le kıyaslandığında John Clare (1793-1864) gerçek bir doğa şairi olma konusunda çok daha iddialıdır. John Middleton Murry, “doğaya duyduğu sevginin yoğunluğunun İngiliz edebiyatında eşi benzeri olmadığını biliyordu; onu kırsalın bir parçası olarak nitelemek bir metafor olmayacaktır,” demişti (Coupe, 2000: 42). Murry bunu söylerken, ilk defa Friedrich Schiller'in (1759-1805) “On Naive and Sentimental (or ‘Reflective’) Poetry” adlı, ekoeleştiri kuramının prototipi olarak kabul edilen denemesinde dile getirmiş olduğu bir ayrımı kullanıyordu. Schiller'in iddiasına göre kadim topluluklar doğaya öyle az yabancılaşmışlardı ki, doğayı benzer çatışmalar, aşklar ve kıskançlıklarla dolu insan dünyasının bir uzantısı olarak görürlerdi. Naif bir merak ve neşeyle “doğanın görüntüleri ve nitelikleri”yle “bir tünik, kalkan, zırh, ev eşyası veya mekanik bir obje” arasında hiçbir fark gözetmeden yazdılar (Schiller, 1985: 189). Tıpkı doğayla iç içe geçmiş çoban Michael gibi, naif şairin de bunun için özellikle bir kutlama yapması veya ağıt yakması gerekmiyordu. Oysa modern “duygusal” şair için doğanın algılanışı ya ironiyle ya da pişmanlıkla kaplıdır: “Doğaya dair hissettiklerimiz bir hastanın sağlıklı olmaya dair hissettikleri gibidir” (s. 190). Doğaya bu kadar yabancı veya “yansıtıcı” bir ilişki içinde olmak muğlak bir durumdur, çünkü bununla doğaya ilişkin doğal bir yakınlığı ve hislerimizi kaybederken bir yandan da özgürlük ve bakış açısı kazanırız. Dahası, naif bir şair düşünceli birine dönüşürken ya da dönüşmek zorunda kalırken, tam ters yönde bir ilerleme ancak bir gösteriş olabilir. Schiller, şairlerin “ya doğanın kendisi olacaklarını, ya da kayıp doğayı *arayacaklarını*” söylerken

(s. 191) ekoeleştirel kavramların Romantizme ne denli borçlu olduğunu gösterir: Naif şairin durumunu biyomerkezci olarak tanımlamak mümkündür, ancak insanmerkezçiliğe dair endişeler belirgin bir biçimde duygusal özlemler olarak görülebilir. Tıpkı Kate Rigby’nin de dikkat çektiği gibi, Schiller modern şairin ne doğaya dönebileceğini, ne de onun cazibesini yok sayabileceğini göstererek modern yabancılaşmanın üstesinden sanatla gelmenin “diyalektik” yolunu arar:

Schiller yeniden mesken edinmenin genelleştirilmiş versiyonuna benzer bir şey önerir: Herder’in terminolojisiyle, insan toplumunun doğanın “iklimine yeniden alışması” ama bunu hem modern öncesi kültüre hem de modern medeniyete göre ilerlemeyi temsil eden yeni bir biçimde yapması. (2004a: 98)

Schiller’in sunduğu çözümün modern muadili olarak ekolojik modernleşme gösterilebilir ancak Schiller’in “naif” olanla “duygusal” olanı şematik olarak birbirine karşıt görmesi, kadim toplulukların doğayla aralarında içgüdüsel ve yabancılaşmamış bir ilişkinin keyfini çıkardığı “otantikliğin poetikası”nı işaret eder. Daha az diyalektik düşünen ekoeleştirmenler, Schiller’in ikiliğine gizliden gizliye bağlı kalmaya devam eder ve imkânsızlığının yasını tutsalar da naif bir edebiyat peşinde koşarlar.

Eleştirmenler, Clare’in şiirlerini “naif” olarak nitelemeye devam ederken her şiiri farklı şekilde değerlendirir. Bunun önemli sebeplerinden biri de Clare’in şiirsel ifadesinin ayırıcı özelliğidir:

Kış günü Emmonsails Fundalığı

Eski fundalıkların solmasını severim
Solgun yapraklarının karaçalı ve süpürge otuyla oynaşmasını
Aynı esnada ıssız gölden gelen Balıkçıl

Yavaşlar ve kanatlarını ağır ağır çırpıp melankoli
 Başiboş yalnız bir karga yavaş hareketlerle salınır
 Yarı çürümüş dişbudak ağacının en tepesindeki dala konar
 Gövdesinin yanında çingene yatağını yapar
 Yukarı doğru köprüden bir orman horozu uçar
 Siyah bir batağın başakların altında sarsıldığı yerde
 Tarla ardıcı uğuldayan dikenle gevezelik eder
 Ve çevreleyen akdiken tarlaları için, otlakta gezinti
 Ve yirmi kadar çekingen baştankaralar bir sürü halinde
 Donmuş çayırdaki çalı çitlerinin üzerinden uçuştular
 İnce dallara kondular ve yeniden başladılar.
 (Clare, 1986: 136)

Bu basım Clare'in şiirini naif, noktalama işaretli ve kendine has yazım biçimlerini koruyarak (köprü anlamına gelen "bridge" yerine "brig" kelimesinin kullanılması gibi) pek çok gramer hatasını ve kullandığı lehçeye ait kelime dağarcığını (başiboş yalnız anlamına gelen "odding", baştankara anlamına gelen "bumbarrel", akdiken anlamına gelen "awe", otlak anlamına gelen "closen") değiştirmeden aktarmıştır. Bununla birlikte bunun bir sone olduğunu da hatırlamalıyız, dolayısıyla Clare'in savruk şiir tekniği onun naif, tahsili olmayan bir "köylü şair" olduğuna işaret etmez. Aksine masumiyet ustası, bilgili ve bilgi dağarcığı tarımsal emeğe, doğa tarihi ve doğal çevresi üzerine yaptığı İngiliz şiirinde eş benzerine rastlanmayan çalışmalarına dayanan bir figürdür. Dolayısıyla çitlerin üzerinden uçuşan baş-tankaraların tasviri yalın ve gerçekçidir. Bunun yanında Romantik yazında sıkça görülen aksine, çingeneler yüceltmekten veya şeytanlaştırılmaktan çok kendi hallerinde tasvir edilmiştir. Çingeneler bu Romantik olmayan, donuk ve pis arazide öylece var olmaktadır. Son olarak, şiir tarımsal girişimciler tarafından boş, yaban olarak tanımlanan bir yere dönük yalın bir sevgiyle

başlar, “The Mores”, “Helpstone” ve “To a Fallen Elm” adlı şiirlerde sevgi, bahsi geçen arazinin yok edilişine duyulan öfkeyle tamamlanmıştır. Raymond Williams şöyle yorumlar bunu:

Modern “yeşil hareket”in içgörülerinin pek çoğuna Clare de sahipti ve hareketin adını da muhtemelen beğenirdi. Aynen onlar gibi insanın dünyanın sahibi olmadığına ve canı ne isterse yapamayacağına inanırdı. Hem insanın kendisi hem de yaşam hakkı olan diğer canlı türlerinin iyiliği için dünyaya sorumluluk sahibi bir vekilharca davranıldığı gibi (tavşanlar, karaağaçlar, danalar) yaklaşılması gerektiğini ileri sürerdi. (Clare, 1986: 212)

Ekomerkezci ve insanmerkezci yaklaşımların karşılaştırıldığı ilk bölümün ışığında Williams’ın bu iddiası şaşırtıcı gelebilir. “Vekilharçlık” retorğinde insanın kişisel çıkarına yapılan vurgu çevreci veya sığ yaklaşıma aittir. Bununla birlikte, aynı söylemde doğanın “haklarına” ilişkin daha radikal bir vurgu da söz konusudur. Örneğin “The Lament of Swordy Well” [Swordy Well’in Ağıdı] bilhassa insandışı bir varlığa ses verir:

Hiç kimse değilsem bile ama bir hatanın değil
Ben de bir tür hakkın peşinden gidebilirim
Ve mutlu olurum eğer bir şarkı bile
Bana sesimi duyurma şansı veriyorsa.
(Clare, 1986: 94)

Burada Swordy Well adında bir yerin dile geldiğini hayal etmemiz beklenir, başka bir yerde ise Bate’in *The Song of the Earth*’de andığı “Lamentation of Round-Oak Waters” adlı şiiri duyarız:

Yuvarlak Meşe Sularının [Round-Oak Waters] sesini sadece bir metafor, yerin ruhunun⁸ [genius loci] geleneksel şairane temsili olarak mı, yoksa “dokunaklılık yanılgısının [kişileştirme] abartılı kullanımı” olarak mı anlamalıyız? Ya da bir derenin gerçekten konuşabileceği, bir toprak parçasının acı hissedebileceği ihtimalini mi tasavvur etmeliyiz? (Bate, 2000: 165)

Bu sorular retorikle süslenerek ortaya atılmıştır, zira Bate çoğu okuyucunun daha şimdiden kafasında oluşan şüpheci cevapların açıkça farkındadır.

Birinci bölümde özetlenen Heideggerci yaklaşımı benimsemek, Romantizm sonrasında var olan şiirsel dil sorununun üstesinden gelmenin yollarından biridir. Sorun, dilin muhakkak insana ait ve “yansıtıcı” olmasından kaynaklanır; ancak Clare’in her daim, Wordsworth’ünse muhtelif zamanlarda olduğu gibi de doğal “öteki”ye naifçe açıktır. Clare eleştirisinin “doğa sever” geleneği, onun kelimeleri (*logos*) doğal evimiz (*oikos*) için sarf ettiğini söylese de, güncel eleştiriler onun şiirinde Heidegger’in özellikle dilde ve dil aracılığıyla şeylerin “varlıklarını açığa vurma” kavramının gerçekleştiğini iddia eder. Alışıldık formülasyonu dolaylı olarak tersine çeviren Robert Pogue Harrison, *logos*’un [dil] insanın dünyadaki yerini (*oikos*) açığa çıkaran şey olduğunu öne sürer (1992: 200). Harrison dilin dünyaya işaret ettiği yönündeki ekoeleştirel vurguya kısmen ters düşerek bizim Dünya’da değil, dilde ikamet ettiğimizi söyler.

Filozof her ne kadar sadece son notta anılsa da, *Forests* tutarlı bir biçimde Heideggercidir ve Harrison’ın kitabı Bate’in, Ro-

8. Roma Mitolojisinde genius loci, bir yerin koruyucu ruhu anlamına gelirken, günümüzde bu kavram genel olarak bir yerin kendine özgü atmosferi veya “yerin ruhu” anlamında kullanılmaktadır. -yhn.

mantic Ecology'deki yeşil hümanizm yerine *Song of the Earth*'e baştan sona hâkim olan Heidegger ve Adorno'nun uyguladığı diyalektiği benimsemesini sağlayan çok önemli bir faktör gibi görünmektedir. Bate, Clare'in kuş yuvaları üzerine yazdığı pek çok harika şiirde, kırılğan şeylerin varlığını açığa vuran bir "açıklık" (*Lichtung*) bulur. Clare diğer Romantiklerden bir adım ileri düşünebilmiş, kendisi bizzat kırılğan olan toplumsal ve zihinsel bir durumdayken, soyut "doğa"nın yarattığı gerginlik ve karmaşaları daha az hissederek "kırılğanlık üzerine düşünmeyi" başarabilmiştir.

Clare'in kırılğanlık hissiyatının karşısı, basit sınıflandırmalardan sıyrılabilen bir tür siyasi dirençtir. Williams onu sol eğilimleri olan bir çevreci olarak görürken, Bate çitlenmemiş doğa için sesini duyurmaya çalışan bir ekolojist olarak görür. Ancak her ikisi de Clare'in karşı çıktığı müşterek arazilerin çitlenmesi sürecinin zararlı ekolojik etkileri olduğuna dair doğrudan kanıt gösterememiştir. Hatta arazilerin çitlenmesi belki de müştereklerin artan nüfus tarafından aşırı sömürülmesini engelleyerek faydalı bile olmuş olabilir.

Yine de doğal dünyayı kereste "envanteri" (*Bestand*) haline çeviren ekonomik rasyonelleşme süreci devam etti ve Clare'in karşı çıktığı da aslında buydu. Clare'in yazınında modern çevreci yazında da sıkça sezilen bir umutsuzluk vardır. Ayrıca Clare'in zaman zaman baş gösteren umutsuz öfkesi (bkz. Bate, 2000: 172) Sea Shepherd [Deniz Çobanı] örgütü gibi radikal hareketlerin taviz vermeyen eylemliliğinde karşılığını bulur. Yine de tüm bunlar pastoralin kırsal emekle sarsıcı karşılaşmasının ötesine geçebildiği, artık yumuşak başlı, bereketli, güzel, öğretici ve kalıcı olmayan bir insandışı doğayla yüzleştirdiği noktada gerçekleşir. Romantik pastoral, yukarıda bahsi geçen itirazların çoğunu cevaplayarak "ekolojik" olmaya en çok yaklaştığı anda hem Romantik olmamaya hem de pastoral sonrası aşamaya

geçmeye başlamıştır. Elbette pastoral şiir ve daha genel anlamıyla pastoral bundan çok sonraları da var olmaya devam eder ancak pastoral, hem popüler hem de edebi biçimiyle, İngiliz kültüründe ekolojik açıdan yanıltıcı bir işlev görür. Çevre hareketleri başarılı olduysa eğer, hiçbir şekilde estetik olmayan bilimsel gözlemlerin Romantik ideale yaptıkları katkıyla olmuştur bu. Örneğin İngiliz pastoralı gibi insanları tehlike altındaki habitatları kurtarma bahanesiyle Birinci Dünya Savaşı'nın siperlerinde savaşmaya heveslendirmek için etkili olabilecek estetik bir inşa, ekoeleştirici tarafından büyük dikkatle ele alınmalıdır. Çünkü, Romantizmin karmaşık ve çekişmeli pastoralı, iki yüzyıl sonra pastoral kitsch'in genel bir simgesi haline gelirken, bu tarz bir kurgu günümüzde ancak bir takım "organik" ürünlerin pazarlamasında etkili olabilir.

Amerikan Pastoralı

İngiliz Romantik akımı erken dönem İngiliz-Amerikan edebiyatını tamamen etkisi altına aldıysa da, pastoralin Amerikan edebiyatı, eleştirisi ve kültüründeki yeri çok farklıdır. Hem karşıtlıklar hem de benzerlikler yol göstericidir: İngiliz ekoeleştirisi ilk keşif sürecinde Wordsworth'e odaklanırken, Amerikan ekoeleştirisi Henry David Thoreau'yu en önemli figür olarak belirlemiştir. Jonathan Bate, Raymond Williams'ın sunduğu pastoralı özellikle tekrar tartışırken, Lawrence Buell doğanın Amerikan külliyatında kapladığı, kısmen de Leo Marx'ın ön ekoeleştiril çalışmalarıyla şekillenen yerini sorgular. İngiliz ekoeleştirisi Marksist düşünceyle baş etmek zorunda kalırken, Amerikan pastoral okumaları çoğunlukla feminist ve çok kültürlü eleştirmenlerden gelen eleştirileri göğüslemek durumunda kalmıştır. Amerikalılar için "pastoral"e pejoratif anlam katan şey, toprak sahibi aristokraziyle ilişkilendirilen baskıcı bir toplumsal düzenin onaylanması değil, yerlilere, kadınlara ve toprağa yönelmiş

sömürgeci eril saldırganlıkla özdeşleşmesi ve aynı zamanda köle sahibi olan Güney'in edebiyatında kendine yer bulmasıdır. Atlantik'in iki yakasının tarihindeki ve topoğrafyasındaki büyük farklılıklar pastoralin farklı anlamlar kazanmasına yol açmıştır.

Kurgu dışı doğa yazınına yeniden değer kazandırmaya yönelmiş Amerikan ekoeleştirisi için önemini hâlâ koruyan pastoral, kahramanın medeniyeti bırakıp insandışı doğayla karşılaştıktan sonra geri dönüp mutluluğu, aydınlanmayı ve yenilenmeyi deneyimlediği anlatı yapısını beslemeye devam etmektedir. Dahası, pastoralin Amerikan edebiyatında ve kültüründe görülen daha evcil biçimleri, sağlıklı bir demokrasi adına toprak sahibi çiftçi vatandaşların desteklendiği, Thomas Jefferson'la ilişkilendirilen tarımcılık felsefesine vurgu yapar. Altıncı Bölüm'de görüleceği üzere Amerikan pastorali, toprakla estetiğe bağlı değil üretime dayalı bir ilişkinin altını çizer. Aynı zamanda İngiliz Romantizminde görülen görkemli pastoral türler, Yeni Dünya'da yaban hayat takıntısı halini almıştır.

Yine de bütün bu farklılıklar, ancak yakın zamanda belirginleşmiştir. Güncel ekoeleştirisi, korumacı politikaların da etkisiyle, yaban hayatı Amerikan pastoralinin nihai durağı gibi görse de, Leo Marx pastoralin, medeniyetle gerçek yaban hayat arasında neoklasik bir "orta arazi" bulmaya çalıştığını iddia etmiştir. On dokuzuncu yüzyılda yaşanan büyük çaplı sanayileşmenin ortasında doğan Amerikan edebiyatı, çatışan değerlerin, "kırsal mit ve teknolojik olgu arasındaki karşıtlık" (1964: 354) içinde bir orta yol bulmaya çalışabilir. Marx ise, aynı *Walden*'de demiryolunun Thoreau'nun inzivasını taciz edişinde olduğu gibi, pastoral barışın gerçek veya mecazi bir makine tarafından sekteye uğratıldığı anlara odaklanır:

Lokomotifin ıslığı ormanıma yaz kış zorla giriyor, bir çiftçinin tarlası üzerinde süzülen şahinin çılgılığı gibi, şehirden

gelen tüccarların veya maceraperest kasaba tüccarlarının, kasabanın yörüngesine varmak üzere olduğunu bildiriyor. (Thoreau, 1992: 91)

Büyükbaşları taşıyan tren geçince Thoreau alaycı bir şekilde, “pastoral hayatınız uzaklaşarak gerilerde kaldı,” der (s. 97). Yukarıda alıntılanan zorla girme metaforu bu istilaya direnişin bir simgesi olabilir. Walden Gölü’ndeki misafirliği moderniteyi topyekun reddetmek amacıyla değilse bile yeniden değerlendirilmesini mümkün kılmak için tasarlanmıştır, ayrıca Thoreau’nun sessizliğin erdemlerine yoğun olarak odaklanması ve doğa üzerine teması bir trenin geçişinin hoş karşılanmayacağını ima eder. Bu tarz bir anlatı, daha sonra gelen doğa yazını için de esin kaynağı olmuştur. Öte yandan Marx’ın da dikkat çektiği gibi, Thoreau tren sesini doğallaştırarak bir şahinin çığlığına benzeterek demiryolunun varlığına karşı duyduğu merak ve hayranlık duygularını açığa vurur. Hatta bu şekilde, *Walden*’daki medeni hayatın tantanasından uzaklaşıp insan varoluşunun temel gerçeklerini keşfetmeye gelen huysuz bilge karakterine ters düşecek bir kozmopolitlik atfedilmiş olur: “Yük treni tıngırdatarak yakınımından geçtiğinde ferahlar ve genişlerim, ayrıca Long Wharf’tan Champlain Gölü’ne kadar kokularını saçan dükkanları koklarım. Tüm bunlar bana yabancı diyarları, mercan kayalıkları ve Hint okyanusunu hatırlatır” (s. 97) (bkz. Garrard, 2000). Marx bu karşıtlığı, çözümün büyük toplumsal ve siyasi değişimler yoluyla doğayla kültürün uzlaştırılmasında değil, edebiyatta, bilhassa *Walden*’ın sayfaları arasında olduğunu öne sürerek açıklar. Aslında Thoreau pastoral umudu, zekice ve öğrenilmiş bir edebi oyun olarak kullanıldığı ilk zamanlarına geri döndürmeye çalışır. Marx’a göre, makinenin gerçek ve geleceğe ait, pastoralinse sadece tarihsel bir mitten ibaret olduğu, “karmaşık bir biçimde örgütlenmiş, şehirli, sanayileşmiş, nükleer silahlı bir toplum”

için (s. 354), bundan başka bir ihtimal yoktur. Daha sonraki ekoleştirmenler, hem Thoreau'nun bu şekilde okunmasında, hem de bu okumaya eşlik eden, analitik ikilikteki aşırı özgüvenli sadeleştirmede hatalar bulacaktır.

Pastoralin toplumsal cinsiyet göndermeleri ilk önce Annette Kolodny'nin psiko-tarih çalışması *The Lay of the Land*'de işlenmiştir. Burada Kolodny, ilk Amerikan yerleşimcileri için pastoralin hayali bir inşadan daha fazlası olduğunu iddia etmiştir,

Psikolojik açıdan, Amerika'ya yerleşme baskın hale gelen tek metaforun gündelik bir gerçekliği olarak deneyimlenmiştir: Yetişkin hayatın gailelerinden çekilme ve kadınsı bir doğada rahmin veya memenin ilkel sıcaklığına dönüş. Amerika daha sonra nihayet kendi pastoral edebiyatını ürettiğinde bu edebiyat Avrupa pastoralinin hiç yapmadığı şekilde, doğanın özündeki kadınsılığı selamlamış ... ve metaforlarını hakikat olarak almıştır. (1975: 6)

Eski Dünya'nın sonsuz bolluk ve bereket fantezilerinin gerçekleşmiş hali gibi duran cinsiyetlendirilmiş doğa, geri dönüşü olmayan bir suçluluk duygusu ve temel bir kafa karışıklığı yaratmıştır. Korumacı ve anaç mevcudiyetiyle, toprak aynı zamanda çocuksu ama özünde zararsız fantezilerin öznesi olabilir. Fakat toprak, eril sınır toplumunun arzu edilen Ötekisi olmanın yanı sıra, aynı zamanda saldırganlıkla boyun eğdirilen âşık rolüne de bürünebilir. Amerikalı yazarlar, pastoral metaforun bu iki biçimi –karşılaşılan huzurlu kırsal dünyayla o toprağı kazanmak ve işlemek için gereken ağır ve acımasız iş– arasındaki çatışmanın, “hayal ve o hayale ihanet edilmesi, ... suçluluk duygusu ve öfke” arasındaki yoğun gerilime işaret ettiğini söylüyordu (s. 8). Dahası, Eski Dünya'nın köhne pastoral geleneğinin edebileştirilmesi, daima batıya doğru yeniden çekilen bir sınırın hemen diğer tarafında konumu

tain edilmiş bir vaat gibiydi. Dolayısıyla sınırın kapatılması umudun sonu değil, onun geri dönüşü olmayan bir hüsrandı aslında: “Bugün tüm kıtanın kararlı bir şekilde yıkılması ve kirletilmesi öfkemizi ifade etme yöntemlerimizden sadece biri” (s. 137). Erkekmerkezli pastoral anlayışlar kökten bir değişim olmadan özünde ergen ve eril olan sembolik düzenin geri duran ve saldırgan kutupları arasında savrulmaya mahkûmdur.

Belki de bugüne dek Amerikan ekoeleştirisinin en önemli eseri olan Lawrence Buell’in *The Environmental Imagination* (1995) adlı kitabı Amerikan edebiyatındaki pastoral ideolojinin kapsamlı bir eleştirisidir. Özellikle Thoreau’ya geniş yer veren Buell, yazarın Amerikan edebiyat tarihinde ve daha sonra ekoeleştiriideki kanonlaşmış yerini çözümleyerek, *Walden*’daki “çevre projeleri”ni ve edebi kanonda doğa yazınının rolü ve önemini yeniden değerlendirir. *Walden*, geçiş dönemine ait bir yapıt olarak Buell’in iddiası için kilit öneme sahiptir. Canlı insanmerkezci aşkıncılıkla, yaban hayat, tohum dağılımı ve orman ağaçlarının ardıllığı hakkında yazdığı son yazılarındaki daha olgun, biyomerkezci bir bakış açısının tam ortasında durur. Thoreau’nun ilerlediği yol ve doğa yazınının anlamsal değerinin sürekli eleştirel incelemeye tabi tutulması onu örnek bir isim haline getirmiştir. Ölümünden sonraki yazın hayatı, Amerikan kültüründe ve edebiyat çevrelerinde çevre kavramının değişen rolünü ortaya çıkarır. Thoreau’nun yeniden dirilttiği kavramlardan biri “ekolojik melek” olmuştur:

60’lardan 70’lere uzanan on yıllık sürede, Thoreau önce nüdist bir dergi tarafından hippie olarak tanımlanıp sorunlu ergenlere örnek olarak sunuldu. Amerikan askerlerine gitmeleri için çağrı yapan Viet Cong Thoreau’yu anarken çevre aktivistleriye onu “ilk korumacılarımızdan biri” olarak selamladı, (aşırı sağ görüşlü) John Birch Society’de yazan

biri tarafından “en büyük irticacımız” olarak sahiplenildi.
(Buell, 1995: 314)

Thoreau’nun bir tür kültürel kahramana dönüşmesi, İngiltere’de Wordsworth’e karşı geliştirilen muğlak bir hürmet ve genel bir umursamazlık haline tam bir tezat oluşturunuyordu, ve’ bu da Buell’in iddiasını daha bir önemli kılıyordu. Dahası, her ne kadar Lake District her yıl bu pitoresk manzarayı görmeye gelen Romantik turistlerin akınına uğrasa da, bu Walden Gölü’ne yapılan “kutsal Thoreau hacına” pek benzemiyordu. Daha da çarpıcı olan, Thoreau’nun “hiç kimsenin kendi yaşam biçimini benimsemesini kabul etmeyeceğini” söylemesine rağmen, çoğu zaman *Walden*’dan esinlenmiş bireysel veya komünal “çiftlik evi deneyleri” geleneğinin oluşmasıdır.

Buell buna rağmen, Thoreau’nun başyapıtının Amerikan edebiyat kanonundaki yerinin dikkatli okunabilmesi durumunda, çevre krizine neden olan etkenlerin yeniden değerlendirilmesine yol açabileceğini öne sürer. Özellikle ABD’de oldukça popüler olan doğa yazını, kurguyu kurgu dışına tercih eden, insan dramalarını, insanla doğanın etkileşimine dair anlatıların önüne koyan akademik önyargılar sebebiyle gözden düşmüştür. Buell ekoeleştiri kriterlerinin ya içinde “doğa” geçen tüm edebi eserleri kapsayacak şekilde fazla geniş, ya da ekoloji odaklı eserler dışındaki geri kalan her şeyi dışlayacak kadar dar olduğu konusunda uyarır. Sonuç olarak aşağıdaki dört kriteri önerir:

1. İnsandışı çevre, sadece bir çerçeveleme aracı olarak değil, doğa tarihinin insanlık tarihini kapsadığını öneren bir mevcudiyet gösterir.
2. İnsanın çıkarı yegâne meşru çıkar olarak görülmez.
3. İnsanlığın çevreye hesap verebilir olması metnin etik yöneliminin parçasıdır.

4. Metinde çevrenin verili veya sabit kabul edilmeyip bir süreç olarak ele alındığına dair en azından bir ima vardır. (Buell, 1995: 7-8)

Açık ki pastoral, bu kriterlerin çoğuna uymakta zorlanacak ve üstelik ekofeministlerin onayından da geçemeyecektir. Buell çalışmalarında feminist iddiaları ön plana çıkartırken, temel kuramsal çerçeveyi Louise Westling'in *The Green Breast of the New World* (1996) adlı kitabı çizer. Kolodny'den bayrağı devralan Westling, "erkeklerin çevreye ve doğaya karşı tavırlarına binlerce yıldır eşlik eden erotizm ve kadın düşmanlığının ilginç birlikteliği"ni inceler (1996: 5). Paleolitik sanatta doğaya dönük tavırları örnekleyen öğelerden hareketle, tartışma Sümer ve Babil anlatılarından geçerek esas konuya gelir. Westling, Emerson ve Thoreau'nun "Amerikan pastoralinin her zaman kalbinde yer almış emperyalist nostaljiyi sağlamlaştırdığını" iddia eder: Kadın-sılaştırılmış toprağa ve onun yarattıklarına yönelmiş, "yabani" kıtanın fethini ve yıkımını maskeleyen duygusal bir eril bakış (s. 52). Westling daha sonra, aralarında Ernest Hemingway, Eudora Welty ve William Faulkner'ın da içinde bulunduğu yirminci yüzyıl yazarlarını inceleyerek onların "Amerikalıların kendi topraklarındaki mevcudiyetlerinin daha gerçekçi ve sorumlu bir tasvirini" (s. 53) yapıp yapmadıklarını inceler.

Örneğin büyükbaş hayvan avcılığı ve boğa güreşi gibi erkeksi ilgi alanlarına düşkünlüğüyle bilinen Hemingway, erillğe adım atılan ilk zamanlara ve bununla birlikte başlayan kendini keşfetme sürecine dair anlatılarını, kadınsılaştırılmış toprakla "dar ve ilkel" erkek kahramanları arasındaki yıkıcı karşıtlık üzerine kurar. Willa Cather ise erken dönem çalışmalarında, bu erkek-merkezci yönelime karşı güçlü kuvvetli "Amazon" kahramanları yaratmıştır. Nebraska çayırlarının ilk çiftçilerini anlatan *Oh Pioneers!* (2000) adlı eseri buna bir örnektir. Alexandra Bergson'un

sevdiği topraklar ve sömürü üzerine bakış açısı değişken ve çelişkilidir. Cather, Carew'e yaraşır bir pastoral mistifikasyon yapar:

Daha önce kırsalın kendisi için ne kadar önemli olduğunu bilmiyordu. Aşağıdaki çayırılıkta böceklerin vızıltısı ona müziklerin en güzeli gibi geliyordu. Sanki kalbi oralarda bir yerde, bıldırcın, yağmurkuşu ve güneşte mırıldanan veya vızıldayan diğer yabancı şeylerle birlikte gizlenmişti. Uzun, pürüzlü tepelerin altında geleceğin kımıldadığını hissediyordu. (2000: 71)

Bir açıdan erkekmerkezli gelenekten radikal bir sapma olarak görülebilir bu, sonuçta Alexandra kendisini toprakla özdeşleştirmektedir. Yine de çok yakında olduğunu düşündüğü “gelecek”, aslında onun faydacılığı ve muktedirliğiyle çayır ekosisteminin feci bir yıkıma uğrayacak olmasıdır. Westling, “Cather’ın, Nebraska kırsalı ve Alexandra Bergson arasında çatışma, arzu ve mutluluk arasında gidip gelen bir etkileşime sahip, erotik çekim ve özdeşleşmeye dayalı tamamen dişi bir dinamik yarattığını” iddia eder (1996: 65). Bununla birlikte, bu lezbiyen erotizmi, romanın “ovaların fethinin şiddetten arınmış daha iyicil bir hikâyesini üreten erkekmerkezli pastoral geleneği” (s. 81) benimsemesiyle dengelenmiştir.

Theokritos’ta gördüğümüz gibi, pastoral uzun süre erotik imkânlarına eşcinselliği de dahil etmiştir. Yine de David Shuttleton’ın (1999) gösterdiği gibi, zengin gay pastoral geleneği, bireysel örneklerin karmaşıklığını ve bunların özgül tarihsel çıkarımlarını dışarıda bırakmıştır. Örneğin Arkadyen homo-erotizmin Yunan versiyonları erotik gerilime sahip asla sorgulanmayan sınıf farklılıklarıyla doludur, oysa Amerika’da Walt Whitman’dan (1819-92) esinlenmiş olanların daha demokratik bir yapısı vardır. İngiliz özgürlükçü sosyalist Edward Carpenter

(1844-1929) cinsel özgürleşmeyi ararken, “kadinsılaştırılmış en-telektüele pânzehir sağlayan hoyrat kırsalın yabani, ilkel erkek-liğiyle temasa geçilmesinin toplumsal açıdan iyileştirici rolü”nü yüceltmişti (Shuttleton, 1999: 136). Köylü çobanın homoerotik tasviri, sosyal ilişkilerin farklı tahayyülleriyle uyumluydu.

Gay pastoral’ın siyasi ikilemi özellikle Ang Lee’nin filmi *Brokeback Dağı*’nda (2005) açıkça işlenmiştir. Büyük bölümü Wyoming’in etkileyici dağlarının ortasında geçen bu gay ro-mansında hem Jack Twist (Jake Gyllenhaal) ve Ennis del Mar’ın (Heath Ledger) çoban olmaları, hem de dokunaklı ilişkilerinin şekillendiği aşırı eril çevre, Ennis’in “queer olmadığı” iddialarını destekler niteliktedir: Catriona Mortimer-Sandilands ve Bruce Erickson’ın gay pastoral üzerine yaptıkları tartışmada söyle-dikleri gibi, “popüler bir izleyici kitlesi için, Ennis ve Jack’in trajik romansıyla kurulan özdeşleşme ve ona duyulan sempati, hikâyenin hemcinsler arasındaki aşk ve arzuyu, gay kimliğinden başarılı bir şekilde ayırabilmesine bağlıdır. Film gay kimliğine karşı tarih boyunca geliştirilen ve bugün de devam eden sapık-lık söylemlerine karşın, hemcinsler arasındaki aşk ve arzuyu doğal –eril, kırsal, erkeksi– bir olgu olarak sunar.” (2010: a.g.e. 52). Film, şehirli “queer”in dışlanması kabullense de, yine de hem “kovboy” erkekliğinin inşasında yatan heteronormatif varsayımlara, hem de yaban hayatı erkeksi, heteroseksüel bir mekân tayin eden cinsiyetçi söyleme meydan okur. Erickson ve Mortimer-Sandilands’ın queer ekoeleştirel yaklaşımından devam edilecek olursa, *Brokeback Dağı*, gay veya biseksüel kimlikleri, anaakımda “çevresel açıdan yıkıcı (ve genellikle etik açıdan da sorunlu) bir yaşam tarzı olan tüketicilik üzerinden örgütlenen hâkim metroseksüel kimliklerden” (a.g.e. 330) oldukça farklı temsil eder ve bu yüzden ilgi çekicidir.

Yıkıcı, “aşırı ayrıştırılmış” ve hiyerarşik olarak inşa edilen cinsellik ve toplumsal cinsiyet karşıtlıkları pastoral *gelenekte*

de kendisine yer bulur, ancak pastoralin oldukça sorunlu ırksal bir boyutu daha vardır. Yerli Amerikan bakış açısı, yerliler ister “soylu vahşiler” olarak idealize edilmiş ister sadece vahşiler olarak görülmüş olsun; Kızılderililer tarihsel olarak pastoralde önemsiz bir öğeye indirgenmiş, hatta bazen varlıkları tamamen silinmiştir. Buell’in de gösterdiği gibi, Avustralya ve Güney Afrika’nın sömürgeleştirilmiş halkları “yerleşimci pastoral” e karşı benzer bir kafa karışıklığı yaşarlar, buna karşın Fransızca konuşan Afrikalı yazarlar, Négritude hareketi içinde “yerli pastoralı” adı verilen bir tür geliştirmişlerdir. Afro-Amerikalılar için pastoralin anlamı daha farklıdır, tarla köleliği ve daha sonra kırsalda yaşanan linçleri yansıtır. Michael Bennet’in Frederick Douglass’ın otobiyografisi üzerine yaptığı çalışmada gösterdiği üzere:

Çoğu anaakım çevrecinin ve ekoleştirinin geçerli kabul ettiği mekânlar –pastoral ve yaban– kentsel bir çevre tahayyül eden Douglass ve diğer köleler tarafından takdir edilmeyecekti. Kölelik, Afro-Amerikan kültüründe doğanın doğasını değiştirdi ve Avrupa kökenli Amerikan edebiyatında gelişen pastoral gelenekten bir kopuş yaşadı. (2001: 205)

Paul Outka’nın *Race and Nature* adlı geniş kapsamlı çalışmasında bahsettiği gibi kadın kölelerin durumu daha belirsiz ve rahatsız ediciydi; kölelerin hayvanlarla özdeşleştirilmesinden kaçınmak, saldırıya açık bir kadınlığı kabul etmek anlamına geliyordu:

Doğal olanla ilişki kurmanın pek çok farklı, birbirine derinden bağlı ve epey tehlikeli yolları –kendisini tecavüze maruz bırakan beyaz kadın pastoraline geçici olarak terfi etmek, veya hayvan seviyesine inerek (belki de) sahibi için daha az arzu edilir hale gelirken bu sefer de köleliğin genel vahşetine

maruz kalmak– arasında kalan köle kadın, kendisini ne doğal dünyayla güvenli bir şekilde özdeşleştirebilir ne de ondan güvenli bir şekilde koparabilirdi. (2008: 74)

Bu zulüm dolu tarihe rağmen Outka, “Kuzeyli siyah yazarlar meseleye daha güvenli bir mesafeden bakmaya başladıktan sonra, Harlem Rönesansı’yla birlikte Güney’in doğal güzelliğini temkinli bir şekilde kucaklayan edebi bir akımın” (s. 172) başladığını ve ırkçı pastoralin, bugün hâlâ zehrini akıtmaya devam ettiğini söyler.

Bate’in Wordsworth’ü savunmasına rağmen, ekoeleştirici pastora hep şüpheyi yaklaşıırken çağdaş topluma dolaylı olarak sunabileceği eleştiriyi de tamamen yok saymak istemedi. Ekoeleştirici John Ruskin ve Henry Thoreau gibi yazarların eserleriyle gelişirken, pastoral mutlaka keşfedilmesi gereken mecazlardan biri olmaya devam etmektedir (Wheeler, 1995; Schneider, 2000). Bu süreçte pastoralin müphemliği ortadan kalkmayacak, farklı ekoeleştirici okumalarla daha da belirginleşecektir.

Pastoralin film, televizyon, popüler kurgu ve reklamcılıktaki çağdaş anlamlarının kapsamlı bir kültürel eleştirisi henüz yapılmamıştır; ama Alexander Wilson (1992), kavramın yüksek teknolojik bakım isteyen, uçsuz bucaksız yeşil çimlerle çevrili banliyö evleri üzerindeki etkisini çözümler. Michael Bunce da pastoral idealinin üzerine kurulduğu kırsal çevreyi nasıl değiştirdiğini ve farklılaştırdığını gösterir:

Seçkinler, şehir dışında lüks içinde yaşayanlar, hafta sonu sayfiyecileri ve hatta toprağa dönüşü savunanlar, özel kırsal inziva projelerini gerçekleştirirken, kırsal çevrenin karakterini ve anlamını derinlemesine dönüştürdüler. Hem doğal çevreyi hem de verimli alanları, kırsalın bir tür dinlenme, kaçış ve alternatif yaşam mekânı olarak idealleştirilmesine

uygun yerlere dönüştüren bir çevre yarattılar. Kırsal, ekonomik sürdürülebilirlikten ziyade keyif vermeye dönük bir yer artık, aynı zamanda da mülkiyet sahipliğinin sağladığı güç ve ayrıcalıkla kontrol edilen büyük ölçüde özelleştirilmiş bir alan. (1994: 110)

Doğa kültürümüzün pastoralden sonra aldığı biçimler kitabın geri kalanında konu edilecek.

Pastoral Ekoloji

Çağdaş pastoralin bir sığınağı da bizzat ekoloji söyleminin içinde yatıyor olabilir. Pastoralin kökeninde doğanın, insanın yıkıcı enerjisine ve insan toplumlarının değişimine karşı sabit ve dayanıklı bir karşıtlık oluşturduğu fikri yatar. Hem Yahudi-Hıristiyan hem de Greko-Romen geleneğinde doğa, tanrı tarafından bahşedilmiş bir düzene sahiptir ve Dünya'nın çok çeşitli türlere evsahipliği yapması bunun bir kanıtıdır. Cicero (MÖ 106-43) fildeki hortumunun beslenme ihtiyaçlarına ne kadar uygun olarak tasarlandığını, ağaçtaki kabukların onları diğer şeylerden ne kadar iyi koruduğunu gözlemler. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda gerçekleşen Bilimsel Devrim, pastoralin doğayı kavrayışını kabul ederken bunu Tanrı tarafından tasarlanmış muazzam bir mekanizma olarak tekrar yorumlar. Uyumlu ve istikrarlı bir makine olarak doğa metaforu, yirminci yüzyılın başında ortaya çıkan ekoloji biliminin de kalbinde yer alır ve bilimsel ekolojistler “doğanın dengesi” kavramına şüpheyle yaklaşmaya başlasalar da o dönem çevre hareketlerinin söylemini şekillendirmeye devam eder. Tam bu noktada çağdaş ekoloji, modası geçmiş ve yeterince anlaşılmış bilimsel modellere dayanan sözde “ekolojik” söylemi eleştirmek için kullanılmalıdır.

Bitki ekolojisti Frederick Clements (1874-1945), bitki türlerindeki “birlikler”in belirli bir ortamda birlikte evrilerek “zirve”

seviyesine ulaşacağını öngörmüştü. Clements, “ardıllık” fikrini geliştirerek, darbe almış ekosistemlerin büyük bir hızla, “öncü” denilen ve hızlı büyüyen türler tarafından kolonize edileceğini, akabinde daha uzun ömürlü, yavaş büyüyen ve öncü türlerin yarattığı koşullara dayanıklı türlerin gelişeceğini öne sürer (bkz. Brewer, 1994: 373-405). Ardıllığın, henüz olgunlaşmamış bir aşamadan, çok sayıda öncü türle başlayarak daha karmaşık, çok sayıda farklı türe evsahipliği yapan ve daha iyi örgütlenmiş bir denge ve kararlılık seviyesine ulaşacağını iddia eder. Çalı ve otlara terk edilmiş arazilerin, olgun, yaprak döken bitkilerle kaplı ağaçlık bir araziye dönüşmesi beklenir. Tarihçi Peter Coates, “Frederick Clements gibi erken yirminci yüzyıl Amerikan ekolojistleri, doğanın özgün ve içsel kimliğine gerçekten inanırdı,” (1998: 143) demiştir. İnsan “müdahalesi”nin olmadığı kararlı ve uyumlu bir doğal durum varsayan bu inanış özünde pastoralin bir türüdür.

Clementsçi yaklaşım, ekolojistler tarafından 1940’larda reddedilmesine rağmen retoriği çevre söylemini şekillendirmeye devam etmiştir. Biyolojik çeşitlilik, ekosistem kararlılığı ve idealle olgun bir doğal durum arasındaki birlik, çoğu ekoeleştirmen ve filozof için zaruridir; çünkü hâlâ modern tarımın tek türlü fakirleşmiş ekosistemleri için tarafsız bir eleştiri zemini sağlar. Bununla birlikte Colleen Clements, “kazanılmış ve değişmez bir uyuma sahip ekosistem peri masalı”nı reddeder (1995: 215) ve doğal ortamlarda durağanlığın olağan dışı olduğunu ileri sürer. Ardıllığın devam eden bir süreç olduğunu, herhangi bir bitki topluluğunda durağan bir norm veya ideal nihai bir duruma ulaşamayacağına dikkat çeker. Ekosistemler belli bir dengeye sahiptir ancak durağan olduğu kadar değişimle de hemhal olmuştur: “Denge veya uyum, veya durağanlık, ahenkli, sorunsuz bir şekilde işleyen, ahenkli ve sakin bir sistem değil, durağanlıktaki kırılmaların yeni girdilerle telafi edildiği, salınımların belirli kri-

tik limitlerde tutulduğu bir sistemdir” (s. 218). Richard Brewer ise bu kadar kayıtsız olmamasına rağmen istikrar ve biyolojik çeşitlilik arasındaki ilişkinin karmaşık olduğunu, “kaplıcalar gibi çok basit ama istikrarlı topluluklar”ın (1994: 404) var olduğunu söyler. Dahası, sulak alanlarda olduğu gibi sürekli yükselip alçalan su seviyelerine sahip kararsız ekosistemler, bilhassa bu değişkenlikten ötürü çeşitlilik içerir. Dana Phillips’in ekoloji tarihini eleştirel olarak ele aldığı eserinde, bilimsel ekolojistler, “mutlak ve değişmez olan öğrencileri olmayı bırakıp muhtemel olanın ve sürekli değişenin öğrencileri oldular,” (2003: 51) diye yazar ve “ekoloji olgu, değer ve metaforlardan oluşan bir rüşvet fonu değildir, oldukça karmaşık bir geçmişe ve epeyce belirsiz bir geleceğe sahip, tam anlamıyla tutarlı olmaktan uzak bir alandır,” diye de uyarır (s. 45). Ekoleştiride ve doğa yazınlarında popülerleşmiş ekoloji kavramları, çağdaş ekolojik tartışmalardaki postdenge yaklaşımıyla uyum teşkil etmez.

Ekoleştiriri bilimsel kavramları hem uygulamak hem de eleştirmek durumunda olduğu için, bundan sonra okuyacağınız birçok bölüm, modası geçmiş Clementsci uyum ve denge modellerine dayalı popüler pastoral ekoloji, “bozulmamış doğa, form, yapı ve oranlar açısından sabit değildir, aksine zamanın ve mekânın her ölçeğinde değişim halindedir,” (1992: 62) diyen Daniel Botkin’in çalışmalarıyla örneklendirilebilecek postdenge ekoloji arasındaki karşıtlığı işleyecektir. Elbette tüm değişimler makbul değildir ancak Clements’in zirve kavramının aksine, postdenge ekoloji bu değişimleri birbirinden ayırmak için insan değerlerine başvurur; sözde hakiki ve el değmemiş bir doğa hayalinin nesnelliğinden medet ummaz.

Doğayı medeniyet tarafından kirletilmemiş bir yer olarak ifade eden yaban hayat kavramı, Yeni Dünya çevreciliğinin kullanılabileceği en etkili doğa inşasıdır. Bu inşâ özellikle belirli habitatları ve türleri korumak için destek görmüş, şehrin hem maddi hem de manevi kirliliğinden yorulanların yeniden dirilişi için bir sığınak olmuştur. Yabanın neredeyse kutsal bir değeri vardır: İnsanlık ve dünya arasında yenilenmiş, otantik bir ilişkinin hayalidir ve alçakgönüllülük, hürmet ve saflıkla hemhal Hıristiyanlık sonrası bir vaattir. Yaban hayat meselesi, geleneksel beşeri bilimlerin yalnızca toplumsal olana ilişkin ilgisini reddederek ekoeleştirisinin, edebi ve kültürel çalışmalardaki hâkim statükoya meydan okumasında çok önemli bir yer tutar. Pastoralin aksine, yaban hayat kavramı ancak on sekizinci yüzyılda öne çıkmıştır; ekoeleştirmenler tarafından tartışılan “yaban hayat metinleri” çoğunlukla kurgu dışı doğa yazınıdır ve diğer eleştirmenler tarafından neredeyse tamamen yok sayılmıştır. Bu alandaki çalışmaların çoğu entelektüel tarih veya felsefe sayılabilir; Böylelikle geleneksel edebi eleştirinin sınırları genişler.

Yaban hayat anlatıları, tipik pastoral anlatılarda bulunan kaçış ve dönüş motiflerini barındırır, fakat öne sürdüğü ve güçlendirdiği doğa tahayyülü temelde farklıdır. Pastoral için doğa

tahayyülü Eski Dünya'nın, uzun süreli yerleşime ve evcilleştirilmiş arazilerine dairse, yaban da, Yeni Dünyalar'daki –özellikle ABD, Kanada ve Avustralya– ilk yerleşimcilerin deneyimlerine dairdir. Buralarda evcilleştirilmemiş arazilerle birlikte kültür ve doğa arasındaki keskin farklar bilhassa öne çıkar. Bununla birlikte yerleşimci kültürler okyanusları aşarken önyargıları sabit kalmış, dolayısıyla karşılaştıkları “doğa” ister istemez arkalarında bırakmaya çalıştıkları tarih tarafından şekillendirilmiştir. Bu yüzden, günümüzdeki yaban hayat kavramlarını anlamak için Eski Dünya'nın “yaban hayat” tarihini keşfetmemiz gerekir. Ayrıca, yaban hayat siyasetini de sorgusuz sualsiz kabul edemeyiz: Pek çok eleştirmen için, arayışında olduğumuz “yaban hayat”ın Amerika'nın batısında somut örnekleri vardır; yaban hayat, Avrupalı-Amerikalı'nın üzerinde hak iddia ettiği sınırı olmayan, serbest alandır.

Eski Dünya Yaban Hayatı

Pastoralin Yahudi-Hıristiyan ve Greko-Romen kültürler olmak üzere iki kökeni olduğunu kabul edersek, on sekizinci yüzyılın başında yaban kavramına atfedilen anlamların neredeyse tamamı sadece Yahudi-Hıristiyan tarihi ve kültüründen devşirilmiştir. İngilizcedeki “wilderness” [yaban hayat] kelimesi Anglo-Sakson dillerindeki “wilddeoren” kelimesinden türemiştir; Toprağın işlenmediği alanlarda yaşayan hayvanları, yani “deoren”leri işaret eder. “Deoren”lerin topraklarını tanımlamak için “wild” [yaban] kelimesi o kadar kullanışlıdır ki, aradan geçen sürede ormanların azalması ve yaban toprakların sömürgeleştirilmesiyle bile, kelimenin ne ilk anlamı ne de yazılışı, neredeyse bin beş yüzyıldır değişmemiştir.

Türümüzün tarihinde yaban hayat yeni bir kavramdır. Belli bir yeri, insan kültüründen uzak ve ona aykırı olarak tanımlamak, esas olarak tarımsal ekonomiden beslenen bir dizi ayrıma

bağlıdır: Avcı toplayıcı için ot ve yaban hayat kavramlarına karşılık tarla ve ekin gibi kavramlar bir şey ifade etmez (bkz. Oelschlaeger, 1991: 28). Çiftçiler “evi” “yabana” karşı bir yer olarak tanımlıyor ve kendi emekleri sonucunda elde ettiklerini doğanın bir armağanı değil de ona karşı verilen mücadeleyle elde edilmiş ürünler olarak görüyorlarsa, Paleolitik avcı-toplayıcıdan Neolitik çiftçiye geçiş pek çok yaban savunucusu için kritik bir dönüm noktasıdır, zira bu ilkel ekolojik bir cennetten “düşüş” anlamına gelir. Tarım, tektanrılı dinler ve modern bilimle tamamlanan doğaya yabancılaştırma sürecinin hem sebebi hem de sonucu olmuştur. Gerçekten de Paleolitik çağda Avrasya’daki yaşam biçimlerinin, insan topluluklarının olağanüstü zorlu iklim koşullarında akıl almaz bir süre boyunca hayatta kalmasını sağlamasıyla ve o çağda olağanüstü manevi, teknolojik ve sanatsal gelişmelere neden olmasıyla takdiri hak eder. Snyder, “25 bin yıl boyunca aralıksız devam eden sanatsal ve kültürel gelenekten” bahseder (1999: 391). Öte yandan, yaban hayat savunucularının yabancılaştırmış ve “medenileştirmiş zihin” kavramına karşıt olarak kullandıkları “ilkel zihin” kavramına bu kadar yaslanmaları bazı kaçınılmaz zorlukları da beraberinde getirmektedir. Yazılı kaynakların yokluğunda Oelschlaeger’in “Paleolitik zihni” yenden kurgulaması, Avrupa mağara sanatının oldukça tartışmalı yorumlarına dayanır.

Batı Avrasya medeniyetine dair en eski belgeler, örneğin *Gılgamış Destanı*, yaban hayatı bir tehdit olarak betimler. Keza Yahudi kutsal metinlerinin yazıldığı dönemdeyse yaban en iyi ihtimalle bir ikilem yaratır. Yaban hayatı, cennetten kovulduktan sonraki sürgün yeridir. Yine de İbrahim müritlerini yeni bir millet kurmak için yaban hayata götürürken, Musa medeni ancak köleleştirici Mısır’dan daha misafirperver bir yer bulmak üzere insanları geri döndürür. Yaban Şeytan’la ilişkilendirilir: “Sonra İsa Şeytan tarafından denenmek üzere Ruh aracılığıyla yabana

doğru yönlendirildi” (Matta 4:1). Böyle bir ilişkilendirme keşiş geleneklerinde de geçerlidir: Hem Roma yetkililerinden kaçmak hem de dünyanın cazibelerine kapılmamak için ilk Hıristiyan keşişleri çöllere gitmiştir. Dolayısıyla Yahudi-Hıristiyan geleneğinde yaban kavramı çile, tehlike, özgürlük, kaçış ve saflık gibi günümüzde de geçerli olan bir takım anlamları bir araya getirir.

Pek çok ekoleştirmen için Batı Avrupalıların cennetten düşüşlerinin bir sonraki dönüm noktası Bilimsel Devrim’in başlamasıdır. Hem derin ekolojistler hem de ekofeministlere göre, Francis Bacon (1561-1626), René Descartes (1596-1650) ve Isaac Newton (1642-1727) gibi isimlerin evreni büyük bir makine olarak tanımlaması atalarımızın yaşadığı organik evrene büyük bir darbe vurmuştur. Westling’in iddia ettiği gibi, Paleolitik insan doğurgan bir Yüce Ana figürüne hürmet ederken, bu figürün erkek Yahudi-Hıristiyan gök tanrısının tahakkümüyle başlayan yok oluş süreci, sözü edilen biliminsanları tarafından tamamlanmıştır. Doğa filozofları Dünya’nın besleyici bir anne yerine, parçalarına ayrılabilir, insanın kuramsal olarak tamamını kavrayabileceği bir dizi kanuna uygun olarak işleyen düzenli kurallara bağlı bir birleşim olduğunu öne sürdüler. Tıpkı Bacon gibi Descartes da yeni ve pratik bir felsefe geliştirmiştir: “Ateş, su, hava, yıldızlar ve semanın ve bizi çevreleyen bütün cisimlerin hareketlerini anlayabiliriz, bu güçleri aynı şekilde uygun oldukları amaçlar için kullanabilir ve bu şekilde kendimizi tabiatın hâkimi yapabiliriz” (Descartes, 1986: 49). Zihin doğa üzerinde sınırsız bir tahakküm kurma aracı olur, doğa artık devasa ve ruhsuz bir mekanizmadır ve bilinen doğa kanunlarına göre işler. Hayvanlar da, Yedinci Bölüm’de göreceğimiz gibi bu tür “mekanomorfik” kavramlarla algılanmıştır.

Ekoleştirmenler bu görüşü “indirgemeci” olmakla itham eder ve bütüncül, organik bir dünya görüşünü parçalı, mekanik bir görüşle değiştirmekle suçlar. Plumwood, insan zihninin

değerlerin tek kaynağı ve yeri olduğu görüşü yerleştiği takdirde, doğanın zihnin ona atfettiği anlam ve değer dışında bir şey taşımayacağını, “böyle bir doğa görüşünün, herhangi bir toplumsal veya ahlaki kısıt olmaksızın doğayı bir tüketim ürününe ve kaynağına çeviren kapitalizmin yükselişiyle birlikte rağbet görmesinin tesadüf olmadığını,” öne sürer (Plumwood, 1993: 111). Dahası, Bilimsel Devrim eleştirisinin toplumsal cinsiyet çıkarımları da vardır. Carolyn Merchant on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda kadınsı Yüce Ana’nın gözden düşüp rasyonelleştiren, eril bir aklın egemen olduğunu ve Yüce Ana’nın belki de son takipçileri olan Avrupa’daki “cadılar”ınsa vahşice yerlerinden edildiğini anlatır (Merchant, 1990: 172).

Bu eleştiri aynı zamanda Heidegger’in “çerçeveleme” veya araçsalcılık eleştirisiyle de uyuşur. Araçsalcılıkta varlıklar irademizin safi araçlarıdır. Heidegger’in her şeyin basitçe kaynağa indirgendiği dünyayı tasvir etmek için kullandığı terim bir ormancılık terimidir: *Bestand*, veya kereste “envanteri”. Bilimsel Devrim, Harrison’ın da gösterdiği gibi ormanları doğrudan etkilemiştir. Eskiden ormancılık, “ormanlar” adı verilen yasal alanları, hem üretim alanı hem de habitat olarak korumaya odaklanmışken, bilimsel ilkelerin ortaya çıkışı ormanların geleneksel değerini ve yarattıkları sembolik anlayışı yok etmiştir:

Bu türden bir aydınlanmacı hümanizm için... ormanın, harikulade ifşaatların kutsal yeri, tuhaf veya korkunç hislerin veya büyüleyici tezahürlerin yeri; lirik nostaljilerin ve erotik sapkınlıkların imgesel yeri; yabani hayvanların, “çıkarları” peşinde koşan insanların yarattığı kıyametten uzak güvenle dolaştığı bir sığınak olması mümkün değildir. Söz konusu olan sadece insanın doğaya sahip olması ve ona hükmetmesi, yani ormanın işe yararlığa indirgenmesi olabilir. (Harrison, 1992: 121)

Bilimsel ormancılığın uzantısı Almanca'daki *Forstgeometer*, yani orman geometricisidir. Orman geometricisi ağaçları matematikle “çerçeveleyip” onları ölçülebilir “kereste envanteri”ne indirgeyerek ortada Alman tarihindeki ve efsanelerindeki gizemli *Wald* veya orman diye bir şey bırakmaz. Bu yüzden ekolojistler, ekofeministler ve Heideggerci ekoleştirmenler, Bilimsel Devrim'i bu ilkel özgünlüğü yok eden ekolojik bir felaketle bir tutarlar.

Öte yandan mekanik dünya görüşünün bu yazarların iddia ettiği kadar genel geçer kabul gördüğü veya yaygınlaştığı da şüphelidir. Keith Thomas ve Simon Schama, muhtelif, birbiriyle çatışan yaklaşımların modern zamanlarda da sürdüğünü –Bacon bile herkesin bahçesinde az da olsa yaban hayatın olmasını salık vermişti– ve hangi dünya görüşünden olursa olsun bilimin insanlara sağladığı katkıları hafife almamamız gerektiğini söyler. Her halükarda, her ne kadar yaban hayat akıl tarafından kontrol altına alındıysa da, giderek gelişen Romantik hassasiyet bir yeniden değerlendirme sürecini başlattı ve on sekizinci yüzyılda yüce fikrinin popülerleşmesiyle de yaban hayat yeni bir dönemece girdi.

Yüce

Yahudi-Hristiyan geleneğinin yaban hayatla ilgili kafa karışıklığı erken modern felsefede ve edebiyatta düşmanlığa varan bir tavır halini alır. Thomas Burnet'in *Sacred Theory of the Earth* (1684) adlı eseri, dağ silsilesinin Tanrı'nın insanlıktan duyduğu hoşnutsuzluğun bir sonucu oluştuğunu, Nuh ve ailesinin hayatta kalmayı başardığı “Tufan”ın pürüzsüzleştirdiği gezegenin üzerindeki yaralar olduğunu anlatır. Dünyanın kabuğu çatlayarak açılmış, cennet gibi Dünya'yı yıkık dökük, mahvolmuş halde bırakan korkunç bir sel ortalığı kaplamıştır. Bununla birlikte Burnet'in okuyucuları, dünyayı kıyamet gününe çeviren bu dehşet verici olayı, tuhaf biçimde çekici bulmuştur. Bunların arasında sonradan

Fransız Devrimi Hakkında Düşünceler kitabıyla ünlenen Edmund Burke de vardır (1729-97). Schama, Burke'ün eseri *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*'nın "Aydınlanma" felsefesinde bir karşı akım başlattığını, Burke'ün kendisini "bilinmezliğin rahibi" olarak konumlandığını gösterir. Schama'ya göre Burke'ün yücesi, "gölgede ve karanlıkta, korkuda ve titremede, mağaralarda ve uçurumlarda, sarp kayalıkların ucunda, bulutların örtüsünde, dünyanın fay hatlarında," bulunur (Schama, 1995: 450). Yalnızca güzel olan şeyler haz uyandırırken, "doğada büyük ve yüce olanın yarattığı tutku ... Hayret'tir, hayretse tüm hareketlerin askıya alındığı biraz Korku barındıran bir ruh halidir" (Burke, 1990: 53). Güzel olan şey küçüklüğü, yumuşaklığı, zarafeti için sevilirken, yüce olan enginliği ve ezici azameti için takdir ve hayranlık görür. Feminist eleştirmenler, yüce ve güzel olanla ilişkilendirilen özelliklerin cinsiyetlendirilmiş olduğunu öne sürerek, "yüce olan özel olarak erkektir," sonucuna varmışlardır (Day, 1996: 188). Burke'ün tanımlarında kadınsı ve güzel olanın eril yüceye kıyaslandığında küçümsenmesi gibi, kadınlar da yabanla karşılaşmalardan dışlanmışlardır.

Burke'ün *Soruşturma*'sı 1757'de yayımlanmıştır, ama yüce yabanın edebi anlamda ilahlaştırılması Romantik şiirle olmuştur. Kuzey İskoçya ve Lake District gibi en bilinen Romantik doğalar, Avrupa'da yüceliğin arketipik mekânı Alpler'e olan benzerliğinden alır ünlerini. Örneğin William Wordsworth'ün "To— on Her First Ascent to the Summit of Helvellyn" [Helvellyn Zirvesine İlk Tırmanışı üzerine, — için] şiirinde hitap ettiği kişi bir kadın bile olsa, İngiliz dağlarına tırmanışını büyük bir hayranlık içinde anlatır:

Ey! azalıp gitmiş korular ve çayırлар;
Şimdi orada ne kadar büyük bir boşluk var!
Ey! bulutlar, vakur gölgeler,

Ve pırıltılar, cennetten çıkma hoş!
 Ve bir tür telaş
 Binlerce bayırın teslim olduğu;
 Bayır, körfez ve uzaklardaki okyanus
 Gümüşten bir zırh gibi parıldıyor!
 Sen, genç kız! uç şimdi; – miras al
 Alpler'i veya Andlar'ı – onlar senindir!
 (Wordsworth, 1987: 173)

Bu hayranlığın dini boyutları da vardır, ancak Wordsworth'un dindarlığı en azından ilk eserlerinde geleneksel anlamda Hıristiyanlığa dair değildir. “Lines Composed a Few Miles Above Tintern Abbey” [Tintern Manastırı'nın Birkaç Kilometre Yukarısında Yazılmış Dizeler] adlı şiirinde şair bir “mevcudiyet”ten çok etkilenmiştir:

... bir yüce his
 Çok derinlere nüfuz etmiş bir şeyin
 Meskeni batan güneşlerin ışığı olan
 Ve çevreleyen okyanustur ve yaşayan havadır
 Ve mavi gökyüzü, insanın zihnindeyse:
 Bir hareket ve bir ruh ki harekete geçirir
 Düşünen tüm şeyleri, tüm düşüncenin tüm nesnelerini.
 (1987: 164)

Kız kardeşi Dorothy ise, William'ın *Guide to the Lakes* adlı kitabına yaptığı yüce tasvirlerle katkıda bulunmuştur. Wordsworth kardeşlerin ikisi de yüce olanı takdir etmeyi, kısmen, radikal feminist Mary Wollstonecraft'ın (1759-97) *A Short Residence in Sweden* (1796) adlı eserinden öğrenmişlerdir. Wollstonecraft İsveç'in “yaban güzellikleri”nden en az erkek muadilleri kadar etkilenmiş gibidir:

Karanlık çukurlardan geri sıçrayan sağanağın gözle alay eden aceleci atılğanlığı, zihnimde benzer bir etkinliği canlandırdı: Düşüncelerim dünyadan cennete doğru fırlarken neden hâlâ hayata ve sefaletine mahkûm olduğumu sordum kendime. Bu yüce nesnenin yarattığı duygular yine de son derece keyifliydi... (Wollstonecraft ve Godwin, 1987: 153)

Kategoriler cinsiyetlendirilmiş olabilir ama yaşanan deneyim ne cinsiyetle ne de mekânla sınırlandırılmıştır. Percy Shelley'nin "Mont Blanc" adlı şiirinde Alpler hayal gücünü kışkırtır. Ekoeleştirmen Karl Kroeber'e göre, "Shelley'nin şiiri Wordsworthcü anlamda zihin ve doğa arasındaki edebi etkileşimi pekiştirir" (Kroeber, 1994: 127). Shelley, dağın "sessiz sesi" oksimoronunu sıkça kullanarak buradaki tezatlığı hem şairin "pasif bir şekilde / hızlı etkileşimleri canlandıran ve karşılayan" zihniyle, hem de adiliğini ve hilekarlığını gözler önüne serdiği siyasi dünyayla birlikte ortaya koyar: "Ulu Dağ, senin bir sesin var ortadan kaldıracabilecek / tüm sahtekârlıkları ve kederleri."

Bununla birlikte eğer yüce olan gerekli manevi ve hatta siyasi şaşkınlığı yaratabilmek için dehşete ihtiyaç duysaydı, teknolojik ve kültürel değişim karşısında her zaman savunmasız olacaktı. Avrupa medeniyeti dağlarını trenler, yollar, kayak liftleri ile büyük ölçüde şekillendirirken, Batı Amerika'nın keşfi, Grand Canyon ve Rocky Dağları'ndan haber getirerek Eski Dünya'daki yaban hayatın oldukça evcil görünmesini sağlamıştır.

Yeni Dünya Yaban Hayatı

Thoreau'nun *Walden*'ı, hem teknolojiyle hem de genç cumhuriyetin özerk kültürel özgüvenine zıt düşerek Eski Dünya pastoralinin Amerikan edebiyatındaki son durağı olarak görülebilir. *Maine Woods* (1864), biraz basitleştirildiği takdirde, eskilerin inziva retoriğini Amerika'nın uçsuz bucaksız yüce topraklarına

uygulayan, yaban hayat geleneğinin erken dönem örneklerinden biri olarak gösterilebilir. Ktaadn Dağı'na tırmanan Thoreau şöyle yazar:

İnsanın yaşamadığı bir yer tasavvur etmek zordur. Alışkanlıkla, insan varlığının ve etkisinin her yerde olduğunu varsayıyoruz. Yine de engin, boş, korkutucu ve insandışı yüzüyle karşılaşmadığımız sürece, saf Doğa'yı görmüş sayılmayız. Buradaki doğa vahşi ve korkunç, ama aynı zamanda da güzeldi. İşte bu bizim hep duyduğumuz Dünya'ydı, Kaos ve Eski Gece⁹den yapılmıştı. (Thoreau, 1983: 71)

Bu içgörüyü yaklaşık 1600 metre yükseklikteki bir zirvedeyken ulaşırsınız. Bir yandan kendi bedenine, bir yandan da etrafındaki yaban hayata hayranlık duyar:

Bağlı olduğum bu şey bana o kadar garip geliyor ki. Bedenim korkuyor olabilir ama ben ruhlardan ve hayaletlerden korkmuyorum, belki ben de onlardan biriyim; ama cesetlerden korkuyorum, onlarla karşılaşma fikri beni ürpertiyor. Beni ele geçirmiş olan bu Titan da neyin nesi? Gizemlerden konuşalım! Doğadaki hayatımızı bir düşünün –her gün kendini gösteren, temas ettiğimiz– kayalar, ağaçlar, yanaklarımızı okşayan rüzgâr! *Sert toprak! Gerçek dünya! Sağduyu! Temas! Temas! Biz kimiz? Neredeyiz?*

Dağ manzarasının yüce duyguları kışkırtması ve tam “temas” anında yarattığı histeri krizine yakın hisler, yaban hayatın bir başka tezahürü olan insan bedenini sürekli tehdit eden yakın-

9. “Kaos ve Eski Gece” ifadesi ilk defa John Milton’ın epik şiiri “Paradise Lost”da kullanılmıştır. –yhn

lığıyla çelişir. İnsan zekâsı ve hayvan arasındaki sınıra ilişkin endişeler, Yedinci Bölüm’de tartışacağım.

Thoreau’nun en hevesli takipçilerinden biri olan İskoç göçmen John Muir (1838-1914), yaban hayatın Amerikan kültürel kimliğinin mihenk taşlarından biri haline gelmesine ve koruma faaliyetlerine zemin oluşturmaya tüm yazarlardan daha fazla katkı sağlar. En çok da California’daki Sierra Nevada dağlarına övgüler yağdırması ve yaban hayatın korunması için siyasi kampanyalar düzenlemesiyle ünlenir. Muir’in *My First Summer in the Sierra* adlı kitabındaki 15 Temmuz 1869 tarihli günlük yazısı, “yüce kubbeler ve kanyonlar, kapkaranlık azametli ormanlar, göğe doğru uzanan sıra sıra görkemli zirveler, her detayı ayrı parlayan, bedenimize ve kemiklerimize âdeta bir alev gibi nüfuz eden, ılık saçan güzellik”ten bahseder (Muir, 1992: 232). Paul Brooks *Speaking For Nature* adlı kitabında, Muir’i John Burroughs ile birlikte Amerika’daki doğa koruma hareketinin diğer kurucusu olarak konumlandırır. Muir’in gündelik ev işlerinden nasıl da rahatsız olduğunu, “sevgili dağlarına geri döndüğünde sesi nasıl da farklı çıkardı!” sözleriyle anlatır (Brooks, 1980: 21-22). Brooks’a göre, Muir’in mübalağalı düzyazısı, onu doğanın sözcülerinden biri yapar ve eleştirel yaklaşımı yüceltmeyi hak eder. Yosemite Vadisi daha 1864’te Kongre tarafından korumaya alınan ilk yer olmuştur. Ayrıca Muir’in yazıları ve kişisel aktivizmi, 1890’da Yosemite Milli Parkı’nın ve 1892’de bir yaban hayatı koruma örgütü olan Sierra Club’ın kurulmasını sağlamıştır. Brooks bu örgütü, “batı yarımküredeki en etkili koruma örgütü” olarak tanımlar (Brooks, 1980: 23).

Daniel Payne’in, “John Muir’in yaban hayatı koruma hareketine yaptığı katkı ne kadar övülse azdır,” (1996: 85) yorumu, Muir’in yılmadan lobiciliğe devam etmesi, Kongre tartışmalarına ve komisyonlarına katılması, yazınsal üretkenliği ve hatta ABD Başkanı Theodore Roosevelt’le kamp gezisine gitmeyi başarma-

sıyla ilişkilidir. Max Oelschlaeger’e göre, Muir aynı zamanda mekanik dünya görüşünü aşacak yeni bir “paleolitik bilinç” gelişimine katkıda bulunmuştur: “[Muir’in] yaban teolojisi –derin içgörülü evrimsel bir panteizm– tüm varlıkların kutsal olduğuna dair arkaik algıyı canlandıracak tamamlayıcı bir gelişmedir” (Oelschlaeger, 1991: 173). Bu durum Muir’in Kuzey Kubbesi’ndeki yüce deneyimine içkin geleneksel dindarlıkla çelişiyor gibi görünebilir, zira Muir, “Tanrı’nın gücünün görkemli gösterisi karşısında mütevazılıkla yere kapanır” (Muir, 1992: 238). Gerçi başka bir yerde Muir, “ne zaman bir şeyi tek başına ele almaya kalksak onun evrendeki diğer tüm diğer şeylerle ilintili olduğunu görürüz. Kendi kalbimize benzer bir kalbin her bir kristalde, her bir hücrede attığını görmek bizi heyecanlandırır, ayrıca bitkilerle ve hayvanlarla iyi niyetli dağcı dostlarımızla konuştuğumuz gibi konuşmak isteriz,” demiştir (s. 248). İnsanmerkezciliğe karşı çıkan Muir bir yazısında, “ölü veya canlı, Tanrı’nın evreninde ne zaman yiyemedikleri veya işlerine herhangi bir şekilde yaramayan bir şey çıksa hayrete düşen pek çok insan grubu”nu (s. 160) alaya almıştı. Timsahların, aslanların, zehirlerin ve hastalıkların hepsinin, Yaratılış’ın insana faydası ve onun konforu düşünülerek gerçekleşmediğini, “en küçük transmikroskopik yaratık” dahil, her canlının içsel bir değeri olduğunu öne sürer. Hatta daha da ileri giderek, “vahşi hayvanlarla Hâkim İnsan arasında bir ırklar savaşı çıkarsa ben ayıların tarafında olmaya daha yakın olurum,” (s. 155) demiştir. Elbette, bu denli ekomerkezci bir dindarlık anlayışını besleyen, botanik ve jeoloji alanlarında sahip olduğu kapsamlı bilimsel bilgiydi.

“Yaban Hayat Sorunu”

Oelschlaeger, Muir’in “Hâkim İnsan”ın kibrine itiraz etme ve daha kapsayıcı bir maneviyatı benimseme yollarını göstermesine rağmen, panteist teolojinin faydasını göstermekte yetersiz

kalır. “Postmodernizmi” oyuncu, şüpheli ve parçalı olmasıyla eleştirerek onu sıkça anlaşıldığı üzere çevre katili, mekanik modernizmin bir uzantısı olarak görür. Ona göre insanın ürettiği işaret sistemlerine yönelik takıntının tek alternatifi doğayı yeniden kutsal bir mertebeye koyan, “holistik” bilimle yaban hayat dinini birleştirecek hakiki bir postmodern ekomerkezciliktir. Pek çok derin ekoloji eleştirmeni gibi Oelschlaeger de, ekolojik sorunların tek bir ahlaki veya manevi kaynağı olduğuna ve panteizmin tüm bu sorunları çözeceğine inanır. Oysa eğer Tanrı evrenle aynı şeyse, bu durum geleneksel teolojideki temel soruyu, şeylerin nasıl olduğuyla tanrısal sezginin onları nasıl var ettiği arasındaki ayrımı ortadan kaldırır: Panteist bir teolojinin sadece Yosemite Vadisi’nin kusursuz derelerine değil, aynı zamanda zehirli atık çöplüklerine de tapınması gerekir. Bu da Muir’in yaban hayatın saflığına ilişkin retorikine ve “Hâkim İnsan”ın pislik içindeki yaşam alanlarına karşı duruşuna aykırı düşer. Bir edebiyat eleştirmeni için diğer bir mesele de, Muir’in yazılarında pek çok canlı türünün geçmesi ve her iki cümleden birinin ünlemle bittiği, birbirini tekrarlayan abartıların çok sık yer almasıdır. Önsezilerin yoğun, felsefi içgörülerin ilgi çekici olduğu anlar olmasına rağmen bütüne bakıldığında Muir’in yazını boğucudur.

Sierra dağlarındaki yaban hayatın temsili açısından bakıldığında, kitabı yazan Muir ancak fotoğrafları çeken Ansel Adams’tır (1902-84). Çocukluğundan itibaren her yıl en az bir kere Yosemite’ye gitmiş, oradaki Sierra Club’da fotoğraf çekmeyi ve basmayı öğrenerek bunları kulübün *Bülten*’inde yayımlamıştır. Ölümünden sonra Kaliforniya Eyaleti yaklaşık kırk bin hektarlık alanı “Ansel Adams Yaban Hayat Sahası” olarak ayırmıştır. Adams kırk bin civarında natürmort doğa, mağara ve kanyon fotoğrafı çektiyse de en bilinen çalışmaları yaban hayatın ikonik bir seviyeye ulaştığı siyah-beyaz dağ ve vadi fotoğrafları olmuştur.

Bu fotoğraflar yaban hayatın saflığının en iyi örneklerini sunar. Doğayı gök, kaya, su ve orman olarak kesin çizgilerle birbirinden ayırırken, tüm bu öğeler azametleri ve ürpertici hareketsizlikleriyle bir araya gelerek doğanın tamlığını ifade eder. Adams teknik açıdan mükemmelliyetçiydi ve alan derinliğiyle geniş renk aralığını birleştiren olgun bir tarz geliştirmişti. Genellikle erken sonbaharda veya kışın havanın en açık olduğu günlerde fotoğraf çekerd; kayalarla karların, gökyüzüyle bulutların kontrastını daha iyi vermek amacıyla kırmızı veya yeşil filtreler kullanırdı. Tüm bunların yarattığı etki dağlara çarpıcı, anıtsal bir nitelik kazandırmak ve onlara Muir'in Sierra dağlarında methiyeler düdüğü yüce, sonsuz ötekiliği vermektir: "Üzerlerinde hiçbir insan izi yok, ayrıca muhteşem derinliklerini ve ihtişamlı suretlerini ele veren hiçbir detay da yok" (Muir, 1992: 614).

Buna karşın, William Cronon bu "ötekiliği", "yaban hayat sorunu"nun bir parçası olarak tanımlamıştır. Daha şüpheli ve daha esnek bir ekolojistik bakış açısı benimseyen Cronon, yaban hayatın, "reddetmek için uğraştığı değerleri sessizce ifade ederek yeniden ürettiğini," (1996: 80) iddia eder. Ona göre Muir'in ve seleflerinin eserlerini alan ama onlara benzemeye pek de yanaşmayan yabancılaştırmış kentliler kutsal bir ideal hayal eder:

Yaban hayat, ruhunu kaybetmiş ve doğal olmayan bir medeniyetin doğal, günahkar olmayan antitezidir. Suni hayatlarımızın yozlaştırıcı etkileri sonucu kaybettiğimiz benliğimizi tekrar bulabileceğimiz bir özgürlük alanıdır. Hepsinden önemlisi, otantikliğin nihai doğasıdır. (Cronon, 1996: 80)

Doğanın ancak biz ondan tamamen uzak olduğumuz zaman otantik olduğunu ima eden bu bakışın, hem bizimle hem de doğayı algılayışımızla ilgili zararlı sonuçları vardır. Böyle bir "safılık", pastoral yazında işlendiği haliyle, insanlık tarihinin

tamamının yok olması pahasına gerçekleşir. Yosemite’de ise, bu “kimsenin yaşamadığı yaban hayat” miti, hem Ahwahneechee Kızılderililerinin hem de orada yaşayan ve çalışan beyaz madencilerin bölgeden kovulması anlamına gelir.

Bill McKibben’in *Doğanın Sonu* (1990) adlı kitabı Cronon’un bahsettiği yaban hayatın saflığı mitine örnektir. McKibben’a göre, kirlilik ve tahribat geçmişte yerele sınırlandırılmış bir durumdu ve yaygın DDT kirlenmesi veya nükleer silahların radyoaktif kalıntıları bile eninde sonunda ortadan kalkacaktı. Fakat, insan kaynaklı iklim değişikliğinin veya başka bir deyişle “küresel ısınma”nın ortaya çıkarak tüm gezegeni zehirlemesi durumu değiştirdi:

Atmosferi değiştirdik, böylece iklimi de değiştiriyoruz. İklimi değiştirerek dünya üzerindeki her yeri insan elinden çıkma, yapay hale getirdik. Doğayı bağımsızlığından yoksun bıraktık, ki anlamı için ölümcüldü bu. Doğanın bağımsızlığı onun anlamıdır; onsuz bizden başka bir şey kalmaz. (McKibben, 1990: 54)

Artık hiçbir şey gerçekten yaban olmayacak ve “yeni doğan bir çocuk hiçbir zaman doğal bir yaz, sonbahar, kış veya ilkbahar nedir bilemeyecek” (1990: 55). McKibben’in korkuları şimdiye dek bilimsel kanıtlarla haklı çıkarıldı, ancak esas olarak “doğa”ya atfettiği hiç de evrensel ve kaçınılmaz olmayan tanımlarla şekillenmişti. Örneğin termit karıncalarının saldıgı metan gazının sera gazlarına hatırı sayılır miktarda katkı yaptığı öne sürülebilir, ama bu hayvanlar “doğanın sonunu getirmemiştir.” Buna karşılık McKibben’in doğa inşası en ufak bir değişikliğin bile kirlenme anlamına geldiği bir yaban hayat fikrini güçlendirmektedir.

Ortada bir sorun daha vardır: İdeal yaban hayat insanlardan bağımsız olması sebebiyle tamamen saftır ama ideal yaban

hayat anlatısının tanımladığı insanın en otantik varlığı da bu yabanda bulunur. Bu model hem yabancı yanlış anlatır, hem de bizi gündelik hayatımızda da benimsememiz gereken sorumlu bir yaklaşımdan alıkoyar: İş ve ev hayatımız bu ideale göre kurtarılamaz ve buralarda gerçekleştirdiğimiz faaliyetler denetimin dışında kalır (bkz. Cronon, 1996: 81). Dolayısıyla yaban hayat, kendisini oluşturan toplumsal ve siyasi tarihi sildiği için ideolojiktir ve hem irticacı siyasete hem de Thoreau'da zaman zaman görülen mizantropiye kadar uzanır. En iyi ihtimalle, yabancı hayat deneyiminin ve derin ekolojik felsefenin, otantikliği öne çıkaran ayrıcalıklı dinlence meşgaleleriyle özdeşleşme riski taşır ve varlıklarını mümkün kılan endüstrileşmiş tüketiciliği örtbas eder. Yaban hayat bilincini toplumsal sınıflarla ve yaşam biçimleriyle ilişkilendirecek olursak, Timothy Luke'un kinik yaklaşımına kısmen hak verir hale geliriz:

Derin ekolojistlerin nüfus fazlalığını suçlaması veya içinde yaşamak istedikleri biyobölgeyi yeniden kutsallaştırmaya çalışması anlaşılır bir durum. Maalesef, göçebe böcek yiyiciler yüksek teknolojili, kompozit sörf tahtası, on sekiz vitesli bisiklet veya karmaşık planörler yapamıyorlar. Bazı insanlar kendini gerçekleştirme ve biyomerkezci eşitlik peşinde koşarken, bu ürün veya gıdaları kim üretecek? Pek çok derin ekolojistin endüstriyel insan medeniyetini, modern olana karşı çıkma ve ilkel olanı savunma üzerinden suçlaması durumu bütünlüklü yansıtmaz; tutarsız taraflar bu bilinci yaratan hayat biçimleri tarafından örtbas edilmektedir. (Luke, 1997: 21)

Yaban hayatı ve bu hayatı keşfe çıkan yazarları yücelttiği ölçüde ekoeleştiri de bu ideolojiyle işbirliği riskini taşır. Denilebilir ki derin ekoloji bir ölçüde Amerikan ekoeleştirisıyla işbirliği yaparak,

yabanın en önemli mihenk taşı olduğu *otantikliğin* poetikasını yüceltmıştır. Bunu eleştirmek, yaban hayatı, çiftlik sahiplerinin ve geliştiricilerin insafına terk etmek anlamına gelmez, aksine kendisine rehber olarak panteizmi değil ekoloji bilimini alan *sorumluluğun* poetikasını savunmak demektir. Monolitik, çevre katili modernizmle hayranlık ve saygı arasındaki seçim yanlış bir ikilem yaratır ve ekoeleştirir bu ikilemi pragmatik ve siyasi bir yönelimle alt edebilir. Sorumluluğun temel sıkıntısı insanlar olarak ne *olduğumuz* değil veya nasıl daha iyi, daha doğal, daha ilkel veya otantik “olabileceğimiz” değil, ne *yaptığımızdır*. Dolayısıyla ekoeleştirir daha gerçek veya daha aydınlatıcı bir doğa söylemi arayışında değil, daha etkili bir dönüşüm ve sakinleştirme retoriğinin peşindedir.

Austin, Leopold ve Abbey: Yirminci Yüzyılda Doğa Yazını

Amerikan yaban hayatı hakkındaki modern edebiyat oldukça geniştir ama en önemli figürler on dokuzuncu yüzyıl için Thoreau ve Muir, yirminci yüzyılın bir kısmı veya tamamı için de Mary Austin (1868-1934), Aldo Leopold (1887-1948) ve Edward Abbey'dir (1927-89). Bunlar arasından Cronon'un iddiasına karşı en az savunmasız olan, dinsel bir dil ve imgelemden kaçınarak doğa tarihine dair gözlemlerini ve felsefi iddialarını nispeten kendini geri planda tutup gösteriştan uzak bir şekilde ifade etmeyi tercih eden Leopold'dur. Tarihçilere ve filozoflara göre en büyük başarısı, *Bir Kum Yöresi Almanacağı'nın* (1949) sonunda yaptığı biyomerkezci “toprak etiği” tanımlamasıdır. Yaban hayatı korumanın eğlence, ekonomi, bilim odaklı veya diğer insanmerkezli motivasyonlarını inceleyerek, bu tür motivasyonların yanında, insan şovenizminden etkilenmemiş etik bir savunmanın gerekliliğini tespit eder: “Toprak etiği, *Homo sapiens*'in rolünü toprak topluluğunun fatihi olmaktan çıkarıp,

düz bir üyesi ve vatandaşı yapar. Topluluğa ve tüm üyelerine saygıyı ifade eder” (Leopold, 1968: 204). Leopold’un toprak etiği şık ve oldukça basittir, hem estetik hem de bilimsel olan normatif kriterleri bir araya getirir: “Bir şey biyotik topluluğun bütünlüğünü, istikrarını ve güzelliğini koruyorsa doğrudur. Eğer bunu yapamıyorsa yanlıştır” (s. 224-25). Ahlaki değerlendirmeye tabi olan şey birey değil, insanların bir “vatandaş”tan ne daha azı ne de daha fazlası olduğu “topluluğun” tamamıdır.

Aldatıcı görünmekle birlikte, Leopold’un görüşleri ciddi felsefi ve ekolojik sorunları da beraberinde getirir “Vatandaşlık” metaforu çekicidir ancak insan toplumları üyelerine vatandaşlığın karşılığında haklar tanır ve bazı yükümlülükler tayin eder. Eğer yükümlülüklerimiz sadece yaban hayata *karşı* olursa, karşılığında bir şey alamayız. Ayrıca bu formül örneğin istikrarlı bir biyotik topluluğu savunmak yerine, sadece ahlaki değerini vurgular. Sağlıklı bir çevreyi tercih etmemiz gerektiği belki çok açıktır, ancak bunun için şovenist olmayan gerekçeler tanımlanmamıştır. Dahası, tanımlanabilir ve değişmeyen değerlere sahip bir “biyotik topluluk” fikri, modern kuramsal ekoloji açısından yeterince sorunludur. Leopold’un ekolojiden bahsederken kullandığı dil doğal sistemlerde pek bulunmayan türden bir öngörülebilirliğe dayanır. Günümüzde ihtiyatla karşılanır. “Topluluk” fikri, ekolojik bütünün parçalarının toplamından daha fazlası olduğunu ima eder; ancak Brennan’ın da belirttiği gibi, “görünürde istikrarlı, içinde farklı türlerin kendi kendilerini yönettiği bir ekosistemle karşılaşsak bile, aslında... belki sadece öyle olagelmiş bir şeyle karşılaşmış bile olabiliriz” (1995: 211). Pek çok tür, ekosistemler arasındaki sınırları aşar, bazı türler bu değişimden olumlu yönde faydalanırken diğerleri zarar görür veya yok olur: Bir ekosistem bir bütün halinde ne ayakta durabilir ne de bozulabilir. Eğer topluluğun sınırları net bir biçimde tanımlanmazsa ve topluluk için ideal sabit koşullar oluşturulmazsa, ahlaki eylem için ne

“bütünlük” ne de “istikrar” nesnel kriterler olabilir. Bu durumda geriye yalnız tanımlaması biraz daha kolay olan güzellik kalır ki, onu da Leopold insanların sanatıyla doğanın sanatı arasında yaptığı mukayeselerle örneklemeye çalışır.

Oyun yönetimi profesörü ve profesyonel bir ekolojist olan Leopold, *Almanak*’ın birinci ve ikinci bölümlerinde bilimsel bilgisini doğanın sanatkârlığına ilişkin bir dizi muhteşem anlatıyı kurgulamak için kullanır. Nehirlerin kendi arazilerini nasıl boyadığını, bir ağacın kendi tarihini nasıl içerdığını ya da bir av köpeğinin “ne idüğü belirsiz yaratıkların yaz gecelerinde yazdığı koku alma şiirleri”ni nasıl okuduğunu anlatır (Leopold, 1968: 43). Çığlık atan turna kuşunun bataklık destanı, göçmen güvercinin trajedisi, X atomunun karmaşık yaban hayat ve yalın tarım bölgelerindeki yolculuğu anlatılır. Bazı açılardan Leopold’un yaban hayatı erkek avcılar için bir inziva veya kendilerini kanıtlama yeri olarak kurgulayışı, Cronon’un eleştirdiği düalist yaklaşıma yakın sayılır. Öte yandan Leopold, tanınmış yazarlar arasındaki tek profesyonel biliminsandır ve yazıları, yaban hayatın içinde yabanla birlikte çalışan şüpheci bir kitleyi hedef alır. Dolayısıyla radikal toprak etiği, modernitenin faydalarını teslim ederken insanın kaçınılmaz müdahalesini kabullenir:

Halihazırdaki sorun büyük ölçüde bir tavır ve uygulama sorunudur. Elhamra [çölünü] kazı makineleriyle yeniden modelliyoruz ve ölçümlerimizden gurur duyuyoruz. Makinelerimizden neredeyse hiç feragat etmiyoruz, zaten aslında oldukça iyi yanları da var. Ama daha başarılı kullanabilmek için daha nazik ve nesnel kriterlere ihtiyacımız var. (1968: 225-26)

Leopold’un ekomerkezci bakış açısını paylaşmasına ve ekoeleştirmenlerin ve aktivistlerin övgüsüne mazhar olmasına rağmen,

Edward Abbey'in yazıları yaban hayat sorununu mükemmel bir şekilde ortaya koyar. Abbey, Utah'taki Arches Ulusal Parkı'nda park bekçisi olarak geçirdiği zamanı, *Desert Solitaire* (1968) adlı kitabında şu şekilde açıklar:

Ben buraya sadece kültürel aygıtın gürültüsünden, pisliğinden, kargaşasından kaçmaya değil, aynı zamanda varoluşun en çıplak, yaşamımızı sürdürmemizi sağlayan en temel ve en önemli ilkeleriyle derhal ve doğrudan yüzleşmek üzere gelmiş bulunuyorum. ... İçimde insana dair her şeyi kaybetme riskini almak anlamına gelse bile, Tanrı ve Medusa ile yüz yüze gelmek için. Çıplak benliğin insandışı bir dünyayla birleştiği ve buna rağmen bir şekilde sağlam, münferit ve bağımsız olarak ayakta kalabildiği kaba saba bir mistisizmin hayalini kuruyorum. Paradoks ve temel ilkeler. (Abbey, 1992: 6)

Thoreau'nun Ktaadn'a tırmanışı da benzer bir çelişki barındırır. "Temas" ve "gerçeklik" için duyulan arzu, Thoreau'da "Titan"ın ve Abbey'deyse "Tanrı veya Medusa"nın dahil olduğu kültürel çerçeveye çatışır. Her iki yazar da hem siyasi hem de biçimsel açıdan bireyciliği savunurken Abbey zaman zaman paranoyaya kapılır. Yine de Abbey'nin eserleri öğrenilmiş edebi ve felsefi anıştırmalarla doludur ve tıpkı Daniel Payne'in yorumladığı gibi: "Abbey kendisini lafını sakınmayan bir konuşmacı olarak takdim ettiyse de, yazılarının çoğu kişisel hikâyeler, gazetecilik, felsefe, doğa tarihi, siyasi eleştiri ve hikâye anlatıcılığının karmaşık bir karışımıdır ... paradoks, ironi ve mizahla doludur" (Payne, 1996: 153).

Desert Solitaire'in hayatını değiştirdiğini ifade eden Don Scheese, Abbey'nin yaban hayat hakkında yazan yazarlar arasında "en radikal ve putkırıcı" olduğunu onaylar ve "doğayla sürekli ilişki içinde olmak ve doğa üzerine tefekkür etmek için

gereken zamanı ayırmamızı, yaban hayata gitmemiz ve özgürlüğü deneyimlememizi yaban hayatın kurtarıcı olanaklarına açık olmamızı” salık verdiğini söyler (1996: 315). Abbey bizi, görünürde taviz vermeyen, taş ve çakılla kaplı çöllerde duyduğu hazza teşvik ederek “Endüstriyel Turizm”e ve Colorado Nehri üzerindeki Glen Kanyonu’na set çekilmesine olan kızgınlığını ifade eder. Daha sonra yazdığı *The Monkey-Wrench Gang* (1982) ise Earth First! [Önce Yeryüzü!] ve diğer eylem gruplarına ilham vermiştir. Aynı zamanda, silahlara ilgisi, federal hükümet ve “dev şirketler” paranoyası, otoriteye karşı şiddet içeren direnişi desteklemesi, müttefiki olduğu diğer çevrecilerin gözünde hayatta kalmaya çalışan bir milis olarak görünme riski taşır. SueEllen Campbell bizi Abbey’nin yaban hayat anlatısındaki rahatsız edici eksikliklere karşı uyarır. Örneğin yerel Kızılderililerden çok kısa bahsedilir. Daha da önemlisi Abbey, Arches radyoaktif serpintiye maruz kaldığı halde o sıralar Nevada’da yapılmakta olan yerüstü nükleer denemelerden bahsetmez. Campbell’ın soruları Cronon’un endişelerini yansıtır: “Ne tür biri radyoaktif serpintiye yok sayar? Neden gerçeği bulmak için toplumu terk etmek gerekir? Yaban hayatı kültürün karşısına koyarak ne kaybedilir?” (Campbell, 1998: 24).

Abbey sadece yaban hayatı kültürün karşısına koymakla kalmaz, bu ayrımı cinsiyetlendirir ve doğayı erotize eder, “tüm manzarayı samimi, derinden bir şekilde ve bütünüyle sarmak ister, tıpkı bir erkeğin güzel bir kadını arzuladığı gibi” (1992: 5). Buna karşılık, kadınlar bu yaban hayat içinde neredeyse hiç yoktur, sadece yaban hayatın erkeklerin koparmasına yardım ettiği, medeniyete uzanan “kanlı bağın” öteki ucunda yer alırlar: “*Tanrım! Düşünüyorum da, hayatımızı ne kadar da boka çevirmişiz, ev hayatının rutini (her akşam aynı kadın), aptalca, işe yaramayan ve insanı değersizleştiren işler, seçilmiş devlet adamlarının tahammül edilemez kibirleri...*” (1992: 155). Tüm

bu sözlere karşın, Abbey beş kez evlenmiştir. Yine de, yücenin sadece Romantik erkek şairlerine özgü olduğunun kabul edilemeyeceği gibi, yaban hayat fikrinin de özünde kadınları dışlayıcı olduğu varsayılmaz: Özellikle Mary Austin, Abbey'e karşı oldukça etkili bir örnektir ve hatta "yaban hayat"ın yeniden yapılandırılması yönünde bir umuttur.

Austin'in arazisi Güneybatı'dadır. Çoraktır, tıpkı Abbey'in arazileri gibi az kişi yaşar ve Austin gibi onun da düzyazısı canlı ve betimseldir. En bilinen eseri *The Land of Little Rain*'de (1903) kuşların varlığından oldukça etkilenmiş benzer:

Çukur kazıp içinde yaşayan hayvanlar ve onlarla beslenen diğerleri uykuya daldığında, büyük sürüler izleri takip ederek birlikte hareket eden bıldırcın sürülerinin o akışkan hareketleriyle cıvıldar, kıpırdar ve itişirler. Sığılıkların içinde etrafa sular sıçratır, zarıfçe su içer, muazzam kürklerini temizleyen duşlar yapar ve tüylerini yalayarak ve birbirleriyle şakalaşarak hoşnut sesler eşliğinde tekrar makilerin içinde kaybolurlardı. (Austin, 1996: 13)

Buell'e göre, "Austin'in asıl kahramanı toprak, daha da özelleştirilirse su yatakları ve su kıtlığının yarattığı yaşam örüntüleridir" (Buell, 1995: 80). Çevre koşullarının olağanüstü zorlukları burada yaşayanları tuhaf mecburiyetlere itmiştir: "O topraklarda otlakları kuşatan bir dikenli tel vardı ve yirmi beş kilometre boyunca her gölgede bir kuş görmek mümkündü. Bazen bir serçeyle şahin, darmadağın tüyleri, ayrıık gagalarıyla bitap düşüp öğlen vakti ateşkesi yapıyorlardı" (Austin, 1996: 7).

Yine de yaban hayat, Thoreau, Muir ve Abbey'ninki gibi geçici konaklama için değil, yaşamaya uygun bir yerdi. Ayrıca "kır-salın hali oradaki hayatı belirliyor ve toprak kendi usulü dışında kullanılmayacak" (Austin, 1996: 26). Ekofeminist eleştirmen

Vera Norwood’a göre bu durum, “doğayla kültürün birbirini etkileyen süreçler olduğunu, insan kültürünün bir yandan doğayı değiştirirken bir yandan da ondan etkilendiğini,” (Norwood, 1996: 334) gösterir. Norwood, kadınların yaban hayatı daha farklı yazdığını, çatışma yerine iç içe geçmeyi, “meydan okuma” yerine “tanıma”yı deneyimlendiğini iddia eder. Bu durumu kısmen doğrulayan, Austin’in kendini geri planda tutan dili ve anlatım yapısıdır; bu da Buell’e göre, “kitabın diğer insanların hikâyelerini de içine almasına izin verir ve anlatıcısının çölde yaşayan kuşların ve hayvanların gözünden anlatabilmesini sağlar” (Buell, 1995: 176). Austin’in anlatım şekli kadın yazarların daha geri planda kalmasını bekleyen erkekmerkezli bir önyargının sonucu olarak görülebilecek olsa da, aynı zamanda insan öznesini merkezden uzaklaştıran bir araç olarak da düşünülebilir. Bu uzaklaştırma Muir’deki gibi sadece kuru bir iddiayla değil, anlatı seviyesindeki daha ince imalarla olmaktadır.

Barney Nelson’un *The Wild and the Domestic* (2000) adlı eseri, Austin’in yaban hayat kavramının kendisini yapıbozuma uğrattığını iddia eder. Nelson, otobiyografik yazıları, edebi eleştiriyi, felsefi düşünceleri ve çöl arazisinin yönetimine dair tartışmaları bir araya getirerek, Austin’in yaban hayatın “kadınlara göre bir yer olmadığı” efsanesini nasıl yıktığını; eril yaban ile kadınsı evcillik üzerine kurulu bu cinsiyetçi ikiliği nasıl yeniden yazdığını anlatır. Örneğin, kahraman Batılı erkeğin çokça övülen “kendi kendine yeterliği”nin aslında yemek pişirmek ve kıyafetlerle ilgilenmek gibi “kadınsı” kabul edilen işleri yapmaktan geçtiğini, Batı eyaletlerinin kadınlara oy verme hakkını Doğu’dan çok daha önce verdiğini, Austin’in kendi yurdu olan Güneybatı kırsalında özgürlük ve özgüven bulduğunu anlatır.

Nelson’un iddiasının merkezinde Austin ve Muir karşılaştırması yatar. Nelson, Yosemite’nin el eğmemiş yaban hayat cenneti olarak tanımlanmasını hem tarihin tahrifi olarak görür, hem de

bu tanımlamanın en az dört yüzyıldır oradaki yüksek meraları kullanmakta olan beyaz, Hispanik ve Kızılderili emekçileri yok saydığını iddia eder. Muir hem çobanları hem de koyunları hor görürken, Austin hem insanların pratik bilgilerine ve felsefelerine, hem de hayvanlarının zekâsına ve dayanıklılığına saygı duyar. Muir, Sierra dağlarında kısa süren çobanlığı sırasında çok sayıda hayvan kaybettiği için (bir keresinde tek seferde iki yüz dişi ve yüz erkek kuzu) belki de Yosemite'yi "işe değil de, dinlence ve çalışmaya" uygun yüce bir arazi olarak kurgulamış olabilir. Austin ise "toprağın bir ev olarak değer görmesi gerektiğine inanırdı" ve orada yaşayanların hakkını, şehirlilerin toprak, su ve dinlence alanı taleplerine karşı korumak için çabalamıştır (Nelson, 2000: 75). Nelson, Muir'in koyunların ve ineklerin çevreye zararlı olduğuna dair bir "mit" yaydığını, onlara "toynaklı çekirgeler" adını taktığını ve böylece hem federal hem de eyalet politikalarını günümüze dek kötü etkilediğini öne sürer.

Nelson'ın iddiası çok kesin ve net değildir, zira Austin de, "tahripkar koyunların güzelim bitkileri nasıl da dikenli çalılara sığınmak zorunda bıraktıklarını," merak eder (1996: 40). Yine de Austin'in edebi yaratımlarını, genel ekofelsefi meseleler yerine daha özel bir sorun olan çorak toprak çiftlikçiliğine bağlamak daha ilginç bir okuma sağlar. Ayrıca Austin, ekoeleştirmenin bizzat çevre örgütleri tarafından ortaya atılan kavramları dahi sorgulaması gerektiğini özellikle vurgular. Sierra Club daha fazla "yaban hayat"ı savunurken, fiilen çalışan insanların değil, varlıklı banliyö kitlesinin; madencilik veya tarım sektörünün değil keyif ve dinlence sektörünün ihtiyaçlarını savunmaktadır. İlk yıllarında manevi ve ahlaki olanı vurgularken yaban hayatı bir sınıf ve cinsiyet mücadelesi alanı olarak gözden kaçırın Amerikan ekoeleştirmesi için yaban hayat siyasetine gösterilen bu ilgi bilhassa önemlidir.

Yaban Hayatın Ötesinde?

Güncel bir yaban hayat edebiyatının, Annie Dillard, Terry Tempest Williams, Barry Lopez, Peter Matthiessen ve Gary Snyder'in çalışmalarını içermesi gerekir. Bu yazılar Amerikan ekoeleştirisinde, bilhassa *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment (ISLE)* [Disiplinlerarası Edebiyat ve Çevre Çalışmaları] dergisinde konu edilmiştir. Bunlara ek olarak diğer Yeni Dünya yazınlarında, yaban hayatın farklı kültürel ve coğrafi veçhelerini ele alan çalışmaların da irdelenmesi gerekir: Avustralya'nın "taşrasının" bir iç yaban hayat mekânı veya "Kuzey" Kanada'nın hem indirgenemez "yaban" coğrafyasının ve ikliminin sembolü, hem de yüksek teknolojik endüstriyel ve askeri faaliyetlerin odağı olması gibi.

1970'lerin başında Kanada kültürel milliyetçiliği, yaban hayatı hem farklılık işareti hem de ekolojik inanç ögesi olarak kurguladı. Örneğin Bruce Littlejohn ve Jon Pearce, "Kanada edebiyatını diğerlerinden farklılaştıran ayırt edici bir öge varsa o da yabanın tesiridir," (1973: 11) fikrini öne sürmüştür. Margaret Atwood'un erken dönem çalışmaları, hem yaban hayata karşı gelişen bu ilginin bir tezahürüydü, hem de yeteneği ve başarıları sayesinde bu ilgiyi perçinlemiş oldu. *Surfacing* (1979) adlı kitabının isimsiz başkahramanı, kuzey Quebec'te çocukluğunun geçtiği yerlere dönerek görünürde babasının başına gelenleri araştırmaya başlar. Odunculuk, hidroelektrik santral projeleri ve turizmin yaban hayat için teşkil ettiği tehditler "Amerikan" olarak etiketlenir ve kahramanı giderek artan bir yabancılaşıma ve paranoyaya sürükler. Atwood bu "sınır ülkesi"ni (Atwood, 1992: 20) daha sonraları "işgal edilmiş topraklar" (s. 115) olarak görür: "Körfezde, devrilmiş ağaçlar ve numaralandırılmış direkler, arazi mühendislerinin nerelerden geçtiğini gösteriyordu, elektrik şirketi. Benim topraklarım, ya satıldı ya da boğuldu, tıpkı bir rezervuar gibi; insanlar da

toprakla ve hayvanlarla birlikte satıldı, kelepircilik, satılık, *solde* [indirim]" (s. 126).

Geçmişte zorla kürtaja zorlanmasının içinde yarattığı derin keder, babasının bir gölde boğulmuş olarak bulduğu cesediyle "yüze çıkar." En sonunda yaşadığı kulübesinden ve arkadaşlarından ayrılarak, hem ismini reddeder hem de "medeni olduğuna" dair "rol yapmayı" bırakır (s. 162). Fakat daha sonra kahraman geri dönmek ister ve "Amerikalılar"ın "izlenebileceğini, öngörülebileceğini ve taklit edilmeden durdurulabileceğini" umut eder (s. 183).

1970'lerde, Group Of Seven'ın [Yedi'ler Grubu] ve Tom Thomson'ın yüzyılın ilk yarısında yapmış olduğu resimler tekrar takdir edilmeye başlanmıştır. Bunun sebebi sadece çarpıcı resim teknikleri değil, aynı zamanda gelişmekte olan Kanada milliyetçiliğine hitap ediyor olmalarıdır. Örneğin Thomson'ın Pine Island (1914) [Çam Adası] isimli yağlıboya resmi, Ontario'nun ormanlarını ve göllerini, kayalık Kanada Kalkanı'na tutunmuş, saf ve meydan okurcasına dayanıklı yapılar olarak gösterir. *Wilderness Tips*'deki (1991) "Death by Landscape" adlı kısa öyküde Atwood, çocukluğundaki yaban hayat kamplarına dair anılarıyla Group of Seven resimlerine ilişkin fikirlerini harmanlar:

Pembe, dalgalı taşlarla kaplı bir adada karmakarışık ağaç gövdelerinin arkasında diğer adalarla birlikte; engebeli, ışıklı ve seyrek ağaçlı falezlerle çevrili bir gölün; çalılarla çevrili, kumsala çekili biri kırmızı diğeri gri iki kanoyla birlikte capcanlı bir nehir kıyısının resimleri var. (1991: 110)

Yetişkin kahraman Lois'in bu resimlere olan ilgisi, "birilerinin ya da bir şeylerin ona geri baktığına" dair tekinsiz histen kaynaklanır. Daha sonra birlikte olduğu arkadaşı Lucy Camp Manitou'dayken birden ortadan kaybolur ve bunun için Lois

suçlanır. Yetişkin Lois Kuzey’e dönmeyi reddeder ama Lucy’nin resimlerine derin bir saplantı duyar:

Bunlar peyzaj resimleri değil. Çünkü bu resimlerde Avrupalıların alıştığı derli toplu eski doğa yok. ... Doğadan ziyade patikanın dışına adım attığınız anda kaybolabileceğiniz, içe çekilen bir labirent, bir kördüğüm var. Resimlerin hiçbirinde arka plan yok, perspektif yok; sadece geriye ve geriye doğru giden bir ön plan var, hiç durmadan... (Atwood, 1991: 128-29)

Burada asıl sürpriz “resimlerin her birinde Lucy’nin olması”dır. Lucy onların içinde yaşar, resimlerin bir köşesinde mutlaka o vardır. Hem “doğa”nın sanatsal ve çevresel anlamlarını kaçamak bir dil kullanarak, hem de resimlerin ve ormanların durmadan geri çekilmesine duyulan hayranlığı keşfeden Atwood daha önceki romanlarında eksik olan, yaban hayat kurgusuna ilişkin ironik bir farkındalık sergiler.

Atwood’un kurgusu yaban hayatın, doğa yazını dışındaki türlerle de üretken bir şekilde keşfedilebileceğini ortaya koyar. Ekoeleştirici son zamanlarda bu alanı geliştirmeye çalışmıştır. Örneğin Adam Sweeting ve Thomas Crochunis’in “gerçekçi” tiyatro ve yaban hayata alanlarını kıyaslayarak incelemesi örneğin. Sweeting ve Crochunis, “yaban hayat alanların bölündükleri topraklardan bürokratik olarak ayrılması” gibi (Sweeting ve Crochunis, 2001: 326) geleneksel tiyatro alanının izleyicilerden proskenyon kemeriyle kesin olarak ayrıldığını söyler. Hem gerçekçi tiyatro hem de yaban hayat deneyimi “performansımızı şekillendiren kültürel varsayımları ve yapıları yok ederek izleyicileri veya yaban hayat ziyaretçilerini, gördüklerini kendi başlarına gelişen olaylar olarak değerlendirmeye teşvik eder.” Bu tür bir “temsili estetik”, tiyatroyu ve yaban hayatı duygusal bir gösteriye

indirgeyerek, toplumsal ve çevresel bağlamlarının tanınmasını engeller. Yazarlar, sabit ve önceden belirlenmiş tiyatro mekânı anlayışına karşı çıkan modern drama kuramının kendi tarihini reddetme ve “izleyici”lerin aktif katılımını engelleme gibi yaban hayat alanlarına dair sorunları da çözmeye yardımcı olacağını öne sürerler. Andrew Light, David Teague ve Michael Bennett’in de aralarında olduğu eleştirmenler, *Nature of Cities* (Bennett ve Teague, 1999) isimli antoloji için filmde ve şehir planlamasında kentsel “yaban hayat” inşasına dair yenilikçi denemeler yazmıştır.

Doğa yazınında Rick Bass’ın çalışmaları, özellikle de rahatsız edici kitabı *Fiber* (1998) ciddi tartışmalara sebep olur. Bu kitapta anlatıcı, bizi yaşamın dört evresine doğru bir yolculuğa çıkarır, ayrıca bu evreler Bass’ın hayatındaki evrelere paralel gelişir: Petrol jeologu, edebiyat sanatçısı, çevre aktivisti ve nihayet ek-santrik bir oduncu. Bass, orman kesimine karşı ciddi mücadele verdiği Kuzey Montana’daki Yaak Vadisi’nde yaşar. Öte yandan anlatıcı aynı zamanda kendi kişiliğiyle Bass arasında bağlantılar kurar ve geçmişteki vücut buluşlarından birinde kendisi için bir tutuklama kararı olduğundan bahseder. Yavaş yavaş dördüncü kişilik ortaya çıkar, tanıdık misafir, “çürüyen ormanın içinde daha fazla kaybolarak,” anlatıcının öngördüğü üzere bir gün onunla bir olur. Pek çok yaban hayat misafirinin aksine anlatıcı aynı zamanda ormanda çalışmakta, odun kesmekte, değirmenlere odun satmakta ve bazen diğer oduncuların kamyonlarına odunlar koyarak onları korkutmaktadır. Bu “odun perisi” kişiliği, eylemi gerçekleştirenin yorucu çalışmasını ve sanatçı üzerindeki yıpratıcı etkisini yansıtır. Sonra dördüncü bölümde bu ince ince örülmüş hikâye birdenbire dağılır: “Elbette ortada hikâye falan yok: Louisiana’da çiğnenmiş yasalar, tutuklama kararları, peri odunları falan yok. Ben kaçak değilim, sadece kendimden kaçıyorum. İşte böylelikle hikâye boşluğa düşüyor” (s. 45). Anlatının geri kalanı federal hükümete, Sierra Club’a ve odun

şirketlerine karşı öfkeli bir söylenme gibidir, ancak bir yandan da değişimler olmaya devam eder: “Eğer benim onlara bu araziye yaptıklarından sonra hâlâ *lütfe*n diyeceğimi düşünüyorsanız, bu fikri tekrar gözden geçirin” (s. 49). Ardından “belki de artık yardım isteyeceğim,” (s. 50) der. Daha sonraysa, “vadi bir şey talep edemez, sadece verebilir. Dolayısıyla bir deniz kabuğunun veya anızların ağzından ben talep ediyorum, lütfe n diyorum, aynı zamanda da tüm insanıyetimle, siktirin gidin diyorum,” (s. 50) diye devam eder. Hikâyeyse şöyle sona erer: “Lütfe n birisi yardım etsin,” ardından da okuyucuların Yaak’ı bir yaban hayat alanı olarak koruyabilmek için mektup yazabilecekleri adresleri içeren bir bölüm ekler.

Scott Slovic, doğa yazını metinlerinin ya doğal güzelliğin ve yabanın “coşkun” bir kutlaması olduğunu ya da okuyucuyu siyasi eyleme ve şahsi bir reforma sevk eden bir yakınma, ya da bir “uyarı veya eleştiri” aracına dönüştüğünü öne sürmüştür (1996: 85). Carson’ın *Sessiz Bahar*’ı esas olarak bir yakınmayken, *The Land of Silent Rain* bir kutlama sayılır. Michael Branch bu tipolojiyi Bass’ın “Yaak-tivist” yazımına uygular ve metin, “okuyucuların çevresel hakareti nereye kadar kabul edebileceklerini gözden geçirmesine” sebep olur (2001: 224). *Fiber*’in oldukça kuvvetli feryadı “adaletten ziyade iyi hal ve tavra önem veren,” öfkenin açıkça ifade edilmesine alışkın olmayan okuyucularını bilerek rahatsız eder (s. 231). Bazı okuyucular eserin edebi değerinden taviz verildiğini düşünür ancak Bass’ın öfke ve üzüntü ifadeleri sanatsal açıdan sofistikedir ve eski bir edebi gelenek olan düzeltici retorik açısından da son derece uygundur. Branch, öfke ve neredeyse tesellisi olmayan kayıp hissinin birleşimine “elegiad” adını verir.

Kendilerine erdemli ahlaki ve siyasi konular edinen geleneksel doğa yazarlarının aksine Bass, bir yazar olarak kendi otoritesinin çok farkındadır. Karla Armbruster’in de açıkladı-

ğı gibi, kitabın başlığı bile okuyucuyu kitabın maddeselliği ve Bass'ın ciddi şekilde saldırdığı endüstriye olan bağımlılığı hakkında değerlendirmeye iter. Bass kendi söylemsel konumunu ciddi şekilde sorgular, eleştirdiği faaliyetlerle işbirliğini kabul eder, “taviz vermeyen, ne kibirli çevrecileri ne de düşman olarak belledikleri oduncuları memnun eden, basitleştirilmiş siyah-beyaz değerlendirmeler yapmaktan kaçınır” (Armbruster, 2001: 208).

“Derin ekolojinin ödüllü şairi” Gary Snyder, uzun süre boyunca bu gerilimler içinde çalışmıştır. Beat Nesli'nin bir üyesi olarak 1950'lerde Jack Kerouac ve Allen Ginsberg'le birlikte ün kazanmış, Japonya'da Zen Budizm'iyle tanışmış, daha sonra da kuzey California'ya dönerek yazmaya ve ders vermeye devam etmiştir. Oelschlaeger Snyder'in eserlerine neredeyse sonsuz bir hayranlık besler ve sahip olduğu “şamanik vizyon”un Yüce Ana'yı postmodern dünyada yeniden hayata döndürdüğünü öne sürer. Ona göre Snyder, çalışmalarında bir dizi öğüt verir:

Dinleyin! der şair. Bu Snyder'in manevi ekolojisinin Doğu aksıdır: İnsan dinleyerek zihnini yatıştırır, duyularını sakinleştirir, dünyayla yeniden irtibat kurar. ... Yaban hayata gidin, o kaya gibi sert gerçekliğin üstünde durun. ... Tohum hecelerini duyun: *Rüzgâr! Hareket eden su! İç çeken dallar!* Biz onun çocuklarıyız, o bizim annemiz, biz oyuz, akıp giden toprak... (Oelschlaeger, 1991: 274)

Benzer şekilde David Robinson da Snyder'in desteklediği, dört normatif iddiadan oluşan “yabanın yeni kültürel etik” anlayışını takdir eder:

- 1) Mekânın olasılıklarına ve kısıtlamalarına gösterilecek bağlılığın gerekliliği; 2) İnsanlığın en iyi öğretmeni olan yabana ve süreçlerine inanç; 3) Yabanın kutsal olanla özdeş-

leştirilmesi; ve 4) yabanın kapsamlı, kapsayıcı ve katılımcı demokrasi için bir rehber olarak kullanılması.

Yine de okuyucu tüm bu övgüler karşısında şaşırmmamalıdır. Snyder'in şiiri çevreci takva ve propagandayla doludur ("For the Children", "Mother Earth: Her Whales", "Front Lines", "Control Burn") ancak Şarkiyatçı şiirlerinin tercümeleri oldukça canlı, ihtiyatlı ve dâhicedir. Kendi şiirleri de, oyuncu erotizmi, keskin mizahı, güçlü dili ve kendiyile dalga geçen üslubu sayesinde kurtulur. Snyder'in gençliğindeki odunculuk deneyimi, sosyalistlerle, Budistlerle ve Kızılderililerle ilişkileri, hem yazılarına dayanak oluşturur hem de insanların toplumsal ve fiziksel ihtiyaçlarına karşı duyarlılık geliştirmesini sağlar, ki bu da yaban hayat yazarları arasında oldukça az görülen bir şeydir. Synder'in "Word Basket Woman" adlı şiirinde şair Robinson Jeffers'a yönelttiği eleştiriler, bu bölümde tartışılan diğer yazarlara da yöneltilebilir:

Robinson Jeffers'in soğuk hali bir açıdan samimi ama neden kendisi tek başına sanrılarımıza dahil olmadığını iddia ediyor ki? O da ölümden ve değersizlikten korkuyordu ve yaban havucunun veya bebek bezlerinin insanlık dışı güzelliğini, sıradan şeylerin özündeki ölümsüz asaletini anlamıyordu. (1999: 451)

Snyder, yaban hayatın bir dinlenme ve eğlence mekânı olarak kabul edilmesini açıkça ve tekrar tekrar reddeder; metalaştırılma riskinin farkındadır. Burada "özgür ve yabani," rahatlıkla "bir Harley Davidson reklamı" haline gelebilir ve "çayırarda dörtnele koşan uzun yeleli bir at" benzeri imgelere konu olabilir. Snyder'a göre, "Son derece hassas ve siyasi olan her iki kavram da tüketicinin bibloları haline gelmiştir" (1999: 168). Böyle bir riske karşı direnmenin yollarından biri de, Cronon'un da

eleştirdiği yaban hayat ve medeniyet ikiliğini tersyüz etmektir. Snyder'in bunu yaparken en etkili yöntemi “yabanı” bize yaklaştırmaktır. Örneğin bedenimizin yabani olduğunu öne sürer ve “tehlike anında nefesi tutulan veya yüreği ağzına gelen ... memeli bedeninin evrensel tepkilerini” vurgular (s. 176). “Song of the Taste” [Tadın Şarkısı] adlı şiirde günlük beslenme pratiğimizde yabanın varlığını yeniden tesis eder:

Yaşayan çim kurtçuklarını yemek
Büyük kuşların yumurtalarını yemek
Dolgun tatlılık kaplamış
Salınan ağaçların spermlerini
(Snyder, 1999: 563)

Kültürün tartışma götürmez bir işareti olan insan dili bile, bir anlamda yabanidir. “Engel tanımadan gelişir” ve “rasyonel entelektüel kapasitemizi aşar.” Eğitim veya diğer amaçlarla evcilleştirilebilir ama temel olarak dil “başka bir yerden gelme”dir (s. 177).

Snyder, medeniyetin kaos ve kargaşanın merkezi olduğunu, yaban hayatınsa kendini özgürce örgütleyen doğayı örneklediğini iddia eder. Yaban sadece karşı çıkmakla kalmaz, medeni olan sayesinde dallanıp budaklanır ve ayakta durur. Bunu fark etmenin getirdiği “özgürlük etiketi”, yaban hayat etiğinden en çok bekleyebileceğimiz şeydir: Kısmen derin ekoloji, kısmen Beat Kuşağı hedonizmi ve kibar, insani bir uyarı:

Parlak zihinleri ve cinsel heyecanlarıyla toplumsal arzuları ve inatçı öfke nöbetleriyle insanlığımızın keyfini sürebiliriz ve kendimizi bu Büyük Havza'daki diğer hayvanlardan farksız görebiliriz. Birbirimizi eşit kabul edebiliriz. Sonsuz olmayı umut etmekten vazgeçip boşu boşuna savaşmayı bırakabi-

liriz. Sivrisinekleri kovalamayı ve serserileri uzak tutmayı onlardan nefret etmeden başarabiliriz... Yaban, araziyi öğrenmemizi, tüm bitkileri, hayvanları ve kuşları selamlamamızı, derelerden geçmemizi, bayırları aşmamızı ve eve dönünce de güzel bir hikâye anlatmamızı gerektirir. (s. 182)

Dünya nüfusunun bir kısmı en az üç bin yıldır dünyanın sonunun çok yakında geleceğine inanmıştır. Akademisyenler bu inanın kökenine dair bir uzlaşıya varamamıştır, ancak günümüzde çevreciliği etkileyen vahiysel anlatıların Zerdüşt'ün düşüncesinde ortaya çıktığı kabul edilir. Dünyanın giderek kötüye gittiği mefhumu antik medeniyetlerde oldukça yaygındı fakat, Yahudi, Hristiyan ve daha sonraki seküler tarih geleneklerine, dünyanın ortadan kalkmasının an meselesi olduğu fikrini Zerdüşt miras bıraktı. Roma İmparatorluğu döneminde Yehuda'daki Zealotlar'dan Texas'ın Waco şehrinde 1993'te son bulan Branch Davidians'a kadar, Yahudi-Hristiyanlar her an gerçekleşebilecek olan kıyamet umudu ve korkusuyla savaşıp öldüler. Naziler, komünistler, Kızılderili Hayalet Dansı tarikatları, Müslüman Mehdiler ve Aum Şinrikyo'nun Japon müritleri de vahiysel retoriği benimseyerek kriz ve çatışma kehanetleriyle bu retoriği perçinledi. Benzer bir retorik, yeşil hareketin de büyük başarılar elde etmesini sağladı. Vahiysel anlatının çevreci ve radikal ekolojik söylemdeki geçmiş ve gelecek rolünü anlamaya çalışırken bunları hatırdan tutmakta fayda vardır.

Kıyamet ve Milenyum

Avrasyalılar dünyanın bir gün sona ereceğine her zaman inanmadılar. Her an gelebilecek bir *eschaton* veya Ahir Zaman fikri,

Yahudi-Hıristiyan geleneğinde milattan önceki ve sonraki iki yüzyıl içinde gelişti:

Yunanca “açığa çıkarmak” anlamındaki *Apo-calypte*inden türetilmiş *apocalypse*, yani kıyamet olarak adlandırılan yeni bir edebi tür oluştu. Kıyamet edebiyatı tarihin sonuna ilişkin vahiyler şeklinde gelişti. Şiddet dolu ve grotesk görüntüler, dönüşmekte olan dünyaya dair görüntülerle birleştirildi; alt metniyse genellikle iyi ile kötü arasındaki dev mücadele idi... Kıyametçilik krizden doğmuş bir tür olarak tanımlanır. Mücadele halindeki bir topluluğun önüne, bu tutsaklıktan ani ve ebedi bir kurtuluş tasavvurunu koyarak azmini pekiştirmeye çalışır. Yeraltı edebiyatıdır, zulüm görmüşlerin tesellisidir. (Thompson, 1997: 13-14)

Bu tanım belli başlı özellikleri ima eder: Tarihte bu tür “mücadele halindeki” hareketleri paranoya ve şiddete sevk eden kıyametçi sosyal psikoloji; dünyayı dost ve düşman diye ikiye ayıran aşırı ahlaki düalizm; tarih ötesi bir hakikatin “ortaya çıkarılmasına” ve buna inananların rolüne yapılan vurgu. Bizim amaçlarımız açısından en önemlisiyse, kıyametçiliğin henüz gerçekleşmemiş şeylerden bahsetmesi sebebiyle hayal gücüyle ilintili olmasıdır. Anlatıbilimsel bir terim kullanmak gerekirse, her zaman *öncelemedir*, yani geleceği önceden bildirir. Sosyolojik açıdan “krizden doğmuş bir tür” olarak bu tür krizleri zamanın sonuna yaraşır şekilde büyütmesi gereken bir retoriktir. Kıyametçiliğin “krizi” hem üreten hem de ona cevap veren bu diyalektiği, onu ekoeleştirel bir mecaz olarak değerlendirirken önem kazanacaktır.

Binyılcı ve vahiysel inançlar modern okuyucuya tuhaf gelebilir ama kutsal kitaplardaki kehanetlerin gerçekleşeceğine dair en kanlı canlı beklentiler bile kendi mantıksal tefsirlerini barındırır içinde. İlk kez Kenneth Burke tarafından ortaya atılmış

bir ayrım kullanan retorikçi Stephen O’Leary, kıyameti ele alan tiyatro yazınının ya “komik” ya da “trajik” olabilen bir “kabul çerçevesi” tarafından şekillendirildiğini öne sürer. Bu çerçevenin seçimi, zaman, fail, otorite ve kriz konularının nasıl dramatize edildiğini belirler:

Tragedya kötülüğü suçluluk duygusu açısından ele alır; kefaret mekanizması olarak kurban etmeyi makul görür, böylece teması ister istemez “ölüm kültü”ne yönelir. Komedyaya kötülüğü suçluluk duygusu değil hata olarak ele alır; kefaret mekanizması kurban etmekten ziyade tanımaya yöneliktir ve teması kurban etmenin değil, yanılabilirliğin gözler önüne serilmesi etrafında gelişir. (O’Leary, 1994: 68)

Tragedyada zaman önceden belirlenmiş, belirli bir döneme ait ve her daim nihai felakete doğru giden bir şey olarak sınırlandırılırken, komedyada açık uçlu ve süresizdir. İnsanların eylemliliği gerçek ancak kusurludur; bireysel aktörler ahlaken aykırılık ve müphemlik barındırır. Tragedyada ise, aktörün şematik olarak birbirinden ayrılan iyi veya kötüden yana tarafını seçmek dışında peki bir rolü yoktur, zira eskatolojik tarih karşısında eylemin kendisi önemini yitirir.

Erken dönem Hristiyan binyılcılarıyla Aziz Augustinus arasında geçen tartışma, komedyaya ile tragedyaya arasındaki tezatlığa örnek teşkil edebilir. Romalı Hippolytus gibi Ahir Zaman matematikçileri, sıklıkla her “günün” bin yıl sürdüğü “Büyük Hafta” kavramına atıfta bulunmuştur. İsa’nın İkinci Gelişi, Büyük Hafta’nın Sebt Günü’nde (Yaratılış’tan veya *Anno Mundi*’den [AM] altı bin yıl sonra) gerçekleşecek ve Patmoslu Yuhanna’nın müjdelediği üzere dünyada bin yıl süren hükümdarlığı başlayacaktır (Apokalips 20:1-6). Matematikçiler İncil’deki soykütüklerine dayanarak dünyanın ilk yılı olan AM 1’i hesaplamaya

çalışmış, böylece buradan yola çıkarak Sonun tarihine ulaşılabilmeyi umut etmiştir. Bu tür hesapların sarsıcı etkilerine karşı Augustinus'un çözümüyse, İncil'in vahiysel öngörülerinin mecazi niteliğine vurgu yapmak ve bu öngörülerini ciddiye alarak hesaplamaya girişenleri alaya almaktır. Kehanetteki gibi Son gelecekti, ancak bu Tanrı'nın zaman çizelgesinin sorgulanması için bir sebep değildi. *Anno Mundi* takviminden *Anno Domini* sistemine kademeli olarak geçiş, Hristiyan kıyametçiliğine daha da büyük gölge düşürdü, öyle ki yakın dönemdeki araştırmalar bininci yılın hiç de panik yaşanmadan geçirildiğini gösteriyor (Thompson, 1997: 35-55).

Dolayısıyla, Augustinus'un eskatolojisi hem komik hem de felaketten uzaktır; aydınlık ve karanlık güçlerin arasındaki değil, inananların kendi içlerinde yaşadıkları ahlaki mücadeleyi vurgular. Bu etik alt metin, özgür iradeye yapılan vurguyla birlikte binyılcı hezeyanlara karşı tetikte olan kilise için daha derli toplu bir ahlaki ideoloji sağlar: Son çok yakında olsa da olmasa da, inananlar onun varlığını bilerek ancak ütöpik bir histeri krizine kapılıp dünyevi görevlerini ihmal etmeden yaşamalıdır. Son hakkındaki trajik anlatılarsa kökünden düalist, belirlenimci ve felaketçidir; tarih boyunca da intihar, cinayet ve hatta soykırıma varan çılgınlıklara sebep olmuştur.

Ortodoks, Roman Katolik ve özellikle Protestan Hristiyanlık, komik kıyametçiliği popüler hale getirmiştir. Kutsal kitapların otoritesi, tarih ve toplumsal hevesler bu mecazı vazgeçilmez kılmıştır. Ancak trajik bir çerçeve, ya hizipleşmeye ya da sürekli devrime yol açar, dolayısıyla uzun vadede sürdürülebilir değildir. Dahası, bu çerçeve içinde doğal dünyaya karşı alınan tavırların sonuçları da daha kötüdür. Burada Lynn White Jr.'ın, Hristiyanlığın tehlikeli derecede insanmerkezci bir din olduğuna dair uyarılarını ve sadece Zerdüştlüğün bu konuda Hristiyanlığa yaklaşılabildiğine dair yorumunu hatırlayabiliriz.

White bu iki dinin düalist, insanlık ve doğa anlayışına dikkat çeker ve her ikisinin de vahiysel olduğunu, bunun da Yahudi-Hıristiyanlık geleneğinin çevresel sorunlarla iştirakini açıklayabileceğini söyler. Yerleşik Hıristiyanlık, eski bir mefhum olan Yaratılışın kutsallığıyla White'ın da tespit ettiği düalist aşkınlık fikrini dengeler. Öte yandan binyılcı Hıristiyanlık, radikal bir süreksizlik öne sürer: “Ve yeni bir cennet ile yeni bir dünya gördüm: İlk cennetle ilk dünya sona ermişti” (Apokalips 21:1). Binyılcılar, ekofilozof John Passmore'un da desteklediği üzere Hıristiyanların her an gerçekleşebilecek bir çatışmanın nihai oyuncuları olduğu fikrine yaptıkları vurguyla yerleşik Hıristiyanlıktaki “vekilharçlık” geleneğinin, ılımlı insanmerkezciliğini bir kenara iterler. Amerika'da modern muhafazakâr evanjelikler çevre krizlerini, tıpkı ortaçağ binyılcılarının doğal felaketleri kullandığı gibi kullanmıştır: Yaklaşan Sonun bir işareti, ama o sondan kaçınmak için bir uyarı değil. Binyılcıların radikal insanmerkezciliği, çevre koruma programlarına Tanrı'nın yanında eski dünyayı zaten yok edeceği gerekçesiyle karşı çıkan Ronald Reagan'ın ilk İçişleri Bakanı James Watt'ın açıklamalarında açıkça görülmektedir. Al Gore, bizzat kendisinin kaleme aldığı kıyamet öngörüsü *Earth in the Balance*'da anaakım Hıristiyanlığı ve insanın failliğini vurgulayan komik eskatolojiyi temel alan bir yaklaşımla Watt'ı eleştirir. Gore ilk önce trajik vahiysel retoriği benimseyerek, sera gazlarının birikmesi sonucu ortaya çıkan korkunç kasırgaları tartışırken, Hoşea'nın İncil'deki, “rüzgâr ektiler ve şimdi fırtına biçecekler,” kehanetine atıfta bulunur (1992: 263). Öte yandan evanjeliklerin bu retoriği, “Tanrı'nın yarattığı şeylerin vekilharıcı olmaktan kurtulmak için bahane,” olarak kullandıklarını söyleyerek, Augustine'in argümanını çevreci bir veçheyle yeniden ortaya koyar. Hava durumundaki seyri, küresel ısınmanın habercisi olarak okuma eğilimine rağmen Gore, kasırgaların ve buz fırtınaların binyılcı

okumalarının değil, gelişmiş bilgisayar destekli iklim modellerinin peygamberlerimiz olduğunu söyler.

Seküler Kıyamet

Eskatolojik temalar ve dil, yirminci yüzyıla ulaşmadan teoloji disiplini dışında da ele alınmaya başlanmıştır. William Wordsworth, Percy Shelley (1892-1822) ve William Blake'in (1757-1827) romantik şiirleri, tıpkı erken yirminci yüzyıl modernistleri T. S. Eliot (1888-1965) ve Wyndham Lewis (1882-1957) gibi, vahiysel retoriği seküler ve çoğu zaman devrimci hedefleri dile getirmekte kullanmışlardır. Bu yazarlar çoğunlukla insan kültürünün kaderiyle meşgulken, D. H. Lawrence'ın (1885-1930) yazılarında, çevre temalarıyla vahiysel retoriğin mutabakatı görülür. Dolayısıyla yazınında, Del Ivan Janik gibi derin ekolojistlere özel bir hayranlık sezilir. Janik'e göre Lawrence,

insanı organik evrenin bir parçası olarak görür, insanın evrenin muhteşemliğini fark ederek ve evreni kendi iradesine mecbur etme dürtüsünü bastırarak en iyi şekilde yaşayabileceğini söylerdi. Bu anlamda [Lawrence] modern hümanizm sonrası geleneğin ve çevre bilinci yazınının başlangıcında durur. (1995: 107)

D. H. Lawrence üniversitede botanik okumuş ve Ernst Haeckel'in çalışmalarını incelemişti. Hem dostları hem de düşmanları doğa tarihi bilgisini ve çevreye karşı hassasiyetini fark etmişti. Dönemin pek çok yazarı gibi Lawrence da, Friedrich Nietzsche'nin (1844-1900) yazılarından etkilenmişti. Nietzsche düalist Zerdüş'tü ironik bir şekilde insanlara sadece basit birer varlığın ötesine geçip Übermensch [üstinsan] olmalarını söylemek için kullanmıştır. Eski çağlarda dünyanın aşkınlığını vurgulayan Zerdüş'ün aksine Nietzsche'nin peygamberi o dünyaya dönüş

için çağrı yapar: “Bırakın ödüllendirici sevginiz ve bilginiz dünyanın manasına hizmet etsin. ... Sevginizin ve bilginizin dünyevi şeylerden uzaklaşıp kanatlarını ebedi duvarlara çarpmasına izin vermeyin” (Nietzsche, 1982: 188). Bu insan sonrası üstinsanın yaşadığı dünya, Romantik şiirde tasavvur edilen veya kanlı bir mücadelenin hüküm sürdüğü “Darwinist” dünya olmayacaktır. Nietzsche’nin *Şen Bilim*’de (1882) bahsettiği gibi, bu dünya hakkında insanbiçimcilikten kaçınmaya çalışırken pek bir şey söylemek mümkün olmamaktadır: “Kalpsizlik ve akılsızlık, veya bunların karşıtlarını atfetmeye karşı dikkatli olalım: Ne çok güzeldir ne de çok mükemmeldir, ne asildir, ne de bunların herhangi biri olmayı arzu eder... Estetik ve ahlaki yargılarımızın hiçbirine başvurulamaz” (Nietzsche, 1974: 168). Nietzsche tıpkı derin ekolojistler gibi biyomerkezci bir bakış açısı arar, ama onların aksine bu yaklaşımı tehdit eden nihilizmin farkındadır (Garrard, 2006).

Lawrence 1945’te organik tarımı güçlendirmek ve denetlemek için Soil Association’ı [Toprak Derneği] kuran Rolf Gardiner’ı (1902-72) oldukça etkilemiştir. Tarihçi Anna Bramwell’e göre Lawrence, “programa bağlı bir ekolojist değildi ... ama entelektüel arka planında, doğayı ilahlaştırma ile insanbiçimcilik karşıtlığı vardı.” Bramwell bu yüzden onun “sezgisel ancak ayrıntılı doğa tasvirleri ve doğanın içine yerleştirilmiş insanlara” can veren hayal gücünü vurgular (1989: 112, 113). Lawrence’ın özgün bakış açısı, *Gökkuşağı*’nın (1915) daha ilk bölümünden itibaren kendini gösterir. Eser, Erewash nehri vadisinde yaşayan Brangwen çiftçilerinin nesilden nesile pastoral tasvirini yapar. Doğayla insan arasındaki karşılıklı ilişki canlı ve ritmik bir düzyazıya aktarılmıştır:

Baharda dallara su yürüdüğünü hissediyor, durdurulamayan ama her yıl var etmek için tohumlarını fırlatan ve yeni do-

ğanları dünyaya getirerek geri çekilen o dalgayı biliyorlardı. Yerle gök arasındaki birleşmeyi; toprağın bağrına ve rahmine kadar çekilen günışığını, gün boyunca emilen yağmuru, güzün kuş yuvalarını saklanılacak yer olmaktan çıkaran rüzgârı izleyen çıplaklığı biliyorlardı. Yaşamları ve karşılıklı ilişkileri böyleydi işte; tahıl taneleri için sabanlarına açılan, tohumları ektikten sonra yumuşayıp onlara boyun eğen ve ihtiras gibi insana asılan bir ağırlıkla ayaklarına sarılan ... İneklerin memelerini ellerine alıyorlar, onlar da adamların avuçlarına sütlerini ve nabızlarını boşaltıyorlardı, ineklerin meme başlarındaki kan, erkeklerin avuçlarında atıyordu. (Lawrence, 2009: 14)

Lawrence'ın Yaratılışı'nda Cennetten sürgün edilme, Bataklık Çiftliği'nde nesiller boyunca tekrar eder. İlk nesilde, İncil geleneğine uygun olarak, erkekler hayata dair daha fazla bilgi edinmek için kadınları ararken uyanırlar. Brangwenler mevsimsel, döngüsel bir dünyadan çizgisel bir tarihe geçiş yaparlar. Bu tarih hem özgürleştiren hem de hayal kırıklığına uğraticı bir süreç olarak betimlenir. İkinci nesil modernitenin yarattığı hayal kırıklığına âdeta vahiysel bir çözüm bekler gibidir ve Will Brangwen “kentleri, endüstrileri ve uygarlığı” söküp atma, “yalnız bitkilerin büyüdüğü ve suların aktığı çıplak toprağı” bırakma hayali kurar (s. 235). Yine de Lawrence kendi binyılcılığını hem bu nihilizmin hem de ilk bölümdeki “kan revan” ortamın ötesinde konumlandırmaya çalışır. Romandaki üçüncü neslin bir üyesi olan Ursula Brangwen, hücre biyolojisi dersinde Haeckel'in organik “yaşam gücü” fikrinden hareketle bir tezahür ânı yaşar:

Dünya ansızın beyninde mikroskobun altındaki yaratığın çekirdeği gibi garip, yoğun bir ışıkla aydınlandı. Ansızın bilginin yoğun aydınlığına geçiverdi. Olup biteni anlamıyordu.

Bildiği tek şey, bunun ne sınırlanmış bir mekanik güç ne de kendini bozulmadan saklamak ve kendini kanıtlamak amacının olmadığıydı. Mutlak mükemmellikle sonsuzluktu. Kendi olmak, sonsuzun içinde tek olmaktı. (Lawrence, 2009: 467)

Ursula'nın bilimsel metodla ilgili tereddütleri derin ekolojistlerle tamamen aynıdır:

Öncelikle modern bilim analitik metodla çalışır. Bu metod da indirgemecidir ve doğal dünyayı bütünlüğünü, tamlığını ve birbirine bağlılığını bozarak çeşitli şekillerde indirger. İkincisi, modern bilimin metafiziği düalisttir, dolayısıyla insanlar sadece fiziksel değil aynı zamanda zihinsel ve manevi varlıklar olarak da görülürken, doğanın geri kalanı sadece mekanik bir şekilde ele alınır; son olarak, bu durum doğaya karşı ilgisizlik yaratır. (Hayward, 1995: 16)

Bütüncül bir bakış açısını kabul etmesi romanın sonundaki ifşaatla alakalıdır:

Gökkuşağı toprağın üstünde durdu. Ursula, dünyanın çürümüşlüğüünün üstünde katı kabuklu, yapayalnız sürünen aşağılık insanların hâlâ yaşadığını, gökkuşağının kanlarında oluştuğunu ve ruhlarında yaşama titreşeceğini ve onların da ufulanmanın nasırlaşmış kabuğunu fırlatıp atacaklarını; yeni, tertemiz, çıplak bedenlerini göğün ışık, rüzgâr ve temiz yağmuruna vererek yeni bir filizlenmeye, yeni bir büyümeye doğacağını biliyordu. (Lawrence, 2009: 524)

Gökkuşağı üç neslin gelişimini takip eder ve bilhassa kadınlara odaklanır. İzlenen bu çizgi, Ursula'nın ilk neslin erkeklerinin sahip olduğu organik bilinci kazanmasını sağlar ve bu aynı

zamanda onu genel kurtarıcı bir tahayyüle zorlayan daha üst düzey bir bilinçtir. Kitab-ı Mukaddes'teki anlatı yapılarını bilinçli bir şekilde kullanırken, Hristiyan insanmerkezciliği eleştirisini temalandırır. Dolores LaChapelle'in ekoeleştirel çalışması *D. H. Lawrence: Future Primitive* (1996), Lawrence'ın ekolojik vizyonunu, yeniden düzenlenip canlandırılacak bir cinsel ilişki umuduna bağlar. Ursula'nın yeni "doğanın bütünlüğüne ilişkin farkındalığı" ile "derin cinsel doğa"sını keşfedişi arasındaki bağların bize nasıl "kainatla uyum içinde bir insan toplumunun oluşturulabileceğini" gösterdiğini öne sürer (1996: 48). LaChapelle'in kitabı ekoeleştirin mütadeyyin kanadının harika bir örneğidir: Detaylı araştırması ilginç sonuçlar ortaya çıkarmıştır; hevesi ve umudu hem çekici hem de bulaşıcıdır. Ancak derin ekolojiye dair bir yaklaşımı sorgusuz sualsiz kabul eder ve Lawrence'ın eserlerinin daha az makul olan veçhelerini ya küçümser ya rasyonelleştirir ya da yok sayar. Benzer şekilde, Lawrence'ın işaret ettiği cinsel uyanışın, insan ilişkilerinin saf ve bozulmamış olduğu yepyeni bir dünyanın kurulmasına ön ayak olacağına dair inancı da aynı derecede ölçsüzdür.

Lawrence'ın *Gökkuşağı*'ndan sonraki eserlerinin çoğunda ütopyacı vaatlerin yerini nihilist bir kıyametçilikle hemhal olmuş eril bir güç takıntısı alır. Dolayısıyla Birkin, *Gökkuşağı*'nın devamı niteliğinde olan *Âşık Kadınlar* adlı eserinde tamamen insanlardan arındırılmış bir binyıl hayal eder: "İnsan bir hatadır, buradan gitmelidir" (Lawrence, 1989: 128). Derin ekolojistlerin hoşuna giden de işte bu biyomerkezci hümanizm karşıtlığının desteklenmesidir. Öte yandan Ursula Brangwen karakteri bir denge unsurudur: "Kendisi de insanlığın gerçeğini, berbat gerçekliğinin farkındaydı. Böyle tertemiz ve kolayca kaybolmaya-çağını biliyordu. Alınacak çok yol vardı, uzun ve berbat bir yol" (a.g.e.). Eserde trajik ve komik kıyametçilik arasındaki farklılığa işaret edilirken, Birkin'in görüşündeki tutarsızlık da alttan alta

sezdirilir, zira bu biraz kendi cenazesini hayal eden fakat kendi yokluğunu kavramakta zorlanan birinin durumuna benzer. Ursula'nın yaklaşımı, Birkin'in hümanizm karşıtlığının kendisiyle ters düştüğünü ve benimsediği kıyametçiliğin de nihilistik olduğunu gösterir. Tüm bu sınırlamalar diğer insanmerkezcilik karşıtlarını da etkiler, özellikle de bomboş bir kıyamet tahayyül ettikleri sürece: Ardından gelecek ütopyası olmayan bir *eschaton*.

Çevreci Kıyametçilik

Buell, "Kıyametçiliğin çağdaş çevreci tahayyülün repertuarındaki en güçlü metafor" olduğunu iddia etmiştir (1995: 285). Carson'un *Sessiz Bahar*'ından, Paul Ehrlich'in *Population Bomb*'u (1972) ve Al Gore'un *Earth in the Balance*'ına kadar çevreci kanonun en önemli kitapları bu mecazdan kapsamlı bir biçimde faydalanmıştır. Vahiysel retorik, Earth First! adlı aktivist grubun yazınında, Bill McKibben'in felsefi düşüncelerinde ve Robinson Jeffers'in şiirlerinde de kendisine yer bulmuştur. Gayet yaygın bir kavram olan "çevre krizi" bile bu kavramdan etkilenmiştir.

Modern çevre kıyameti yazınının önde gelen eserlerinden biri Thomas Malthus'un *An Essay on the Principle of Population* (1798) adlı çalışmasıdır. Malthus politik filozof William Godwin'in (1756-1836) maddi ve manevi, sonsuz bir ilerlemeyi öngördüğü ütopik kehanetlerine karşı çıkmaya çalışmıştır. Malthus aynı zamanda sosyal politikaların ekolojik ihtiyaçlar doğrultusunda düzenlenmesi gerektiğini söyleyen ilk düşünürdür; ayrıca nüfus teorisi nüfusbilim alanının oluşmasını sağlamış ve Charles Darwin (1809-82) ile Alfred Russel Wallace'ın (1823-1913) doğal seçim teorilerinin, daha sonraları da ekoloji biliminin zeminini hazırlamıştır. Malthus, Godwin'in iyimserliğinin çekici olduğunu teslim eder, ancak "nüfus gücünün, insanı besleyen dünyanın gücünden daha fazla olduğunu" öne sürer (1970: 71). Bunun sebebi, her bir insan neslinin daha da kalabalık bir nesle

yol açması, buna karşılık yeni toprakların işlenmesiyle sağlanan tarımsal üretimdeki artışın kademeli olarak gerçekleşmesidir: Geometrik veya üssel artışla, aritmetik artış arasındaki fark. Kontrol edilmeyen nüfus artışı her durumda mevcut gıda miktarını aşacaktır. Malthus'un işaret ettiği üzere:

Dünya nüfusunu herhangi bir rakam, örneğin bin milyon olarak ele alırsak, insan türü -1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256, 512 gibi bir oranda artacaktır, buna karşılık gıda miktarı ise -1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 oranında artış gösterecektir. 225 yıl içinde içinde nüfusun gıda miktarına oranı 512'ye 10 olacaktır: Üç yüzyıl içindeyse 4096'ya 13, ve iki bin yıl içinde, o zamana kadar gıda üretimi olağanüstü miktarlarda artsa bile, aradaki farkı hesaplamak mümkün dahi olmayacaktır. (s. 75-76)

Malthus'a göre nüfus artışı, “sefalet ve kötülük” onu durdurana dek devam edecektir; dolayısıyla en eşitlikçi ütopyalar bile kıt kaynaklar için çıkacak rekâbet ve çatışmayı dikkate almak durumundadır. Malthus'un denemesinde, nüfus ve gıda büyük bir krize yol açmayıp sürekli rekâbet halinde kaldığından metin esasen kıyametçilik karşıtıdır. Yine de, kitabın iç karartıcı tahminleri, eskatoloji için bilimsel temel oluşturmıştır.

Carson'ın *Sessiz Bahar*'ındaki kıyametçilik, “Yarının Masalı” adlı bölümdeki pastoral sahnede geçen “tuhaf mantar”ın ötesine geçer. Giriş kısmında bahsedilen radyoaktif serpintiyle pestisit kirliliği arasında kurulan bağ bilhassa önemlidir; zira nükleer patlama imgesi toplumda hâkim olan, dünyanın sonuna ilişkin dini ve seküler anlayışları yeniden şekillendirmiştir. Duyularla hissedilemeyen Strontium-90 gibi öldürücü fisyon ürünlerin yarattığı korku DDT, lindan ve dieldrin gibi kirleticiler için de duyulmuştur:

İnsan evladının doğaya yönelik saldırılarının en korkuncu havayı, toprağı, ırmaklar ve denizi tehlikeli hatta öldürücü maddelerle kirletmesidir. Bu kirliliğin çoğu giderilemez; bunun sadece yaşamı desteklemesi gereken dünyada değil canlı dokularda da başlattığı kötülükler zinciri büyük oranda geri döndürülemez. Günümüzde evrensel hale gelen çevre kirliliğinde kimyasallar, dünyanın salt doğasını, yaşam doğasını değiştirmekte olan radyasyonun kötülük dolu ve az tanınan suç ortaklarıdır. (Carson, 2011: 5-6)

Burada trajik vahiysel retoriğin birtakım ortak özelliklerini görebiliriz. Uyarı mutlak bir otoriteyle sunulmaktadır; maddi tehdit “fenalık”tır; uyarıyı yok saymanın sonuçları felakettir, tehlike hem çok yakındadır hem de çoktan başlamıştır. Carson’un bir başka retoriksel stratejisi de oyundaki temel öğeleri birbirinden kesin olarak ayrı tutmaktadır. Randy Harris’in gösterdiği gibi çevre hassasiyeti gösteren “İyi Çocuklar”ın isimleri bellidir, onlara tereddütsüz bir biçimde hayranlık duyulur ve atıfta bulunulur. Öte yandan pestisitleri teşvik eden “Kötü Çocuklar”, savları alaycı bir üslupla aktarılan, araştırma fonlarının ticari kaynaklarına sıkça referans yapılan, “yüzleri olmayan bürokratlar ve satıcılardır” (Harris, 2000: 138). Dahası, Carson ne zaman endüstriyel güvenlik iddiaları öne çıksa, onun “uyarı tırnakları”nı kullanmayı alışkanlık edinmiştir: “O halde DDT’nin ‘güvenli dozu’ ne olacak?” (a.g.e.: 209). Bu güçlü aktarımsal strateji “güvenli doz” fikrine gölge düşürerek yazarı, uzmanları ve okuyucuyu güvenilir olmayan endüstri bilimsanlarından uzaklaştırır.

Carson’ın vahiysel retoriğinin temel işlevi konuyu tartışmaya açmaktır. Buell’e göre, Carson felaketin önlenebileceğine dair pek az umut besler, çerçevesini çizdiği tehdit geri dönülemez bir noktadır. Jimmie Killingsworth ve Jacqueline Palmer ise,

“kıyametçi felakete ve binyılcı umuda dair birbiriyle çatışan anlatılar, *Sessiz Bahar*’da kıyasıya yarış halindedir,” der (2000: 190). Ayrıca kitapta, okuyucu “hiçbir kuşun şakımadığı” yanıp kül olmuş bir dünyaya götürülürken, “diğer yol” ihtimalinin de her daim açık bırakıldığını öne sürerler. Carson’ın önerdiği alternatif, ekomerkezci veya müdahale karşıtı bir vizyon değil, sınırlı ve belirli kimyasal pestisitlerin kullanıldığı, farklı biyolojik kontrollerle entegre bir pestisit yönetim yaklaşımının oluşturulduğu pragmatik bir çevreciliktir. Sonuç olarak, Carson’ın aydın insanmerkezciliği, krizin daha geniş çaplı ve daha uzlaşmaz olduğunu düşünen derin ekolojistlerin eleştirilerine tabi olmuştur. *Âşık Kadınlar*’daki Birkin gibi, bu eleştirmenler insan türünün hayatta kalacağına dair bir umut bile beslemiyorlardır.

Sessiz Bahar’dan sonra en önemli çevreci kitap, Paul Ehrlich’in ikna edici gücünü insanı dehşete düşüren kıyametçi öngörülerinden alan *The Population Bomb* adındaki, neo-Malthusçu eseridir:

Tüm insanlığı beslemek için verilen savaş bitti. 1970 ve 1980’lerde yüz milyonlarca kişi, halihazırda uygulanan programlara rağmen açlıktan ölecek. Dünya çapındaki ölüm oranlarının ani artışını engelleyecek artık hiçbir şey yok. (1972: xi)

İki “senaryo”nun ilkinde, Ehrlich aşırı nüfus artışının 1980’lerin ortalarında çevre felaketlerine, uluslararası istikrarsızlığa ve nükleer savaşa neden olacağını tahmin etmiştir. İkincisindeyse, aşırı nüfus artışı Lassa sıtması salgınına sebep olur. Ehrlich’ in amansız Malthusçu mantığına göre, bir türlü düzenlenemeyen doğum oranları, “mahşerin dört atlısından üçünü, savaş, hastalık ve kıtlığı” beraberinde getirecek, ölüm oranlarını ani biçimde arttıracaktır (1972: 48).

Ehrlich'i Carson'dan kesin olarak ayıran şey, Ehrlich için "hücrelerin kontrolsüzce çoğalması"ndan dolayı kanser hastalığına benzettiği, gitgide ilerleyen ekopatolojik tehlikeyi üreten, besleyen başlıca unsurun insan türü olmasıdır. "Semptom tedavisi" geçici bir rahatlama sağlayabilir ancak hasta için tek umut "köklü bir ameliyat"tır. Dolayısıyla, gıda yardımı ve tıbbi desteğin yerine zorunlu sterilizasyon ve kıtlıkla mücadele için kendine yeterli olmayan ülkelere gıda dağıtımına karşı çıkan, "doğanın" kendi yolunu bulmasına dayalı "triya ilkesi" getirilmelidir (1972: 156). Ehrlich'e göre, böylesine trajik bir sonun ahlaki sorumluluğuysa aşırı nüfus artışını engellemeyende olacaktır.

Nüfusbilime "sayıların oyunu" olarak bakan neo-Malthusçu yaklaşım oldukça aldatıcıdır; biyobölgeci Kirkpatrick Sale, aşağıdaki Malthusçu senaryoyu ortaya atar:

Bir yüzyıldan uzun süredir, İngilizlerin desteğiyle İrlandalılar tek besine, patatese bağımlı hale geldiler ve adanın nüfusu iki milyondan sekiz milyonun üstüne çıktı. 1845'te birdenbire ortaya çıkan patatesin doğadaki rakibi bir parazit mantar, patatesleri yapış yapış, sümüksü yenmez şeylere çevirdi. Çöküş: Bir nesil içinde ülke mahvolmuştu... (Sale, 1985: 27)

Sale'in verdiği rakamlar kabaca doğrudur. 1845 kıtlığı boyunca bir milyondan fazla İrlandalı açlıktan veya yetersiz beslenmeden kaynaklanan hastalıklardan hayatını kaybetmiştir. Sale'in bahsetmediği şeyse, İrlanda'nın kıtlık süresince gıda ihraç etmeye devam ettiği ve üretim fazlasının İngiliz ve Anglo-İrlandalı toprak sahiplerinin kontrolünde olduğuydu. İrlanda köylülerinin sadece gıdaları değil paraları, toprakları ve güçleri de yoktu. İskoçya da benzer şekilde patateslere bağımlıydı ve bu felaketten ciddi olarak etkilenmişti ancak ortada kıtlık yoktu. Aslında, modern zamanlardaki tüm kıtlıklar nüfus artışıyla gıda üretimindeki

çöküşün sonuçları olmaktan ziyade, siyasi ve ekonomik krizler olarak görülebilir. Bir bölgenin ekolojik “taşıma kapasitesi”yle açıklanan nüfus kontrolü, gıda arzını daima siyasi, askeri ve ekonomik gücün aracı olarak kullanan toplumlara uygulandığında anlamsızlaşır. Bu konuyla ilgili olarak, bolluk fikrini savunanlar ve toplumsal ekolojistler tamamen farklı siyasi görüşlere sahip olmalarına rağmen, aynı fikri paylaşırlar (bkz. Ross, 1994: 237-73; North 1995: 11-94). Neo-Malthusçuluk zengin ülkelerde tehdit altındaki taşıma kapasitesini korumak amacıyla sıkılaştırılan göç kontrollerini ve ayrıca ekolojik limitlerini aştığı iddia edilen kıtlıktan muzdarip ülkelere yapılan gıda yardımlarının durdurulmasını meşrulaştırmak için kullanılmıştır. Her iki durumda da biyolojik modeller insani durumlara uygulanır ve aşırı sağ politikaların ürünü olmamalarına rağmen, bu tür politikaları destekleyen sonuçlar doğururlar.

Nüfusbilimciler Malthus’un insanlardan bakterilere kadar her nüfusun geometrik artışıyla ilgili hesapları doğru yaptığını ama gıda üretimindeki muhtemel artışlarla ilgili öngörüsünün bir spekülasyon olduğunda hemfikirlerdir. Malthus ayrıca “demografik geçiş” adı verilen olguyu da öngörememiştir. Bilimdeki gelişmeler ölüm oranlarını azaltınca nüfus patlaması yaşanır ve tarımsal üretim bu ani artışa ayak uyduramaz. Buna karşılık, modernleşme kademeli olarak hane halkını ve doğum oranlarını azaltan ekonomik ve kültürel yapıyı oluşturur. Şu anda gelişmiş ülkelerin nüfusları sabit bir seyir izlemekte veya azalmaktadır, ancak önce kömür, sonra da petrol gibi yenilenemeyen kaynaklarla kamçılanan ekonomik büyümeye geçişin bedelini ödemişlerdir. Sonlu gezegenimiz, bu tür geçişleri geliştirmekte olan ülkelerin tümü için kaldıramaz; dolayısıyla neo-Malthusçu yaklaşımın sorunlu yanları, nüfus artışının çevresel yıkıma neden olan diğer unsurlar üzerindeki çarpan etkisini gözardı etmek için bir bahane olarak kullanılamaz. Patrick Curry’nin sağduyulu ve denge-

li çözümlemesi, çevreci grupların “nüfus konusunun etrafında dolanıp, onu sadece temel ve siyasi açıdan daha kabul edilebilir bir sorunun yan etkisi olarak gördüklerini” öne sürer (2006: 124). Curry zenginlerin tüketimini azaltmanın ve küresel eşitlik için çabalamanın çevresel sorunları azaltacağını kabul etmekle birlikte, nüfus artışının, eğer müdahale edilmezse, nihai olarak tüm kazanımları ortadan kaldıracığını iddia eder. Bir Avrupalı veya Amerikalı çocuğun orantısız çevresel etkisi düşünülürse, gelişmiş ülkelerdeki hane halkı büyüklüğünü sınırlamak bilhassa önceliklidir.

Her halükarda *The Population Bomb* çevre yazınındaki iç karatıcı gelecek öngörülerine ilişkin daha genel sorunları temsil eder. Ekim 1999’da dünyanın tahmin edilen nüfusu altı milyarı geçti, 1850’deki dünya nüfusunun tam altı katı. Gore’un da dikkat çektiği üzere, bu artışın büyük bölümü yakın zamanda gerçekleşmiştir:

İnsanlığın dünyada ilk defa ortaya çıkışından 1945’e dek iki milyar kişiye ulaşmak on binden fazla nesil gerektirmişti. Şimdiyse bir insan ömrü –benimki– süresince dünya nüfusu iki milyardan dokuz milyara yükselecek ve bunun yarısı oldu bile. (1992: 31)

Lawrence’ın retoriği, Birinci Dünya Savaşı’nın (1914-18) felaketinden etkilenirken, Ehrlich’in retoriği dünya nüfusunun artış hızındaki süratten ve bununla bağlantılı olarak artık inkâr edilemeyecek derecede büyüyen çevresel maliyetten etkilenmiştir. Bununla birlikte, küresel anarşi öngörüsünde yanılmış, Etiyopya ve Somali gibi ülkelerdeki kıtlıklarsa sadece nüfus baskısının değil, etnik, siyasi ve ekonomik çatışmaların sonucunda meydana gelmiştir. Özellikle bu süreçte Sahra Altı Afrika gibi bazı bölgelerdeki geniş çaplı ve gitgide ağırlaşan kronik yetersiz beslenme

sorunları, Julian Simon gibi Ehrlich'in bolluk fikrini savunan eleştirmenleri kendilerince haklı çıkarmıştır.

Killingsworth ve Palmer, *The Population Bomb*'un şu ana kadar yayımlanmış en popüler çevre kitabı olduğunu söyler ve bunun sebebini de şoke edici kıyametçiliğine bağlarlar. Fakat Ehrlich'i, "senaryolarının" gerçekleşmemesi üzerinden eleştirenlere karşı korur ve "bu yazılanların harfiyen kabul edilmemesi gerekir. Amaçları geleceği öngörmek değil değiştirmektir," (1996: 40-41) derler. Bu iddia, Ehrlich'in bizzat kendi senaryolarıyla ilgili temkinli yaklaşımı tarafından da güçlendirilmiştir: "Unutmayın, bunlar sadece ihtimallerdir, öngörüler değil" (1972: 52). Çevreci kıyametçiliğin amacı dünyanın sonunu önceden tahmin edebilmek değil, ikna edici yöntemler kullanarak bu sondan kaçınmaktır. Yine de kehanetle teşvik arasındaki bu kategorik ayrım, ne kıyametçilik tarihinin ne de retoriksel kuramın sürdürebileceği bir ayrımdır. *Ethos*, *logos* ve *pathos* arasındaki klasik ayrım, retoriğe dair üç ayrı unsur tanımlar. Bunlar kabaca, bir fikrin dile getirilmesinde etkisi olan ahlaki otorite, olgular ve argümanlar ve duygusal yönelimler olarak ele alınabilir. Ehrlich'in *ethos*'u, test edilmiş hipotezlerden hareketle belirli tahminler veya *logos*lar oluşturarak geleceği öngörebilen bir biliminsanı olmasından ileri gelir. Bunu *The Population Bomb*'un giriş sayfalarında ustalıkla yapar. Kitabın duygulanımsal gücü veya *pathos*'u, elbette sadece çürütülebilir iddialar üzerine kurulu olmayacaktır, ancak onlardan tamamen ayrı olduğu da düşünülemez.

Ehrlich'in abartma stratejisi, etkili ikna kaygısıyla meşrulaştırılabilir, ama bu yaklaşımın çevreci davalara uzun vadede verebileceği zararlar retoriksel olarak işe yaramasının önüne geçebilir. Daha sonra gelen çevre kıyametçilerinin, Ehrlich örneğinden bir şeyler öğrendiği çok açıktır. Örneğin Gore, daha önce gördüğümüz gibi, trajik kıyametle flört ederken zaman zaman hem bilimsel belirsizliğe hem de anaakım çevreci Hristiyan

düşüncesine uygun temkinli iddialarda bulunur. Anne ve Paul Ehrlich'in bolluk iddialarını çürütmek için yazdıkları *Betrayal of Science and Reason* da (1998) komik vahiysel retorikğin âdeti kusursuz bir örneğidir. *The Population Bomb*'la benzer bazı argümanları yineleyen kitap, zayıf noktalarını teslim eder. En önemiyse, kitaptaki olguların veya *logos*'un neredeyse aynı kalmasına rağmen, *ethos* ve *pathos*'un ciddi değişikliğe uğramasıdır. İlk kitapta retoriğe gücünü veren ses yaban hayattan bize tartışmasız bir uyarı gönderen yalnız bir Yeremya'yken, İhanet neredeyse tüm bilim camiasının gerçeklik iddialarına başvurur. Ehrlichler, çevre krizi konusunda uzlaşmaya varan biliminsanlarının ve bilimsel derneklerin bir listesini dahi yaparlar. Kitap boyunca iddiaları kalın harflerle alıntılanan bolluk fikrini savunanlar, deli Polyannalar ve endüstri savunucuları olarak betimlenir. Dahası, kitabın duygusal tonu çok daha az çatışmacı ve dramatiktir; "odunculara, madencilere, çiftçilere ve balıkçılara" seslenerek, nüfus artışını yavaşlatmak için yoksulluğun, ve kadınlara yönelik baskının azaltılması gerektiğini ve bunun da uluslararası çapta eylemlerle mümkün olduğunu iddia eder. Ehrlichler, *The Population Bomb*'un bu kadar eleştirilmesine sebep olan "senaryoların" Paul tarafından kitaba dahil edildiğini iddia ederler, ancak burada anlatılan retoriksel değişim göstermektedir ki retorikğin olağanüstü başarı sağlamasının ve skandallara yol açmasının altındaki etken trajik kıyametçi bir yaklaşımın benimsenmesidir.

Hıristiyan binyılcılığı gibi çevresel kıyametçilik de bu mecazı kullanmaktan vazgeçemediği için başarısız kehanetlerinin utançını yaşamıştır. Elbette ilahi bir müdahalenin söz konusu olduğu durumlarla karşılaştırıldığında çevre bilimi fikir ayrılığına daha fazla alan tanır. Ancak, Son'a ilişkin trajik dini ve seküler anlatılar, ya istemeden komediye kaçır ya da kerameti kendinden menkul bir korku anlatısına dönüşür. Buell'in de gösterdiği gibi, *Cat's Cradle*, *Dr. Strangelove* ve "*Star Wars*"un çağında kıyametçiliğin

ciddi kalması kolay değildir” (1995: 300). Ayrıca, *The Population Bomb*’un yazarı, “triyaaj testi” ve “köklü bir ameliyat” fikirlerinin savunucusu olarak ortaya attığı kehanetlerinin ardından Çin ve Hindistan’da uygulanan zorunlu nüfus kontrolü stratejilerinden dolayı olarak sorumlu olduğunu kabul etmek zorundadır.

Çevresel kıyametçilik popüler bilimsel yayınlarla sınırlı değildir. Amerikalı şair Robinson Jeffers (1887-1962) edebi eleştirinin içine işlemiş insanmerkezci varsayımlara kesin olarak ters düşen ve açıkça Nietzsche ve Lawrence’a borçlu olduğu “hümanizm karşıtlığı” felsefesini benimsemişti. Hümanizm karşıtlığının tam olarak neye karşılık geldiği tartışılabilirken şiirsel bir inanç olarak kıyametçi ekomerkezçiliği örneklediği görülebilir. Oelschlaeger bunu, “aşkı insanlığa ait bir olgu olmaktan çıkarıp, şeylerin insanüstü muazzam güzelliğine, insanın yolculuğunu çerçeveleyen, ilahi bir kozmik bütüne yaklaştıran” (1991: 252) yaban hayat panteizminin bir ifadesi olarak görür. Gerçekten de doğanın güzelliği sıkça teyit edilir, ama bu “ekomerkezci” bir şairden bekleneni karşılayamaz. Jeffers’ın “The Purse-Seine” adlı şiiri, parıltılı bir sahilde gece balık tutmanın olağanüstü güzelliğini tasvir etmeye çalışırken ne kadar zorlandığını şu sözlerle itiraf eder: “Size anlatamam / manzaranın güzelliğini.” Fakat, bir de yakalanmış balıklar vardır.

...çarpmıyorlar kendilerini yaklaşan kaderlerinin bir duvarın-
dan ötekine
parıltılı
sudan alev havuzuna, güzel, zarif bedenlerin her biri kaplı
alevle canlı bir roket gibi. (Jeffers, 1987: 55)

Yakalanan balıklarla insanlar arasında bir analogi söz konusudur, zira şair “büyük şehrin” ışıklarına baktığında, “gırgır ağlarını hatırlamaktan kendini alamıyor[du] / Işıltılı balıkları toplayan.”

İlerlemenin ağı etrafımızı sarmaladıkça gerçekleşen “kaçınılmaz kitlesel felaketler” uyarı veya yas sebebi değil, hayvan biçimli bir açıdan bakılması durumunda insanlara da balıklara olduğu kadar etki eden doğa kanunları sonucu duyulan gaddar bir tatmini-ydi (Yedinci Bölüm). Jeffers’ın şiiri kıyamet imgeleriyle doludur: “Dansı / Karanlık dağın altındaki rüyaların güttüğü kitlelerin”, “insanlar ... ortadan kalktı” ve kader mahkûmu Amerika’nın devasa “ölümlü görkemi.” Zaman zaman bu durum insanlığa duyulan şefkatle ilişkilendirilir. Örneğin dünya “November Surf” adlı şiirde oldukça sembolik arındırıcı bir fırtına hayal ettiğinde ve “iki ayaklı Memeli”nin “Boşluğun onurunu, enderliğin değerini” nasıl geri kazanabileceğini hayal ettiğinde olduğu gibi (1987: 39). “The Inquisitors”, dehşete kapılmış bir insan, üç tane dağ gibi devin bir grup insanı nasıl “incelediğini” gözler. Devler sorunun kökenine inmek için genç bir “kadın”ın kafatasını yararak açtıklarında bu beyindeki termonükleer dölü tartışılır:

“Bir damla ilik. Dünyayı nasıl mahvedebilir?” “Yine de,”
diye cevapladı,
“O bombaya sahipler. Patlamalar ve alevler hiçbir şey değil:
Çiller
topraktaki: Sızıntılar
Tüm gezegeni ateşe verebilir
Ve yıkılabilir çoğu şeyi.” “Kendi kendilerine,” diye cevapladı.
“İzin verin.
Neden olmasın?” “Hayır,” diye cevapladı, “yaşam.”
(Jeffers, 1987: 73)

Tıpkı hızla artan nüfus gibi, nükleer silahların hayal dahi edilemeyen tehdidi de kıyametçi düşünce için fazlasıyla kuvvetli bir ikazdır. Lawrence tarihte görülmüş en korkunç savaşın ortasında yazıyordu, ve Jeffers’ın cumhuriyeti de o zamana dek görülmüş en

yıkıcı silahı henüz kullanmıştı. Lawrence'ın, Birkin'in, Jeffers'in devlerinin ve hatta Nietzsche'nin üstinsanlarının mizantropik ekomerkezciliği, etik açıdan sorunludur; zira tam anlamıyla ekomerkezci bir yaklaşımın, insanın çevreye olan etkisi konusunda ahlaki açıdan *nötr* olması gerekirdi.

Karşılaştırma için James Lovelock'un *Gaia: A New Look at Life on Earth* adlı kitabına bakılabilir. Bu kitap Dünya'nın, biyokimyasal ve iklimsel "homoeostatik" kendi kendini düzenleme işlevi sayesinde bir süper-organizma olarak düşünülebileceğini öne sürer. Gaia hipotezi, bizi takip edilen politikaları bir bütün olarak biyosfere olan etkileriyle birlikte düşünmeye sevk ederek ekomerkezci yaklaşımı destekler. Yine de Lovelock'ın vardığı sonuçlar doğrudan radikal çevrecilikle ilintili değildir; Lovelock, "büyük bitkilerin ve hayvanların görece önemsiz olduğunu, bunların bir firmanın temelde gerekli olmayan ürünlerini arzu edilebilir kılmak için kullanılan göz alıcı modeller ve şık satış temsilcileriyle kıyaslanabileceğini," (1982: 40) öne sürer. Sonuçta şu kanıya varır:

Belki de gelişmiş teknoloji çılgınlığı kendi türümüz için acı verici ve yok edici olacaktır, ancak endüstriyel faaliyetlerin şu anki veya yakın gelecekteki seviyelerinin tüm Gaia'daki hayatı tehdit ettiğini kabul edebilmek için elimizdeki kanıtlar pek zayıftır. (192: 107-8)

Jeffers'in devleri de aynı sonuca varır:

"Tüm yaşamı yok etmeleri mümkün değil: Gezegen çok büyük.

Yaşam kesinlikle tekrar yeşerecektir,

Topraktaki larvalardan, semender ve kurbağaya güzelleşecektir

tekrar..." (1987: 73)

Dolayısıyla buradaki çelişki şudur: Radikal çevrecilerin uzun süre benimsediği görüş, aslında bizimki de dahil tüm türler için geçerli olan bir tür kaderciliği destekler.

Devlerin bakış açısından insanlar, dinazorlar ve dodolar aynı derece yok edilebilirdir. Sadece insan beynindeki “ilik damlası”, gergedanların veya kızıl ormanların kaderini düşünmeye ehildir, ancak biz kıyametçi anlatılar kurgulayabiliriz, dolayısıyla biyomerkezci bir etik bile insanmerkezci olmak durumundadır. Bu uç noktada Nietzsche, Lawrence ve Jeffers’in vaaz ettiği hümanizm karşıtlığı veya posthümanizm kendiyile çelişir; hedefe ulaşmak aynı zamanda onu anlamsız kılacaktır. Bu tür benzer çıkarımlar son bölümde daha derinlemesine tartışılacaktır.

1980’lerde Kuzey Amerika’nın en radikal çevreci örgütlerinden biri olarak kurulan Earth First!, yaban hayatı korumak için devrimci insan karşıtlığını, kıyametçi inançları ve doğrudan eylemi bir araya getirdi. İlk başta Sierra Club ve Wilderness Society [Yaban Hayat Derneği] gibi mevcut anaakım grupların, Washington lobicileri olarak vermek zorunda kaldıkları tavizlerden bıkan ve modernitenin güçleriyle mücadele etmenin “biyolojik erimeyi” önlemenin tek yolu olduğunu düşünen üyelerinden oluşuyordu. M. F. Lee’ye göre, Earth First! trajik kıyametçilikle derin ekolojik inançları birleştirebilmişti:

Biyomerkezci eşitliği, tüm türlerin özünde eşit olduklarını ve dolayısıyla eşit derecede yaşama hakkına sahip olduklarını savundular. Earth First! bu fikirleri felsefi spekülasyondan çıkarıp siyasi eylem alanına taşıdı ve her an meydana gelebilecek bir kıyamete duyulan inancın aciliyetiyle harmanladı. Earth First!’ün eylemlerine güç veren ve gelişimini belirleyen şey işte bu binyılcı dönüşümdü. (1997: 124)

Bu fikirler Earth First!’e yaban hayatı korumaya yönelik olağanüstü bir tutku ve cesaret kazandırdı. Destekçileri de gelecekte ilkel bir dünya hayal eden binyılcı bir inanış geliştirdi, bu inanışa göre postmodern avcı toplayıcı “kabileler” endüstriyel medeniyetin çöküşünden sonra hayatta kalmayı başaracaktı. Earth First! hızla büyüyerek ekofeministleri, toplumsal çevrecileri ve yaban hayat savunucularını bünyesinde topladı. Akabinde Lee’nin de ortaya koyduğu gibi topluluk, temel inançlarına içkin bazı sorunlarla yüz yüze geldi, zira başlangıçtaki aktivistlerin binyılcı inançları düz bir kıyametçiliğe, Malthusçu aşırı nüfus kabusları Christopher Manes örneğinde de görülebileceği gibi, grotesk bir hümanizm karşıtlığına yol açtı. “Miss Ann Thropy”¹⁰ mahlasıyla yazan Manes, radikal çevrecilerin nüfus azaltılmasına yaptığı katkıdan ötürü AIDS’e olumlu bakması gerektiğini iddia etti. Earth First! bu tip tartışmalarla çalkalanırken, toplumu ön planda tutan üyeler ve bazı derin ekolojistler, yaban hayat savunucularının kıyametçiliğine karşı çıktı. Sonuç olarak, Dave Foreman gibi pek çok kurucu üye, Earth First!’ten ayrılarak ilk dönemlerdeki sert tavrın artık sergilenmediğini iddia ettiler. Lee yaptığı çalışma sonucunda,

En radikal çevre doktrinleri, başta binyılcı bir inancı destekleyebilirler, ancak bunu uzun bir süre devam ettirmeleri mümkün değildir. Earth First!’ün kıyametçi yaklaşımındaki biyomerkezcilik, insan türüne tarihte önemli bir rol atfetmez. Sınırları zorlandığında bu inanç sistemi yaban hayatı savunmak için yapılan her şeyi meşru görürürken, insanların bu esnada zarar görüp görmediğini dikkate almaz. Bu inançları benimseyen bireyler, içinde yaşadıkları medeniyete ciddi zarar verme potansiyeli taşırlar. (1997: 133)

10. İnsanlarda nefret etmek anlamına gelen “mizantropi” kelimesine gönderme yapılmaktadır. –yhn

Başta tanımlanan kavramlar üzerinden düşünüldüğünde, Earth First!’ün içindeki hümanizm karşıtı eğilimler taşıyan grup, komik değil trajik kıyametçiliği benimsediği için toplumsal ekolojistlerden ayrı tutulmuştu. Bu grubun her an gerçekleşebilecek olan ekolojik felakete karşı duyduğu korku, insanlıkla yaban hayatı karşıtlık içinde kurgulayan düalist bir ahlaki şemayla ifade ediliyordu. Aleyhtarları, çevresel sorunlardaki sorumlulukları açısından cinsiyetlerine, sınıflarına, etnik kökenlerine göre insanlara farklı sorumluluklar atfettiler ve gerek doğrudan eylem gerekse müzakereyle radikal bir siyasal değişim hedeflediler. Hümanizm karşıtı grup aynı zamanda örgüt içinde erkekmerkezli, paranoyak ve şiddet içermesi muhtemel tavırları beslemekle de suçlanıyordu.

Kıyamet Sorunu

Vahiysel retorik, çevresel söylemin önemli bir parçasıdır. Aktivistleri harekete geçirir, kararsızları ikna edebilir ve belki de hükümeti ve ekonomi politikalarını da etkileyebilir. Özellikle ABD’de yaygın olan, edebi kıyametçi duyguya hitap eder. Medya, genellikle çevre sorunlarını felaketler olarak nakleder çünkü bu hem belli bir drama yaratır ve daha çok ilgi çeker hem de haberler belirli olayları süreçlerden daha kolay aktarabilir. Kıyamet, duygusal yönü baskın bir referans sistemi oluşturur. Bu sistem içinde karmaşık ve uzun dönemli meseleler tek sebepli krizlere indirgenir. John Hannigan’ın çevresel çatışma sosyolojisi üzerine çalışması bu konuda en yaygın tavrı ortaya koyar: “Bir dizi tıbbi metafor kullanılarak gezegenimiz elden ayaktan düşürmüş hatta belki de ölümcül bir hastalığın pençesindeymişçesine tasvir edilir” (1995: 72). Sekizinci Bölüm’de daha detaylı olarak tartışacağımız, Ehrlich’in *The Population Bomb*’u, şimdilerde yaygın olarak kurulan, eski kıyametçi mecazla ekolojinin bir *gezegen sağlığı* bilimi olarak gelişmesi arasındaki retorik bağın erken örneklerinden biridir.

Dolayısıyla, özellikle radikal ve trajik biçimleriyle eskatolojik anlatı, kullanışlılığını zayıflatan felsefi ve siyasi sorunları da beraberinde getirir. Tepkisizlikleriyle dalga geçerek şüphecileri kışkırtma ve bazı inananları çatışmaya hatta şiddete teşvik ederek toplumdaki tepkileri kutuplaştırma eğilimindedir. Bu liberal toplumlarla kıyametçi tarikatlar arasında yaygın görülen bir olgudur. Öte yandan radikal çevreci gruplar, retoriksel olarak geleneksel binyılcılara yakın olmakla birlikte, toplumsal açıdan onlardan ayrılırlar, farklı görüşlere açıktırlar ve karizmatik liderliğe karşı direniş gösterirler. Bu mümkün olsa bile, kıyametçiliğin nüfus artışı karşısında çirkinleşme eğilimine karşı durulmalıdır.

Daha genel bir sorunsal, aşırı yoksulluğun “kıtlık”la eşleştirildiği Malthusçu tanımlamada da olduğu gibi, felaket retoriğinin, tasvir ettiği krizleri “üretmesidir.” Dahası, Richard North’un kapsamlı iki vaka incelemesinde de gösterdiği gibi, kampanyalar yürüten örgütlerin siyasi amaçları, “felaket” gazeteciliğinin bilimsel bütünlük arzusuyla uyuşur. North, 1993’te petrol tankeri *Braer*’in batmasıyla ilgili medyanın tutumunu inceler ve medyanın, hükümetten veya petrol endüstrisinin biliminsanlarının daha ılımlı değerlendirmelerinden ziyade, kampanya yürüten örgütlerin kıyametçi yorumlarına yer vermeyi tercih ettiğini tespit eder:

Greenpeace’in yaptığı açıklamaların gazetecilik açısından pek çok değeri vardır. Öncelikle ekolojik felaket ihtimalini vurgularlar. Kalpten gelirler. Kısa ve anlaşılabilirler. “Düzen”in bir parçası olmayan insanlar tarafından yapılırlar. Medya ve Greenpeace’in dünyayı kavrayışları benzerdir. Yerleşmiş çıkarlar çevresel sorunlara aldırış etmediği için bir şeyler yanlış gitmektedir ve bu sorunlar örtbas edilmeye devam edildikçe bir şeyler yanlış gitmeye devam eder. Ne medya ne de Greenpeace, kendi çıkarlarını ya da okuyucula-

rını ve destekçilerini sürekli oyalamak ve heyecanlandırmak durumunda olduklarını itiraf eder. (1995: 99)

North, “felaket tellalları”nın gerçekten de kötü haber satıyor olabileceklerini iddia eder. Diğer bir örnek de, iklimbilimcilerin, düzenli olarak belirli hava olaylarını küresel iklim değişikliğiyle ilişkilendirmeyen komik bir vahiysel retorik benimserken, her kuraklık veya buz fırtınası olayını felaket habercisi bir küresel ısınmanın “işaretleri” olarak yorumlamasıdır. Bu aşırı temkinlilik hali, politika geliştirmek için gereken otoriter beyanlara ihtiyaç duyulması ve öngörülerin genelde tahmin olarak kabul edilme tehlikesi barındırması sebebiyle çok sağlıklı değildir.

Vahiysel retorik, çok karmaşık ve çeşitli olan çevre sorunlarını tekil, her an gerçekleşebilecek bir “çevre krizi” kavramına indirgeyen suçlu ve sebep arama hezeyanını tetikler. Örneğin derin ekolojistler, “insanlığa” veya “medeniyete”, ya da kavramsal düzeyde “insanmerkezciliğe” saldırırlar. Ekofeministlerse erkekmerkezciliği ve düalist tahakküm mantığını eleştirirler. Çevre sorunları bir başına ele alınamaz. Çevre sorunları eğer bilginin, özgür iradenin, halihazırdaki mücadelenin ve farklı sorumlulukları olan toplumsal grupların geçiciliğini vurgulayan komik kıyametçi anlatılarla çerçevelenince çözüme tabi olurlar. Bu şekilde sorunlar tamamıyla giderilemez ama bu sorunları tanımlayanlar gerçekleşmemiş kehanetlerin utancını yaşamaz ve binyılcı heveslerin tehdidine daha az maruz kalırlar.

Frederick Buell’e göre, çevrecilik trajik kıyametçiliği terk etmek zorunda kalmıştır. Bu kısmen çevresel tehditlerin değişmekte olan tabiatından ileri gelirken kısmen de organize olmuş çevreci karşıtı kampanyaların, mizantropi örnekleri saptaması ve “kıyametçilerle” “kıyamet sömürücülerini” başarılı bir şekilde gözden düşürmesidir (2003: a.g.e. 278). Ehrlich’in öngördüğü küresel çöküş gerçekleşmemekle birlikte, “kıyametten sonra

yaşam [anlatıları], 1970'lerin kıyamet günü fantezilerinin hiç yapamadığı kadar çevre krizini açık ve yalın bir şekilde betimleyebildi" (Buell, 2003: a.g.e. 930). Zira, gezegenin toplumsal ve çevresel sorunları birbiriyle etkileşen çoğul bir karakter arz ediyordu. Buell'e göre Terry Gilliam'ın 1995 tarihli filmi *12 Maymun*, bu yeni anlayışın heyecan verici ve sofistike bir yorumuydu. Film, 1990'lar ABD'siyle nüfusun ciddi ölçüde azaldığı, insanların genetik mühendisliği ürünü olan virüsten kaçmak için yeraltında çalıştığı bir distopya arasında gidip gelirdi. Kıyameti önlemek için zamanda geri gönderilen kahraman James Cole (Bruce Willis), suçlunun "12 Maymun" adındaki hayvan hakları aktivistlerinin değil, "korkunç fanatik bir çevreci ve biyomerkezci bir biliminsanyken ekoteröriste dönüşmüş biri" (Buell, 2003: a.g.e. 5746) olduğunu çok geç öğrenir. Cole, filmin son sahnesinde vurulduktan sonra, tüm bu süreçte aklından çıkaramadığı travmatik bir anısı nihayet anlam kazanır. Çocukken virüsün ortaya çıkmasından hemen önce kendi ölümüne tanık olduğunu fark eder. Bu şekilde tamamlanmış olan şimdinin ve geleceğin "korkunç kısır döngüsü", "psikoanalitik bir kazı ve aynı zamanda geçmişin nihai kayıpları, imaları ve anlarıdır. Sadece insan sevgisinin değil, güzel kokan havanın, ısıtan günışığının ve doğada hâlâ gidilebilecek güzel yerlerin geçmişidir." (a.g.e. 5763). Film kıyamet öncesi "şimdi"de bile felaketin çoktan yola çıktığını vurgular, dolayısıyla "çevre yası", 1990'larda da distopik gelecekte tutulur. Buell'in dikkat çektiği gibi, "döngünün her tekrarında, *Twelve Monkeys*'deki çevre belası insanların umutsuzca içinde çırpındığı, sürekli devam eden bir korkuya dönüşür" (a.g.e. 5793). Filmdeki tek umut ışığı, son sahnede zamanda yolculuk eden bir başka kişinin ekoteröristin yanındaki koltuğa oturup kendisini "güvende" olarak tanıttığı anda görünür. Film eğer Buell'in iddia ettiği gibi, izleyiciye çevre değerlerini savunmak ve bu değerler için

uğraşmanın değerli olduğu fikrini vermeye çalışıyorsa, anlamlı katkı yapabilmenin zor olduğunu ama imkânsız olmadığını söylemek mantıklıdır. Sonuçta gezegenin geleceği için sorumluluk alacaksak, bunu ancak gezegenin bir geleceğinin *var olduğunu* düşünürsek yapabiliriz.

Şimdiye kadar burada incelediğim mecazlar doğayı kavrayış biçimlerimizi geliştirir ancak ekoeleştirel bir açıdan bakıldığında bu mecazların hiçbiri yapısal anlamda gerçekçi değildir. Pastoral ve yaban hayat mecazları, estetik duyarlılıkları ön planda tutan bir turistin bakış açısını yansıtırken kıyametinse kehanette bulunan bir tasavvur biçimi vardır. Diğer yazınlarsa dünyayı mesken tutmanın bir görev ve sorumlulukla ilişkili olma ihtimalini araştırır. “Mesken” geçici bir durum değildir; aksine hatıra, köken ve ölümle sınırları çizilmiş insanların, ritüelin, yaşam ve emeğin örtüştüğü bir hali ima eder. Bu bölüm “georgic” olarak bilinen çiftçilik sanatı yazınındaki mesken türlerini değerlendirdikten sonra bazı eleştirmenlerin dünya üzerindeki özgün meskenlerin temsili için kullandığı daha “ilkel” türlere yakından bakacaktır.

Çiftçilik Sanatı [Georgic]

Yahudi-Hıristiyan tektanrıcılığının ekolojik açıdan zararlı olan bazı tavırları modern Avrupa medeniyetine miras bıraktığını söylemiştik. Lynn White Jr. (1996) Yaratılış 1:26’daki, “Tanrı ‘Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım,’ dedi, ‘Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun,’” sözünün aklımız-

daki ahlaki çerçevelere uyacağını düşündüğümüz her tür sömürü için âdeta bir kutsal izin niteliği taşıdığını öne sürer. Açıktır ki pek çok şey “hâkimiyet” kelimesinin anlamı ve gücüne bağlıdır, White’ın tezine karşı çıkan filozoflar burada despotizmden ziyade vekilharçlığın veya intifanın buyurulduğunu iddia ederler (Passmore, 1974; Attfield, 1983). Jeanne Kay, her iki yaklaşımın da, doğanın İncil’deki yerini yanlış değerlendirdiğini belirtir: “Doğa, Tanrı’nın ödül ve ceza aracıdır, göstereceği iyilik de insanın ahlakına bağlıdır” (Kay, 1998: 214). Eski Ahit’teki ekolojik felaket, pek çok kuralın çiğnenmesi sebebiyle suçlunun ve masumun, insanlığın ve doğanın üzerine sökün eder. Kay, İncil’in ne insanmerkezci ne de ekomerkezci olduğunu, aslında modern okuyucunun kabul etmekte zorlanacağı derecede tanrımerkezci olduğunu iddia eder: “Otlakların tahribatını aşırı otlatmanın veya iklimsel değişimlerin değil de Tanrı’nın, dini samimiyetsizliğe ve putperestliğe olan kızgınlığının sonucu olarak gören bir toplum modern kaynak yönetimi alanında pek bir şey yapamaz” (Kay, 1998: 219). Elbette modern çevresel sorunlarla Yahudi-Hristiyan geleneği arasında, arkaik veya modern, doğrudan bir ilişki kurmak zordur. Teolog Stephen Clark’ın kinayeli yorumundaki gibi: “Belki de ‘Batı’ son birkaç yüzyılda açgözlü olmayı başarıyla sürdürdü fakat bunun sebebi daha iyi Hristiyanlar olmamız değildi!” (Clark, 1998: 46).

Vergilius’un *Georgics*’i, tarımsal üretimle dini törenlere riayet arasındaki ilişkiyi vurgulamak konusunda İncil’le benzeşir. Ancak Romalılar’ın astroloji ve kahinlik takıntısı, bu eseri Eski Ahit’te bahsi geçen pratiklerden farklılaştırır. Seküler olmayan tüm tarım toplumları, temel tarımsal icraatlara dini manalar yüklerler; ancak Vergilius, daha çok gıdaya ihtiyaç duyan tahıllardan önce verimliliği artıran sebzelerin ekilmesi gibi çiftçiliğin pratik uygulamalarını öne çıkarır. Bunu yaparken amacı, seçilmiş az sayıdaki kişiyi kutsal yasadan muaf tutmak değil,

iyi çiftçiliği teşvik etmek ve Romalılar'ın toplumsal faziletlerini kırsalda da hâkim kılmaktır. Vergilius'ta tarım, İncil'deki gibi itaatsizliğin laneti olarak değil, tanrı Jüpiter'in insan becerisine meydan okuması olarak tarif edilir. Eski Ahit, kurak Vaadedilmiş Topraklar'ın sakinlerine yerleştirilmiş doğaya ilişkin tavsiyeler verirken, Vergilius toprak tiplerini, iklimleri ve mahsulleri dikkatle inceleyerek Roma İmparatorluğu'nun kapsam ve derinliğini yansıtır. Tavsiyeleri okuma yazma bilmeyen köylü veya toprağının başında durmayan toprak sahibine değil, Vergilius'un ideal Romalı olarak gördüğü çiftçi vatandaşa yazılmıştır:

Ah çiftçiler, ne şanslı olduklarını bir bilseler!
 Ki onlar için toprak ne isterse o olur, adaletlidir, bağrından
 Zengin bir yaşam fışkırır, orduların çarpışmasından uzak!
 O çiftçi ne
 Fakire acır, ne de zengini kıskanır. (2002: 52-54)

Çiftçiliğin bu denli açık şekilde politize edilmesi, Thomas Jefferson'ın (1743-1826) muhafazakâr tarımsal reform hareketinde de yankı bulur. Jefferson özgür, toprak ve köle sahibi çiftçi halkı Amerikan cumhuriyetinin temeli olarak görür ve sanayi, tutumluluk ve ölçülü çıkar peşinde koşma gibi çiftçiliğe dair faziletleri yüceltir.

İngiliz radikali William Cobbett (1763-1835) ise çiftçilik siyasetini tamamen farklı yorumlayarak, tarım işçisinin tarafını tutmuş ve belli tereddütlerle olmakla birlikte kırsal kapitalizmin tahribatına karşı İngiliz çiftçisinin yanında olmuştur. Muhtemelen Thoreau'nun *Walden*'da "Fasulye Tarlası" deneyinde eleştirdiği siyasi çağrılara da karşıdır. Bu deneyde küçük bir arazi işlenmiş ve fasulyelerle ölçüldüğünde bereketsiz sonuçlar vermiştir. Thoreau kendisine sunulan yardım önerilerini komşularını küçümseyici bir üslupla reddeder; ona göre gerçek hasat

ancak vahşi hayvanlar, kuş cıvıltıları, meditasyon, bilgi ve aynı zamanda parayla ölçülebilir:

Açgözlülükle, bencillikle ve hiçbirimizin kurtulamamış olduğu toprağı sadece bir mülk olarak görmek ... manzara çirkinleşir, tarım bizimle birlikte yozlaşır ve çiftçi hayatların en aşağılık olanını yaşar. Doğayı yalnızca bir hırsızın gözüyle tanır. (Thoreau, 2014: 195)

Cobbett'in gösterdiği ve Thoreau'nun da bize hatırlattığı gibi çiftçi genellikle kırsal kapitalizme direnmek yerine hevesle onun bir parçası olmaya çalışır, dolayısıyla Vergilius'un ve Jefferson'un önerdiği gibi dengeleyici bir rol oynamaya pek uygun değildir.

Kırsal halkın zamanda ve mekânda kökleşmiş olma halinin idealize edilmesinin siyasi sonuçları Martin Heidegger tarafından etkili şekilde ortaya konmuştur. 1935 tarihli "Sanat İşinin Kökeni" adlı konuşmasında Heidegger, "şeyler" üzerine yapılan pek çok felsefi yorumun eleştirisini yaparak bu yorumların nesneleri belirli bir yaşam ve çalışma bağlamından soyutladığını ifade eder. Van Gogh'un *Bir Çift Ayakkabı* (1886) adlı resmindeki ayakkabılar üzerine tefekkür eden Heidegger, ayakkabıların belli bir yaşam biçiminin merkezindeki şeylerin gerçek "şeyliğini" açığa çıkardığını iddia eder:

Ayakkabının yıpranmış içlerinin karanlık deliğinden işçinin zahmetli adımları diğer gözlerini. Derin yıpranmışlığında, çiğ rüzgârla süpürülmüş tarlaların uzaklara sirayet etmiş tekdüze saban izlerine yorgun argın yürüyüşünün üst üste birikmiş sebatı vardır. ... Ayakkabılarda dünyanın sessiz çağrısı, olgunlaşan buğdayın sakın hediyesi ve kıştan kalma tarlaların nadas yalnızlığında bir açıklama yapmadan kendini

reddetmesi titreşir. ... Tüm bunlar *yeryüzüne* aittir ve köylü kadının *dünyasında* korunur. (Heidegger, 1993: 159-60)

Ayakkabılar insan olanla olmayanın, üretildikleri ve geri döndükleri yeryüzü ve içinde anlam ve amacını buldukları dünyanın irtibat noktasını oluşturur. Eskilere dayanan bir meskenin ve menşein zamansal görünümü bilinen bir fiziksel araziyle, toprakla ve iklimle karşılaşır. Karşılaşma kırsalın sakinini, hareket eden ve köklerinden koparılmış şehirliyle derin bir karşıtlık içinde konumlar. Ayakkabılar bizzat “yeryüzü” ve “dünya”yı açılar, Van Gogh’un resmi de bu açılmayı açılar, Varlığa karşı bakanın sahip olmadığı varsayılan sessiz dikkat alanını yaratır. Köylü kadının kendini iyi ifade edememesinin bir anlamı yok değildir, zira kelimeler onu Thoreau’nun açgözlü, dedikoducu komşularından birine çevirebilir. Kate Soper’ın da bahsettiği gibi,

Heidegger’in toprakla haşır neşir sessiz köylülük tasviri, teknolojik bilgiye kurban edilmiş bir “önanlaşma” barındırır ve bu tasvir doğayla “kendine özgü” ilişkiler kurulmasına dönük şiarlara ilham vermiştir. Öte yandan bu ancak “köylülüğün” Heideggerci anlamda bir bilinçle Varlığa iştirak etmesinden yoksun bırakılmasıyla mümkün olabilecek bir şeydir. (1998: 237)

Sonuçta ayakkabıların Van Gogh’un olduğu ortaya çıkar, bu durum da Heidegger’in sonuçta yanlış bir zeminden yola çıkarak fazlasıyla uzun bir tefekküre giriştiğini gösterir.

Heidegger’in coşkulu bir Nazi olduğu düşünüldüğünde konuşmasının zamanlaması daha da önem kazanır. Çiftçilik sanatı felsefesi de Nazi ideolojisinde yer alan, Alman kanı ve toprağı arasındaki ilişkiyi vurgulayan “*Blut und Boden*” felsefesiyle fazlasıyla uyumludur. Nazizmle ekoloji arasındaki bağlantıları

araştıran önemli tarihçilerden Anna Bramwell, “kan ve toprak” ilişkisini, “toprağı koruyan ve işleyenlerle; kan, ter ve gözyaşıyla toprağı varlıklarının parçası ve varlıklarını toprakla iç içe kılan nesiller arasındaki bağ,” olarak tanımlar (1985: 54). Naziler hem küçük çiftçilere ve çiftçilik sanatı filozoflarına hem de doğa korumacılara hitap etmiş, dünyadaki ilk doğa koruma ve hayvan hakları kanunlarını hayata geçirmişlerdir. Organik tarım savunucusu Richard Walter Darré, Reich¹¹ Köylü Lideri olarak atanmış, Goslar kenti köylüler için milli bir neo-pagan tapınağına çevrilmiştir. Naziler devasa otoban inşaatı projelerinin çevresel maliyetini sınırlandırmaya bile çalışmış, “sulak alanları, ormanları, ekolojik duyarlı alanları korumak için katı kriterler” oluşturmuşlardır (Biehl ve Staudenmeier 1995: 15). Alman halkı için uyumlu mesken arayışı, nihayetinde aykırı bir çelişkiyle sonuçlanarak endüstriyel topyekun savaşa ve soykırıma kadar uzanmıştır. Doğu’nun işgaliye, emperyal bir çiftçilik düzeninin kurulması için gerekli *Lebensraum* ya da “yaşam alanı”nı sağlamıştır. Yahudilerin imha edilmesinin, enternasyonalizmi ve şehirciliği destekledikleri gerekçesiyle bile meşrulaştırıldığı olmuştur. Yani sadece “kanları” değil, Alman toprağına bağlılıklarındaki sözde eksiklikleri yüzünden yok edilmişlerdir. Ortaya çıkan sonuç, Timothy Luke’un da belirttiği gibi, modern ve modern karşıtı unsurların korkunç bir birleşimidir:

İskandinav mitolojisi ve yeni Aryan ritüellerinde Doğa’nın yeniden teshiri, V-2’leri, Auschwitz’i, ME-262’leri, nükleer fisyonu beraberinde getiriyor ve bu Töton şövalyelerinin kabilelerine ait *Blut und Boden* [Kan ve Toprak] masallarıyla gizlenebiliyordu. Almanya’daki endüstriyel faşizm kendini

11. (Alm.) İmparatorluk. Alman tarihinde üç Reich dönemi vardır. Burada üçüncü ve son Nazi Almanyası dönemi belirtilmiştir. –yhn

açıkça *modern karşıtı* ve *geleceğin ilkeli* olarak ilan etmişti.
(1997: 13)

Hem Nazi ekolojisi hem de Heidegger'in Nazizmi oldukça tartışmalıdır (bkz. Ferry, 1995; Garrard, 2010). Elbette doğa koruma ve organik tarımın faziletleri Naziler tarafından savunuldu diye ödün verilemez, ayrıca modern çevre hareketinin çok önemli bir kısmında faşist otoritarizmin izleri yoktur. Yine de, çevre yönelimli çiftçilik sanatı ideolojisinin bu kadar kolay sistemin bir parçası haline getirilmesi şaşırtıcıdır. Bate, *The Song of the Earth*'de şu soruya yanıt arar: "Martin Heidegger'le ilgili mesele şudur: Asla reddetmediği Nazizmle, geliştirdiği mesken kuramı arasındaki ilişki bir rastlantı mıdır, yoksa bir gereklilik mi?" (2000: 268). Bu sadece kişisel bir hata mıydı, yoksa Heidegger'in de düşündüğü gibi çağdaş düşünceyi etkisi altına alacak derin bir örtüşme mi? Nazi çiftçilik sanatının düşmanca ırkçılığı tamamen rastlantısal ve barındırdığı milliyetçilik bölgesel veya bireysel farklılıklar gösteriyor olmasına rağmen, bir yere kök salmış atalara, aileye ve geleneğe yapılan çağrının sosyal muhafazakârlığı, çiftçilik sanatının bilinen geleneksel formlarına içkindir. Heidegger ekoeleştirici için önemli bir figürdür çünkü "meskeni düşünme" edimini başlatmıştır, bunu yaparken de çiftçilik felsefesinin ve Alman Nasyonal Sosyalizmi'nin getirdiği geniş çaplı yıkımın irtibat noktası haline gelmiştir.

Modern Çiftçilik Sanatı:

Berry, Berger ve Sale

Günümüzde çiftçilik sanatının önde gelen temsilcisi Kentuckyli Wendell Berry'dir. Berry'nin düz ve meydan okurcasına sade nesri Heidegger'in vahşi görkempliliğiyle bir tezat oluştururken, eklektizmi ve insani değerleri filozofun siyasi açıdan öngörüsüz-lüğünü ortaya koyar. Aynı zamanda metinleri genelde birlikte

değerlendirildiği Amerikalı doğa yazarlarından da farklıdır; manzarası yaban hayat değil çiftliklerdir, ayrıca kendine özgü tekniği, Edward Abbey gibi doğa yazarlarının kullandıkları şaşırtma taktiklerini değil, “tekrar ve teskin etme, gitgide yoğunlaşan betimleyici detaylar veya üst üste eklenen farklı algı katmanlarını” içerir (Slovic, 1992: 118). Berry kendisini bilinçli olarak Hıristiyan çiftçilik sanatı geleneği içinde konumlandırmıştır. Hem “sevgili ülkesi”nin uzun vadeli ihtiyaçlarını gözetken “nesnel bir uyum”un, hem de soyut olarak “vekilharçlık” adı verilen ama mecazen daima insanla mekânın, kültürle doğanın “evliliği” olarak yüceltilen kutsal bir görevin arayışı içinde olmuştur. Berry, ilk olarak bilimin hatta çevre biliminin dahi üstünlüğünü reddetmiş ve duygusal yakınlıkları ön plana çıkarmıştır. “Tıpkı toprağı ve canlıları tanımanın en iyi yolu sevgiyle tanımaktan geçiyorsa, onları en iyi kullanmanın yolu da sevgiyle kullanmaktan geçmektedir” (1990: 116). Gündelik çalışma bilgisi üzerine kurulu bu sevgi, Hıristiyanlıktaki “intifa hakkı fikriyle şekillenen vekilharçlık fikrine” (s. 98-99) bağlılıktan gelir. Hıristiyanlardan beklenen “adalet” ve “hayırseverlik” soyut değil, uygulanabilir faziletlerdir ve kutsal olduklarından ötürü sadece insanlarla sınırlanamazlar. İnsana kutsal bir biçimde bahşedilmiş dünya, gücün sınırsız kullanılması anlamına gelmez, Tanrı’nın bizden doğal dünyanın sorumluluğunu almamız yönündeki talebidir. Berry Hıristiyan mezheplerinin bu sorumluluğu, bırakın takipçilerine olması gerektiği gibi aktarmayı ve benimsetmeyi, kendilerinin bile gerektiği gibi benimseyemediğini anlatır. Bu sorumluluk aynı zamanda Tanrı’nın “mülklerini” adaletli ve hayırsever bir şekilde kullanmayı da gerektirir, ideal olarak sevgi dolu ve sürdürülebilir tarımı öngören bir intifa hakkıdır.

Modern endüstriyel tarım için ekonomik ve lojistik sorunlar yaratmaktan öteye gitmeyen domuz kıyımı, Berry için kutsal bir

eylemdir. “Domuz Katli İçin”deki 95. İlahi karşılıklı okumaya dayalı bir usulü benimser ve bir ihtarla başlar:

Bırakın kurşunların önünde dimdik durup kurşun atanın gözünün içine baksınlar, silahın sesi hâlâ yankılanırken ölsünler, bırakın düşerken ölsünler... (Berry, 1980: 5)

Burada asıl üzerinde durulan şey hayvanın iyi hissetmesi değil, karşılaşmanın özgünlüğü ve katilin hissettiği merhamet ve saygıdır. Doğru biçimde gerçekleştirilirse kıyım onun insanlığını azaltmaz, bilakis güçlendirir:

Zira bugün bir kez daha yaşamlarımızın dünyayla evliliğini kutluyoruz, açlığımızla, bu tedarikle bağımızı yeniliyoruz. (a.g.e.)

İhtar Berry’nin evlilik metaforuyla doğrulanır çünkü evlilik onun toplumsal ve ekolojik kaygılarını asıl önem verdiği fazilet etrafında birleştirir: Sadakat. Berry’nin şiiri, kurgu yazıları ve denemeleri bizden sürekli birbirimizden ve dünyadan uzak durmamızı, biyotik ve beşeri toplulukların parçası olmamızı ister.

Berry’nin dindarlığındaki samimiyet, kiniklerin gardını düşürmeye çok uygundur ve ayrıca Hristiyan olmayanların da bu uygulanabilir bakış açısını benimsemesi muhtemeldir, ancak felsefi açıdan gerekçelendirmek için başka mecralara yönelmek durumundadırlar. Öte yandan Buell, “[Berry’nin] en sevdiği analogi ‘erkek:kadın = kültür:doğa’nın sandığından daha sorunlu olduğunu ancak yine de ataerkil denilebilecek idealist bir tutkuyla bu analogiyi iyileştirmeye ve saflaştırmaya çalıştığını,” (Buell, 1995: 161) söyler. Buell daha sonra Berry’nin komüniteryanizm fikrini yeniden ele alarak, dayandığı toplum kavramının sağduyulu ve sevgi dolu erkek çiftçilerden oluşan “kuşatılmış beyaz

taşra” olduğu çıkarımını –Gwendolyn Brook’un siyah, şehirli, kadınmerkezli muadilini diyalektik olarak hesaba katarak– dengelemeye çalışır (Buell, 2001: 157-67).

Evliliğin yanı sıra, Berry’nin edebi ve mecazi değerinin yeri topraktır. “The Work of Local Culture” [Yerel Kültür Çalışması] adlı konuşmasında Berry, babasının siyah işçileri tarafından bir ağaçta asılı bırakılmış bir kovanın hikâyesini anlatır. Elli yıllık süre boyunca düşen yapraklar, böcekler, kuşların bıraktığı şeyler birikmiş ve sonunda toprak oluşmaya başlamıştır. Kovanın edebi değeri, üretimin ve toprağın bereketinin insan topluluğunun en temel vazifesi olmasından kaynaklanır. Metaforik olarak kova, “zaman içinde düşen hikâyeleri de toplar” (1980: 154). Bu iki farklı anlamın kovada buluşması tesadüfi değildir:

İnsan topluluğu da hem yaprakları hem de hikâyeleri toplamalı ve bunları bir anlatıya dönüştürmelidir, toprağı ve kültürünü meydana getirecek anılarını inşa etmelidir. Yerel toprağı ve yerel kültürü içeren bu iki farklı birikim birbiriyle yakından ilintilidir. (Berry, 1980: 154)

Dolayısıyla gerçekten insan olmak böyle bir topluluğun parçası olmakla mümkündür. Maalesef bunun tersi de geçerlidir: Böyle bir topluluğun parçası olmamak daha az insan olmak anlamına gelir; Berry’nin yeni-Jeffersoncu ütopyasının kentsel muadilini tahayyül etmek imkânsız değilse de, kadınları, siyahları, eşcinselleri, Yahudileri, dindar olmayan ya da isimsiz kalmayı tercih edenleri baskıcı kırsal topluluklardan kaçarken hayal etmek daha kolaydır.

İngiliz yazar ve sanat eleştirmeni John Berger’in bakış açısı, Wendell Berry’nin fikirleriyle karşıtlık oluşturur. Berger’in Fransız Alplerinde uzun süre yaşaması, “Onların Emeklerine” isimli üçlemenin ortaya çıkmasını sağlamıştır. İlk romanı *Domuz*

Toprak Hristiyanlık ve Amerikan tarımsal reform hareketi değil sosyalizm tarafından şekillendirilmiş bir çiftçilik sanatı meskenini örnekler. Kitap çarpıcı bir biçimde, bir ineğin kıyımının detaylı ve hissiz anlatımıyla başlar. Hayvan vurulduktan sonra:

Oğul, kafatasındaki bir delikten ineğin beynine bir çubuk sokuyor. Yirmi santim kadar derine itiyor. Çubuğu oynatarak, hayvanın bütün kaslarının gevşemiş olmasından emin olmak istiyor, sonra çekiyor. ... Oğul boğazını kesmeye başlıyor ve seller gibi kan yere akıyor. Bir an, akan kan incecik beli yaranın dudağı olan, geniş kadife bir etek biçimini alıyor, sonra hiçbir şeye benzemeden akmaya devam ediyor. (Berger 1998: 10)

Anlatıcının bir metaforla anlatmaya başlayıp ardından vazgeçtiği hislerden yoksun nesri, çiftçinin ve kasabın pragmatizmini yansıtırken, benzer tavır hayvanlarla ilgili diğer hikâyelerde de tekrarlanmaktadır. *Domuz Toprak*'ta insanlarla evcil hayvanlar arasındaki ilişki komik, tutkulu ve insancıldır ancak herhangi bir duygusallık veya insanbiçimcilik yoktur. Dahası, her ne kadar Berry'nin ve Berger'in yazıları endüstriyel tarımı eleştirse de, Berger, tarımı teolojik değil siyasi bir bağlama oturtur. Böylelikle Berry için çiftçilik kapitalizmden uzakta kutsal bir sığınağı temsil ederken, Berger için köylünün yaşam biçimi hassas bir denge tutturmuştur: "Köylü kantarın ölçüsünü kontrol eder. Kilo başına dokuz franka anlaşmıştır. Dil, ciğer, toynaklar, baş ve öbür sakatat için hiçbir şey almaz. Kentli ya da köylü yoksullara satılan parçalar para etmez" (1998: 12).

Berger şehirle kırsalı, tarlayla fabrikayı, dürüst çiftçiyle yozlaşmış kapitalisti sadece birbirlerine karşı konumlandırmakla kalmaz, aralarındaki ilişkiyi, alışverişleri ve dönüşümleri de dikkatle inceler. "Paranın Değeri"nde elma yetiştiricisi Marcel'in

oğulları toprağı terk etmiştir. Marcel, ölümünden sonra da yaşamaya devam edecek olan elma ağaçlarını neden ektiğini, çiftçilik sanatına ait geçmişe olduğu kadar geleceğe yönelik sorumluluk hissi açısından açıklar:

Çukurları kazarım, ayışığını bekler ve o özlü filizleri ekerim; böylece ilgilenirlerse oğullarıma örnek olmuş olurum, ilgilenmezlerse, kendi babama ve onun babasına bana emanet ettikleri ilginin hâlâ terk edilmediğini göstermiş olurum. Bu bilgi olmadan, ben hiçbir şeyim. (Berger, 1998: 92)

Kırsağın yerine traktör kullanmak isteyen oğullarına direnen Marcel, “insanlar yüzyıllardır bunlar gibi makineleri hayal edip duruyor,” diyerek değişimi kabullenir (s. 95) ancak tarımın sermayeleştirilmesinin nesilleri ve komşuları nasıl böldüğünü, toplulukları nasıl yıktığını, güç ve zenginliğin nasıl gitgide daha az sayıda sermaye sahibinin elinde topladığını anlatır.

Marcel’in direnişi, evinde yaptığı meyve likörüne devlet vergi koymaya kalktığında başlar. “Gnôle”ün hem pratik faydaları hem de derin sembolik anlamları vardır, tıpkı onu yapan damıtma makinası gibi: “Küçük bir kuş gagasından daha geniş olmayan bir kanaldan böyle damla damla akması, onun esrarının bir belirtisidir. Hunilere dolan, emektir; gagadan çıkansa hayal gücü” (Berger, 1998: 107-108). Ancak Marcel bunu yaparken dedektiflere yakalandığında, onları kaçırıp bir ambara kilitleyerek ders verir, bu esnada “merak”, “sancı” ve “titreme” vergilerinden bahseder onlara ve “sancı belgenizi doldurdunuz mu?” diye sorar (s. 119). Sonunda onları serbest bırakır ve kendisi tutuklanır; müfettişler bu hareketini para kazanma çabası olarak görürler ve “neyin intikamını aldığını hiçbir zaman anlayamayacaklardır.” Marcel’in isyanı sadece modern bürokrasiye karşı değildir, üretim “fazlası”na el konulmasına köylülerin uzun süredir gösterdiği

direnişin bir örneğidir. Genel siyasi ve ekonomik sistemdeki dönüşümlerle birlikte yöntemler değişir –feodal aşar vergisinden kapitalist vergilere ve sosyalist üretim normlarına kadar– fakat talep hep aynıdır.

Berger köylünün yaşam biçimini idealize etmez. Alp topluluklarının takıntılı dar görüşlülüğünü ve doymak bilmeden değişmekte olan bir ekonominin kenarında ve zorlu, öngörülemez bir çevre ortamındaki bitmek bilmeyen çalışmalarını canlı biçimde tasvir eder. Dahası, köylülük daima baskıcı sosyoekonomik ilişkilerin yarattığı bir sınıf olduğu için, “adil bir dünyada böyle bir sınıfın artık var olamayacağını” söyler (Berger, 1998: 241). Öte yandan çiftçilik sanatının hem kapitalizme, hem de sosyalizmin modernleştiren, endüstriyel versiyonlarına yönelik bir eleştiri olabileceğini söyler:

Üretkenlik kısıtlığı azaltmıyor. Bilginin yayılması kesin bir demokrasiye yol açmıyor. ... Köylünün “ilerleme” kuşkusu, en sonunda korporatif kapitalizmin zorladığı biçimde ve bu tarihin iktidarıyla, ona bir başka seçenek arayanlar da dahil olmak üzere, bütünüyle yersiz ya da yanlış değil. (a.g.e: 242)

Bu anlamda Berger’in kurgusu ekoeleştiride çok yakın zamanda keşfedilen bir yola, çevre eleştirisinin ekonomik küreselleşmeye karşı sömürgecilik sonrası direniş politikalarıyla buluşmasına işaret ediyor olabilir. (bkz. Sekizinci Bölüm.) Yine de bu tür demokratik sosyalist heveslerle, Çin ve Kamboçya’daki soykırıma varan “toprağa dönüş” hareketleri arasında ayırım yapmak şarttır. Berger özellikle belirtmez ama Maocuların çiftçilik sanatının merkezden uygulanmasını denemelerinin sonuçları felaket olmuştur.

Berger, sosyalist çiftçilik sanatının bir örneğini oluşturmakla birlikte ABD’nin batısında geleneksel tarım reform hareketlerini

daha radikal toplumsal, ekolojik ve anarşist eğilimlerle birleştirmeye çalışan bir başka hareket doğar. Bu hareketi tanımlamak için kullanılan sözcük “biyobölgecilik”tir. Kirkpatrick’ın başyapıtı *Dwellers in the Land* (1985) biyobölge kavramını, önceden var olan yerli toplumlara, dağ sıralarının, akarsuların, ekosistemin ve biyomun sınırlarına riayet eden bir ekopolitik birim olarak açıklar. Her seviyedeki “devleşme”ye karşı çıkan biyobölgeciler, ekonominin merkezileştirilmesini savunurlar; bölgesel çeşitliliği ve kendi kendine yeterliliği teşvik eder, aynı zamanda merkezi ulus-devletin de bin ila on bin kişilik kendi kendini yöneten konfedere topluluklara bölünmesi gerektiğini öne sürerler. Sale, “insanların birbirlerini ve paylaştıkları çevrenin temel özelliklerini tanıdıkları ve problem çözme konusunda en temel bilgilere sahip oldukları bir yönetime geçilmelidir,” der (1985: 94-95). Biyobölgecilik insanları içinde yaşadıkları doğal ve kültürel çevreyi derinlemesine keşfetmeye teşvik eden bir “yeniden mesken” politikasıdır.

Bir çiftçilik sanatı türü olarak biyobölgeciliğin cazip birtakım özellikleri vardır. Öncelikle siyasi irtibat noktası olarak hareket edebilir; global kültürün homojenleştirici etkilerine karşı mücadele eden yerli, yerel ve bölgesel hareketleri, anarşist ve sosyal demokrat siyasi hareketlerin yanı sıra yerel seviyede faaliyet gösteren bölgesel üstü çevre kuruluşlarıyla bir araya getirebilir. Bu grupların arasındaki anlaşmazlıklar elbette sürecektir, ancak biyobölge bunların düzgün tartışılabilmesi için eyaletten veya devletten daha uygun bir jeopolitik bağlam sağlayabilir. İkincisi, biyobölgecilik kent kültürlerinin kültürel ve ekonomik eşmerkezliliğine karşı durabilir, şehirlerin ekolojik açıdan kırsala ve yaban hayata bağımlılığını vurgulayarak, pastoral ve yaban hayat mitlerinde var olan yanlış karşıtıllıkları ortadan kaldıracaktır. Üçüncüsü, biyobölgecilik oldukça pragmatiktir. Sale’in ses getiren kitabına başvurmadan biyobölgeciliği tanımlamaya

çalışan Doug Aberley şöyle iddia eder: “Biyobölgecilik en iyi ‘içeriden’ anlaşılır, üzerine metinler okuyarak değil. Toplantılara katılmak, süreli yayınları takip etmek, restorasyon projelerine katılmak, mekân eksenli ritüellere ve seremonilere katılmak gerekir” (Aberley, 1999: 31).

Çoğunluğu taban düzeyinde ABD’li biyobölge inisiyatiflerine pek çok örnek verir. Kanada’da 1999’da Nunavut Bölgesi adındaki etnik biyobölgenin kurulması ve “Yeni Zelanda’da bölgesel yönetim birimlerinin başlıca akarsuların sınırlarına göre yeniden düzenlenmesi” (s. 34) ise daha büyük ölçekli örneklerdir.

Öte yandan biyobölgeciliğe karşı bazı önemli itirazlar yükselmiştir. Sınırları ekolojik unsurlara göre belirleme sorununa, bu bölgelere yerleşenlerin bilimsel bilgiye dayalı sezgileri karşı çıkmıştır. Kuzey Amerika ve Avustralya’da olduğu gibi egemen devletin kapsayacağı biyobölgelerden daha büyük olduğu yerlerde daha az sorun teşkil edecektir çünkü bu durumda halihazırda var olan sınırların çakışma ihtimali daha düşüktür. Örneğin Kongo Nehri ya da Jordan Nehri havzasına göre düzenlenmiş biyobölgelerse o bölgede halihazırda belirli coğrafi yerleşimlere kök salmış, birbirlerine düşmanca davranan etnik grupları kapsamak durumunda kalacaktır. Aynı zamanda, su üretimi ve kirliliği yüzünden ortaya çıkan çatışmalar, su savaşlarının önüne geçilmesi için bir tür biyobölgesel bilinci gerekli kılmaktadır. Daha büyük bir meseleyse biyobölgecilerin yerel bilgilerini ve yer eksenli değerlerini takdir ettiği pek çok yerli topluluğun, çoktan yerinden edilmiş olmasıdır. Zorunlu ve gönüllü etnik göçler, dünyanın kültürel görünümünü, tıpkı bitki ve hayvanların bilinçli ya da rastlantısal hareketlerinin dünyanın biyocoğrafi görünümünü değiştirdiği gibi, değiştirmiştir. Mitchell Thomas-how’un de belirttiği üzere, çelişkili görünse de “kozmopolit biyobölgeciliğin” geliştirilmesi gerekecektir:

Yirmi birinci yüzyılda çok sayıda ekolojik ve kültürel diasporayla, ekolojik ve kültürel bütünlüğünü korumaya çalışan milyonlarca göçmenle karşı karşıyayız. ... Yirmi birinci yüzyılda bir yurda sahip olmak çok büyük bir ayrıcalık haline gelecek. Bir-yerde-yaşamak tuhaf bir anakronizm, yeniden mesken tutmak ise ütöpik bir tasavvur haline gelebilir. (1999: 123)

Biyobölgecilik ekoleştirmenin mesken kültürü arayışı için veya uygulanabilir bir modern çiftçilik sanatı için olumlu etki yaratabilir, ne ki elbette her derde deva bir ilaç da değildir. Ayrıca biyobölgeciliğin yerli kültürleri idealize etme eğilimi, diğer bir ekoleştirel mesken yaklaşımı, Ekolojik Kızılderili mefhumuyla ilişkilidir.

“Ekolojik Kızılderili”

Çiftçilik sanatına ait mesken modeli, Kuzey Amerikalılar’a ve Avrupalılar’a giderek daha az hitap ediyor. Görüldüğü kadarıyla “biz” doğayla uyum içinde mesken tutmayı beceremiyoruz ama belki de başka kültürler bunu yapabiliyordur. En azından on altıncı yüzyıldan beri, “ilkel” insanların doğayla uyum içinde yaşadığı anlatılır ve bu şekilde Avrupalı olmayan “öteki”ye dair en yaygın ve çekici mitlerden biri sürdürülür. Yerlilerin çevresel faziletleri pek çok derin ekolojist ve ekoleştirmen için temel bir inançtır. Kızılderililer veya Amerika Yerlileri bu varsayımın *locus classicus*’udur ama son dönemde Güney Amerika Amazon Yerlileri de yağmur ormanlarının örnek sakinleri olarak öne çıkmışlardır (bkz. Slater, 1996). Özellikle de Lakotalar/Siyular, Karaayaklar, Apsalokeler, Şayenler gibi Ova Kızılderililerini kovboy filmlerindeki kötü adam karakterlerinden çıkarıp, Dünya ve onun canlılarıyla uyumlu ilkel kültürlerin soylu ama talihsiz kahramanlarına dönüştürüldüler. Keep America Beautiful [Ame-

rika'yı Güzel Tut] isimli çevre örgütü, 1970'lerin başlarındaki kitlesel çevre hassasiyetini somut kazanımlara dönüştürmeye çalışarak bir reklam kampanyası düzenler. Iron Eyes Cody adındaki bir Kızılderilin kırıksık yanağından bir damla gözyaşı akar, buna "Kirlilik: Büyük Ayıp" sloganı eşlik eder. Reklam, kirliliği yaratanın Kızılderililer değil beyazlar olduğunu ve Kızılderililerin doğaya saygıyı merkeze alan etik anlayışlarının beyazların açgözlülüğü ve yıkıcılığına karşı gelinebilmesi için gerekli olduğunu ima eder. Tarihçi Shepard Krech III'ün de iddia ettiği gibi, bu reklam kökleri Avrupalı-Amerikalı kültüre uzanan "Ekolojik Kızılderili" yakıştırmasının yaratılmasına yardımcı olmuştur. Kitap kapaklarından sinema ekranlarına ve sergi galerilerine,

Hâkim Kızılderili imgesi, doğada yaşayan, hareketlerinin yarattığı büyük sonuçların farkında olan, tüm yaşam formlarına karşı anlayışlı, dünyadaki uyumun bozulmaması ve kaynakların azalmaması için çabalayan biridir. (Krech, 1999: 21)

Kızılderililere asgari seviyede çevresel etki atfedilmesinin sebebi sadece düşük nüfus yoğunluğundan veya Kolomb öncesi maddi kültürlerin metal silah, tüfek ve atlardan yoksun olmasından kaynaklanmaz. Sebep, hareketlerini sınırlayan animist inanç sistemleridir. Çevre filozofu J. Baird Callicott bunu şöyle açıklar:

Amerika Yerlileri çevreye ait tüm öğelerin ruhu olduğuna inanırdı. Bu inanışa göre varlıklar bilince, akla ve iradeye sahipti ve bunlar en az insaninkiler kadar yoğun veya tamdı. Dünyanın bizzatı kendisi, gökyüzü, rüzgârlar, kayalar, dereler, ağaçlar, böcekler, kuşlar ve tüm diğer hayvanların kişilikleri vardı ve diğer insanlar kadar bireylerdi. (1983: 243)

Callicott'un ekomerkezci inanç ve pratikleriyle yıkıcı derecede insanmerkezci Avrupalı-Amerikalı inanç ve pratikleri birbirlerine karşıt olarak kurgulamasına, *Dances With Wolves* (1990) adlı film örnek teşkil eder. Süvari subayı John Dunbar (Kevin Costner) bir Siyu topluluğuna katılır ve onlara karşı derin bir hayranlık duymaya başlar. Filmin en önemli sahnelerinden birinde bufalo ("bizon" demek daha uygun olur) cesetlerine denk gelirler, cesetlerin sadece derileri ve dilleri yoktur. Bunun üzerine Dunbar, bizonları öldürdüğü varsayılan beyaz avcılarını suçlayarak, "değerleri ve ruhları yok, Siyular'ın haklarını umursamıyorlar," der. Daha sonra Siyuları bufalo avlarken, kahramanca ve vahşi bir mücadelenin içinde görürüz. Ingram bu sahnede "Siyular'ın finansal gelir elde etmek için değil hayatta kalmak için belli bir ritüel bağlamında ve çevreyle uyumlu şekilde bufalo avladığını," iddia eder (2000: 78). Siyular'ın kadim geleneklerine uygun olarak hayvanların tüm parçalarından faydalanılarak çeşitli eşyalar yapılır. Film süvariler Siyular'ı kuşatırken sona erer; yaşam biçimleri sonsuza dek kaybolma tehlikesi altındadır.

Ova Kızılderililerinin yaşadısının daha detaylı ve üstü kapalı bir tasviri James Welch'in *Fools Crow* (1986) adlı romanında yapılır. Roman bir Pikuni (Karaayak) liderinin, bir yandan bufalo katliamları diğer yandan Kızılderili topraklarının işgali tüm hızıyla devam ederken Napikwanlar'la (beyazlar) barışı korumak için gösterdiği çabaları anlatır. Hayvanlarla insanların kaderi iç içe geçmiştir, çünkü "bufalolar olmadan Pikuniler de bütün gece uluyan küçük kır kurtları kadar mutsuz olurlar" (1986: 47). Bu derin bağımlılık, anlatının büyüğü gerçekliğinde bulur yansımasını: Hikâye geleneksel bir üslupta yazılmıştır, üçüncü şahısın ağzından her şeyi bilen bir anlatıcı tarafından aktarılır. Zaman doğrusal, karakterler çok yönlü ve inandırıcıdır. Hayvanlara yardım edenler ve So-at-sa-ki (Tüylü Kadın) gibi diğer tinsel varlıklar gündelik hayatın gerçekliği

içinde onlarla iletişim halindedirler. Romanın ortasında Fools Crow, karısı Red Paint'i yanına alarak dağlara tatile götürür, ancak sonra Raven, ona önüne gelen herkesi öldüren ve üstelik hayvanları kesmeyen beyaz bir avcıdan bahseder:

Hayvanların etini almayıp bırakan bu tuhaf Napikwan'ı üç uyku boyunca takip ettim. Bir uzun-kuyruk, bir büyük-kafa, üç gerçek-köpek ve beş kuyruk-sallayan öldürdü. Hatta senin kardeşin Skunk Bear'i [porsuk] dahi öldürmeye çalıştı ama oraya uçup uyardım onu. Napikwan kızgınlıkla bana ateş etti ve ödümü kopardı, ben de kaçtım. Avcı, pek çok ay boyunca hayvanları sayıları azalana dek öldürüyor. Bir şey yapılmazsa hepimizi öldürmesinden korkuyorum. (s. 164)

Fools Crow, beyaz bir adamı öldürmekte tereddüt edince Raven kızar ona, “kardeşlerinin, dört-ayaklıların, uçanların katledildiğini görür ama yine de bir şey yapmazdı,” der (s. 165). Kıran kırana bir kavga sırasında kötü ve ağgözlü Napikwan'ı vuran Kızılderili, hem ekolojinin hem de kendi soyunun hayatta kalması için mücadele eden bir savaşçı olarak betimlenir. Romanın sonunda Tüylü Kadın, Fools Crow'a korkunç bir son hazırlar; halkı hastalık ve savaşla katledilecek, kasvetli rezervasyonlara¹² hapsedilecek, ABD hükümetinin ihanetine uğrayacak ve Ova bölgesinin en önemli otçulu olan bufaloların soyu tükenecektir.

Welch'in ağıtsal yakarışı haklıdır. Kolomb öncesi Amerika' da salgınların olmayışı, Kızılderililerin, soğuk algınlığından kızamığa, bilindik Eski Dünya hastalıklarına karşı korunmasız olduğu anlamına geliyordu. Bu durum, Avrupalıların üstün

12. Kızılderili rezervasyonu ya da kısaca rezervasyon, ABD'de devlet tarafından ülkedeki Kızılderili nüfusunun yerleştirildiği sınırlanmış yerleşim bölgeleridir. Bu alanların Kanada'daki benzerlerine, Kızılderili rezervi ya da rezerv adı verilir. -yhn

askeri teknolojisi ve ona yön veren saldırgan emperyalist ideolojisiyle birleşince, akıl almaz büyüklükte bir felakete sebep oldu. James Wilson'un Amerika Yerlileri tarihi üzerine yazdığı *The Earth Shall Weep* (1998) on dokuzuncu yüzyılın sonunda hayatta kalmayı başarmış olanlardan şöyle bahseder:

Kızılderililerin duygularını hayal etmek zordur. Dört yüzyıldan az sürede hastalık, savaş, kıtlık, katliam ve umutsuzluk nüfuslarını tahmini olarak yedi ila on milyondan iki yüz elli binin altına indirmiştir. Avrupalılara ve Avrupalı-Amerikalılara karşı verilen mücadele bağımsızlıklarını ve topraklarının yüzde doksanından fazlasını kaybetmelerinin yanında gerçeklik algılarını da yitirmelerine sebep olmuştur. (a.g.e: 283)

Amerika'nın yaban hayatının uğradığı saldırı da aynı derecede vahimdir: Kırkla altmış milyon arasında bizon yüzyılın sonunda binin altına inmiştir, sayıları beş *milyara* ulaştığı tahmin edilen göçmen güvercinlerin hepsi yok edilmiştir (Ponting 1992: 168-69). Amerika'nın on dokuzuncu yüzyılda hızla artan refahı, ormanların ve vahşi yaşamın müthiş açgözlü bir şekilde tüketilmesine dayalıydı ki, kimi yerlerde habitatı tamamen tüketip baştan aşağı değiştirecek bir nevi "çevre katili" kampanyasına dönüşmüştü. Şimdi tehdit altındaki yerlerde öteden beri yaşayan Kızılderililer, bu toprakları kendi yöntemleriyle kavramış, dönüştürmüş ve yönetmişlerdi.

Dolayısıyla Amerika'nın sömürgeleştirilmesinin tarihi en azından büyük ölçüde ekolojik terimlerle anlaşılmalıdır. Alfred Crosby'ye (1995) göre Avrupa emperyalizmi sadece ideolojik ve hatta sadece insana dair bir olgu değildir; her kıtada Avrupa'dakine benzer iklimi olan bölgeler evcil, yabani ve vahşi hayvanlar,

bitkiler, epidemik ve epizotik patojenlerden oluşan bir “biyota”¹³ tarafından işgal edilmiştir. Ovalar bölgesinde, Avrupa’nın biyotası Amerikan yerli biyotasını Crosby’nin “ekolojik emperyalizm” adını verdiği sürecin sonunda tamamen yerinden etmiştir: Beyazlar pulluk, inek, domuz, sert ve kısa saplı çim, Avrupa otları, çiçek hastalığı, kızamık ve boğmaca getirmiş, bununla beraber ekolojik bir taarruzla Kızılderilileri, geniş çayırları ve bizonları sürmüşlerdir. İklimin daha az ılıman veya yerli flora ve faunanın daha dirençli olduğu Afrika’nın çoğu bölgesinde biyolojik sömürgeleştirme daha yavaş ve daha sınırlı olmuştur. Kuzey Amerika, Yeni Zelanda ve Avustralya’da bu süreç olağanüstü hızlı, neredeyse topyekun ve inanılmaz ölçüde yıkıcı olmuştur.

Ekolojik Kızılderili imgesi elbette kuvvetlidir, ancak Amerika Yerlilerinin çevresel sicilini tamamen doğru olarak aktarmaz. Avrupalı-Amerikalı kültürün yıkıcılığını ve zaman zaman soykırıma varan ırkçılığını kapsamlı bir biçimde sorgulatmaz. Bununla birlikte, Kızılderilileri ve diğer yerli toplulukların ekolojik yaşam modelini temsil ettiğini iddia ederek idealize etmek de, yine Avrupalı-Amerikalı kültürün bir ürünüdür. Wilson, Kızılderililerin, sempatizanları tarafından bile alçaltıcı bir dile maruz bırakıldığını, “millet” yerine “kabile”, “doktor” veya “rahip” yerine “şifacı” gibi kelimeler kullanıldığına dikkat çeker. Dahası, “kaybolup giden” Kızılderililer için yakılan romantik ağıtların sömürgecinin bakış açısını yansıttığını öne sürer, çünkü “*kaybolup gitmek* bir nevi içsel bir özelliktir, tıpkı cilde sürüldüğünde *kaybolup giden bir krem* gibi, başkasının size yaptığı bir şeyden ziyade sizin yaptığınız bir şeydir” (Wilson, 1992: xxii). Ekolojik Kızılderili’ye dair en meşhur metinlerden biri Şef Seattle ya da Seathl’a (1780-1866, Duwamish) atfedilen ünlü konuşmadır. Bu konuşma,

13. Belirli bir bölgede ya da çevrede bulunan bitki ve hayvan yaşamının bütününe denir. -yhn

1960'larda ve sonrasında Kızılderililerin ekolojik değerlerine bir kanıt oluşturduğu düşünülerek oldukça desteklenmiştir. 1854'te Seathl, ABD Hükümeti'nin talebini kabul ederek daha da fazla toprak vermeye razı olmuştur. Oysa yüzyıl sonra meşhur olan o konuşmasında, "Bu toprağın her bir karışığı halkım için kutsaldır ... Biz toprağın parçasıyız, toprak da bizim," demiştir (1994). Sonra beyazları toprağa karşı kayıtsızlıkları yüzünden yerden yere vurur: "Onun için toprağın bir parçasıyla diğer parçası aynı şey. Çünkü o geceleri ortaya çıkıp topraktan ihtiyacı olan her neyse onu alıp giden bir yabancı." Bu sözler, Kızılderililerle Avrupalı-Amerikalılar arasında meskenin aldığı biçimlere ilişkin mevcut olduğu kabul edilen farkları düzgünce özetler.

Konuşma, müzakereler sırasında yapılmış, önce Çinuk jargonuna, sonra İngilizceye tercüme edilmiş ve daha sonra da elindeki notlarından hareketle beyaz fizikçi Henry Smith tarafından otuz yıl sonra tekrar oluşturulmuştur. Seathl'ın sözlerinin aslı kesin olarak bilinemiyor, ancak onun atalarının mezarlarına erişim ve güvenli koruma sınırları için yaptığı müzakere talebi, beyazlar tarafından, kaybolup giden "Kızıl Adam" için yakılmış bir ağda ve ekolojik vasiyetnameye dönüştürülmüştür. Doğruluğu şüpheli olan bu konuşmanın çevreciler tarafından hevesle sahiplenilmesiyse çok daha sonradır. Buna karşın, Annette Kolodny (2007) yakın zamanda Penobscot yerlilerinden olan Joseph Nicolar'ın (1827-94) bilinçli olarak Avrupalı-Amerikalı kökenli toprak vekilharçlığı ve bilimsel akılcılık mefhumlarını benimseyip değiştirerek halkının atalarına ait topraklar üzerinde iddia ettiği hakkı nasıl da güçlendirmeye çalıştığını ortaya koymuştur. Yirminci yüzyılın sonunda ortaya çıkan siyasi hareketlerden çok daha önce yerliler, Ekolojik Kızılderili fikrini işlerine yaradığı ölçüde kullanmaya çalışıyorlardı.

Ekolojik Kızılderili olgusunun temelini oluşturan "ilkel" fikri, ideolojik olarak yüklü retoriksel bir unsurdur, ancak ince-

lediğimiz diğer mecazların aksine Yahudi-Hıristiyan veya Greko-Romen bir geçmişi yoktur. İnsanlara ait farklardan üretilen bir kurgu olmakla beraber, Michel de Montaigne (1533-92) ve Jean-Jacques Rousseau (1712-78) gibi hümanist filozoflar tarafından ortaya atılmıştır. Bu kurgu Avrupalıların Amerika Yerlileriyle karşılaşmasına cevaben doğmuş ve neticede bu karşılaşmayı etkilemiştir. İrrasyonel dini önyargılar olmaksızın insan doğasını kavramaya çalışan Rousseau gibi filozoflar, sivil toplumun ortaya çıkışından önceki insan tasavvurunu dile getirmiş ve yerli halkları muhtemel temsilcileri olarak düşünmüştür. Farklılığı etnik veya ırk temelli inşa ederek, “biz” ve “onlar” arasında ayırım yapma arzusu Avrupa-Amerikalı kültüre has değildir. Bu tür ayrımlar çoğunlukla coğrafi olarak belirlenir ve farklı grupların bölgesel hak iddialarını yansıtır. Bununla birlikte, “ilkel” metaforu kendine özgüdür. Coğrafi bir farklılık tarihsel ve hatta evrimsel bir farklılık halini aldığı için, Kızılderililer veya Aborjinler doğal olanın medeni olana evrilmesinde Avrupalıların *gerisinde* gibi görülebilirler. Bir anlamda tüm çağdaş insan toplumları modern olduğu için ilkel metaforu ideolojik bir mistifikasyon olarak görülebilir ve on yedinci yüzyıldan yirminci yüzyıla dek Amerika Yerlilerini hem soylu vahşiler hem de iflah olmaz kafir ve yamyamlar olarak görenler tarafından kullanılmıştır. Aslında Rousseau ve Montaigne gelişmeyi kutlamak yerine eleştirmiştir, ancak onlar da yine medeni ile vahşi hayvanı birbirlerine karşı kutuplarda konumlamıştır. On dokuzuncu yüzyılda Rousseau geleneğini takip eden Romantik toplumsal eleştiri, Yerli becerilerini ve erkekliğini yücelten İzci hareketlerinde ve ormancılıkta da kendine yer bulmuştur. Yirminci yüzyılda Ekolojik Kızılderili kavramı, ilkelcilikle modern karşıtı çevreciliğin ittifakından doğmuştur.

Bazı Kızılderililer için gurur ve motivasyon kaynağı olan Ekolojik Kızılderili, şüphesiz Avrupa menşeli bir basmakalıp

yargıdır. Pek çok çağdaş Kızılderili yazar, yerli kültürlerin “New Age” endüstrisi ve onun Avrupalı-Amerikalı müşterileri tarafından ekoloji adı altında temellük edilmesi ve genel olarak kabile ve grup arasındaki farkların bilinmemesine tepki gösterirler. Eleştirmenler yazarların kökenini kabile, hatta köy olarak belirterek bir kalıplaştırmadan kaçınırlar; Ova Kızılderililerinin kendilerine özgü kültürlerininse çoğu zaman tüm Amerika Yerlilerini temsil ettiği varsayılır. Patricia Riley’nin (Çeroiki) öfke dolu “Adventures of an Indian Princess” [Bir Kızılderili Prensesinin Maceraları] adlı masalında Kızılderili bir kız beyaz bir aile tarafından evlat edinilir, sahte Kızılderili giysileri giydirilip “kes-ve-yapıştır bir Kızılderili’ ile uyduruk bir ‘taşra marketi’nde poz vermeye zorlanır”: “Bu adam bütün kabileleri birbirine karıştırmıştır. Saçaklı geyik derisinden bir kıyafet giymiş, Ovalar tarzı geometrik boncuklarla bezeli tasarımlar, Maidu istiridye gerdanlığı, parmak uçlarında Çippeva çiçek desenleri olan boncuklu mokasenlerle süslenmiştir” (Trafzer, 1993: 137). Ekolojik Kızılderili en kaba hesapla Kolomb öncesi Kuzey Amerika’da yer alan altı yüz civarında özgün ve birbirinden kültürel açıdan farklı toplumların, hatta bugün ABD’de tanınmış olan üç yüz on dört farklı kabilenin homojenleştirilmesi anlamına gelmektedir.

Yirminci yüzyıldan önce yaşamış Kızılderililerle ilgili yazmak da, benzer sebeplerle bazı sorunlara gebe dir. Yerli yazarlar metinlerinde kendi tarihlerine tanıklık etme sorumluluğunu üstlenirler, hâkim kültürün çarpıtmalarına ve baskılarına karşı dururlar. Yine de, on dokuzuncu yüzyılın Ovalar kültürü hakkında yazmak, onunla ihtilafa düşme riskini almak demektir. Yunan ve Çeroiki kökenli Kanadalı Thomas King’in dikkat çektiği üzere:

Pinto midillileri üzerindeki tüylü savaşçılar, şık kılıklı az konuşan reisler, esmer, kunduz saçlı bekar kadınlar, kartal pençeli çingiraklar ve kafa derisi yüzme bıçakları taşıyan

şeytani şamanlar, pitoresk ve heyecan verici görüntülerdir ama aslen Yerli olmayan bir hayal gücüne hizmet ederler. (King, 1990: xiii)

Aynı zamanda Kızılderililer kültürel ve genetik olarak Avrupalı-Amerikalı toplumlarla karıştıkça Kızılderililerin İngilizce yazını da ister istemez “melez” bir forma sahip olmaktadır. Ne roman ne de lirik şiir, geleneksel Kızılderili kültürünün bir parçası değildir, dolayısıyla yazarların bunlara kendi sözlü geleneklerini nakletmeleri gerekmiş ve bu da genellikle bir tür topluluk bilinci ve sorumluluğunu beraberinde getirmiştir. Keza “sözlü hikâye anlatımı genellikle karşılıklı verme, bütünlük ve güzellik ideallerini vurgulayan dini hassasiyetleri anlatır, böylelikle insanlarla yaşadıkları toprak arasındaki derin bağı ifade ederdi.” (Padget, 2001: 18). Bazı kişiler bilhassa yetenekli hikâye anlatıcıları olarak öne çıksa da, herkes komünal bir anlatı hafızasının oluşumuna katkıda bulunur ve ondan beslenirdi. Dahası, “topluluk” kabilenin, hatta insanın da ötesinde bir şeyleri ifade ederdi; King’in de açıkladığı gibi, Kızılderililer ve Kanadalılar “ilişkilerimin tümü” sözüyle herkesçe kabul edilen ortak bir yaklaşımı ifade ederler:

Bu öncelikle kim olduğumuza ve hem ailemizle hem de akrabalarımızla ilişkimize dair bir hatırlatmadır. Aynı zamanda bize tüm insanlarla olan kapsamlı bağlarımızı hatırlatır. Ancak Yerlilerin tasavvur ettiği ilişkiler daha da ileri gider. Akrabalık ağı, hayvanlara, ... görülen veya hayal edilebilen, canlı ve cansız tüm yaşam formlarına dek uzanır. Bundan da önemlisi, “ilişkilerimin tümü” hepimiz için ... hayatlarımızı uyumlu ve ahlaki bir biçimde sürdürmeye yönelik bir cesaretlendirmedir. (Yaygın sitemlerden biri de, birine hayatını sanki hiçbir ilişkisi yokmuş gibi yaşadığını söylemektir.) (King, 1989: ix)

“İlişkiler” Hakkında Yazmak: Silko ve Erdrich

Leslie Marmon Silko’nun romanı *Ceremony* (1977), bahsi geçen özelliklerin çoğunu örnekler. Roman, melez bir savaş gazisi olan Tayo’nun “ilişkilerinin tümüyle” kendini toparlamasını, Pueblo sözlü geleneğinden kültürel kahramanlar ve Ts’its’tsinako, düşünce gücüyle dünyayı var eden Düşünce Kadın gibi ruhlarla ilgili paralel hikâyeler paylaşarak anlatır. Tayo Pasifik’te Japonlara karşı verilen savaşın kabusundan, ordudaki kaybolmuş sarhoş Kızılderili arkadaşlarının gölgesinden kaçarak Laguna halkının yaşam biçimine dönüş yapar. Şifacı Ku’oosh, insanların İngilizce’de “kırılğan” diye tabir ettikleri dünyayla ilişkilerini açıklamaya çalışır ona:

“Kırılğan” kavramını açıklamak için seçtiği kelime süregelen bir sürecin tüm detaylarıyla her sabah erkenden, güneşin, ağın her bir teliyle iç içe geçtiği, kum tepelerini aşan patikalara örülmüş örümcek ağlarına özgü bir güçle doluydu. (Silko, 1986: 35)

Tayo kendi halkıyla yakınlaştıkça, rezervasyonlardaki kuraklık, arkadaşlarının alkolikliği ve şiddet eğilimi, Filipinler’de cangıl yağmuruna lanet ettiği gün gibi Avrupalı-Amerikalı’ya birbirinden tamamen farklı görünen olayların arasındaki ilişkiyi görmeye başlar. Savaşın, genç adamları hem kendi toplumlarına hem de döndüklerinde ırkçılığın aynı derecede yaygın olduğunu gördükleri rezervasyonun ötesindeki Amerika’ya yabancılaştırdığını fark eder ve sonuçta ortada büyük bir tinsel komplo veya “cadılık” olduğuna ikna olur; beyaz insanlar uranyum saçan kayaları, yakınlardaki Trinity nükleer test alanına ve dolayısıyla Japonya’ya atılan atom bombalarına, savaşı da küresel çevre krizine, Pueblo’daki krize ve Tayo’nun kendi hayat mücadelesine bağlayan kıyametçi bir törende maşa olarak kullanılmaktadır:

Kültürlerin ve dünyaların çizgileri, açık renkli narin kumun üzerine, cadılığın son törensel kum resminin ortasında birleşen düz koyu çizgiler halinde çizilmişti. O andan itibaren insanlar tekrar tek bir kabile etrafında, herkesi ve yaşayan tüm şeyleri yok edecek muhriplerin çizdiği kader tarafından, binlerce mil uzaktaki şehirlerde yaşayan insanları, bu yüksek ovaları hiç bilmeyen kurbanları, kendi kıyımlarına sebep olan kayaların güzel renklerini hiç görmemiş olanları yiyip yutan bir ölüm çemberi tarafından birleştirilmiş oldular. (Silko, 1986: 246)

Buna karşılık Silko eskiyle yeniye, hem Pueblo'ya ait hem de Avrupalı-Amerikalı unsurları birleştiren, "cadılıkla" savaştan ve Tayo'yu, insanları ve dünyayı kurtaracak olan karma seremonilerin olasılığından bahseder.

Ceremony, Pueblo ve diğer "sınır bölgesi" halklarına yöneltilen çevresel ırkçılığı güçlü dille anlatır. Killingsworth ve Palmer'ın gözlemlediği üzere Tayo, yaşadığı yabancılaşmayı kısmen savaş makinesinin zarar verdiği daha geniş bir toplulukla özdeşleşerek kurtulur (1998: 203). Joni Adamson'un *American Indian Literature, Environmental Justice and Ecocriticism* adlı eseri 1987'de yazılmış bir rapordan alıntılar, "Afro-Amerikalı ve Hispaniklerin yüzde altmışının, Amerika Yerlileri ve Asya/Pasifik Adalıların yüzde ellisinden fazlasının bir veya daha fazla sayıda denetimsiz zehirli atık bölgesine yakın yaşadığını," iddia etmektedir (2001: xvi). Bu kitapla ekoeleştirir, pastoral ve yaban hayatla ilgilenmeyi bırakıp toplumsal ekolojik bir bakış açısı kazanmaya başlar. Adamson şöyle der:

Silko'nun *Ceremony*'si gibi kitaplar, çoğu anaakım Amerikalı çevreci ve çevre yazarının göklere çıkardığı "el değmemiş yaban hayat alanlarında" değil, rezervasyonlarda, açık uran-

yum madenlerinde, ulusal ve uluslararası sınır bölgelerinde geçer. Bu romanlar, “doğa” ve “doğa yazınına” ilişkin en yaygın varsayımlarımızı sorgular ve karşı çıkar; bizi, birbirleriyle ilişkili toplumsal ve çevresel sorunların etrafında giderek daha fazla sayıda yoksul ve ötekileştirilmiş insanın bir araya geldiği ihtilafli topraklar üzerine düşünmeye sevk ederler. (2001: xvii)

Adamson, Amerika Yerlilerinin çevreyi kirleten endüstrilerin hem çalışanları hem de kurbanları olduğunu kabul eder. Dolayısıyla eleştirisi, Ekolojik Kızılderili mefhumunun çağdaş Kızılderili kültürüne ve edebiyatına nüfuz eden karmaşık ekopolitik meselelerin daha nüanslı olarak ele alındığı bir bakışa tercih edildiği, otantikliğin değil sorumluluğun öne çıktığı bir yazını temsil eder.

Lawrence Buell, *Ceremony*’yi “bölgecilikle küreselleşmenin füzyonu” olmasından ve sözlü gelenekle gerçekçi roman ve kıyametçi fablı ustalıkla birleştirmesinden dolayı methederken (1995: 286), ütopik bir sonu olduğu için eleştirir. Bu eleştiride haklılık payı olsa bile, Yahudi-Hristiyan kıyametçi motiflerinin böylesine zengin kullanıldığı bir roman için uygun belki de tek sondur. Benzer bir sorun, Silko’nun “The Return of the Buffalo” başlıklı hikâyesi için de geçerlidir. Anlatıcı Weasel Tail, modern toplumun hastalığını beyaz suçluluktan kaynaklanan ruhsal ızdırap olarak değerlendirir ve Avrupalı-Amerikalı toplumunun ortadan kaybolacağına dair bir kehanette bulunur:

Muhriplerin şiddetine ve açgözlülüğüne karşı yerli kabile halklarının galip geleceğine dair hiçbir umut olmadığını mı düşünüyorsunuz? ... Dünyanın öfkesini ve asla durmayacak titremesini unutuyorsunuz. Dünya bir gecede tüm ulusların zenginliğine tekrar el koyacak. (Trafzer, 1993: 492)

Toplumsal, ulusal ve ekolojik çatışmaları “cadılık” ve “seremoni” ya da “yerliler” ve “muhripler” arasında düalist tinsel bir çatışmaya indirgeyen Silko, çevresel adalet konularına değinmek için gerekli ince ayrımları, sadece bir felaket veya ütopya-yla sonuçlanabilecek tek seferlik drama uğruna feda eder.

Louise Erdrich’in romanları, Kızılderililerle Avrupalı-Amerikalı toplumlar arasındaki sosyal ve ekolojik ilişkilerin çok daha karmaşık bir resmini çizer. Genellikle iki veya daha fazla anlatıcı kullanır, bunları zaman zaman doğrusal olmayan tarihsel kesitler içinde kullanarak birbirleriyle ve toprakla ilişki kuran Kuzey Dakotalı Çippeva halkının kuşaklar arası karmaşık etkileşimlerini keşfeder. Padget’e göre Erdrich bu şekilde, “Rezervasyonda giderek daha fazla kişi geleneksel Çippeva kültüründen uzaklaşsa da, o animist dünya görüşünün hâkim olduğu bir çevre tahayyül eder” (2001: 38). Ancak Silko’nun romanının üçüncü şahıs anlatısının aksine, Erdrich’in hem şüpheli hem de saf bakış açılarını barındıran çoklu bakış açısıyla okuyucuyu kendisine eleştirel yaklaştırmaya davet eder. *Love Medicine* (1984, 2. baskı 1993) adlı romanında göz alıcı Lulu Lamartine, radikal sivil haklar grubu Amerikan Kızılderili Hareketi’nin tavrılarını ve jargonunu benimseyip bufalaları tekrar rezervasyona getirmeye çalışınca oğlu Lyman, Lulu’nun tuzu kuru ilkelciliğiyle alay eder. Hayvanlara doğru bakan Lulu şöyle der:

“Dört ayaklı insanlar. Bir keresinde biz iki ayaklılara yardım etmişlerdi.”

Bu onun AIM grubunun konuşma şekliydi, sanki kendi fikirlerini özgün dünya kökenli bir dile çeviriyorlar gibi. Elbette İngilizce konuşarak büyüdüklerini biliyordum. Bu beni çıldırtıyordu.

Derin derin düşünmeye devam etti, ben de dinlemeye çalışıyordum. “Eski zamanlarda yaratılış her şeyle ilintiliydi.”

“Şimdi de öyle,” dedim. “Sihhi tesisatım bağlandığı anda

ben de büyük yaşam döngüsünün bir parçası olacağım.”
(Erdrich, 1984: 307-8)

Love Medicine’de geçen olayların öncesini konu eden *Tracks* (1988), Kızılderili köklerini reddeden ve kendi korkunç yorumuyla Katolik inancı paganizme tercih eden Nevrotik melez Pauline Pu-yat ve “arketipik Çipeva üçkâğıtçısı olarak bilinen Nanabozo’nun yüzyıl dönümündeki bedenleşmiş hali Nanapush”un çelişkili anlatılarıyla on dokuzuncu yüzyılın sonuna gider (Westling, 1996: 158). Her iki anlatıcının hayatları yoğun bir değişim dönemine denk gelmiştir. Sonunda bir kabile siyasetçisi olsa da Nanapush çok iyi bir avcıdır: “Hayvanlar gibi düşünüyorum, nerede saklandıklarını çok iyi tahmin ediyorum, bir keresinde bir geyiği zaman içinde ve çalılar arasında takip ederek yoluma kimseler çıkmadan doğduğu yere kadar izini sürmüştüm” (Erdrich, 1994: 40). Olağandışı bir sahnede Nanapush, kışın ortasında Fleur’ün sevgilisi Eli’ye törensel bir şarkı yardımıyla bir geyiği takip ederek öldürmesine yardım eder. Eli, daha sonra eti taşıyabilmek ve kendisini soğuktan koruyabilmek için, katlettiği geyiği kendi bedenine bağlar. Pauline hâlâ bu eski yöntemlerin gücüne inanır ama lanetli olduklarını düşünür. Bu nefret onu düşmanlarına mecbur bırakır; Ruhlarla yakın ilişkisi olan Fleur düşük yapınca, Pauline ona doğru düzgün yardım etmeyi beceremez ve bir sürü bufalo ve ölü Kızılderiliyle dolu tuhaf bir yolculukta ona eşlik ederek bebeğin hayatını geri kazanmaya çalışır.

Romanın sonunda Fleur ihanete uğrar ve bir avuç toprağı beyaz bir odun şirketine satılır. İnsanlara, hayvanlara ve toprağı karşı açıktan yürütülen savaş, yerini federal Kızılderili ajanlar ve doğayı sömüren endüstrilerin yönetiminde daha sinsî ama aynı derece etkili bir işgale bırakmıştır (bkz. Wilson, 1998: 289-329). Yine de oduncular mülküne geldiğinde Yaşlı Yağmacı Kadın son sözü söyler:

Etrafımda bir orman havada hafifçe asılı duruyordu. Yaprak yüzeyleri hiçbir şeyin üzerinde dalgalanmıyordu. Güçlü boğazlar, kütükler ve dört bir yana yayılmış çerçöp, her şey yanılsamaydı. Hiçbir şey sabit değildi. Yeşil taşların her biri havada sadece ufak havlamalarla duruyordu.

Tüm ağaçlar testereyle köklerinden kesilmişti.

...Bir yıldırım düştü ve Fleur'ün kulübesinin etrafındaki ağaçlar çatırdarak bir daire şeklinde bizden uzağa düştü, dallarının altında kükreyen adamları ve ağaçları sıkıştırdılar. (Erdrich, 1994: 223)

Westling'in belirttiği gibi bu bir "Pirus zaferi"ydi, ama aynı zamanda Avrupalı-Amerikalı yazarların sınırın kapatılmasına dair pastoral tahayyüllerinden sildikleri şeyleri ortaya koyuyordu: "Sömürgeleştirme, soykırım, yasal hileler, kurumsal yağma" (Westling, 1996: 164). Adamson, Erdrich'in seçim politikalarını, kültürel politikaları ve animist tinselliği, Kızılderililerin çevresel ırkçılığa karşı en etkili silahları olarak gördüğünü iddia eder. Ayrıca ona göre *Tracks* "toplumsal ve ekolojik sorunların kökenindeki güç ilişkilerini dönüştürmek için insanları değişime ve katılıma çağıran kültürel bir eleştiridir" (Adamson, 2001: 112). Dahası, Erdrich'in romanları sadece tıpkı "kaybolup giden Kızılderili" mitindeki gibi Kızılderili yaşam biçimlerinin kaçınılmaz olarak yok edilmesini göstermekle kalmaz, aynı zamanda hiçbir sonucun kesin olarak kanıksanmadığı ve umulmadık şeylere rağmen devam eden mücadeleleri de yansıtır.

Animizm Sorunu

Amerikan ekoeleştirisindeki en yaygın ve en az dikkat çekilen varsayımlardan biri, topluluğun ve tinsel geleneğin olumlanmasının günümüzde geçerli bir ekolojik mesken arayışını temsil etmesidir. Bilhassa ekofeminist eleştirmenler, Kızılderili animizmi hem eko-

loji hem de feminizmle bağdaştırmış, bazı Kızılderili kabilelerinde bulunan kısmen anaodaklı kısmen de anaerkil gelenekleri tespit etmişlerdir. Örneğin Westling, Erdrich'in romanlarının Avrupalı-Amerikalı pastoralinde resmedilen cinsiyetlendirilmiş araziler sorununu çözdüğünü ileri sürer, ayrıca Greta Gaard'ın ekofeminist pedagoji üzerine makalesi "Hiking Without a Map" [Haritasız Yürüyüş Yapmak, 1998] *Ceremony* üzerinden Kızılderili edebiyatının ekoleştirel kanon için ne denli önemli olduğunu gösterir. Fakat ne kıyametçiliğine ne de tin, bilim ve siyaset arasındaki sorunlu ilişkilere dair sorduğu önemli sorulara yer verir. Gerçekten de çağdaş ekofeminist okumalarda, tinsel "ekoloji" veya animizm, bilimsel ekolojiyi tamamlar ve zaman zaman daha üst bir akıl olarak ortaya konur. Paula Gunn Allen, Einsteinci fiziğin Kızılderililerin tin ve madde anlayışına yaklaşmaya çalıştığını ancak maddeyi anlamakta "yetersiz kaldığını", çünkü enerjiyi "zekânın bir başka ifadesi" olarak göremediğini iddia eder (1996: 246-47). J. Donald Hughes'un değerlendirmesinde Kızılderili gelenekleri "etnik bilim" olarak görülmeyi hak eder:

Kızılderililer rasyonel iyi birer gözlemciydi ancak modern Batı biliminin hipotez olarak dahi dışlayacağı çözümlemeler yaparlardı, çünkü çoğunlukla öznel ve mistiklerdi. Yine de gözlemleri her zaman ampirik ve deneyime dayanırdı. (Hughes, 1996b: 79)

Animist inançlarla çevresel açıdan sürdürülebilir meskenin ilişkisi, oldukça karışık tarihsel ve antropolojik kanıtlara dayanmasına rağmen tarihi, edebi ve ekoleştirel bağlamlarda nadiren sorgulanmıştır. Kızılderililerin kırım, yerinden edilme ve sömürgeleştirmeye boyun eğene dek yaşadıkları yerleri gayet iyi tanıdıkları ve el üstünde tuttıkları şüphesizdir, ancak bu ille de modern anlamda ekolojik bir anlayışa veya sorumluluğa tekabül etmeyebilir.

Meşhur bufalo avı örneği ve tarihsel dönüşümleri bu ayrıma iyi bir örnektir.

North American Indian Ecology adlı kitabında arkeolojik ve diğer bilimsel kanıtlara yaslanmak yerine açıkça çağdaş Kızılderililerden yararlanmayı tercih eden Hughes, beyazların kitlesel bufalo avı başlamadan önce, “Kızılderililer bufalo sürüleriyle ekolojik bir denge içinde yaşıyorlardı,” (1996b: 42) derken hem beyazların hem de Kızılderililerin gelenekleri adına konuşur. Ayrıca sürülerin aşırı derecede sömürülmemesinin nedenini düşük nüfus yoğunluğunda veya teknolojik olanakların yetersizliğinde değil, Kızılderili inançlarında aramak gerektiğini göstermeye çalışır. Öte yandan Avrupalı-Amerikalıların hem korktuğu hem de hayranlık duyduğu Ova Kızılderililerinin hayat biçimi 1850 yılı civarında henüz daha bir yüzyıllıktı; bu da Kızılderili toplumunun doğayla uyumunun “zamanı aşan” özelliğinden çok onların uyum beceresine bir kanıttır. Martin Lewis’in “ilkel insanlar”ın çevreyle ilişkilerinin karma sicilini çıkardığı araştırmasında, “bu kısa ve demografik açıdan istikrarsız dönemde av ve avcı arasında uyumlu bir ilişkinin kurulmuş olması mümkün değildir,” çıkarımını yapar. Ki bu okuma bazı kabilelerin Avrupalı-Amerikalıların bufalo ürün talebini karşılamak için duydukları heves göz önüne alınırsa (Lewis, 1992: 65) daha iyi anlaşılır.

Shepard Krech III’ün detaylı çalışması, Kızılderililerin bufaloları gerçekten de “insandan başka kişiler” olarak görüp ona göre davrandıklarını ve bufalolara duydukları derin saygının bir göstergesi olarak avlarını ritüellerle süslediklerini göstermiştir. Ancak aynı zamanda kaçan bufaloların diğerlerine haber vereceği yönünde bir inanç da söz konusudur. Ova toplumları, atların gelmesiyle birlikte geçirdikleri dönüşümden önce bufalolar genellikle nehirlerin veya önceden hazırlanmış tuzakların olduğu bölgelere doğru sürülerek katledilirlerdi. Kızılderili inancı, ellerinden kaçanların daha sonra avlarını mahvetmemesi için mümkün

olduğunca çok hayvanın öldürülmesini zorunlu kılıyordu. Yüzlerce veya binlerce yıl kullanılan tuzakların kalıntıları, tamamen kesilip biçilemeyecek kadar çok hayvan ölüsünün yakalandığını gösteriyor. Arapaholar ve Şayenlerde yaygın bir inanca göreyse bufalolar yeraltı mağaralarında ve göllerin altındaki otlaklarda kışlıyorlardı ve bu da onların koruma altına alınmasına engel oluyordu. “Eğer bufalolar topraktan kaçtıkları için zaten her yıl toprağa dönüyorlarsa soyları nasıl tükenebilirdi ki?” (Krech, 1999: 149). Saygının başlıca sebebi hayvanların tinselliğinden kaynaklanıyordu, bu da onlara düzgün muamele etmenin hayvanların iyiliği veya korunması gibi modern kavramlarla asla uyuşamayacağını kanıtlıyordu. Kanada’daki bazı Kriler arasında hayvanların reenkarnasyonuna olan inanç, avcının av hazırlığı ritüelini doğru yerine getirdiği ve hayvan ölüsüne düzgün davrandığı sürece, daha çok hayvan öldürmenin sayılarını daha da artıracığı yönündeydi (s. 205-6).

Animistliğin ekolojik olması şart değildi ama ekoloji de bazı eleştirmenlerin varsaydığı gibi bir uyum ve denge bilimi değildi. Güncel ekolojik kuram, klasik ekoloji retoriklerinden özellikle kaçınır; zira gözlemlenebilir gerçekliğe uygun düşmemektedir. Örneğin Michael Pollan, Katedral Çamları adında bir ormanın bir hortum tarafından sökülüp atılmasını anlatır. Orman süksesyonuna dair klasik kuramlar, eğer hiç müdahale edilmezse ormanın bir dizi ara durumdan geçerek tekrar hortumdan önceki “dengeli” duruma, “zirve” ormana geri döneceğini iddia eder. Gerçekse çok daha karmaşık ve öngörülemezdir, zira “Doğanın da kendine özgü içsel eğilimleri, orman süksesyonu kuramı gibi soyutlamaların tasvir edebileceği ama rasgele olayların yönünü değiştirerek sonsuz sayıda olasılıkla sonuçlanabileceği eğilimleri vardır” (Pollan, 2002: 198-99). Pollan’ın iddiası kısmen, ekolojist Daniel Botkin’in çalışmasına dayanır. Tartışmalı kitabı *Discordant Harmonies; A New Ecology for the Twenty-First Century*’de, (1992) Botkin, ekoloji

kavramını felsefi açıdan yeniden değerlendiren bir dizi bilimsel örnek olay incelemesine bakarak ekolojik sistemin “karmaşık yapılı, düzenli, ayarlı, sabit” olduğu yönündeki yaygın görüşün “yanlış” olduğunu belirtmiştir (Botkin, 1992: 9).

Ekolojik Kızılderili’yi mümkün kılan denge ve uyum retoriği, tarihsel ve politik açıdan bu etiketin kendisi kadar sorunludur: “Dengeli, uyumlu ve kararlı bir doğada yerli halklar dengeyi ve uyumu yeniden ürettiler. Dengenin ve zirvenin şüpheli olduğu açık bir doğada onlar da herkes gibi üstü kapalı ya da belirgin etkilerinin varsayılamayacağı dinamik güçlere dönüştüler” (Krech, 1999: 23). Klasik ekolojinin ortaya attığı, doğaya müdahale edilmediği sürece kaçınılmaz olarak dengeli bir ekoloji yaratacağı fikrine dayalı bu tür büyük anlatılara dönük şüpheli görüşleri, Üçüncü Bölüm’de “postdenge ekolojisi” olarak adlandırmıştım.

Burada sunulan çözümleme, Yerli halkların yaşam biçimine duyulan saygının önemini azaltmamalı ama ekolojik bir otantiklik temsili haline getirilmesine karşı belli bir mesafe geliştirmelidir. Mesken figürü önemlidir çünkü doğayı zorlu bir çalışma, bilgi, ekonomi ve sorumluluk alanı olarak dönüştürür. Buna karşılık Ekolojik Kızılderili cehalet, aptallık ve açgözlülüğün bulaşmadığı uzak bir Cennet’te yaşamaktadır. Kızılderililerin Avrupalılardan çok daha önce çevrelerini kendi çıkarlarına göre hatırı sayılır bilgi ve beceriyle ama elbette her zaman kendi kültürel kozmoslarının sınırları içinde kalarak dönüştürdükleri varsayılmalıdır. Yerli yazınının en iyi örneklerinin de belirttiği gibi, ne çağdaş Kızılderililer ne de diğer Amerikalılar bu dünyada yaşamak şöyle dursun, onu kolayca anlayamazlar bile. Meskenin aldığı pek çok biçimin yorum ve eleştirisi, bizi pastoral ve doğa yazınının ötesine, meskeni keyif ve dinlence arazisinden gerçek çalışmanın engebeli arazisine götürecek, ahlakın veya tinselliğin ötesinde öncelikle siyasi bir kültürel eleştiri sunan bu projeye ilgilenen ekoeleştirmenler için önemli bir iştir.

Beşeri bilimlerde hayvanlarla insanlar arasındaki ilişkilerin incelenmesi, hayvanların tarih ve kültürdeki temsili ya da diğer bir deyişle hayvan çalışmaları ve hayvan hakları felsefesi olmak üzere iki farklı alanı doğurmuştur. Bu bölüm ağırlıklı olarak ekoeleştiriyle ilişkili hayvan çalışmalarına odaklanırken, öncelikle etik sorularla başlayıp, Peter Singer'in devrim niteliğindeki *Hayvan Özgürleşmesi* (1975) adlı eseriyle yeniden alevlenen eski tartışmaları ele alacaktır. Singer öncelikle faydacılık felsefesini ortaya koyan filozof Jeremy Bentham'ın (1748-1832) görüşlerine odaklanır. Bentham, hayvanlara yapılan zulmün kölelikle aynı şey olduğunu, bir varlığın muhakeme kabiliyetinden değil acı hissedebilme kapasitesinden dolayı ahlaki değerlendirilmeye tabi tutulduğunu iddia eder. Singer, Bentham'ın tanımladığı insanlarla hayvanlara farklı davranmamıza sebep olan irrasyonel önyargıya "türcülük" adını verir. Tıpkı kadınların ve Afrikalıların ahlaki bir durumla ilgisi olmayan fizyolojik farklılıklardan dolayı kötü muamele görmesi gibi, hayvanlar da varlıkların değerli olanını değersizden ayıran sözde "geçilmez bir çizginin" (Singer, 1983: 8) dışında bırakılmaktan muzdariptir. Bununla birlikte, "akıl" ve "söylem"e başvurulduğunda bile, bu çizgiyi tüm hayvanları dışarıda bırakacak ve tüm insanları dahil edecek

şekilde çekmenin imkânı yoktur: Bentham’a göre, “yetişkin bir at veya bir köpek bir günlük, bir haftalık hatta bir aylık bir bebekten daha rasyonel ve daha sosyal bir hayvandır” (a.g.e.: 8). Hayvanla insanı ayıran sınır, keyfi ve geçersizdir zira hayvanlarla ortak sahip olduğumuz acı çekme kapasitesini ancak “tiranın eli” yok sayabilir.

Faydacı “eşitlik ilkesi”ne göre herkes ailesine, ırkına, milletine veya türüne bakmaksızın ahlaki değerlendirmeye tabidir. Singer’a göre, “Eğer bir varlık acı çekiyorsa bu acıyı dikkate almamak için herhangi bir ahlaki gerekçe olamaz” (1983: 9). Kaygı duyduğumuz şeyler arasındaki farklar ne yaptığımızı belirler, dolayısıyla hayvanların oy hakkı için kampanya yapmanın anlamı yoktur; Singer insanın çektiği acının hayvanın çektiği acıdan doğal olarak daha önemli sayılmaması gerektiğini ileri sürer. Bu yaklaşımın kaynağı Faydacılığın etik geleneğidir; Eylemler kendi başlarına doğru veya yanlış değildir, doğrulukları mutluluk veya acı getirmelerine göre değişir. Singer’ın bu yaklaşımı kitabının ilk bölümünde kapsamlı olarak ele alınır. Kitabın geri kalanındaysa vejetaryenlik teşvik edilerek endüstriyel tarım ve korkunç dirikesim (vivisection) uygulamaları ortaya koyulur ve hayvanların özgürleşmesi için çağrıda bulunulur.

Hayvan “refahçılığı” için harika bir başlangıç kitabı sayılabilecek *Animals and Why They Matter*’ın (1983) yazarı Mary Midgley, Singer’ın “özgürleşmeci” duruşuna kıyasla daha ılımlı bir duruş benimser. Midgley eşitlik ilkesini sınırlandırır ve zaman zaman insan türünün çıkarlarını tercih etmenin haklı olduğunu iddia ederek, Singer’ın ırkçılık ve türçülük analojisini eleştirir:

Birinin ırkını görmezden gelmek tümüyle mantıklıdır. Birinin türünü dikkate almamaksa kibirli bir aşağılamadır. Bir goril veya şempanzenin yaşadığı ormandan, akrabalarından koparılıp insanların arasında onların eğitim olarak addettiği

pratiklere tabi tutularak yetiştirilmesi bir ayrıcalık değil, talihsizliktir. (Midgley, 1983: 99)

Bentham, Singer ve Midgley, İkinci ve Dördüncü Bölümde gördüğümüz üzere akli duygudan, zihni bedenden “aşırı ayırıştırır” ve hayvanların karmaşık makineler olduğunu iddia eden Descartes’ın karşısında konumlanırlar. Descartes’ın “Kartezyen rasyonalizmi”, fizyologların dirikesim sırasında çıkardığı ızdırıp dolu sesleri mekanik bir çalar saat olarak kabul edip yok saymalarına sebep olmuştur. Keza insani duyguların ifadesi olan ağlamalar ve kahkahalar da insan ruhunu simgeleyen rasyonel ifadeden farklı, otomatik cevaplar olarak değerlendirilmiştir. Kadınlar, beyaz olmayanlar, engelliler veya çok genç insanlar genellikle daha az rasyonel kabul edildiklerinden, buna bağlı olarak daha az insan kabul edilmişlerdir.

Bununla birlikte Jeremy Bentham, Descartes’a karşı çıkan tek on sekizinci yüzyıl entelektüeli değildir. Philip Armstrong’un ifade ettiği gibi, “İngiliz yazınının büyük bölümü meseleyi şüpheyile inceledi ve genellikle de karşısında oldu” (2008: 7). Pek çoğu için Kartezyen rasyonalizm, kendilerinin günlük yaşam, çalışma ve yabani hayvanlara dair deneyimleriyle çelişiyordu. Ayrıca, yüzyılın başlarında popülerleşen ve incelikli bir duygusallık olarak kabul edilebilecek gelişmiş “duyarlılığa” da karşı geliyordu. İsveçli biliminsanı Carl Linnaeus’a (1707-78) göre Descartes’ın hayvanlarla insanlar –en başta da maymunlar– arasında tanımladığı uçurum, hayvanlarla aramızdaki olağanüstü benzerliklere işaret eden mevcut kanıtlar tarafından yalanlanmaktaydı. Daha sonraları tanımlanacağı üzere, sahip olduğumuz anatomik “homoloji”, Linnaeus’un *Systema Natura* (1735) isimli kitabında insanları *Antropomorpha* (“insansı”) maymunlar kategorisine dahil etmesine neden olmuştur. Bir meslektaşına yazarken öfkeyle şöyle der: “Bu kabul edilemez

bir şey, insanlar *Anthropomorpha* ile birlikte sınıflandırılmış, oysa insan kendini bilir” (Linnaeus, 1747). Linnaeus’un ikili adlandırma sistemi günümüzde de kullanılmaktadır ama daha sonraları teologların baskısıyla insanlar hayattaki tek türü olduğumuz *Homo* sınıfına dahil edilmiştir. Bazı biyologlar bu sınıflandırmaya inanmaktadır ama insanmerkezci önyargı olmasaydı bugün (diğer) iki şempanze türüyle birlikte *Pan* sınıfına dahil edilmemiz gerekirdi (Diamond, 1992); ki bu durum da etikteki “geçilmez çizgi”nin kaldırılması için bilimsel bir kanıt sağlamaktadır.

Çevrecilik ve hayvan özgürleşmesi hem teoride hem de pratikte birbirlerinden ayrışmalarına rağmen, insanmerkezci ahlaka karşı birleşir. Hayvan özgürleşmesini savunanlar ahlaki değerlendirmeyi genellikle hisle veya duyguyla sınırlandırır. Singer içinse bu, kabuklular ve yumuşakçalar arasında bir yere denk gelir. Çevre etiği ise bireysel organizmaların üzerinde daha az durarak, nehirler ve dağlar gibi cansız şeyleri ahlaki değerlendirmeye tabi tutar ve acıyla ızdırabın doğanın gerekli bir parçası olduğunu var sayar (Curry, 2006). Bu tür etik çatışmaların pratik sonuçları vardır. Özgürleşmeciler genellikle avcılığa karşı çıkarken ekofilozoflar belli bir türün nüfusunda patlama olduğunda bunun yerel çevrenin tamamını tehdit etmemesi için o türü avlamanın gerektiğini öne sürerler (bkz. Callicott, 1995: 39). Bu tür anlaşmazlıklar, yerli olmayan avcı veya yıkıcı otçul hayvanlar hassas ekolojileri tehdit ettiği zaman daha da kızışır. Öte yandan, yoğun hayvancılık faaliyetleri hem çevre kaygısı hem hayvan refahı nedeniyle itiraz edilebilir bir durumdur; dolayısıyla hayvan çalışmaları ekoeleştirisinin bir dalı değilse bile sağlam bir müttefiki olarak değerlendirilebilir.

Hayvan çalışmaları uzmanları pratik ahlak konusunda Singer veya Midgley’nin görüşlerini paylaşabilirken, hakların bazı veya tüm hayvanlara bir üst mevkiden tanındığı, özgürleşmeci

kavramsal modeli de sorgularlar. Başka bir deyişle, Singer “geçilmez çizgi”yi etik sorgulamaya tabi tutmakta haklıdır ama bunu yaparken midyeleri dışarıda bırakıp karidesleri dahil ettiği için aslında bu hayali evrimsel “merdiveni” sürdürmektedir. Hayvan çalışmalarının biyoloji bilimleriyle temasından doğan en önemli içgörü, insanlarla hayvanlar arasında fark olmadığı, farkın her yerde olduğudur: İnsanlar ve hayvanlar birbirinden farklı olduğu gibi, aslında tüm türler birbirlerinden farklıdır. *Eşsiz olmak eşsiz değildir*, farklılaşma evrimin sonuçlarından biridir. Öte yandan, gerçekten böyle olsa bile, Frans de Waal’ın insanın eşsizlik iddialarının muhtemelen “sincaplara karşı koruyan kuş maması” reklamları kadar güvenilmez olduğu (2001: a.g.e. 2939) yönündeki alaycı gözlemine hak vermemek elde değildir. Ne zaman başparmağın diğer dört parmağın tam karşısına gelecek şekilde konumlanması ya da yalan söylemek gibi beceriler veya faaliyetler, insanı emsalsiz kılan tanımlayıcı özellikler olarak anlatılsa, hep başka bir türle ortak özelliği olduğu ortaya çıkar (pandaların başparmağı da aynı şekilde konumlanmıştır, eski dünya maymunları da kasıtlı olarak aldatıcı uyarılar verebilirler).

Filozof Jacques Derrida (1930-2004) Descartes’ın meşhur, “düşünüyorum, öyleyse varım,” sözüne gönderme yaptığı “The animal that therefore I am” [Öyleyse olduğum hayvan] başlıklı denemesiyle çağdaş hayvan çalışmalarına büyük katkıda bulunmuştur. Derrida, Bentham’ın öne sürdüğü görüşün etik açıdan önemini kabul ederken, zira “hayvanlara boyun eğdirmede ulaşılan *eşi benzeri görülmemiş* seviyenin” (2008: 25) farkındadır ve sorduğu temel soruyu derinlemesine inceler:

“Acı çekiyorlar mı?” diye sormak âdeta, “Acı çekmeyi *beceremiyorlar mı?*” diye sormak gibidir. Peki bu acizlik [im-pouvoir] nedir? Peki ya bu acizlikle gelen savunmasızlık?

Gücün ortasındaki bu güçsüzlük nedir? ... Acı çekebiliyor olmak artık bir güç değildir; gücün olmadığı bir olasılık, imkânsız olanın olasılığıdır. (s. 28)

Derrida aynı zamanda “Hayvan” kavramının kendisini sorgularken faydacı görüşün ötesine geçer. Hayvan, “insanevladının kendine koyma hakkını verdiği, ... aynı zamanda kelimenin hakkını, ... kelimelerin dilinin hakkını, ... bahsi geçenlerin tam da yoksun olduğu şeyi, ... kendilerince verdikleri, ... kendileri için sakladıkları,” (s. 32) bir kelimedir. Büyük felsefi argümanları bütünüyle özetleyen kelimeler icat etmedeki dehasıyla bilinen Derrida *l’animot* kelimesini yaratır. Tekile işaret eden bu kelime Fransızca’da çoğul olarak hayvanları ifade eden *animaux* ile aynı okunuşuna sahiptir, ayrıca kelimenin (*mot*) kendisi hayvanların yoksun kalacağı var sayılan, aynı zamanda da onları aşağı gören sembolik dile –Descartes ve diğerlerinde– dikkat çeker (bkz. Wolfe, 2003). Dolayısıyla düşünmemiz gereken, sadece “geçilmez çizgi”nin yeniden konumlandırılması veya ortadan kaldırılması değil, aynı zamanda sabit olmayan hiyerarşiler düzeni içindeki farklılıkların çoğaltılmasıdır. Hem evrimsel hem de ahlaki anlamda, “daha iyi” her zaman için “*bir şeyde* daha iyi” anlamına gelmelidir.

Otistik hayvan bilimcisi Temple Grandin (otizm araştırmacısı Catherine Johnson ile birlikte yazdığı) *Animals in Translation* adlı kitabında, kendi engelinin, dünyayı nörolojik açıdan normal bir insana kıyasla bir çiftlik hayvanının gözünden görebilmesini nasıl kolaylaştırdığını açıklar. “Pek çok, hatta çoğu otistik kişinin dünyayı pek çok açıdan hayvanlar gibi deneyimlediğini düşünüyorum: Ufacık detaylardan oluşan, oradan oraya savrulan büyük bir kütle” (2005: 67). Bazı durumlarda aşırı duyarlılık sorun oluşturabilir, ancak kendisinin de dikkat çektiği gibi, bu aynı zamanda otistikleri, örneğin üretim hatlarındaki

kalite kontrol gibi işlerde olağanüstü yetkin kılar. Köpeklerin aşırı duyarlılığı bazı köpeklerin sahiplerinin epilepsi nöbetlerini gerçekleşmeden tespit edebilmelerini ve onları uyaramabilmelerini sağlar; dikkat çekici bir biçimde “köpekler bu beceriyi insan yardımı olmadan kazanmıştır” (s. 290). İnsanlar ve köpeklerin birlikte evrimi karşılıklı anlayış geliştirmelerini sağlamış, fakat köpekler münferit olarak kendi keskin duyularını ve zekâlarını kullanarak bu beceriyi geliştirmiştir. Grandin’in örnekleri, hayvan ve engelli çalışmalarının ortak paydasını gösterir: Hayvanların ve insanların (bazı durumlarda) neleri yapamadıklarına göre değerlendirildikleri, engellilik¹⁴ ve Derrida’nın “Hayvan” kelimesinde iddia ettiği gibi (Wolfe 2008) eksiklik üzerinden kurulan modele karşı çıkmak. Hayvan ve engelli çalışmaları hayali, kötücül ve indirgemeci hiyerarşileri yıkmamız için bizi teşvik eder, tıpkı doğru anlaşıldığında Darwinci evrimin de yaptığı gibi: Waal’in dikkat çektiği üzere, “Her organizma başka bir şeyin altında veya üstünde olmadan filogenetik ağaçtaki yerini alır” (2001: a.g.e. 675).

Donna Haraway’in *When Species Meet* (2007) kitabı radikal insanmerkezciliği ve konvansiyonel kültür ve doğa ikiliğini harika bir şekilde örnekler. Derrida ve John Berger’e göre insanlarla hayvanların karşılaşması son derece yabancılaştırıcı olabilirken, Haraway’e göre:

Dünyada var olanlar, eylemleri dahilinde ve karşılıklı etkileşimden meydana gelir. Buluşmanın öncesinde var olmazlar; canlı ve cansız tüm türler, özneyi ve nesneyi şekillendiren karşılaşmalar dansının meyveleridir. (Haraway, 2008: a.g.e. 177)

14. Metnin aslında İngilizcede yoksunluk, eksiklik anlamına gelen Latince kökenli “dis” ön ekiyle birlikte türetilen “disability” kelimesi kullanılmıştır.

Bir başka ifadeyle, hayvanlar bizi sürekli devam eden bir yenden şekillendirme süreci içinde insan yaparlar; aynı şekilde biz de hem evcil hem de vahşi türlerin evrimini etkilemeye devam ederiz. Haraway'ın öne sürdüğü gibi, "Bir olmak her zaman birçoklarıyla dönüşmektir" (a.g.e. 162). Haraway insanlarla diğer hayvanlar arasında süregelen güç asimetrisini ciddiye alır. Bununla birlikte, türlerin karşılaşmasına dair kavrayışını belirleyen köpeklere olan sevgisi ve onlarla ilgili derin bilgisi, onu hayvanlarla iletişim ve etkileşim içinde olmanın getireceği keyif ve özgürlüğün altını çizmeye teşvik eder. Bunun özellikle duygusal bir örneği *Cell Dogs* adındaki Animal Planet belgeselidir. Belgesel dik başlı barınak köpeklerinin hapisane mahkûmları tarafından eğitilerek dışarı salınmaya hazır hale getirilmesini anlatır. Her iki tür de öğretmen ve öğrenci rolünü üstlenir, "hem köpekler hem de insanlar, iki tarafın da ilişkilerinde sahip olması gereken otoriteye karşı şiddet içermeyen, isteğe bağlı olmayan ve kendilerine faydası dokunan bir itaat biçimi öğreniyorlar" (a.g.e. 1130). Derrida'nın yanı sıra Haraway de basit hayvan retoriğimizin sınırlarının farkındadır ve hem bizi saran teknolojilerimizi hem de hayatı paylaştığımız türleri kucaklayacak pozitif bir kelime dağarcığı yaratmaya kararlıdır; bu yüzden de, "tarihsel bağlamına oturmuş kucaklamaları çağdaş doğakültürlerin iskeletini oluşturan makine, insan ve hayvan varlıklarını" (a.g.e. 4286) kapsayan "mahlukat" terimini tercih eder. Haraway'e göre modernitenin tehdidi de vaatleri de bedenlerimizin, benliğimizin ve mahlukatlar da dahil olmak üzere yanıltıcı bir biçimde "çevre" adını verdiğimiz her neyse onun –bazen hayranlık uyandırıcı, bazen şok edici– bu yakınlığında veya "kucaklamasında" saklıdır. Günümüzde birbirlerine nüfuz eden doğakültürler içinde yaşadığımız düşünülünce doğa/kültür ikiliği hem zararlı hem de gereksizdir.

Hayvanlara Bakmak: Bir Tipoloji

Hayvan çalışmaları alanındaki araştırmaların çoğu hayvanları tarihselleştirmeye odaklanır. Bu hem insanların hayvanları temsilindeki tarihsel değişimlerin izini sürmeyi hem de hayvanların kendi tarihsel eylemliliğini incelemeyi içerir (Thomas, 1984; Ritvo, 1989; Fudge, 2002). Hayvan meselesinin estetik bir konu olarak incelenmesiye John Berger'in "Why Look at Animals?" [Neden Hayvanlara Bakarız?] (1980) başlıklı denemesiyle başlar. Berger bu denemede, hayvanlara baktığımızda onların da bize bakışlarıyla cevap verdiklerini, bizim de o anda hem benzerliklerin hem de farklılıkların farkına vardığımızı söyler. Dolayısıyla köylü "domuzuna hayrandır ve onu ileride kullanmak için saklamaktan ötürü memnundur" (Berger, 1980: 5). Modern öncesi hassasiyetler dahilinde hayvana duyulan hayranlıkla onun kıyımı birbiriyle çelişmez. Hayvanların gündelik yaşamdan uzaklaşması ve etin üretim sürecinin saklı bir hal alması, ancak sanayi devriminden sonra olmuştur. Hayvanlar bu şekilde ötekileştirilince, görünür olan az sayıdaki hayvan da evcil hayvanlar veya Disney karakterleri –diğer bir deyişle "insan kuklaları"– ya da gösteri nesneleri olarak varlıklarını sürdürmüş, vahşi yaşama dair kitaplarda ve filmlerde yer almışlardır:

Hayvanlar hep gözlemlenen öğelerdir, onların da bizi gözlemleyebilecek olması önemini tamamen yitirmiştir. Aynı zamanda da sürekli genişleyen bilgi dağarcığımızın nesnelerini oluştururlar. Onlar hakkında bildiğimiz her şey bizim güç göstergemizdir, dolayısıyla bizi hayvanlardan ayıran şeylerin göstergesi olur. Bilgi düzeyimiz arttıkça bizden daha da uzaklaşırlar. (Berger, 1980: 14)

Hayvanlar özerkliği olmayan, bize kendi bakışımızı geri yansıtan birer ayna gibi düşünüldüğünde, televizyondaki vahşi yaşamın

kendi bakışının bizim sömürgeci bakışımızda etki yaratması mümkün değildir. Berger bizim hayvanlara dönük yabancılaşmış mesafemizin belirtilerinden biri olarak gördüğü özgürleştirme ahlakının yanına, farklı ve kesinlikle daha kasvetli bir temsil siyaseti koyar.

Şimdiye kadar “pastoral”ın ve “yaban hayat”ın mecaz olarak nasıl kullanıldığını inceledik, ancak “hayvan”ın bir mecaz olarak önemli işlevleri olduğunu belirtmek gerekir. En basit seviyede “keçi gibi inatçı” benzeri hayvan teşbihlerine hepimiz aşinayız. İnsanlarla hayvanlar arasındaki ilişkide benzerliklerin ve farklılıkların ilişkisi, ad aktarması ve metafor arasındaki ayrım temelinde incelenebilir:

Hayvanların belirgin özelliği, insana hem yakın hem de uzak olmaları, hem benzemeleri hem de kesinkes insan olmamalarıdır. Böylelikle insan düşüncelerinin nesneleri olarak ad aktarması yöntemin yakın temasıyla metaforun mesafeli, analogiye dayalı usulü arasında gidip gelebilirler. (Willis, 1974: 128)

İnsanlar hem hayvan olabilir hem de hayvanlarla kıyaslanabilirler, bu yüzden Steve Baker’ın “hayvan retoriği” adını verdiği kapsamlı bir retorik söz konusudur. Bu da insanların toplumsal ve siyasi ilişkileri için olduğu kadar mevcut hayvanları tasvir etmek için de işlevseldir. Baker, “Kültür, hayvanları okuma biçimimizi hayvanların okuma kültürümüzü etkilediği kadar etkiler,” demiştir (1993: 4).

Hayvan çalışmaları çok çeşitli ve hızla büyüyen bir alandır ve bu açıdan ekoleştiriye benzerdir. Yine de belli başlı kavramları tanımlamak artık mümkündür ve bu kavramlar bir tipoloji halinde kullanışlı bir şekilde sınıflandırılabilir. Hayvanların filmlerde, kitaplarda, YouTube’da, siyasi çalışmalarda, bilimsel

deneylerde vb. nasıl temsil edildiklerine gösterilen ilgi, etikten ilham alan bir olgudur ve etikten önce de var olduğu söylenebilir. En nihayetinde hayvanlarla ilgili felsefi bir tartışma, ister istemez bir kültürün ortaya koyduğu “hayvan” kavramını, her ne kadar o kültürü eleştirse de, muhatap almak durumundadır. Örneğin hayvanlar, temel olarak insana benzeyen veya benzemeyen yönleriyle tanımlanabilir. Bir kez ad aktarması söz konusu olduğunda hayvanlar insana ait terimlerle (insanbiçimcilik) veya insanlar hayvana ait terimlerle anlaşılabirler (zoomorfizm) ve bunların ikisi de hem ilkel hem de daha karmaşık ve eleştirel biçimlerde olabilir. Hayvanlar insanlardan farklı temsil edilseler bile, bu fark bir eksiklik olarak (mekanomorfizm) veya nadiren de olsa bir tür üstünlük olarak (alomorfizm) inşa edilebilir. Dolayısıyla, her tipolojinin riskli bir genelleme olduğunun farkında olarak sınıflandırmayı, alternatif terimleri parantez içinde göstererek şu şekilde yapabiliriz:

Tablo 7.1 Hayvan temsillerinin tipolojisi

<i>Benzerlik (ad aktarması)</i>	<i>Ötekilik (metafor)</i>
Hayvanlardan İnsanlara	Küçümseyici/indirgemeci ötekilik
İlkel <i>insanbiçimcilik</i> (Disneyleştirme)	<i>Mekanomorfizm</i> (Kartezyencilik, insanredcilik)
<i>Eleştirel insanbiçimcilik</i>	
<i>Eleştirel zoomorfizm</i>	
İlkel <i>zoomorfizm</i> (teriyomorfizm)	<i>Alomorfizm</i> (teriyoilkelcilik)
İnsanlardan Hayvanlara	Gizemli ötekilik

Bu terimlerin en tanıdık olanı, yakın zamana kadar insan duygularının hayvanlara yansıtılması anlamına gelecek şekilde pejoratif bir terim olarak kullanılan insanbiçimciliktir. Örneğin Michael Leahy (1994) Singer’ın endüstriyel tarımla ilgili tutumuna felsefi değil ekonomik gerekçelerle karşı çıkarak özgürleşmecileri

insanbiçimcilikle suçlar ve hayvanlara kendi özgürlük arzumuzu atfettiğimizi öne sürer. Aslında terim ilk olarak, insanların tutku ve adalet gibi duyguları da dahil olmak üzere çeşitli insan biçim ve özelliklerinin tanrılara atfedilmesi anlamında kullanılmıştır. İnsanbiçimciliğe karşı çıkan teologlar, Tanrı'ya herhangi bir nitelik atfetmekten kaçındıkları için terime şüpheyile yaklaşırlar. Hayvanlara duygusal açıdan yaklaşılmaya karşı geliştirilen eleştiriler de hayvan davranışını tanımlayamama gibi bir riski beraberinde getirir, dolayısıyla asıl sorun farklı insanbiçimcilik türleri arasındaki farkları anlamaktır.

İnsanbiçimciliğe dair endişeler yersiz değildir. Diğer hayvan temsilleri kültürel olarak tesadüfi olabilse de, kendi türümüzün dışındaki türlere bir niyet atfetme eğilimi psikolojik olarak evrensel bir tutumdur. Örneğin “animizm”den (bkz. Altıncı Bölüm) kastedilen de kısmen budur ve insanların çalışmayan arabalarla çöken bilgisayarlara küfretmelerinde açıkça gözlemlenir. Özellikle aksi yönde eğitilmedikleri sürece, insan eyleminin faili olarak görülür. Köpekler muhtemelen kanomorfik, ayılar ur-somorfiktir.¹⁵ İlkel insanbiçimciliğin ilginç bir örneği yunusların gülümsemesidir. Bu gülümseme yunusu kültürel bir kahraman haline getirmiştir. Oysa yunuslar, Grandin'in deyişiyle, “toplulara tecavüz eden, diğer yunusların ‘çocuklarını’ vahşice öldüren, domuzbalığını topluca katleden büyük beyinli hayvanlardır,” (Grandin ve Johnson, 2005: 152). Dikkatli düşününce, şişe burunlu yunusların gerçekten gülümsemediğini, “gülümseme” dediğimiz şeyin aslında ağızlarının daimi şekli olduğunu, bizimse bunu insan deneyimlerine dayanarak yanlış yorumladığımızı görürüz. Grandin'in “tecavüz” ve “cinayet” terimlerinin de insanbiçimci olduğu iddia edilebilir; zira kavramların bu şekilde

15. İngilizcede canomorfizm, Latince köpek anlamına gelen “canis” kelimesinden, ur-somorfizm ise ayı anlamına gelen “urso” kelimesinden türetilmiştir. —çn

kullanılması, bazı feministlerin de iddia ettiği gibi pornografide tecavüzün meşrulaştırılmasına benzer toplumsal faktörleri ortadan kaldırmaktadır. Bununla birlikte, temkinli yaklaşılsa bu tip tasvirlerde haklılık payı olduğu anlaşılabacaktır.

İlkel insanbiçimciliğin belki de en popüler biçimi çocuk kitaplarında ve filmlerinde karışımıza çıkar. Baker (1993) bunu “disnification”, yani “disneyleştirme” terimiyle açıklar: “Disneyleştirmenin temel süreci, bir şeyi görselleştirerek onu aptal kılmaktadır” (s. 174). İnsanbiçimli hayvan anlatıları genellikle “çocuksu” kabul edilerek küçümsendiğinden, olgun olmayan bir algı yaratır. Disneyleştirmenin halihazırdaki ilişkilendirmeyi daha da kötüleştiren etkisi, önemsiz bir şeyin argoda “Mickey Mouse” olarak tanımlanmasından da anlaşılabilir. Disneyleştirmeye görsel bir ipucu olarak, bebekler ve hayvanlarla özdeşleştirilen bir dizi özellik, başka bir deyişle “neoteni” gösterilebilir: Büyük gözler, bedene kıyasla büyük kağan bir kafa, kısa bacaklar ve genellikle yuvarlak bir biçim. Hem gerçek hem de WWF [Dünya Doğayı Koruma Vakfı] logosundaki panda, neoteni ve doğayla disneyleştirilerek kurulan “şirin” ilişkiyi örnekler. Baker, “bunda şikayet edecek pek bir şey yoktur, disneyleştirme bu şekilde işler,” diye belirtse de (1993: 182) son bölümde disneyleştirilmemiş hayvan imgelerinin nasıl öne çıkarılabileceğini de anlatır. David Whitley’nin Disney animasyonları üzerine çalışması (2008), disneyleştirmenin varlığını kabul eder ve aynı zamanda şaşırtıcı bazı karşı akımları da tanımlar. Örneğin oldukça insanbiçimli ve ataerkil bir anlatıya sahip *Kayıp Balık Nemo*’da (2003) animasyoncular mercanlardan oluşan arka planı, takıntılı denilebilecek derecede aşırı detaylı anlatmıştır. Anaakım izleyici, muhtemelen Nemo’nun palyaço balığı babasının gerçekte yapacağı gibi, partnerinin ölümünden sonra cinsiyet değiştirmesine hazır değildi; ama bunun yanında, Mr. Ray’in mercan ekolojisini öven, biyolojik açıdan haklılık payı taşıyan şarkısının keyfini çıkarabilirdi.

İnsanbiçimcilikle ilgili yargıların karmaşıklığını göstermesi açısından, Werner Herzog'un *Ayı Adam* (2005) adlı belgesel filmi iyi bir örnektir. Bu harika belgeselde, Herzog'un on üç yaz boyunca Alaska'daki Katmai Milli Parkı'nda kaçak yaşayan ve sonunda bir ayı tarafından öldürülen Timothy Treadwell'in ailesi ve arkadaşlarıyla yaptığı görüşmeler, Treadwell tarafından çekilen görüntülerin aralarında gösterilir. Kendini "iyi yürekli bir savaşı" ve boz ayıların koruyucusu olarak gören Treadwell, tehlikeli hayvanların arasında yaşarken aldığı riskleri romantik bir şekilde dramatize ederek, av ve ölüm ortamının yarattığı ilkel insanbiçimli duygusalılık arasında gidip gelir. Herzog filmin yönetmeni olarak öznesine hayranlığını ifade etse de, kasvetli varoluşçu tona sahip dış sesiyle, Treadwell'in bayağı tiyatralliğine keskin bir eleştiri getirmeyi amaçlar. Fakat filme kendi çelişkileri de dahil olur. Herzog'un hayvan retoriği çoğunlukla mekanomorfiktir; ayıları içgüdüsel makinelere indirger: Belki de Treadwell'i öldüren aylardan birinin yakın plan çekiminde, "Ayların gizli dünyası diye bir şey yoktur, bu boş bakış sadece yarı bezgin bir halde yiyeceğiyle ilgilenmesine delalet eder," sözü duyulur. Bundan hemen sonraysa Treadwell'in yavru tilkinin ölümüne üzülmelerini eleştirir: "Bence evrenin ortak paydası uyum değil, kaos, düşmanlık ve cinayettir." Elbette, "cinayet" ve başka yerlerde geçen "zina" gibi terimler, Treadwell'in türler arasındaki "aşka" dair söylemi kadar insanbiçimliyken, Herzog'un yansıttığı insana dair özelliklerse tamamıyla kontrolsüz cinsellik ve şiddet gibi sözde "hayvani niteliklerdir." Tipolojiyi buraya uygulamak, hayvan temsillerinin çeşitliğini ve uyumsuzluğunu azaltma değil, tam tersine belirginleştirme amacı güder.

Yakın zamana kadar, kartezyen felsefe ve mekanomorfizmin daha sonraki yorumlarının etkilerinin yanında, "duygusal" dile karşı "rasyonel" dilin tercih edilmesiyle birlikte, biyoloji bilimi, insanbiçimciliğe karşı son derece şüpheli yaklaşmıştır. Öte

yandan, hayvan davranışlarını doğal ortamlarında inceleyen etologlar, insanlarla sosyal memeliler arasındaki davranışsal ve anatomik homolojiye ilişkin kanıtlar sebebiyle, örneğin bilginin kültürel aktarımının, insanbiçimli bir açıklaması olması gerektiğini ileri sürerler. Diğerlerine ek olarak, de Waal ve Marc Bekoff’a göre, saha gözleminde test etmek üzere insanbiçimli varsayımlardan yola çıkarak hipotezler üretmenin bilimsel değeri kanıtlanmıştır. De Waal’ın “siyaset” gibi bir terimi kullanması, “[sıradan] bir ‘şempanzenin şeytani *Urkraft*’ını [maddesel güç], inişli çıkışlı duygu durumunu, vahşi rekâbetçiliğini ve aynı zamanda erkek dayanışmasını ve özgün siyasi karmaşıklığını” aydınlatmaya yaramıştır (2001: a.g.e. 1233); ki bunlar onu barışçıl biseksüel bonobodan ayıran özelliklerdir. Etologlar “kültür” kavramını, insan kültürleriyle belirgin farklılıklarını önemsiz kılmadan, genetikle aktarılmayan davranışları, mesela katil balinaların çeşitli avlanma pratiklerini veya primatların alet yapımı ve sosyal ilişkilerindeki bölgesel farklılıkları anlatmak için kullanırlar. Yine de Bekoff, köpek türlerinin oyun ritüellerini anlatırken kullandığı ahlak ve adalet gibi ifadeler sebebiyle bazı biliminsanları tarafından alaya alınmıştır. Oyunu başlatanın “adil oynama” niyetiyle eğilerek “selam” vermesi bu ritüellerden biridir:

Sosyal oyun, “adalet temeli” üzerine kurulmuştur. Oyun ancak hayvanlar işbirliğini kabul ederlerse, oyun dışında başka bir amaçları yoksa ve oynadıkları süre boyunca fiziksel boyut ve sosyal rütbe gibi eşitsizlikleri bir kenara bırakırlarsa gerçekleşir. (Bekoff, 2007: a.g.e. 1438)

Dolayısıyla etolojide eleştirel insanbiçimcilik, insan davranışına ait dili ve kavramları “dikkatli, bilinçli, empatiyle, biyomerkezci bir yaklaşımla” kullanmak anlamına gelir (a.g.e. 1948). Bu yolla

etologlar, kendilerini hayvanlara dair bilim dışında yaygın olan bakışla aynı çizgiye taşırken, temkinli yaklaşımın önemini de vurgularlar. Dahası, Treadwell ve Herzog'un aksine, eleştirel insanbiçimcilik insanların köpeklerde ve primatlarda da benzeri gözlenen davranışların, değer atfedilenlerini de atfedilmeyenlerini de dikkate almaya hazırdır. Eileen Crist'in de iddia ettiği gibi:

Ortada hayvanlar için asla kullanılmaması gereken kavramlar veya kavram grupları dizini yoktur. *İnsanbiçimcilikte* sabit ve istikrarlı olan tek şey, kelimenin küçümseyici işlevidir. Dolayısıyla bu kelimenin anlamı, sadece yerine getirdiği işlevdedir; anlamı *ad hominem* bir tavırla, hayvanlarla insanlar arasındaki aynayı kaldıran her sözel kullanıma çamur atmaktır. (2000: a.g.e. 2077)

İnsanbiçimli temsilleri kategorik olarak reddetmek nasıl mümkün değilse, zoomorfik temsilleri de kategorik olarak reddetmek mümkün değildir. Kültür doğaya “iniyorsa”, doğa da insan varlığına kadar “çıkmalıdır.”

Bu çözümlemenin edebiyattaki yansımalarını iki romanda görmek mümkündür. Barbara Gowdy'nin *The White Bone* (2000) romanı, cesur bir hamleyle Afrika fillerinin bakış açısından üçüncü şahıs anlatıcı kullanır. Fillerdeki anaerkil yapıya, müthiş hafızalarına, kendi türünün kemiklerine duydukları hayranlığa ve uzun mesafeden ses dalgalarıyla iletişim kurabilme becerilerine dair zoolojik bilgileri dikkatle kullanan Gowdy, bazı karakterlere psişik beceriler ekler ve filleri bir arada tutan bir din de yaratır. Dahası, filler kendi aralarında İngilizce konuşurlar ama “büyük sinek” (devekuşu) veya “kadın olanlar” (filler) gibi onlara ait ifadeler de kullanırlar. Graham Huggan ve Helen Tiffin'in dikkat çektiği üzere bu, “hayvanları insanlaştırmak için gereklidir, ama fillere çocuk muamelesi yapılması veya onlarla

dalga geçilmesi risklerini de beraberinde getirir” (2010: 156). Hayvanlar oldukça kişileştirilmiştir ama bu özellikle filler için makul bir çizgide yapılmıştır ve dolayısıyla buradaki insanbiçimcilik “çelişkili biçimde filleri metindeki ad aktarması, metafor veya fablların yarattığı kısıtlardan kurtarır” (a.g.e.: 154). Pek çok sömürgeci metnin aksine Gowdy’nin filleri başka anlamlara gelmezler, kuraklığa ve “arka ayaklılar”ın (insanların) talanına karşı dayanışmayla, zekâları ve onurlarıyla direnirler. Buna karşın, romanda fillerin binyılcı dinleri ve New Age dilinde konuşan psişik “zihin konuşanları” ilkel insanbiçimciliğe örnektir ve metni amacından uzaklaştırır.

Christopher Nicholson’un tarihi romanı *The Elephant Keeper* (2009), on sekizinci yüzyılda bir ahırda çalışan ve iki filin bakımından sorumlu genç Tom Page’in hikâyesini anlatır. Erkek fil Timothy bir gösteriden sonra satılınca, Tom’un dişi fil Jenny’yle ilişkisi, şaşkın bir kafa karışıklığından sevgi dolu bir samimiyete ve derin bir anlayışa evrilir. Biliminsanları ve aristokratlar hayvan becerileri hakkında kafa yormaya devam ederken Tom, Jenny’ye, “hayvanlarla insanlar arasındaki farkların sanıldığı kadar fazla olmadığını gösterecek” becerileri, örneğin sayı saymayı öğretmeye çalışır. Hüsrân dolu çabalarını kendisiyle fil arasında geçen konuşmalarla aktarır:

Bir havuç alıp yüzüne doğru tuttum. –Jenny bunu görebiliyor musun? –Ne olduğunu biliyorsun, değil mi? Yavaşça gözlerini kırpmıyor. –Ne bu? Havuç, Tom. –Evet, havuç, kaç tane havuç var? –Kaç tane? –Evet. Bir tane, değil mi, Jenny? (s. 132)

Jenny’nin verdiği cevaplar aslında Tom’un onun hareketlerinden, bilhassa bakışlarından ve hortumunun hareketinden yaptığı çıkarımlardır. Tom’un fil adına konuşma alışkanlığı –en azından zihninde– insanların “sanki” kendi hayvanları konuşabiliyormuş

gibi onlar adına konuşmalarını hatırlatır (Sanders ve Arluke, 2007). Bu tipik bir insanbiçimcilik biçimidir ama uzun süreli tanışıklığa dayalı olduğundan yanıltıcı gelmemelidir. Fakat roman ilerledikçe Jenny'nin sözcükleri Tom'unkilerden farklılaşır ve en nihayetinde sıradan bir diyaloga dönüşür. Anlatının sonunda Jenny, Tom onun hikâyesini yazarken, onun da Tom'un hikâyesini yazdığını söyler:

“Yazmak mı? Jenny sen yazamazsın ki!”

“Kafamda yazıyorum,” diye cevapladı. “Yazmak beyinde başlamıyor muydu?” (s. 268)

Okuyucu Tom'un Jenny'ye olan bağlılığıyla özdeşim kursa da, Tom'un bunun için insan ilişkilerinden fedakarlık ettiği kolayca anlaşılabilir; ayrıca bir adım daha ileri gidilirse, aralarında geçen konuşmaların ilkel insanbiçimciliğe dönüşeceği bir sınıra ulaşılmıştır. Bu haliyle roman, kendi türümüze ve fillerle farklılıklarımıza dair varsayımlarımızla ilgili bir anlatı denemesi olarak okunabilir.

İnsanbiçimcilikle zoomorfizm arasında oluşan tipolojideki görsel simetri (Armstrong, 2008), Baker tarafından (1993) “teriyomorfizm” olarak adlandırılmıştır; zira ikisinin de ilkel biçimleri ve kısmen de olsa eleştirel biçimleri birbirine bağlıdır. İlkel zoomorfizmin en kötücül türü, Yahudileri fare veya Afrikalıları maymun addeden ırkçı temsillerdir, ancak bu da hakir görülen insan özelliklerini hayvanlara uygulayan ilkel insanbiçimciliğe dayalıdır. Dolayısıyla zoomorfik olarak ifade, hayvansı insanın yeniden değerlendirilmesi, *l'animot* retoriğimizde bir dönüşüme eşlik eder. Timothy Morton'un söylediği gibi, “İnsanlar ‘hayvanlar’ gibidir, ama ‘hayvanlar’ ‘hayvan’ değildir” (2010: 41). İnsanlara elbette “hayvan gibi” muamele edilmemelidir, peki hayvanlara neden “hayvan gibi” davranılmalıdır? Diğer

insanlara ne kadar sık zoomorfik terminolojiyle sövdüğümüz düşünülürse –örneğin işçi sınıfı çocuklarının “vahşi”, erkeklerin “yabani” diye yaftalanması– kültürel alanda yapılacak daha çok şeyin olduğu görülür.

Bunlardan biri, eleştirel insanbiçimciliği sadece bilimsel temellerle kabul etmektir; diğeri sosyal bilimlerdeki geleneksel biyoloji fobisi sebebiyle daha az popüler olan insanları hayvan olarak temsil etme ihtimalidir. İlkel zoomorfizm ise sürekli bir risktir: Irk farklılıklarının temsillerine ek olarak, burada indirgemeci cinsellik de söz konusudur. Playboy “Tavşanları”, Bloodhound Gang’ın şarkı sözlerindeki, “Sen ve ben bebeğim, biz sadece birer memeliyiz / O halde haydi Discovery Channel’da yaptıkları gibi yapalım,” veya Carol Adams’ın pornografi ve et kesiminin ortak paydası olarak tanımladığı “vücut parçaları” (2004: 25) buna örnektir. En yaygın örneklerden biriye hayali “içimizdeki hayvan” dır. Midgley’ye göre hayvan, “insan kötülüğünün günah keçisi,” işlevini görür (2005: a.g.e. 1170) ve şiddetle hemhal olmuş cinsellik gibi “hayvansı” niteliklerin gerçek hayvanların-kiyle alakası yoktur.

Zoomorfizmle ilişkili pejoratif çağrışımlar, E. O. Wilson’ın *Sociobiology* (1975) adlı kitabının son bölümündeki öfke selini açıklayabilir. Burada Wilson, “tarih, biyografi ve kurgunun insan etolojisini araştırma yöntemleri olduğunu; antropoloji ve sosyolojinin de birlikte tek bir primat türünün sosyobiolojisini oluşturduğunu,” iddia ederek (2000: 547) insan toplumlarının Darwinci bir okumasını yapar. Sosyal ve beşeri bilimlerdeki pek çok kişi, “sosyobiyoloji” kavramını ve ondan türeyen evrimci antropoloji ve psikolojiyi reddetse de, eleştirel zoomorfizmin, ilkel zoomorfizmin aksine biyolojik determinizmi (veya özcülüğü) reddettiğini ve dil (Pinker 2003), ahlak (Wright, 1996) ve geleneksel zoomorfizmde çok yaygın olan seks ve şiddet (Daly ve Wilson, 1988; Thornhill ve Palmer, 2000) gibi insan özelliklerine

evrimsel bir bakış getirmeye çalıştığını not düşmek gerekir. Buna karşılık, Darwinci edebi eleştiri, ekoleştirmenler için özünde büyük bir potansiyel taşıyan ilginç bir proje olmasına karşın, şu ana kadar ikna edici olamamıştır (Gottschall ve Wilson, 2005).

Beşinci Bölüm’de Robinson Jeffers’in devlerinde de gördüğümüz gibi insanların zoomorfik temsilleri genellikle iç karartacak kadar belirlenimcidir. Benzer şekilde John Gray’in tartışmalı *Saman Köpekler* (2002) adlı kitabı da insan doğasına dair radikal insanbiçimcilik karşıtı bir anlatıyı yazgımızla ilgili Taocu bir tevekkülle ilişkilendirir. Çevre krizi konusunda şunları söyler:

Doğal dünyanın yıkımı küresel kapitalizmin, sanayileşmenin, “Batı medeniyetinin” veya insanların hayat verdiği kurumların herhangi bir hatasının sonucu değildir. Son derece haris bir primatın evrimsel başarısının sonucudur. Tarih ve tarih öncesi dönemin tamamında insanın ilerlemesi ekolojik yıkımla paralel gitmiştir. (s. 7)

Gray’in güçlü ve nükteli üslubu başka bir argümana alan bırakmaz; insanlar gerçekten de endüstriyel moderniteden önce pek çok türün yok olmasına sebep olmuştur. Ama yine de bu şekilde insan toplumları arasındaki bütün farkları sıfırlayarak genelleme yapmak hatalıdır. Buna rağmen Gray’in insanlık alemini zoomorfik bir şekilde betimlemesi, hayvanlara kıyasla üstünlüğümüzün ve özerkliğimizin aslında hümanist filozofların sebep olduğu bir “aldatmaca” olduğuna dair bir dizi etkileyici kanıtı bir araya getirir. Eğer Gray haklıysa ve benlik, “eylemlerimize yansıttığımız, bunu da eylemle ‘birlikteliğini’ açıklayabilmek için ürettiğimiz,” bir kurguysa (s. 72), aslında en çok insanbiçimcilğe tabi tuttuğumuz türün kendi türümüz olduğu sonucuna varırız.

Bu tür hümanist iddialar uzunca bir süre hiciv yazarlarının hedefi olmuştur. Jonathan Swift’in *Güliver’in Gezileri*’nin

(1726) dördüncü ve son seyahati, onu aşırı rasyonel, insanbiçimli Houyhnhnm'lerin (Güiver'in gözünde bunlar attır) ve insana benzer, yabanıl bir hayat süren ve zulme maruz kalmış zoomorfik Yahoo'ların ülkesine götürür. Swift sadece akıllı insan özelliği olmaktan çıkarmamış, Armstrong'un iddia ettiği gibi Kartezyen felsefe karşıtı bir unsur da eklemiştir: Houyhnhnm'lar arasında geçen, Yahoo'ların kökünü kazılamakla ilgili yapılan "rasyonel" bir tartışmanın hissiz zalimliği. Yahoo'ların "ilkel", aşağılanmış ancak acıma duygusu yaratan "gayrı insanilikleri" Houyhnhnm'ların çok daha kötü, sistematik ve son derece rasyonel "gayrı insanilikleriyle" karşılaştırılır. Armstrong'a göre Swift'in insanbiçimcilikle zoomorfizmi dahice birleştirmesi, Descartes ve diğerlerinin hümanizmine radikal bir meydan okumadır:

Hiciv işlevleriyle uyumlu bir şekilde ... Yahoo'lar ve Houyhnhnm'lar ... bir kategori veya kavram olarak insanı des-teklemek, tanımlamak, şekillendirmek veya taşımak gibi bir rol üstlenmezler. Yaptıkları şey bu kategoriyi yıkmak, geçersiz kılmak, meşruiyetini bozmak ve tersyüz etmektir. ... Bir *rasyonel hayvan* olarak Modern *homo*, Swift'in yıkıp geçen bakışı altında buharlaşır ve geriye hiçbir şey kalmaz. (Armstrong, 2008: 11)

Bu içgörünün bedeli, insan doğasının olasılıklarına dair son derece kötümser bir görüştür. Güiver son seyahatinden döndüğünde ailesine ve diğer insanlara yabancılaşmıştır, artık onun gözlerine tıpkı Yahoo'lar gibi zoomorfik olarak görünürler.

Güiver'in Gezileri'nin Margaret Atwood'un *Antilop ve Flur-ya* (2003) adlı kitabının nüktelerinden birine esin kaynağı olması şaşırtıcı değildir. Bölümler Jimmy'nin hümanist bir kültürün kalıntıları arasında yaşadığı distopik bir gelecekle, insanlığın büyük kısmının öldüğü, Jimmy'nin de genetiğiyle oynanmış insa-

nımsı Flurya Diyarı'nın koruyucusu "Kar Adamı"na dönüştüğü kıyamet sonrası bir ortamda geçmektedir. Jimmy'nin dünyasında "rakunklar" (rakun/kokarca) ve "kurtekler" (kurt/köpek) gibi birleştirilmiş organizmaların üretimi tıpkı pazarlamada sıkça karşılaşılan, "Happicuppa", "SoyOburger", "AnooYoo" benzeri yeni sözcükler üretmek kadar kolaydır. "Domuzon" da insan genleriyle biçimlendirilmiş, organ bağıışı için uygun hale getirilmiş domuzlardır ama aynı zamanda daha da zeki hale gelecek organ çiftliklerinden kaçtıklarında Kar Adamı'nın en azılı düşmanları olurlar. Jimmy/Kar Adamı için eski dünya, tüketim toplumuna dönüşmeden önceki değerlerin egemen olduğu kaybolan bir dünyayı sembolize eder: "*Değerlik. Norn. Baht*" (s. 82). Türler arasındaki ayrımlara paralel olarak ahlaki ayrımlar da biyoteknoloji ile tüketim arzusunun bir araya gelmesiyle birlikte yok olmuştur. Jimmy kendi kendine, "Neden aşılmaması gereken bir sınır aşılmış gibi hissediyordu? Aşırı nedir? Abartmak nedir?" diye sorar (s. 222).

Jimmy'nin geriye kalan son "sözünün eri adamlardan" biri olarak taşıdığı bu endişeler, tüketim kültürüne ve ebedi gençliğe meydan okumak için son derece yetersizdir. Hicivli mizahına rağmen *Antilop ve Flurya* zoomorfik kadercilikle doludur. "Beden" –özellikle de Atwood'un romanındaki tek erkek kahraman olan Jimmy'nin ve arkadaşı Flurya'nın erkek bedenleri– türümüzü cinsel istek, çocuk sahibi olma ve mal edinme isteğiyle âdeta lanetlemiştir:

Bedeni ne zaman kendi maceralarının peşine düşmüştü? Kar Adamı düşünüyor. Bedeni, eski yol arkadaşları zihin ve ruhtan kurtulmuştu önce ... Bedeni sonunda ruhundan sürekli azar ve şikayet dinlemekten, ne zaman dişlerini leziz ya da parmaklarını hoş bir şeye geçirirse zihninin kaygıyla bilgece laflar etmesinden bıkmış olmalıydı. (s. 99)

Swift'in hicvettiği rasyonel hayvan, belli belirsiz bir nostaljiyle çevrelenmiş uzak bir hatıradır, yerineyse "tüketici"nin bedeni gelmiştir. Raymond Williams'ın unutulmaz ifadesiyle bu tüketici, "beyni, gözleri, hisleri olmayan ama yutabilen çok özel bir insan türüdür" (1989: 216). Yine de, romanın felakete doğru sürüklenen akışı ve Jimmy'nin erkeksi arzularıyla tüketicilik arasındaki uyum, Atwood'un türümüzün hayatta kalma ihtimaline dair hicvinin karamsar öngörüsünü kesin kılar. Gerçekten böyle de olsa, romanı yazmış olması bile bize daha iyi, daha farklı bir geleceğe dair bir umut kırıntısı söz konusu olduğunu düşündürür.

Etologlar günümüzde insanbiçimli hipotezlerin değerini kabul etseler de, geçmişte durum farklıydı. Crist 1970'lere dek insanbiçimcilikle ilgili endişelerin, etolojinin diliyle ilişkili olduğunu ortaya koymuştu. Bu endişeler, "öznelliğin sözcükler, dilbilgisi yapıları ve zihniyet oluşmadan önceki muhakeme örüntüleri aracılığıyla ortaya koyulduğu ve bunların üzerinde yükseldiği" durumlar için geçerliydi (2000: a.g.e. 110). Örneğin Konrad Lorenz (1903-89) ve "Niko" Tinbergen (1907-88) gibi önde gelen etologlar, en çok tercih edilen mekanomorfik yöntemleri uygulayıp hayvanları nesne olarak, davranışlarıysa bireysel değil soyut terimlerle tasvir etmişlerdir. Dolayısıyla, insanbiçimli bir bakış açısıyla hayvanın eylemi olarak görülebilecek şey, böylelikle çevresel uyarıcıya mukabil bir içgüdü veya "sabit eylem örüntüsü" olarak sunulmuştur. Çeşitlilik azlığını genellikle makinelerle ilişkilendirdiğimiz için, kullanılan dil de mekanomorfik bir yaklaşıma oldukça yakındır. Crist şöyle ifade eder,

Bir yazma yöntemi olarak, bireysel davranış çeşitliliğinin yok sayılması ve sistematik olmayan kanıtların küçümsenmesi genel tasvirlerle birleşince, sabit eylem örüntülerinin etoloji temelli kavramsal inşasının hayvan

davranışlarının ontolojik bir unsuru olduğu izlenimini güçlendirmiştir. (2000: a.g.e. 596)

Bilimsel açıklamaların kabulü, hayvanları, arabulucu öznellikleri ve bireysel çeşitlilikleri olmayan, sadece uyarıcının tepkiyle birleşmesinden ibaret canlılar olarak göstermiştir. Crist ayrıca, Plumwood ve Merchant gibi (Birinci, İkinci ve Dördüncü Bölüm) eleştirmenlerin mekanomorfik temsili ister istemez meşum ahlaki sonuçları olacağı yönündeki iddialarına karşı çıkar; Lorenz ve Tinbergen'in, ne mekanik felsefeyi savunduklarını ne de "hayvanları 'edilgenleştirme'ye çalıştırdıklarını" iddia eder (2000: a.g.e. 1233). İnsanbiçimcilik aksine, hayvanlara karşı nezaketi ve rollerinin kabul edilmesini destekliyor görünmesine karşın, bu en ilkel haliyle temelde hayvanları oldukları gibi *görmemek* anlamına gelir. Bir tarafta kasap dükkanının vitrininde gülümseyen domuzlar varsa, öbür tarafta zararlı olduğu halde insanbiçimli gözlere hitap etmesi için özel olarak yetiştirilen bulldog, pug ve pekinez gibi "kısa kafalı" köpeklerin fiziksel yetersizlikleri vardır (Serpell, 2005). Dolayısıyla, Kartezyen ve diğer mekanomorfik felsefeler genelde hayvanlara yönelik zalim veya kayıtsız davranışları *rasyonalize etmek* için kullanılıyor olsalar da, aslında temsil formlarıyla ahlaki değerlendirmeler arasında zaruri veya öngörülebilir bir ilişki dahi yoktur.

Günümüzde eleştirel insanbiçimciliğe karşı çıkan en güçlü alan, etologların hayvanat bahçelerinde ya da yaban hayatta araştırdıkları hayvan davranışlarını kontrollü laboratuvar ortamlarında inceleyen karşılaştırmalı psikolojidir. Sarah Shettleworth gibi karşılaştırmalı psikologlar, hayvanların bilişsel kapasitelerini test etmek için detaylı deneyler tasarlayıp en basit yöntemlerle açıklar ve zihinsel yaşamımıza ilişkin basit analogilere kapılmaktan kaçınırlar:

Bırakın sadece popüler kitapları okuyanları, yeni başlayan hayvan davranışı öğrencilerinin büyük bir bölümü için bile, diğer türlerin dünyayı bizden bambaşka algıladığını ve çok daha uyumlu hareket ettiğini idrak etmek çok zordur. Farenin evinin yolunu “bildiği için” değil, bilinçsizce yol üzerinde karşılaştığı uyaranları iterek ve çekerek bulduğunu ... anlamak için hayal gücünde büyük bir sıçrama gerekir. (1999: 479)

Hem deneycinin şüphesi zekâsı hem de sahada sabırla ve dikkatle gözlem yapan etologların çabaları çok önemlidir. Bununla birlikte insan ve fare beyninin yapısındaki ve biyokimyasal işleyişindeki türdeşlik o kadar belirgindir ki, Prozac’tan Ekstaziye pek çok madde benzer etkiler ortaya çıkarır. Bu bağlamda, “tamamen farklı” ifadesi Frans de Waal’ın “insanredcilik” olarak tabir ettiği yersiz bir abartmadır (2001: a.g.e. 565).

Bilim dışında mekanomorfizm nadiren görülür. Filmlerde ve edebiyatta, hem anlatılar geleneksel olarak fail olduğu varsayılan ve tasdik edilen “karakterler” etrafında örülüdür, hem de senaryonun kendisi eylemi ima eder; uyarılara verilen otomatik tepkiler söz konusu değildir. Sonuç olarak, popüler kültürel biçimlerin güçlü insanbiçimli eğilimleri vardır; Henry Williamson’ın *Tarka the Otter* (1927) romanı gibi buna direnmek amacıyla üretilen eserleri bile etkisi altına alır. Edebiyatta mekanomorfizm söz konusu olduğunda, genellikle şaşırtıcı bir yabancılaşma etkisi yaratır ve duygusallığı reddeden eril kararlılıkla birlikte var olur. Örneğin Ted Hughes’ın erken dönem şiirlerinden “Thrushes” da [Ardıç Kuşları] kuşlar, “ürpertici ... bir canlıdan çok çelik sargıya benzeyen... dikkatli,” olarak tasvir edilmiştir (1995: 39). Yumuşacık seslerine, dahası avlanmaktan öte varoluşlarının herhangi bir unsuruna yönelik bir ima kesinlikle yoktur. Bu mekanomorfik imge, anlatıcının kâh indirgemeci kâh hayranlık ifade eden açıklamalarıyla geliştirilir:

Tek aklın sığacağı kafaları mı, yoksa eğitilmiş
vücutları, dehaları ya da bir yuva dolusu yavruları mı
Onlara bu otomatik hedefleri ve
Kurşunu veriyordu?

Mozart'ın da ardıç kuşlarına benzer maksada sahip olduğu söylendiğine göre, sıradan bir insan için farkındalık, dikkat dağıtan veya yabancılaştıran bir şeydir, ki bu anlamda “insanlık” bir ayak bağıdır.

Hughes'un öncülü D. H. Lawrence'ta da bu böyledir çünkü Lawrence doğal canlılığın “mekanik” yorumlarını reddeder, dolayısıyla onun hayvanları ve türleri için başka bir terim gereklidir.

Lawrence insanbiçimcilikten nefret ederdi, ona göre zavallı insan bilincinin kendinden başka bir şeyi kavramadaki yetersizliğinin bir ürünüydü. Bu yüzden de Lawrence'ın hayvan şiirlerinin çoğu bu zihinsel süreçle hayvanların gizemli ötekiliğinin gelip geçici hissi arasındaki ebedi mücadeleyi dramatize eder. “Fish” [Balık] şiirinde insan analogileri gözümüzde pek çok şeyi canlandırır:

Narin bir turna, zarif yüzgeçleriyle
Ve gri çizgili takımıyla genç bir yavru turna
Kamburunu çıkarıyor, gözden az uzakta,
Loş kaldırımdaki bir kabadayı gibi... (1993: 50)

Sonra birden anlatıcı balığın farklılığını, ötekiliğini açığa çıkardığı için kendi kendini azarlar:

Bir hata yaptım, bilmiyordum
Sudaki bu gri, tekdüze ruhu
Gölgedeki bu güçlü ferdi
Balık-canlı.

Tanrısını tanıımıyordum.
Tanrısını tanıımıyordum.

*Alomorfizm*¹⁶ hayvanların hayranlık verici tuhaflığını kabul eden uygun bir terimdir ve çoğunlukla kutsal bir dil içerir: Lawrence’a göre balıkla karşılaşma şöyle bir farkındalığa yol açar: “*Ben yaratımın ölçüsü değilim / Onun Tanrısı benim Tanrımın dışında durur.*” Eserin tamamındaki alomorfik temsil, Armstrong’un adlandırdığı biçimiyle Lawrence’ın “kurtarıcı teriyoilkelciliği”ne hizmet eder. Burada “Hayvanlık, en vahşi ve evcilleştirilmiş haliyle insanlığın düşmanı değil, belki tek kurtuluşudur” (2008: 143). Lawrence, “medeni” bilinci sebebiyle hayvanlardan ayrıldığı için devamlı olarak hayvan Ötekilerle daha sahih ve “ilkel” bir ilişki kurabileceğini düşündüğü kişiler ve mekânlar aramıştır.

Alomorfik edebiyatın en önemli örneklerinden biri, Les Murray’nin *Translations from the Natural World* adlı eseridir. Kitabın “Presence” [Mevcudiyet] adlı bölümünde bir dizi şiir, çok çeşitli insandışı özne konumları benimser: “Stone Fruit”, “Shellback Tick” “Cell DNA” ve “The Snake’s Heat Organ” gibi başlıklar bu çeşitliliği özetler. Sayfanın sağ kenarına uyumsuz bir biçimde hizalanmış “Migratory” adlı şiir, göçmen bir kuşun kendi öznel deneyiminden ziyade içgüdüsel olarak hissettiği hareket arzusunu anlatır. “Two Dogs” ise neredeyse tamamen koku alma duyusuna dayalı bir karşılaşmanın kelimelere dökülmesidir. Murray’nin her şiiri, hayvan temsillerinin imkânsızlığına değilse de, zorluğuna canlı bir tanıklıktır. Jonathan Bate’in de dikkat çektiği gibi, şiirlerin başlığında bile üretken bir gerilim vardır: “Translations” [Tercümeler] başlığı, şairin kendini evinde hissettiği *logos*’un doğal dünyadan farklı bir yer olduğunu, “Mevcudiyet” ise şiirin şeylerin varlığını açığa çıkarabilme kapasitesini ifade eder (2000: 240).

16. (İng.) “Allo” “diğer” anlamına gelir. –çn

Katolik bir şair olan Murray'e göre var olmak, Tanrı'nın doğal dünyadaki zarafetine içkindir ve maddesel ve biyolojik süreçleri kapsadığı gibi onlardan daha fazlasıdır da. Tıpkı D. H. Lawrence'ın evrimi rekâbet ve kıtlık değil, çoğalma ve seçilme olarak gören bir bakış açısı benimsediği gibi, Murray de “*Mevcudiyet, yiyemediğimiz veya çiftleşemediğimiz şeyleri sevmeye nedenimizdir,*” der (1998: 385).

İnsan dilleri arasındaki tercüme, metnin aslındaki kelimelerin düzanlamsal mealini korumaya çalışırken, yan anlamların daha geniş bir kültürel alanda sahip olduğu incelikli karmaşık ifadelerini müzakere eder. Murray'in türler arası tercümelerinde, şiirlerin yabancılığı, fonemik (sesbirimsel), sentaks ve sözlük yoğunluğu, DNA'nın, çiçeklerin ve balina şarkılarının “*l'animot*” kavramının sembolize ettiği bilinmedik semiyotik dünyaları farklı biçimlerde temsil etmesinden ve aynı zamanda bu bilinmedik dünyaları çok yakınımıza getirmesinden kaynaklanır. Lawrence balığın insanbiçimli biçimde karakterize edilmesinden uzak dururken, Murray “Shoal” [Balık Sürüsü] şiirinde insanbiçimciliği kullanıp ötesine geçer:

Göz-ve-göz, her bir göz bir göz
Her biri. Kırpan ben bir göz–
Balık sürüsünün ahengi
(s. 372)

Balığın varlığı, bir anlamda sürünün geri kalanıyla arasında sürekli koruduğu mesafede saklıdır. Her hayvan “göz-ve-göz”dür ama birleşince “Ben”i oluştururlar. Balık, sürünün dışında bir canlı olarak var olabilse de, kendi “benliğini” kaybeder. Diğer şiirlerinde zamirler insandışı benlikleri belirtmek için kullanılır ve bunlara, “çıplak çimentodaki hepimiz bizdik,” (s. 381) diyen domuzlar ve kendilerinden “hepimiz ben” diye bahseden inekler de dahildir.

Lawrence için kendi öğeleriyle turna kuşunun öğeleri arasındaki ayrıklık, kuşun farklılığını vurgular; Murray’e göreyse bu başka bir duyumsal dünyanın keşfi için fırsattır. Bu duyumsal dünya suyun içinde çözülmüş farklı yoğunluklara sahip maddelerden oluşur, bu maddeler “her varlığa”, “kimyasal maddelerin belli belirsiz imalarına” karşı dikkatli kılan bir dil verir. Gözleri, aynı zamanda benlikleri olan sosyal örgütlenmelerin temelini oluştururken, balığın “kulak kanatlar”ı, “kuş-dalışı patlaması”nın ve “kırmızı yüzgecin çan sesi”nin yarattığı basınç dalgalarını hisseden ince bir ayara sahiptir. Çarpıcı olan, tıpkı “Migratory”-de olduğu gibi, bu şiirde de, yabancı bir varlığın zengin bir şekilde vasıflandırılması ve anlatılmasının o türün genelini veya türün diğer üyelerinin özel kimliklerinin önüne geçmesidir. Bu durum balıkçılık, tilki avı ve boğa dövüşü tutkunlarının alomorfizmiyle kıyaslanabilir; zira bu etkinlikler av veya dövüş için tercih edilen hayvanların esrarengiz mefhumlarına duyulan bir hayranlıkla bireysel olarak hayvanlara uygulanan zalimliği birleştirir (Scruton, 1998; Kennedy, 2000). Şiirin geri kalanında dil ve şiirsel biçimle girilen yeni-modernist deney, hayvan Ötekilere karşı hayranlık duyan bir ilgiyle Kate Rigby’nin “negatif ekopoetika” düşüncesine tekabül eden alomorfizm türünü birleştirir: “İnsandan-öte-bir-dünya”yı temsil etmek veya anlamak iddiasında olan nihai bir ekopoetika türü hayal etmek yerine, “edebi metnin kelime ile şey, şiir ile mekân arasındaki kurulamayan denklemini açığa çıkararak dünyayı kurtardığını” düşünür (2004b: 437). Bu anlamda *Translations from the Natural World*, dünyadaki nefes kesici yaşam çeşitliliğini vurgulayan esrarlı bir birliği işaret eden ve sonuçta öngörülerinde haksız çıkmış şiirlerden oluşan harika bir koleksiyon gibi düşünülebilir.

Yukarıdaki tiplendirme hayvanları anlamak için benimsenen karmaşık ve çoğunlukla birbiriyle çelişen yöntemleri kabaca değerlendirebilmek için basit bir şema sunar. İnsanbiçimciliğin ve

zoomorfizmin ilkel ve eleştirel biçimlerini birbirinden ayırmak zor fakat önemli bir iştir. Dahası, burada verilen örnekler hayvan temsiliyetinin şaşırtıcı biçimde ahlaki ve siyasi pratiklerle ilişkili olabileceğini gösterir: Boğa güreşinin yapıldığı alanın kan revan içinde kalması boğa mitolojisinde yüceltilirken, zoomorfizmin korkunç tarihine ancak kapsamlı eleştirel bir türle karşı çıkılabilir. Bununla birlikte, hayvan temsiliyetini okumak için bu tipoloji dışında başka yöntemler de mevcuttur.

Sınırların Ötesinde:

Siborglar, Queer ve Vahşi Hayvanlar

Gördüğümüz gibi hayvan çalışmaları, hem insanlığı hem de hayvanlığı çalışarak iki kavramı eşzamanlı bir eleştiriye tabi tutar; bu proje zaman zaman *hümanizm sonrası* olarak da adlandırılır. İnsan sonrası çözümlemenin en önemli örneklerinden biri Michael Shapiro'nun, Philip K. Dick'in *Android'ler Elektronik Koyun Düşler mi?* (1968) eserinin ve onun popüler film uyarlaması olan *Bıçak Sırtı* (1982) filminin okumasıdır. Dick'in romanında kelle avcısı Rick Deckard, kıyamet sonrası bir gelecekte hayatta kalan az sayıdaki hayvan türünün fahiş fiyatlara yön verdiği bir ortamda, firar etmiş androidleri veya "replikantları"¹⁷ avlamaya çalışır. "Emekli ettiği" her replikantla, Deckard robot koyununu gerçek bir keçiyle değiştireceği güne bir adım daha yaklaşır. Gelişmiş biyoelektronik Nexus-6 tipindeki androidlerden altı tane daha avladıktan sonraysa insanın üstünlüğüne olan inancı darbe alır ve nihayet paramparça olur. Shapiro'nun dikkat çektiği gibi, Dick'in romanı insan kimliğine sadece hayvanların değil "siborglar"ın da meydan okunmasını inceler. Romanda standart Voigt-Kampff testi kul-

17. İnsanla aynı görünüşte olan ancak daha kuvvetli, çevik ve modeline göre zekâ seviyeleri değişen android. -yhn

lanılarak, hayvanların yaralandığı hayali senaryolar üzerinden replikantların empati düzeyleri test edilir. Androidlerin hayvanların çektiği acıya cevap verememeleri emekli edilmelerini meşru kılar, ancak bu kadar duygusuz olmaları aynı zamanda kelle avcısının kendi gözündeki hayvansever, empati sahibi insanlık algısını da sarsar:

Kendilerini androidlerden ayrı tutmak için insanlar hayvanlarla özdeşleşmek zorundadır (ki onlar da eğer “gerçek-se” androidlerden ayrışır). Dolayısıyla, Deckard hilekar androidleri emekli ederek canlı bir hayvana sahip olmaya çalışır, böylelikle kendini androidlerden ayırt edebilecektir. (Shapiro, 1993: 68)

Nihai çöküşün eşiğindeki bir dünyada hayvanla insan arasındaki aşılma çizgi, insanla android arasındaki sınırı belirgin kılmak için önemsizleştirilir.

Özellikle Donna Haraway’ın çalışmalarından hareketle doğup üretken bir alana dönüşen “siborg çalışmaları”na rağmen, insanla android arasındaki ilişki ekoeleştirel açıdan yeterince incelenmemiştir (bkz. Gray, 1995). Haraway çok ses getiren “Siborg Manifestosu”nda, siborgun bilimkurguda, modern tıpta ve yüksek teknoloji savaşıta olmak üzere aynı anda birçok yerde olması konusuna eğilir. Kalp pili takılı kalp hastaları ve göz bebeklerinin hareketini takip edebilen gez ve arpacığa sahip silahlarla saldırı helikopteri pilotları, neredeyse Terminatorlar (1985, 1991, 2003) kadar tanıdık canavarlar haline gelmiştir. Haraway’e göre siborg hızla özerkleşir ve hayvan/insan, organizma/makine, erkek/kadın, fiziksel/fiziksel olmayan gibi sonsuz sayıda düalist şemayı tersyüz eder. Bilgisayarlar biyolojik süreçleri taklit edip bünyesine dahil ettikçe, hem mikroelettronikteki hem de biyolojideki değişimlerin irtibat

noktasında yer alır; böylelikle canlı organizmalar bilimini, “materyalleri ve süreçleri yeniden tasarlamak üzerine kurulu güçlü bir mühendislik bilimi”ne dönüştürür (Haraway, 1991: 165). Doğa “bir içgörü kaynağı ve masumiyet temennisi” olma kapasitesini kaybetse de (s. 153) internet siborgun doğal evi haline gelir. Bu durum bizi doğaüstü teselli veya umutsuzluk ihtimali elinden alınmış bir toplum olarak başıboş bırakır. Fakat Haraway, “sınırların karışıklığındaki *hazzı*” ortaya koymasına rağmen bu sınırların “inşasında *sorumluluk*” gereğinde ısrar eder (s. 150). Haraway’ın iyimser bakış açısıyla siborg oldukça siyasi bir hayvandır, sosyalizme ve feminizme kendini adamıştır.

Uyandırdığı hayranlığa karşın siborg nadir görülen bir olgudur. Öte yandan, Bruce Bagemihl *Biological Exuberance* (1998) adlı eseriyle hayvanlarda cinsiyet ve cinsel dışavurum çeşitliliğine önemle dikkat çekmiştir. İnsanlar her ne kadar daha önce hayvanlarda eşcinsel davranışlar gözlemlemiş olsa da, popüler ve bilimsel anlamda heteroseksüelliğin gerekliliği yönündeki yaygın varsayım sonucunda homoseksüellik, bir kimlik yanılgısı, “karşı” cinsin yokluğunun zorunlu kıldığı, kaza eseri bir durum olarak tanımlanmıştır. Öte yandan diğer hayvanlarda olmadığına inanılması, insanlarda eşcinselliğin “doğaya aykırı” olarak hükmedilmesine sebep olmuştur. Eşcinselliğin ve biseksüelliğin diğer türlerde de yaygın olarak görüldüğü anlaşılırsa, biyologlar durumu ciddiye almak zorunda kalacak ve insandaki cinsel çeşitliliğe karşı çıkan muhafazakâr görüş etkisini yitirecektir. Neyse ki “queer” hayvanlar hemen yerde görülmektedir.

Günümüze kadar bu konuya ilişkin en sistematik çalışmayı, Joan Roughgarden, *Evolution’s Rainbow* (2004) kitabında gerçekleştirmiştir. Bu çalışma sadece hayvan cinselliğini değil, aynı zamanda “interseksüellik” ve çoklu cinsiyetlerin görüldüğü türleri de inceler. Örneğin Kuzey Amerika’daki bir balık türünde

bir dişi ve üç erkek cinsiyeti gözlemlenir, üstelik fizyolojileri ve davranışları birbirinden oldukça farklıdır (2009: 78-85). Kuzey Amerika’da yaşayan erkek dağ koyunları, “neredeyse tüm erkeklerin eşcinsel kurlaşmayla birlikte çiftleşmeye katıldığı” (s. 138) eşcinsel gruplar oluştururlar. Evcil koçlara dişi koyunlarla veya başka koçlarla çiftleşme şansı sunulduğunda, eşcinsel birleşmeyi seçme oranları insanlardan dört kat daha fazladır (s. 140). En yakın akrabalarımızdan bonobo veya pigme şempanzeleri çoğunlukla biseksüelken (s. 147-150), diğer şempanze türleri değildir. Stacy Alaimo’nun “Kim bilebilirdi?” (2010: a.g.e. 771) yorumu, Bagemihl ve Roughgarden’ın yaratması beklenen şaşkınlığı güzelce özetler. Alaimo devamında daha ciddi bir yorum yapar:

Queer hayvanları ve hayvan kültürlerini kuşatan doğa/kültür ikiliğini sürdürmek yerine, hatta doğanın halihazırda yazılmış kitabında insan cinselliğinin yerini belirlemeye çalışmak yerine, queer arzuyu çok sayıda doğakültürden meydana gelen ve doğmakta olan bir evrenin parçası olarak düşünebiliriz. (a.g.e. 820)

Queer hayvanlar hayranlık uyandırıcı ve yıkıcı bir olgudur. Bununla birlikte heteroseksüel birleşme elbette eşeysiz üreme yapamayan türlerin hayatta kalmasının ön koşuludur. Dolaşısıyla eşcinsellik evrimsel bir bilmece olarak ortada durur, bu bilmece de ancak queer kuramla biyoloji biliminin yaratıcı birlikteliğiyle çözülebilir.

Vahşi hayvanlar da kültür ve doğa arasındaki sabit sınırların aşılmasına iyi birer örnektir. Önceki bölümlerde yaban hayat anlatılarının yabani ve evcil hayvanlar arasında; yabani hayvanın eril özgürlükle ve çoğunlukla avla, evcil hayvanlarınsa kadınsılıkla ve insanın tahribatının (çoğunlukla kadınlar olan)

hizmetçileriyle özdeşleştirildiği cinsiyetlendirilmiş bir hiyerarşik ayırım ortaya koyduğunu görmüştük. Barney Nelson'un çalışması, Mary Austin'in tüm bu özdeşleşme ve ilişkilendirme sisteme meydan okuduğunu gösterir: "Yabaniliğin ve evcilliğin her iki cinsiyet için de geçerli olduğunu söyler; yabani hayvanları oldukça evcil ve evcil hayvanları oldukça yabani bulur" (Nelson, 2000: 132). "Evcilleştirme" kavramının uysallık, aptallık ve özerklikten yoksunluk çağrışımlarıyla çiftlik hayvanlarını tanımlamaktan uzak olduğunu, buna karşılık koruma altında, insanlara alışmış olan ayılar ve dağ aslanlarının Kuzey Amerika'nın birçok "yaban" bölgesinde ciddi sorun haline geldiğini ikna edici bir dille anlatır. Dünyanın pek çok yerinde kediler ve köpekler bu kavramsal ayrımı geçersiz kılarak, "vahşiliğin" hem kuramsal inşasını hem de tarihsel bir pratik olarak nasıl gelişim gösterdiğini çözümlemenin ekoeleştiri için ciddi bir fırsat olduğunu göstermiştir.

Nelson, ceylan ve Berberi koyunu gibi bazı hayvanların evcilleştirildikten sonra tekrar yabana döndüğüne dair arkeolojik kanıtlardan bahseder. "Evcilleştirme" metaforu, aktif ve zeki insanlar *tarafından*, hayvanlara ve bitkilere *yönelik* yapılan bir şeyi ima eder ve yeniden gözden geçirilmelidir. Michael Pollan'ın bitkilerin insanların arzularıyla birlikte evrim geçirmesine ilişkin çözümlemesinde gösterdiği gibi, "(buğday ve mısır gibi) yenilebilir otlar, insanları bu bitkilere yer açmak için uçsuz bucaksız ormanları kesmeye itmiştir" (2001: xx). Gerçekten de "tarımı, otların ağaçları fethetmesi için insanlara benimsettikleri bir şey olarak düşünmek en az insanların zaferi görmek kadar mantıklıdır" (s. xxi). İnsanlarla "evcil türler" arasındaki karşılıklı çekim, manipülasyon ve bağımlılık ilişkilerini tek yönlü hâkimiyet olarak görmek yerine, ortak yaşam olarak düşünmek daha akılcıdır. Bir kez daha görülür ki insanmerkezci inşalar kuramsal ve ampirik olarak hassastır.

Neden Yabani Hayvanlara Bakarız?

Günümüzde pek çok okuyucu için evcil hayvanlar sevimli, tanıdık ve görünmezdir. Yabani hayvanların cazibesi ve uzaklığıysa yaban hayata dair belgeseller ve filmler aracılığıyla güçlendirilir. Hatta bu tür yapımlar çevre mücadelelerine önemli katkılar da sağlamıştır: Örneğin *Flipper* (1963), deniz memelilerine yönelik ölümcül av uygulamalarını protesto etmek için ton balığı boykotuna katılmış, genç yunuslara hayran bir kuşak yetiştirmekle övülür. Buna karşılık eleştirmenler, doğa programcılığının, nesneleri birçok açıdan yanlış tanıtabileceğini, bilgi eksikliğini yanlış bilgiyle doldurabileceğini öne sürer. Bilhassa izleyicinin yaban hayatla ilişkisinin kurgulanma biçimi çok sorunlu olabilmektedir. Doğa deneyimi duyumsal, entelektüel ve siyasi bir bağlılık olmaktan tamamen çıkarak şiddet ve cinselliğin etkisiyle daha da bozulan safi görsel bir ilişkiye dönüşebilmektedir. Bir başka deyişle doğa programcılığı “ekoporno”dan daha iyi değildir.

Kötü temsiller, duygusal insanbiçimcilik ve düpedüz yanlış yönlendirmeler dolu erken dönem Disney belgesellerinden *White Wilderness* (1958) filminin çekimlerinde, kahverengi yaban sıçanlarının “intihara meyilli” kitlesel göçlerini canlandırmak için hayvanların uçurumun kenarına sürülmesi gerekmiştir. Gerçekte bu şekilde göç edenler Norveç’teki yaban sıçanlarıdır ve bir film ekibi tarafından zorlanmadıkça uçurumdan atlamazlar. Alexander Wilson’ın (1992) eleştirdiği örnekler, 1950’lerdeki *Bear Country* veya *Beaver Valley* filmlerinde olduğu gibi, vahşi yaşamın tek eşlilik ve ağır iş gibi sosyal normları güçlendirmek için kullanılmasıdır. Bu filmler pastoral gelenekten beslenirken, Disney karikatürlerinin biçimsel araçlarını da ustaca kullanırlar. Wilson’ın tahlilinde “organik ritimlerin eşgüdümlü tasviri” şöyle ifade edilir: “Çamur çağıldar, kurbağa vıraklar, çiçekler açar. Dalgıç kuşları geçit töreni düzenler, pelikanlar klasik bale icra eder. Tüm bu sahneler büyüleyicidir; dünya insan kareog-

rafisine ve vasat orkestra müziğine eşlik eder” (s. 129). Wilson bu tür çalışmalarla başlayan ve 1980'lere uzanan dönem için “pastoralizmden bilimselliğe” uzanan bir değişim tablosu ortaya koyar ve çevreci değerler bu süreçte insanbiçimciliğe meydan okur hale gelmiştir. Kitleler daha doğru bilgi talep ettiler ve doğa korumayı savunmaya başladılar. Yine de gösteriye yöneltilen talep, yırtıcılığa yönelik takıntılı bir ilgiye dönüşmekte ve avlanma insanların genellikle heyecanlı filmlerden beklediği müzik, ağır çekim, hızlı kurgulanmış sekanslarla birlikte sunulmaktadır. Eğlendirirken öğretme isteği, Wilson'ın bir National Geographic yapımı olan *White Wolf*un (1989) tespit ettiğine benzer çatışmalara sebep olur. Wilson, aksiyon sahnelerinin açık ve sözlü verilen mesajıyla üstü kapalı anlamlarının birbirini tamamlamaktan çok uzak olduğunu tespit eder: “Biyologlar kurt dilinden, çocuk yetiştirmekten, çocuk oyunlarından, güvenliğinden ve bakımından bahsederler”; ancak “gösterinin tansiyonu *dramatiktir*, biyologların ortaya koyduğu fikirlerin değil, kurgulanmış bir avlanma sahnesinin etrafında gelişir.” Wilson'a göre, “filmin yapısı senaryoyu ucuzlaştırır” (1992: 141). Benzer şekilde belgeseller de, sıklıkla belli bir hayvan türüne ender rastlandığını söyleyip doğa korumacı mesajlar verirler fakat daha sonra onları sürüler halinde gösterirler. Olmayan hayvanlar seyirciler için ilgi çekici değildir.

Vahşi yaşam belgesellerinin gözde mekânı, filler ve zürafaların kol gezdiği “karizmatik mega faunası” ile Afrika savanasıdır. Bu belgesellerde kamera, sömürgeci beyaz avcının yerine hareket eder. Afrikalılar, türümüz evrildiğinden beri orada diğer türlerle beraber yaşadığı halde, insanlar ya sahneden tümüyle dışlanır, ya da şu iki rolden birinde dahil olurlar sahneye: Yıkıcılar veya Kurtarıcılar. En kötü senaryoda, siyah “kaçak avcılar” şeytanlaştırılırken, doğa korumacı beyazlar yüceltilir ve kaçak avcılığın karmaşık ekonomik ve siyasi unsurları yok sayılır.

Karla Armbruster’ın doğa belgesellerinin eleştirileri üzerine yaptığı çalışması, bir saatlik bir belgeselin zaman ve mekânın olağanüstü derecede sıkıştırılmış bir versiyonu olduğunu, haffalarca süren bekleyişin ve saatler süren kaydın kısa ve nefes kesici bir gösteri oluşturacak şekilde kurgulandığı ifade eder. Bu yapımlar bizi doğayla buluşturmaz, aksine doğrudan deneyimle büyük bir zıtlık içindedir; “doyurucu bir doğal dünya deneyimi, bir koltuğa yaslanıp bilgilendirilmek ve eğlendirilmekten çok daha fazlasıdır” (Armbruster, 1998: 224). Bu itiraz bir yana, Armbruster’ın makalesi, anlatıcının yokluğu gibi özel teknikleri ve pratikleri de eleştirerek, bunların izleyiciye bir nevi müdahil olmayan kişi konumu ve dolayısıyla suçsuzluk sağladığını söyler. “Anlatıcıyla ve genellikle anlatıcının gözünden kayıt yapan kameranın perspektifiyle özdeşleşen izleyici, her şeyi bilen ve doğanın en ulaşılmaz noktalarına bile sızabilen biri olarak inşa edilir” (s. 232). Sızma metaforunun da anlattığı gibi, gizemli veya yasak bölgelere sınırsız erişim sahibi olma yanılsaması, özneye nesne arasında yapısal olarak kurulan pornografik ilişkiye benzerlik gösterir. Göz/Ben nesnenin karşılık veremeyeceği veya itiraz edemeyeceği müdahil bir bakıştan zevk alır. Armbruster bu perspektifin kabul görmesinin önüne geçmek için belgesellerin ciddi teknik çalışma gerektiren, doğanın kısmi ve belirli bir tahayyülü olduğunu açık etmek gerektiğini söyler. İlginç bir şekilde, BBC’nin yakın tarihli önemli belgesellerinden *Yeryüzü* (2006), geleneksel gösteriyi Armbruster’ın önerdiği şekliyle yansıtıcı bir “günlük” üslubuyla harmanlar. Dahası, muazzam, nefes kesici *Microcosmos* (1996) gibi birkaç belgeselden, yorum yapmaktan tamamen kaçınarak yönetmenler Claude Nuridsany ve Marie Pérennou’nun gözünden, “le quotidien des insectes” [böceklerin gündelik hayatı] adını verdiklerini aktarır: Sadece avlamalarını değil, sabah uyanıp etrafta gezinmelerini de gösterir.

Türlerle ilgili temel endişe insan faaliyetleri yüzünden soyunun tükenme ihtimalleridir. Pek çok biyolog, altmış beş milyon yıl önce Kretase döneminde dinazorların yok oluşundan bu yana, ilk defa kitlesel bir yok oluşun erken dönemlerinde olduğumuzu düşünüyor. İnsanlar şimdiye dek yerel çapta gerçekleştirmiş pek çok soy tükenme döneminin sorumlusudur. Madagaskar, Hawaii ve Yeni Zelanda yerleşimcileri bölgedeki pek çok uçamayan kuş türünün yok olmasına sebep olmuştur. Bir tartışmaya göreyse, Kızılderililer Paleolitik dönemde Amerika'daki deve, fil, dev armadillo, tembel hayvan ve pek çok diğer türün yok olmasından sorumlu tutulur. Bu tür insan kaynaklı yok oluşların yılda bir türün yok olduğu oranının (ki bu zaten doğal yok olma oranının yüz katıdır) on dokuzuncu yüzyılın başından itibaren ciddi ölçüde arttığı söyleniyor. Bunun sebebi büyük ölçüde biyolojik açıdan zengin yağmur ormanları ve mercan resiflerinin yok olmaya başlamasıdır. Norman Myers günümüzde yılda yirmi yedi bin civarında türün yok olduğunu tahmin etmektedir, ama daha detaylı bir araştırmayla bu rakamın “çok daha fazla” olduğunun ortaya çıkabileceğini de ekler (Myers ve Simon, 1994: 76). Bir türün yok olduğunu kanıtlamak genellikle çok zor ve masraflı olduğundan bilimsel olarak doğrulanan rakam gerçektekinden çok daha azdır.

Soy tükenmesi biliminin en ulaşılabilir incelemesi, David Quammen'in *The Song of the Dodo* (1996) adlı, ada ekolojilerinin nasıl ve neden insan kaynaklı etkilere bilhassa açık olduğunu açıklayan eseridir. Quammen'in gösterdiği gibi ada ekolojileri, Yeni Gine'de ağaca tırmanan kangurular, dev kertenkele veya Komodo ejderi gibi son derece çeşitli sayıda tuhaf tür yaratmıştır (1996: 137-38). Kuşlar, Yeni Zelanda gibi adalarda yaşayan türlerin çeşitliliğini ve az bulunurluğunu güzel özetler: Kivi, kakapo ismi verilen uçamayan bir papağan, büyük ve yine uçamayan takahe, kea adı verilen etçil papağan. Bu türlerin az bulunurluğu avlanma, habitatlarının yıkımı, keçi ve domuz gibi bölgeye getirilen türlerin

yarattığı rekâbet, fare, kuyruksüren ve kedi gibi doğal rakiplerin saldırıları sebebiyle daha da artar. Bu tür “determinist” faktörler, türlerin hava felaketleri, doğum ve ölüm oranlarındaki normal değişimler ve akrabalı eşleşme gibi rastlantısal veya “stokastik” etmenlere karşı savunmasız kalmasına sebep oldu. Adalardaki soy tükenmeleri zaten geniş çaplıydı; bugün habitatların yıkımıyla birlikte anakaradaki türleri giderek küçülen ve “ada”dan farkı kalmayan küçük ekosistemlere mahkûm etmektedir. 1600’den bugüne sayılan yok olmuş yüz yetmiş bir kuş türü ve alt türünün yüzde doksanı adalarda yaşıyordu; oysa ada kuşları, normalde kuş türlerinin ancak yüzde yirmisini oluşturur (Quammen, 1996: 264). Modern zamanlarda bilinen ilk insan kaynaklı soy tükenmesi Mauritius dodosudur. Quammen son kuşun ölümünü dokunaklı bir dolaysızlıkla hayal eder:

Düşünün ki kuş otuz, otuz beş yaşlarındaydı; normalde kuşların çoğu için uzun sayılabilecek bir ömür ama bu kadar büyük gövdeli bir kuş türü için değil. Artık koşamıyordu, sadece paytak paytak yürüyebiliyordu. ... 1667’de bir sabah, erken saatlerdeki karanlıkta, mesela bir yağmur fırtınası sırasında, Kara Nehir’in yamacında taş bir çıkıntının altına sığınmıştı. Kafasını vücuduna doğru sokuşturarak ısınmak için tüylerini kabartmış, çaresizlik içinde gözlerini kısmıştı. Bekledi. Ne kendisi ne de başkası farkında değildi ama o Dünya’daki son dodaydu. Fırtına dindiğinde bir daha gözlerini açmadı. Tükenmeydi bu. (1996: 275)

Bir canlının ölümü, aynı zamanda türünün de ölmesidir. Quammen’in ağdı, hayali bir üzüntüyle yok olan türlerin listeleriyle birlikte yapılan ekolojik açıklamalar arasında gidip gelirken bu ölçekteki yok oluşları temsil etmenin zorluğunu açıklamış olur. Anlatı, bilimsel analizle ekoloji tarihinden alıntıları bir seyahat-

namede bir araya getirir. Bu seyahatnamede Quammen, geçmişte gerçekleşen veya gerçekleşmesi yakın soy tükenmelerinin ve aynı zamanda bunların birkaçına karşı koymaya çalışanların kahramanca mücadelesinin canlı tanığıdır.

Julia Leigh'in romanı *The Hunter* (2000) ise soy tükenmesini çok farklı biçimde ele alır. Adı meçhul başkahraman Tazmanya'ya seyahat eder, burada kendini bir doğa korumacı olarak tanıtır; amacı tükendiği ama arada sırada görüldüğü söylenen (ayrıca bkz. Quammen, 1996: 279-306) keseli bir kurt olan Tazmanya Kurdunun son üyesini takip etmektir. Göreviyse hayvanı gizlice öldürmek ve hayvanın eşsiz DNA'sından biyolojik silahlar üretmeyi amaçlayan bir biyoteknoloji firması için örnekler toplamaktır. Leigh'in başarısı doğaya yakınlık retorikğini ahlaki açıdan sorunlu biriyle ilişkilendirmesinde yatar. Kitabın kahramanı yaratıkla tamamen özdeşleşmeye, bir yandan da çevresini anlamaya çalışmaktadır. Aşağıdaki zoomorfik ve şamanik dönüşüm sahnesi bu çabayı özetler:

Çadırında yerde yatarken en sevdiği numarayı yapar: Şekil değiştirir ve hayvanı yutar. Kafasındaki gözler artık onun değildir, kısa ve sık kürkü ensesinden geçer, omuriliği kalınllaşıp güçlenerek kuyruğa dönüşür. Vücudunu âdeta bu güçlü omurgadan sarkıtır, sonra göbeğini dışarı çıkarır, sırık gibi uzun kol ve bacaklarını kısaltır. Kolu dirsekten bükülmüştür ve kabarık göğsüne dayanan şey eli değil, patisidir. Uyar ve rüya görmeyi umar. (Leigh, 2000: 91)

Nihayetinde avcı görevini başarıyla tamamlar ve son Tazmanya Kurdunu da parçalarına ayırır, yalnız bu esnada az da olsa üzüntü duyar. Richard Kerridge bu üzücü sahneyi Quammen'in soy tükenmesini betimlemesiyle kıyaslar ve Leigh'in romanında pişmanlığın ancak tedirgin edici yokluğuyla var olduğunu, buna

karşılık dodonun ölümünün ağıtısı anlatısına kıyasla sonucun kaçınılmazlığından şüphe edilmediğini ortaya koyar: “Bir çözüm ve kapanışın olması, zorunlu konvansiyonel senaryo yapıları ekolojik meselelere uygulandığında, zaman ölçeğinin genişliği ve ekolojiyi meydana getiren unsurların birbirlerine bağımlı ilişkileri düşünüldüğünde absürdlük derecesinde kaçamak bir karakter arz eder” (2002: 99). Soy tükenmesi üzerine yazmak, sadece yokluğu temsil etme sorununu değil, halihazırda devam eden sorunları, seyahatname ve roman gibi bireyselleştiren formlar dahilinde aktarmanın zorluğunu da içerir.

Buraya kadar temsilleri tartışılan hayvanlar, büyük ölçüde bireylerle veya en fazla türlerle ilgiliydi. Benzer şekilde doğa koruma aktivizmi de genelde panda veya balinalara odaklanmıştı; düzenleyici çerçeveler de, kürklü fokları korumak için alınan erken dönem uluslararası tedbirlerden (1911), yasaklı veya kontrol edilen türlerin listesini tutan Tehlike Altındaki Türlerin Uluslararası Ticaretine İlişkin Sözleşmesi’nden (CITES, 1973) ibaretti. 1980’lerin sonundan itibaren farklı düzeylerdeki çevresel sorunları küresel bir çerçeve içinde ele alan yeni bir bilimsel ve siyasi söylem ortaya çıktı. Biyolojik Çeşitlilik Konvansiyonu BM tarafından 1992’de organize edilen Rio Dünya Zirvesi’nde doğa korumacı, türlere özgü bir modelden yeni bir “biyoçeşitlilik” anlayışına geçişi tanımladı. Stephen Yearley biyoçeşitliliğin üç seviyesi olduğunu öne sürer: “Ekosistemler ve habitatların kendi içindeki ve birbirleri arasındaki biyoçeşitlilik, türlerin çeşitliliği ve türlerin kendi içindeki genetik çeşitliliği” (1996: 121-22). Bu ekolojik veya sisteme yönelik yaklaşım yerel doğa koruma konularını küresel biyoçeşitlilik dilinde yeniden düzenler. Bununla birlikte Leigh’in romanının da ortaya koyduğu gibi, genetik çeşitlilik giderek biyoteknoloji şirketleri tarafından bir kaynak olarak görülmekte veya daha kapsamlı doğa koruma programlarının hedefi olmaktadır. Öte yandan “küresel” biyoçeşitlilik

söylemi, ekonomik ve kültürel küreselleşmeyle karmaşık ve siyasi açıdan tartışmalı ilişkileri sebebiyle itirazları beraberinde getirir. Sanayileşmiş zengin ülkelerdeki pek çok çevreci, biyoçeşitliliği hem yerel halktan (kaçak avcılar, ağaç kesenler) hem de ulusaşırı şirketlerden korumaya çalışırlar. Ekolojik açıdan zengin Üçüncü Dünya ülkelerinden gelen Vandana Shiva gibi aktivistlerse, küresel biyoçeşitlilik söyleminden beslenen çevreciliği “yeni sömürgecilik” olarak niteler ve ekolojiyle biyoteknoloji arasında kötücül bir ittifak olduğunu iddia eder. Bu görüşe göre biyoçeşitliliği korumak “biyokorsanlığı” mümkün kılar; yoksul ülkelerin biyolojik kaynaklarını ilaç firmalarının kullanımına açar (1998). Suzanne Biggs bunu şöyle açıklar:

Bioçeşitlilik dili, genleri bir organizmadan ayırabilen, laboratuvarında üzerinde oynayarak başka bir organizmaya aktarılabilen yeni biyoteknolojilerle uyum içindedir. Doğa artık zaman ve mekâna gömülü değildir; kendini, doğal canlı türlerin zamanına yayılan evrim süreci ve mekânsal olarak ayrılmış ekosistemler dahilinde ifade etmez. Doğayı oluşturan bileşenler birbirlerinden ayrıştırılabilir, ayrıca zaman ve mekânla olan ilişkileri de kesilecek gibi görünmektedir. ... Bioçeşitlilikle biyoteknoloji birbirleriyle yakından ilintilidir. (1998: 120-21)

Böylece yeni ve küreselleşmiş bir referans sistemi içinde siborglar, vahşi hayvanlar, queer hayvanlar, genetiği değiştirilmiş organizmalarla (GDO’lar) tamamlanmıştır. Ekoleştiri, GDO’lar ve küresel biyoçeşitliliğin yanı sıra bireysel türlerle de hesaplaşmalıdır. Küresel bir bakış açısıyla, dünya çapındaki “biyokorsanlığın” yanında genişletilmiş bir “ortak gelecek” düşünülebilir. Bu yüzden, kitabın sonuna gelmeden dikkat çekilmesi gereken unsur Dünya’nın kendisidir.

Jonathan Bate *Song of the Earth* adlı kitabını Wallace Stevens'in "The Planet on the Table" başlıklı şiiriyle bitirir ve okuyucudan bir istekte bulunur:

Şiiri okurken zihninizde Dünya'nın uzaydan çekilmiş fotoğrafı olsun: Yeşil ve mavi, bulut lekeleriyle kaplı ... etrafını saran karanlığın içinde sanki avucunuzun içine alabileceğiniz gibi küçük. Narin, parçası olduğumuz ama sahibi olmadığımız bir gezegen. (2000: 282)

Stephen Yearley ise şöyle der:

Yörüngedeki uzay araçlarından çekilen fotoğraflar, dünyanın uzaydaki yalnızlığını, kırılganlığını ve mucizesini tekrar tekrar hatırlatmak, üzerinde yaşayan varlıkların hasmane bir boşluğun içinde sınırlı bir yaşam alanını paylaştıkları hissiyatını vermek üzere çekildi. (1996: 65)

Medya analisti John Hannigan da, Bate gibi, fotoğrafın anlamını verili kabul eder: "Yüzyılın en önemli çevreci mesajının istemsizce verildi: 1969'da çekilen narin ve sınırlı 'Spaceship

Earth'ün¹⁸ [Uzay gemisi Dünya] Ay'dan görünümü" (1995: 62). Bu fotoğraf herhangi bir yorum veya tasarıma gerek duymaksızın güçlü bir mesaj vermektedir.

Öte yandan Dünya fotoğrafının tarihi, fotoğrafın tek bir anlamı olmadığını gösterir. Bate'in deneyini tekrarlamak gerekirse, benzer bir tahayyülle Dünya'nın iki şekilde görülebileceğini kabul etmemiz gerekir: Ya kırılğan ve "parçası olduğumuz ama sahibi olmadığımız" bir bütünlük ya da tamamen rasyonel bir yönetimle sınırsız parasal olmayan zenginlikler üretme kapasitesine sahip biyolojik bir sistem; üstelik ikisinin de pekâlâ ekolojik olduğu iddia edilebilir. "Spaceship Earth" kavramı aslında ilk kez, Dünya fotoğrafını insanların çıkarı için gezegenin bütüncül ve bollukçu bir şekilde yönetilme ihtimaline işaret eden bir imge olarak gören mimar, mucit ve kozmolog R. Buckminster Fuller (1895-1983) tarafından ortaya atılmıştır (bkz. Fuller, 1969).

Edebi kültürden ziyade popüler kültür üzerine çalışan sayılı ekoleştirmenlerden biri olan Andrew Ross, Apollo astronotları tarafından çekilen Dünya fotoğrafını "ekoloji imgeleri" arasında sayar:

Son yıllarda, ölmekte olan gezegen fotoğraflarına alıştık. Ekolojik çöküşü resmeden bu ürkütücü fotoğrafların çeşitli versiyonları imge endüstrisi tarafından dolaşıma sokuluyor ve genellikle de soykırıma varan zulümlerin istismar şenliklerine ayrılan yerleri gösteriliyor. Klişe çevresel imgeler hepimizin malumu: Bir yanda püskürten bacalar, petrokimyasal atığa bulanmış deniz kuşları, su yüzeyine vurmuş ölü

18. (İng.) "Uzay gemisi Dünya" anlamına gelen "Spaceship Earth", Dünya'nın sınırlı kaynaklara sahip olduğunu ve insanlığın ortak çıkarı için doğayla uyumlu şekilde hareket etmek gerektiğini belirten bir dünya görüşüdür. -yhn

balıklar, Los Angeles veya Mexico City'deki trafik sıkışıklığı ve kesilmiş ormanlar; diğer yanda el değmemiş, yemyeşil, insan yerleşimlerinden azade pastoral görüntüler ve uzay gemisi Dünya'ya ait narin ve hassas kürenin nihai evrensel gösterisi. (Ross, 1994: 171)

Burada pastorele neredeyse kozmik ölçekte bir geri dönüş söz konusudur. Buna karşılık Ross'un da ortaya koyduğu gibi, "imgelerin ekolojisini" yani "imgelerin toplumsal ve endüstriyel teşekkülü" ile "bu süreçlere dair geliştirilecek ekolojik argümanları" değerlendirmeye almak gerekir (s. 172).

Astronotların çektiği gezegen fotoğraflarının hatırı sayılır bir maliyeti olmuştur. Sadece uzay programının yirmi beş milyar dolarlık maliyetini veya Saturn 5 roketlerinin her biri için kullanılan iki buçuk milyon litrelik benzini değil, Apollo programı ve Soğuk Savaş döneminin askeri-endüstriyel kompleksi arasındaki karşılıklı ilişkileri de hesaba katmak gerekir. Ross'un gösterdiği gibi, ABD ordusu yabancı topraklara ekolojik açıdan olağanüstü zararları olan savaşıllara hazırlanırken, tarih boyunca çevre mevzuatlarından kaçınmıştır.

Dolayısıyla Dünya fotoğrafı tartışmalıdır ve fotoğrafı mümkün kılan kurumların ve uygulamaların gölgesi altında kalır. Dahası, bize aslında yalnızca bir avuç ABD'li astronotun gördüğünü gösteren yanıltıcı bir bakış açısı sunar, "tanrının gözünden" bakabildiğimiz yanılgısına düşürerek birey veya tür olarak sahip olmadığımız ebedi bir güce sahip olduğumuz izlenimi yaratır (bkz. Legler, 2000: 245). Bununla birlikte ekoeleştirmenler "dünya" kelimesinin başat anlamınının geçirdiği dönüşüm hakkında detaylı incelemeler yapmaya başladılar: Varoluşun zemini topraktan, yaşamın var olduğu en geniş bağlam olan biyosfere. Sadece "küresel ölçekte düşünmek" değil, kürenin kendisi hakkında da düşünmek, derin ekolojiden ziyade top-

lumsal ekolojiye, sömürgecilik sonrasına ve kültürel çalışmalara yakın, politize olmuş bir okuma pratiği gerektirir ve bu pratik Dünya'nın ekonomi, siyaset, biyoloji edebiyat, televizyon ve sinemadaki inşalarını dikkate alır. Bu bölüm Dünya'nın anlamına ilişkin belli başlı üç düşünsel kırılmayı inceleyerek pastoral ve yaban hayat, mekân ve yer gibi tartışmalı mecazların ötesinde ekoleştirinin geleceğini tartışacak. Bunlardan ilki küreselleşme sosyolojisiyle şekillenmiştir: Dünya'nın teknolojik ve ekonomik olarak çerçevelenmiş bir küre olduğunu söyler; buradan hareketle ikincisi gezegenin bir biyosfer olduğu fikrine evrilmiştir. Üçüncüsü Gaia'dır, Dünya'yı yaşayan bir şey olarak görür ama bu görüş kitabın ilk basımından bu yana değişikliğe uğramıştır. Bölümün sonunda ekoleştirinin küreselleşmesinin kuramsal, eleştirel ve kurumsal yönleri tartışılacaktır.

Küre ve Gezegen

Apollo fotoğrafları dünyanın dört bir yanındaki insanların dünyanın şeklini kavramasını sağlayacak pek çok şeyden sadece biridir. Yearley'e göre, küreselleşme tahayyülü finans, iletişim, kültür, iş ve siyaset alanındaki iş ortakları tarafından teşvik edilmektedir. 1990'larda Ulusaşırı finansal örgütler, bir çok durumda ulus-devletlere kıyasla daha fazla kaynak mobilize edebildiklerini kanıtladı. "Sermaye piyasaları küreselleştikçe ülke ekonomileri uluslararası para piyasalarındaki yatırımcıların korkuları ve beklentilerinin tutsağı haline geliyor" (Yearley, 1996: 4). Bu faaliyetler, bilgi aktarımında her zaman göz önünde bulundurulmuş olan fiziksel mesafeyi önemsiz kılan uydu destekli küresel iletişim sayesinde mümkün olmaktadır. Modern karşıtı ekoleştirmenlerin gözbebeği olan yerel toplulukların yerini, çevre meseleleri de dahil olmak üzere, ortak çıkarlar etrafında bir araya gelen "sanal" topluluklara bırakmıştır. Kültürün küreselleşmesi bu sürecin hem sebebi hem de sonucudur; ulusaşırı kültürel ikonlar,

bu toplulukların kendi içinde ve birbirleri arasında tartıştıkları ulusaşırı konular haline gelir.

Küreselleşme kimileri için yerel kültürlerin “zihinsel mono-kültürler”in yerini aldığı ve özellikle Kuzey Amerika, Japonya ve Batı Avrupa menşeli ulusaşırı kültür endüstrileri tarafından sürekli kılınan bir homojenleşme sürecini temsil eder. Çoğu ülkeden daha fazla iş hacmine sahip şirketlerin büyümesi ve aynı oranda siyasi güç sahibi olmaları, çevreci eleştirmenlerin küreselleşmeyi en çok hedef aldığı yönüdür. Pek çok endüstri yerel ve ulusal seviyede kalırken, Nike ve Coca-Cola gibi marka tabanlı şirketlerin her yere nüfuz etmesi, küresel bir pazar yaratıp onunla var olmalarını sağlamaktadır. Bolluk fikrini savunanlar bazı Asya ve Güney Amerika ülkelerini örnek göstererek, küreselleşmenin yoksul ülkeleri ekonomik açıdan geliştirecek bir fırsat olduğunu öne sürerler. Piyasalardaki deregülasyonların ve ticaret engellerinin kaldırılmasının uluslararası yatırımları artıracığını, Üçüncü Dünya ülkelerinin yabancı piyasalara erişimini sağlayarak ve ülke içindeki girişimci sermayelerini serbest bırakarak refah üretimini ve en başta zengin ülkelerde görülen toplumsal ve çevresel gelişimi sağlayacağını öne sürerler. Aynı zamanda Dünya Bankası gibi uluslararası finans kuruluşları tarafından Üçüncü Dünya ülkelere empoze edilen “yapısal uyum” politikaları mevcut toplumsal ve çevre programlarına ciddi zararlar verebilmekte, hükümetleri temel mallardaki fiyat kontrollerini kaldırmak, kamu harcamalarını azaltmak ve kamu işletmelerini özelleştirmek zorunda bırakabilmektedir. Bu durumda bile sömürge döneminin mirası, elverişsiz yerel koşullar veya ulusaşırı şirketlerin kârlarının büyük bölümünü liberal ticaretten elde etmeleri sebebiyle serbest piyasa çözümlerinin ekonomik getirisi çok olmayabilir; ki bu durum, hem gelişmiş ülkelerde hem de Üçüncü Dünya ülkelerinde ciddi küreselleşme karşıtı direnişe yol açmıştır. Dünyada mutlak yoksulluktan

muzdarip nüfus oranında azalma yaşanmasına rağmen nüfus artışı, toplam nüfusun artması ve gücün eşitsiz dağılmaya devam etmesi anlamına gelmektedir. İstatistikler ne yoksulların çektiği zorlukları ne de Birinci Dünya ülkelerinin zenginliğini eleştirir; bu yüzden ekoeleştirmenler Dünya'nın anlamı üzerine düşünürken küreselleşmiş siyasi çatışmaları giderek daha fazla dikkate almak zorunda kalacaktır.

Dünya'nın pazar yeri haline gelmesi bunu teşvik ve tatbik edecek kurumları gerektirir. Bunların en güçlüleri Dünya Bankası, Uluslararası Para Fonu (IMF) ve Dünya Ticaret Örgütü'dür (WTO). Üç kurum da uluslararası kapitalizmi desteklemek üzere tahsis edilmiştir ancak özellikle Dünya Bankası, Üçüncü Dünya ülkeleriyle yapılan müzakerelerde toplumsal gelişme ve çevre koruma konularını da masaya getirir. Zamanla, Dünya Doğayı Koruma Vakfı (WWF), Friends of the Earth [Yeryüzünün Dostları] ve Greenpeace gibi çevre örgütleri ciddi küresel aktörler haline gelerek uğraştıkları meselelerin ölçeğini ve kapsamını yansıtmış oldular. Gezegenimiz, dikkat çekici derecede küreselleşmiş, bir dizi toplumsal ve çevresel meselenin tartışıldığı, parçalı ama yine de anlamlı bir siyasi kimliğe kavuşmaktadır.

Daha önce bahsedildiği gibi, 1992'deki Rio Dünya Zirvesi yerel veya ulusal düzeyde ele alınan doğa koruma sorununu küreselleşmiş bir "biyoçeşitlilik" meselesi olarak tanımlayan küresel ve siyasi bir görüşmeydi. Yine de, ringa balıklarının veya yağmur ormanlarının korunmasının ortak çıkar olduğunun kabul edilmesi, ardındaki fikir ayrılıklarını ve çıkar çatışmalarını örtbas eder. Ülkeler arasında veri toplama yöntemlerine ve kapsamına dair farklılıklar bir yana, J. A. Hannigan'ın 1995 tarihli çalışmasında da ortaya koyduğu üzere, biyoçeşitlilik meselesi bir "başarı" öyküsü olmadan önce birkaç temel sorunun üstesinden gelmek zorundadır: Soy tükenmelerine dair sürekli doğru tahminler yapmak zordur, ortada basit çözümler veya herkesçe kabul edilen

suçlular yoktur, ayrıca Birinci Dünya çevrecilerinin pek azı bu kayıplardan doğrudan etkilenecektir. Biyolojik açıdan zengin ancak ekonomik açıdan yoksul Üçüncü Dünya ülkeleri doğa koruma maliyetlerini kolayca karşılayabilir, fakat vahşi doğa turizmi dışında faydasını göremeyeceklerdir (Hannigan, 1995: 146-61). Bu bağlamda Japonya'nın Nagoya şehrinde 2010'da imzalanan Biyolojik Çeşitlilik Sözleşmesi, biyokorsanlığın engellenmesine, böylece Hindistan ve Brezilya gibi ülkelerin biyoçeşitliliği koruyarak fayda elde etmelerine yönelik tasarlanmıştır.

Küreselleşmenin gelişmiş iletişim teknolojilerine ihtiyaç duyduğunu, bunun için de uzayda uyduların olması gerektiğini daha önce görmüştük. Çok sayıda uzay programının sadece ticari ve askeri amaçları yoktur; meteorolojik ve hidrolojik uydular, ozon tabakasının incelenmesinden toprak erozyonuna kadar hayati öneme sahip küresel ve yerel çevre meselelerine dair biliminsanlarına veriler toplamaktadır. Bu süreç Dünya'nın anlamlandırılmasında yeni bir kırılmadır, zira Dünya artık yeni çevresel gözetleme rejimlerinin ve disiplinler tasarımların nesnesidir. Kulağa parano-yakça gelen bu görüş, ekoeleştirir Tim Luke'un meşhur çevreci örgüt Worldwatch Institute'a yönelttiği eleştiriden ilham almıştır. Filozof Michel Foucault'nun (1926-84) çalışmalarını temel alarak kurulan bu örgüt, çok geniş kaynaklardan çevresel veri toplar, bilgisayar modelleri geliştirir ve farklı başlangıç noktalarından ulaşılan alternatif gelecek senaryoları üretir. Bunun sonucunda da her yıl *State of the World* [Dünya'nın Hali] başlıklı kapsamlı bir rapor yayımlar; raporda doğal kaynaklar, biyoçeşitlilik, su kaynakları, nüfus vb. konularda "biyoekonomik" bilgiler yer alır.

Luke, Worldwatch'ın oldukça etkili bir çevre örgütü olduğunu inkâr etmez ancak örgütün sürdürülebilir modernleşme arayışının ima ettiği gezegen tahayyülünü eleştirir. Vahşi ve gizemli Dünya gitmiş, yerine "insanın yönetim becerilerine, ekonomik müdahalesine, örgütsel sınırlamalarına ihtiyaç duyan bir ekolojik

sistemler topluluğu” gelmiştir (1997: 90). Luke, Worldwatch raporlarının iyileştirilebilir biyoekonomik yetersizlikleri veya değiştirilmesi mümkün bireysel veya devlet politikalarını tanımlayabildiğini ama küresel kapitalizme eleştiri getirmediğini savunur. Bu süreçte ekoloji bilimi, çevre sorunlarının çözümünde sadece yönetsel veya disipliner bir role indirgenmiştir. Luke, Dünya’nın teknobilimsel düzeltme veya “çevreselleştirme” gerektiren hatalı bir özneye dönüştürüldüğünü iddia eder. “Biyolojik yaşam ekonomik, siyasi ve teknolojik mevcudiyet açısından değerlendirildiğinde, ‘yaşamın gerçekleri’; ekobilgi disiplinlerinin ve jeoiktidar çerçevesinde, farklı kurumsal mevkilerden müdahale edilen ve yönetilen alanların denetimi altına girer” (1997: 91). Luke’un çözümlemelerine toplumsal ekolojik açıdan bakıldığında dünyayı izleme, “ekolojik yıkıma sebep olan temel metalaştırma ve değiş tokuş mantığını” olduğu gibi bırakır (a.g.e.: 93). Dünyayı izleme, Birinci Dünya’nın refahına müdahale etmeyi başaramadığı için sürdürülebilirliğin sağlanma yükünü orantısız bir biçimde Üçüncü Dünya’nın omuzlarına yükler.

Dünyayı izlemenin en büyük başarılarından biri, 1987’de ozon tabakasını incelten kloroflorokarbon (CFC’ler) gazlarının küresel çapta kontrol edilmesinin önünü açan Montreal Protokolü’nün imzalanmasıydı. Bu anlaşma sıklıkla bilimin ortaya çıkan çevre sorunlarını kesin ve etkili bir şekilde çözmeye yardımcı olabileceğine dair kanıt olarak gösterilir. ABD’li müzakerecilerden biri şöyle demiştir:

Montreal Protokolü bilimsel araştırmaların yanı sıra biliminsanları ve siyasetçiler arasındaki işbirliğinin sonucuydu. Daha önceki diplomatik girişimlerin aksine daima gelişmekte olan teorilere, son teknoloji ürünü bilgisayar modellerine, karmaşık kimyasal ve fiziksel reaksiyonların önümüzdeki on yılları gösteren simülasyonlarına, trilyonda bir (piko) ölçülen

gazların uydu, kara ve roketlerden gözlenmesine dayalıydı.
(Yearley, 1996: 107)

Bu protokol ve daha sonra yapılan düzenlemeler, Antarktika üzerindeki ozon tabakasını tahrip ettiğine dair bulgulara dayanarak CFC'lerin ve ilgili bileşimlerin tamamen ortadan kaldırılmasını sağladı. Ozon normal oksijene kıyasla iki atom yerine üç atomu bulunan görece ender rastlanır bir oksijen türüdür. Alçak irtifalarda duman ve sera gazlarını aşındırıcı bir bileşendir, yukarı atmosferdeyse normalde hayvanlar ve bitkiler için son derece zararlı olan ultraviyole radyasyonu filtreleyen bir "tabaka" oluşur. 1970'lerde spreylere ve soğutmada kullanılan kimyasal CFC'lerin atmosferi tahrip edebileceği söyleniyordu. Bu iddialar, Antarktika'daki biliminsanlarının bölgeye has atmosfer koşullarının da etkisiyle stratosferdeki ozonun ilkbaharda ciddi bir biçimde süratle dağıldığını keşfetmeleriyle doğrulandı.

Bu görüş, bilimsel gelişmeleri takip eden küresel siyasi faaliyetlerin de belirttiği üzere, ozon sorununun bilimsel ve nesnel küresel bir olgu olduğunu gösterir. Kate Soper *What is Nature?* kitabında, "ozon tabakasında deliği olan lisan değildir," (1998: 151) diyerek bu görüşü kabul eder. Bu zarif ve unutulmaz cümle, ekoeleştirisinin toplumsal inşadan ziyade olgusal gerçekliğe dayalı olmasıyla diğer edebi eleştiri ekollerinden ayrılan yönünü vurgulamak amacıyla pek çok eleştirmen tarafından alıntılanmıştır (Barry, 2002: 252; Rigby, 2002: 154). Soper fikrini kanıtlamak için ironik bir biçimde, belki de yanlış örneği seçmiştir. "Ozon tabakasındaki delik" küresel çevre sorunlarının bilimsel ve kültürel inşalarına aslında iyi bir örnek teşkil eder; "delik" ve "katman" terimleri bu bağlamda kesinlikle metaforik olarak kullanılır. Katman tüm atmosferdeki ozonun yoğunluğunun arttığı alandır, Hannigan'ın da gözlemlediği gibi, ozon deliği görüntüleri aslında simüle edilmiş grafik haritalardır:

NASA'nın ozon deliği fotoğrafları ... ozonun gerçek yoğunluğundaki kademeli değişimi renklendirilmiş sıralamalı bir ölçeğe çevirerek, Güney Kutbu'ndaki atmosferde gerçekten fark edilebilir, belirgin bir deliğin yerinin tespit edilebileceği yanılsamasını yarattı. (1995: 45)

Bu görüntüler temsil araçlarına ve idari mekanizmalara erişim hakkı gibi konuların sorgulanmasını gerektirir. Montreal görüşmelerini öne çıkarıp kendilerinin ve Üçüncü Dünya'nın sorumlu olduğu salınımlara kesinti getirmeyi talep edenler zengin ülkelerdi. Oysa ki Üçüncü Dünya ülkelerini karbon salınımına çok daha geç başlamıştı ve miktarları da çok daha azdı. Bilimsel kanıtlarla konuşmak, gelişmiş ülkelere tüm dünya adına konuşma hakkını vermişti; bu sürece “bilimselleşme” adı verilmişti. “*Bilimin çıkar gözetmeksizin nesnel iddialarda bulunduğu dair inanış, başkalarını karar verme süreçlerinden tereddüt etmeden dışlayabilmeyi getirmişti, zira onlar da her halükarda aynı sonuca varacaklardı*” (Yearley, 1996: 118). Ozon deliği imgesi demokratik olmayan, hatta çevre alanında sömürgecilik sonrası bilimselleşmeyi temsil eder. Ekoleştirme, ozon tabakasının incilmesi gibi gerçek ve indirgenemez biçimde maddesel sorunlara dikkat çekmeye çalışırken, öte yandan bilimsel meselelerin asla kültürel ve siyasi meselelerden tamamen ayrı tutulamayacağı içgörüsüne de sahiptir. Ozon sorunu gerçektir, ancak popülerleşen bir metafor aracılığıyla, bilimsel değil ideolojik bir uluslararası siyasi söylem çerçevesinde ele alınır. Bu içgörü Soper'in çözümlemelerinde üzerinde durduğu *eleştirel gerçekçilik*'le de uyumludur.

Demek ki mesele Dünya'ya ekoleştirel bir açıdan bakabilmek için simülasyonun rolünü belirlemektir. Otantikliğin poetikası için özneyi modern dünyanın yozlaşmış temsil ve simülasyonundan kurtaracak olan şey, gerçek dünyayla doğrudan karşı karşıya gelmektir. Bu görüşün en ikna edici savunucularından

biri olan Bill McKibben, *The Age of Missing Information*'da (1992) Adirondack Dağları'nda yirmi dört saat geçirerek elde edilen izlenimleri aynı süre zarfında yüz farklı televizyon kanalı için kaydedilen sayısız programla karşılaştırır. McKibben, televizyon programlarının zaman zaman izleyiciyi bilgilendirdiğini ve az da olsa eğlence içerdiğini belirtirken, bununla birlikte algı ve tepki mekanizmalarımızdaki çeşitliliği de son derece daralttığını ifade eder. Bilgi Çağı'nda olmak bir yana, bir tür "Aydınlanmama" döneminde yaşadığımızı, doğanın verdiği derslerden uzak kaldığımızı iddia eder. "Neye ne kadar ihtiyacın olduğuna ya da konforun, güzelliğin ve zamanın ne anlama geldiğine dair yıkıcı fikirler yüz tane gürültülü kanal veya izledikçe öde sistemi yerine, büyük logosuz tek bir kanaldan öğrenilebilir" (McKibben, 1992: 23). McKibben televizyonun çok sıkışık bir zaman algısı yarattığını, ayrıca gerçek mutluluğu mümkün kılan mücadele, huzursuzluk, rahatlama ve şehvet yerine yavan minimal bir rahatlığı teşvik ettiğini öne sürer. Yağmurda yürüyüş yaptıktan sonra kuru ve sıcak kıyafetler giymek, televizyonun yanıp sönen ışığının yarattığı tutulmaya tamamen aykırı bir zevk verir. Yine de postmodernizmin çıkarımlarına dikkat çeken ekoeleştirmenler için, McKibben'in öne sürdüğü televizyon ve doğa ikiliği sürdürülebilir bir düşünce değildir. Ozon tabakasındaki delik hem gerçek hem de yaratılmıştır, hem gerçek hem metaforiktir. Küresel ısınma, bilgisayar donanımlı karmaşık modellemelerin ve aynı zamanda eriyen buzulların ve devamlı donun bir sonucudur.

Bununla birlikte, simülasyonlar dünyasıyla gerçek doğal dünyanın birbirlerine karşıt konumlandırılamayışlarının nedeni iklim değişikliği ve ozon tabakasının incelmesinin simüle edilmiş krizler olması değildir sadece. Görüldüğü gibi, doğayla karşılaşmalarımız metaforlarla şekillenir ve tüm algılar bir yere kadar simülasyondur. Katherine Hayles'in "Simulated Nature

and Natural Simulations” adlı makalesinde gösterdiği gibi, “sanal gerçeklik” (VR) programlarının ve diğer simülasyonların işlevselliği teknolojiyle doğanın yakın bir uyum sağlamasıyla mümkündür, bu da otantikliğin poetikasına bir eleştiri ima eder:

Doğa simülasyondan kesin olarak ayrılabilirse, doğanın dolaylımsız olduğu için doğal olduğuna, simülasyonunsa inşa edildiği için yapay olduğuna inanma riski oluşur. Oysa doğanın inşa edildiği ... simülasyonunsa doğal olduğu söylenebilir ... Simülasyon teknikleri insanın algısal dönüşümlerini detaylı ve kesin olarak yakalayabildiği için bize inandırıcı ve gerçekçi gelen şeyler üretebilmektedir. Bir sanal gerçeklik simülasyonu bize üç boyutlu gibi gelir, çünkü imgeler gözlerimizin “doğal” durumuna göre dengelenir. (1996: 418)

Buna karşın, Hayles bile, simülasyonla gerçeğin birbirlerine karşıt ve kıyaslanamayan kategoriler olmadığını iddia ederken aralarındaki ayrımın geçerliliğinin farkındadır. Fransız filozof Jean Baudrillard *Simülakrlar ve Simülasyon* (1981) adlı eserinde, bilgiyi sınırsız kopyalama ve yayma kapasitesine sahip iletişim teknolojilerinin artık gerçek dünyanın yerini almaya başlayan bir simülasyon dünyası yarattığını belirtir. Modernite her zaman gerçek olanın temsilinden açıkça ayırt edilebildiği harita veya yazı gibi temsil biçimlerinin gelişimiyle nitelendirilir. Postmodern dünyadaysa seri üretilen temsiller köklerini kaybetmekte ve “harita tüm coğrafi alanları belirlediğinde” (Baudrillard, 2011: 171) gerçeklik ortadan kaybolmaktadır. Baudrillard imgeye özgü dört aşamadan bahseder:

1. Derin bir gerçekliğin yansıması olarak imge.
2. Derin bir gerçekliği değiştiren ve gizleyen imge.
3. Derin bir gerçekliğin *yokluğunu* gizleyen imge.

4. Gerçekliğin hiçbir çeşidiyle ilişkisi olmayan, kendi kendinin saf simülakrı olan imge. (2011: 20)

Disneyland bu aşamaların dördünü de örnekler; korsanları ve Main St USA¹⁹'yi temsil eder (birinci aşama) ve elbette onları yanlış temsil eder (ikinci aşama). Buna ek olarak, daha üstü kapalı bir yanlış temsil de barındırır: “Disneyland ‘gerçek’ ülkenin, ‘gerçek’ Amerika’nın bir Disneyland’a benzediğini gizlemeye yaramaktadır” (2011: 30). Bu üçüncü aşamada, Disneyland’ın gerçekdışılığı, ABD’nin daha karanlık gerçekdışılığını gölgede bırakır; ama her iki durumda da, “gerçekdışılık” töz yoksunluğundan ziyade temsil fazlalığından kaynaklanır. Dolayısıyla ne Disneyland ne de ABD daha az gerçek değil “hipergerçek”tir; zira gerçekle simülasyon arasındaki ayrım ortadan kalkmıştır ve geriye kalan aynalarla kaplı bir salon veya “simülakrı”dır (dördüncü aşama). Michael Branch’in “Cosmology in the casino” başlıklı makalesi (1999), bu kavramı Nevada’daki Reno şehrinde bulunan Silver Legacy Resort Casino’nun çatısı altında kurgulanan iki saatlik gece ve gündüz döngülerinden hareketle inceler ve bu simülakrumun, gerçeğin yerine geçerek tatmin edici alternatif bir hipergerçeklik arzusu yaratabileceğinden endişe eder. Baudrillard’ın “gerçeğe” ilişkin şüphecililiği ve postmoderniteye dair kuramsal mefhumu, onu pek çok ekoeleştirimenin karşısında konumlandırır.

Don DeLillo’nun daha önce de tartıştığımız romanı *Beyaz Gürültü*, postmodern simülasyonlar dünyasıyla çevre krizi arasındaki ilişkiyi inceler. Örneğin toksik maddelerin havaya karıştığı olay esnasında, SIMUVAC adında doğal felaket simülasyonları yapan, devletin afet hazırlığı örgütünden görevliler gelir. Onlara göre bu simülasyon prova yapmak için iyi bir fırsattır; ancak gö-

19. (İng.) ABD’nin ana caddesi anlamına gelebilecek bu alan, dünyada Walt Disney şirketi tarafından yönetilen tüm Disneyland temalı parkların girişinde yer alır. –yhn

revlilerden birinin de söylediği gibi, gerçek onları hayal kırıklığına uğratabilir: “İhtimal fazlalığı vardır ... Bu akşam göreceğimiz her şeyin gerçek olduğunu hesaba katmanız gerekiyor” (1986: 139). Jack toksik buluta maruz kalınca bir belirsizliğin içine sürüklenir ve bir yandan da bir SIMUVAC bilgisayarı, sağlığını tehdit eden tahmini riskleri hesaplamaya çalışır. Görevlinin tesellisi tehдitten farksızdır:

“Bu, bizim çok büyük veri tabanı çetelesi adını verdiğimiz şey. Gladney, J. A. K. İsmi, maddeyi, maruz kalma süresini giriyorum ve bilgisayarının tarihçesine erişim sağlıyorum. ... Titreşen yıldızlar çıkıyor. Bu sana bir şey olacağı anlamına gelmiyor, en azından hemen bugün veya yarın. Senin, sana ait verilerin toplamı olduğunu gösteriyor. Hiç kimse bundan kaçamaz.”

Bu denli öngörölmüş ve simüle edilmiş bir ölüm, öznenin canlı gerçekliğinden üstün görünür. Jack, “kendi ölümü karşısında insanı bir yabancı gibi hissettiriyor,” (s. 142) yorumunu yapar. Gerçeğı açıkça temsil eden ölüm ve çevre felaketi, tehdit ve çözüm anlatılarının basmakalıp ve samimiyetsiz olduğu simölasyon düzenine mahkûm olur. Richard Kerridge şöyle yorumlar:

Beyaz Güröltü okuyucusunu çevre felaketini yönlendirebilecek ve dengede tutabilecek mevcut tüm anlatıların dışında konumlayarak bir kördüğüm, pasif bir bekleme durumu yaratır. Roman, bildiğim diğер tüm romanlardan daha etkili bir biçimde çevre bilinciyle değışmeye muktedir olmayan bir kültür arasındaki kördüğümü dramatize eder. (1998: 139)

Postmodern temsil kuramları çevre krizlerinin medyada doğru şekilde teşhis edilmesini sağlayabilirken, aktivizm ihtimaliniy-

se ortadan kaldırır. Baudrillard'ın simülasyon kavramı, *Beyaz Gürültü*'de bir tür hiperbolik paranoya veya onun kendi ifade-siyle, "yorumlama vertigosu"na yol açar (2001: 178). Hakikat iddialarına yönelik bu türden amansız bir şüphecilik, temsil sorunlarıyla ilgilenen ekoeleştiriyeye aykırı olmalıdır; nihayetinde gerçek çevre sorunlarının varsayımı üzerine tesis edilmiştir. Sonuç olarak, Baudrillard'ın postmodern kuramındaki gibi gerçeğe yönelik cesaret kırıcı şüphecilikle, postdenge ekolojisindeki gibi popüler ekolojik söylem içinde varsayılan "gerçeklere" yönelik teşvik edici şüpheciliği birbirinden ayırmamız gerekir.

Baudrillard'ın hem simüle edilmiş Dünya'ya olan hevesi hem de derin ekolojik hayal kırıklığı, otantikliğin başarısız vaadiyle mest olmaya devam eder. Sorumluluğun pratik sorunlarıyla ilgilenirken, Adirondack Dağları'nda sırt çantasıyla gezmekle, simüle edilmiş Dünya üzerindeki siborgların varlığı arasındaki ikiliği kabul etmek zorunda değiliz. Baudrillardcı bakış açısı, postmodern ekolojik risk bağlamında anlamın yıkımını ima eder. Ulrich Beck'in aynı sorunla imtihanıysa oldukça farklı bir sonuç verir:

Modern dünyadaki anlam eksikliğini pekiştirmekten çok uzak olan küresel ekolojik tehlikeler, aksine kaçınma, koruma ve yardımdan oluşan anlam yüklü ufuklar açar; algılanan tehlikenin büyüklüğüyle daha da keskinleşen ahlaki bir iklim yaratır ve bu iklimde kahraman ve kötü karakter rollerine yeni siyasi değerler yüklenir. (1999: 45)

Buradak mit, paranoyak kıyametçilikten ziyade, dev Golyat'la karşılaşan çocuk Davut'un pragmatizmidir. Beck'in de dikkat çektiği gibi, gezegeni küresel risklerle birlikte düşünmek, yeni stratejiler ve tıpkı Greenpeace'in "judo siyaseti" gibi, "çevre günahkarlarının üstün güçlerini onlara karşı kullanmak üzere

tasarlanmış” yeni aktörler yaratır. Çevre örgütleri sadece küresel çaptaki biyoçeşitlilik ve iklim krizlerine karşı duyarlı olmakla kalmaz, aynı zamanda *gezegeni* siyasi ve ekonomik bir “küreselleşme” *dünyasından* ayrı bir biyosfer olarak algılamamızı sağlayan önemli kültürel araçlar olarak da faaliyet gösterirler.

Edebi ve kültürel çalışmalarda sömürgecilik sonrası dönemin eleştirmenleri, önce sömürgecilik ve sonra devam eden yeni sömürgeci siyasi ve ekonomik güç ilişkilerinin dünyayı nasıl şekillendirdiğini göstermiştir. Bazı eleştirmenler için Çin’in yükselişi, ABD’nin muazzam gücü ve tek taraflı eğilimi ve ulus-devletlerin görece ötekileştirilmesi, sömürgecilik sonrası çözümlemeleri gereksiz kılmaktadır. Diğerleri ise bu çözümlemelerin “hem ulusal egemenliğin küresel kurumlardaki kalıntılarını hem de uluslararası gücün yeni biçimlerini üstü kapalı takip etmek için gerekli entelektüel potansiyeli ve araçları” bünyesinde barındırdığını iddia ederler (Loomba ve diğ. 2005: 16). Dolayısıyla ekoeleştiri, küreselleşmeye eleştirel yaklaşıma çalıştığı bu ortamda, sömürgecilik sonrası çalışmalardan faydalanacak bir konumdadır. Bununla birlikte, Bate’in Shakespeare’in *Fırtına*’sının sömürgecilik sonrası yeniden okumaları üzerine yazdığı bölüm (2000) ve Patrick D. Murphy’nin bazı öncü çalışmaları haricinde, ekoeleştiri ve sömürgecilik sonrası edebiyat, bu kitabın ilk basımından sonrasına kadar bir arada hareket etmekten çok birbirine paralel ilerlemiştir.

Buna karşın, çevre tarihçileri uzun süre boyunca disiplinlerine hâkim olan sömürgeciliğin kaçınılmaz etkilerinin bilincinde olmuşlardır. Altıncı Bölüm’de gördüğümüz gibi, Alfred Crosby’nin Avrupalıların beraberinde getirdikleri “biyota bavulu”nun sömürgeciliğe olanak sağladığını tespit etmesine benzer şekilde, Richard Grove’ın *Green Imperialism* (1995) kitabı, sömürgeci biliminsanlarının, tropik ve yarı tropik adalardaki “doğal laboratuvarlar”da doğanın *kırılgan* olduğunu keşfederek, modern

çevreciliğin temellerini attıklarına dair ilk bakışta şaşırtıcı gelen tezi bir adım ileri taşımıştır. Bir yandan, Karayipler'deki plan-tasyon ekonomisinin gerekleri ormanların neredeyse tamamen yok olmasına ve çevre felaketlerine sebep olurken, diğer yandan gemilerdeki doktorların ve sömürgeci biliminsanlarının elde ettiği prestij “iklim değişikliğine, sağlığa, sürdürülebilir odun üretimine ve türlerin soylarının tükenmesine ilişkin korkularını” ifade edebilmelerini sağlamıştır (Grove, 1995: 303). Avrupalılar tropik ada cennetlerini idealize ettikleri ölçüde, bu adaları tehdit eden şeyleri tanımlamak ve açıklamak da mümkün hale gelmiştir.

Tarihçiler sömürgecilikle çevre yıkımı arasındaki karmaşık ilişkileri incelerken, ki bu Kuzey Amerika'daki Ova Kızılderilileri ve Tazmanyalı Aborjinlerine ilişkin hadiselerde soykırım ve “çevre kırımı” anlamına geliyordu, siyaset kuramcıları ve aktivistler zenginle yoksulun çevreciliğini karşılaştırdılar: Zenginler yaban hayatın ve etkileyici hayvanların korunmasına odaklanırken, yoksullar daha ziyade zehirli atıklarla ve kaynakların yeni sömürgeci yöntemlerle sömürülmesine odaklanıyorlardı (Guha ve Martinez-Alier, 1997). Yaban hayatı koruma çalışmalarını, yoksul halk ve yerliler pahasına yürüttükleri için çevre örgütlerini Avrupa merkezli olmakla suçlayan bir diğer “yeşil sömürgecilik” anlayışı, WWF gibi örgütlerin giderek yerel dernekler ve Üçüncü Dünya STK'larıyla işbirliği yapmasının önünü açtı.

Ortak çıkarlarla farklı değerler ve gelenekler arasındaki denge, Rob Nixon'ın “Environmentalism and postcolonialism” başlıklı denemesinde görülebilir (2005). Petrol endüstrisinin Nijer deltasında yol açtığı kirlilik ve toplumsal sıkıntıları ortaya çıkardıktan sonra Nijerya'da asılan Ken Saro-Wiwa (1941-95) gibi Afrikalı yazarların ekoeleştirel kanonda yer almayışına şaşıran Nixon, “çevre ve sömürgecilik sonrası edebiyat çalışmaları arasında yaşanan yapısal sessizliği” anlamaya çalışır (s. 235). Tespit edebildiği “ayrışmalardan” biri, Birinci ve Dördüncü Bölümde

gördüğümüz gibi, sömürgecilik sonrası taraftarlar “melezlik ve kültürlerin kaynaşması” ile ilgilenirken çevrecilerin katıksız saflığı methetmesidir. Diğer ayrışmaysa bu çalışmaların tarihle ilişkilerinde yatar: Sömürgecilik sonrası eleştirmenleri “ötekileştirilmiş geçmiş” geri kazanmaya çalışırken, çevre edebiyatı ve eleştirisi, “doğayla ortaklığın ezeli ve münferit anlarını” ortaya çıkarmaya çalışır (s. 235). “Giriş” bölümünde belirtildiği gibi, Li-oi’nin kullandığı “Bataklık Ejderhası” ve Morton’da geçen “kara ekoloji” gibi kavramlar, ilk ayrılığı bertaraf etmeye yardımcı olur. Bir diğer ayrılıksa pek çok klasikleşmiş doğa yazını için geçerlidir ancak ekoeleştirisinin “doğayı” tarihselleştirmeye dönük istikrarlı çabalarını maskeler. Nixon’ın uyarılarına rağmen, bu disiplinler sınırda ortaya çıkan araştırmaların ve yayınların ciddi oranda artış göstermesi, bu iki alanın karşılaşmasındaki zorlukları ve fırsatları gösterir. Graham Huggan ve Helen Tiffin’in de dikkat çektiği gibi:

Farklı kültürlerle ve dillere uzanan sömürgecilik sonrası ekoeleştiri, çelişkili bir biçimde ... kendi ütöpik hırslarının imkânsızlığı tarafından yönlendirilmektedir: İnsan ve insandışı tüm sömürüleri ve ayrımcılıkları görünür kılmak ve bunu yaparken de bu ayrımcılıkları hükümsüz kılmaya katkıda bulunmak. (2010: 16)

Huggan ve Tiffin bu yaklaşımın, Güney Afrikalı romancı J. M. Coetzee’nin *Michael K: Yaşamı ve Yaşadığı Dönem* (1983) romanının okumasına nasıl etki edebileceğini gösterirler. Kasvetli olarak nitelendirilebilecek bu roman, yarı anonim baş kahramanın Apartheid ve savaşıla telef olmuş topraklara dair müphem ve nafile farkındalığı etrafında şekillenir. “Yerleşimci pastoral”ın (bkz. Üçüncü Bölüm) tipik örneği olan Afrikanerlerin milliyetçi doğa mitlerinin ironik bir yorumunda, “K, özgürlüğünü güvence

altına alabileceklerini sandığı köklerine dönüş miti, vekilharçlık miti, atalara ilişkin ... toprağa bağlılık miti gibi mitler tarafından ele geçirilir” (2010: 106). Aynı zamanda ne kendisine ait bir toprak ne de ölü annesinin vatani olabilecek bahçesinin acınası çoraklığı, “pastoral bolluk fikri yerine pastoral karşıtı mahrumiyet,” fikrini ortaya koyar. Bu eleştirmenlere göre, Coetzee’nin arazisindeki yoksullaşmanın ekoeleştirel değerlendirmesiyle eski Apartheid rejimine ait pastoral mitlerin sömürgecilik sonrası çözümlemeleri birbirine paraleldir.

Nixon’ın ortaya koyduğu bir başka ayrışmaysa, çevre edebiyatının bilgiyi ve kimliği yerel ve yakında olana yaklaştıran biyobölgecilikle (bkz. Altıncı Bölüm) örneklendirilebilecek “merkezcil” hareketiyle, sömürgecilik sonrasının göç ve diaspora gibi “merkezkaç” hareketleri arasındaki karşıtlıktır. Mitchell Thomashow’un *Bringing the Biosphere Home* (2002) eseri, bu iki yaklaşımı müzakere etmeye çalışarak okuyucunun yavaş ve düzensiz ekolojik değişimleri küresel ölçekte algılamasına yardımcı olur. Varsayımlarıysa tabiatı gereği merkezcildir:

İnsanlar en iyi etraflarında olup bitenleri gözlemlerler; görebildiklerini, duyabildiklerini, koklayabildiklerini, tadabildiklerini ve dokunabildiklerini. Bu gözlemler en çok vakit geçirdikleri, ilişki kurdukları ve doğayla en çok irtibata geçtikleri evlerinde belirgindir. (Thomashow, 2002: 5)

Fenomenolojik olarak dolaysızlığa bağlı kalınmasına rağmen – Thomashow bunu coğrafi yerelcilikle birleştirir– “küresel çevre değişiminin anlaşılması kavranamayacak kadar zor, ancak yok sayılamayacak kadar derin” (s. 37) olduğu yönündeki sözleri, konuya dikkatimizi çekecek “katılımcı öğrenme” pratiklerine ilham verir. Bunlardan bazıları, öğrencileri ekoloji biliminin karbon, sülfür ve azotun biyojeokimyasal döngüleri gibi temel

öğelerine aşına kılmak veya yerel meteoroloji ve iklim olaylarına dair kavrayışlarını geliştirmek amacı taşır. Aynı zamanda, “dijital yerli” olan bu öğrencilerin, yavaşlayarak kendi çevrelerini tanımlarını ister ve böylelikle klimatolojiyle bulut gözlemciliğini bir araya getirir. Thomashow ne dijital kültüre ne de seyahate karşıdır, ama “algısal ekoloji” üzerindeki etkilerine dair kurallı bir yaklaşımla derinlemesine düşünülmesi gerektiğini ikna edici bir biçimde ortaya koyar:

İnternet ve şehirlerarası otoyol, bende biyosferik algının psikodelikleri izlenimini bırakır. Bunlar olağanüstü yüksek hızlarda görüntüler sağlar. Algıların kapılarını açarak görmeye hazır olduğunuzdan çok daha fazlasıyla karşılaşmanızı sağlar ve kullanımları alışkanlık haline geldiğinden algısal etkilerini anlamak zorlaşır. Dünya büyük bir hızla ilerler ve sen hep yetişmeye çalışırsın. (2002: 139)

Thomashow geçiciliğin ve kültürel diasporanın merkezkaç enerjisini överken giderek hızlanan, hepimizi sistematik olarak sarsan teknolojilerin sessizlik ve durağanlıkla yakınlık kurması gerektiğini; böylelikle öğrencilerin dengede kalacağını ve yaşadıkları yerlerin de bilgiye dayanan bir rehabilitasyondan geçebileceğini söyler.

Buna karşılık, Ursula Heise’nin *Sense of Place and Sense of Planet* (2008) eseri, Thomashow’un pedagojik çabalarını takdir ederken içgüsel olarak mekânın ve yerin lisanına dönmesini sorgular. Heise’ye göre Thomashow’un argümanı, “yerin insanın farkındalığını geliştirebileceği tanıdık bir zemin sağladığı fikriyle, yerelin pek çok kişi için pek tanıdık olmadığı, ulus ve dünya gibi büyük varlıkların aksine epistemolojik olarak akıl sır erdirilemez olduğu fikirleri arasında kalır” (2008: 41). Heise’nin referans sistemi küreselleşme ve risk üzerine sosyolojik araştır-

malardır (bkz. Birinci Bölüm). Bu da onun mekân algısına daha mesafeli, “toprağa daha az bağlı, daha sistematik bir gezegen algısının” (s. 56) egemen olduğu bir “eko-kozmozpolit” siyaseti önermesine neden olur. “Gezegene ilişkin” veya ekokozmozpolit kültür ürünleri arayışına pek çok filmde ve romandan örnek verilebilirken, en iyi örneklerden biri kullanıcılara olağanüstü iyi çözünürlükle çeşitli yerlere yakınlaşıp uzaklaşma şansını veren Google Earth uygulamasıdır. Heise, yazılımın küresel ölçeğini ve sokak seviyesine kadar inebilme becerisinin yarattığı hayranlık hissini tasvir etmek için icat ettiği “veri tabanı estetiği” terimiyle ilgili olarak şunları söyler:

Google Earth’ün veri tabanı imgelemi, artık küresel, dijital, dinamik ve etkileşime dayalı hale gelmiş modernist kolajın, en son ve en postmodernist örneği sayılabilir. Aynı zamanda, burada tarif ettiğim ekokozmozpolitik türünün, metaforik olarak kendini bilginin ve formel yapıların üzerine inşa edilebileceği ve bu yapılar aracılığıyla ifade edebileceği bir araçtır. (Heise, 2008: 67)

Google Earth gibi olgular, bir yandan dünya çapında çevresel bilgi kaynağı olarak kullanılabilir, diğer yandan Apollo fotoğraflarındaki “bütün dünya”yla, yakın bir incelemenin ortaya çıkaracağı karmaşık yüzeyi bir araya getiren fotoğraflar olarak düşünülebilir.

Bu gezegen hissine en büyük engelse, Thomashow ve Heise’nin uyardığı gibi, iklim değişikliğinin temsildir. Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli’nin (IPCC) birbiri ardına yazdığı raporlar (1990, 1995, 2001, 2007), binlerce iklim bilimcisinin insan kaynaklı küresel ısınmanın sebepleri, etkileri ve iyileştirme yolları üzerine vardıkları uzlaşmayı temsil etmeye çalıştığı gibi bünyesinde de, hem şimdiye kadar toplanan verilerin ağırlığını

hem de hâlâ ortada olan bilimsel anlaşmazlıkları barındırır. Yine de, bilimsansı olmayanlar arasında, şüphecilik yaygın bir biçimde devam etmektedir ve bu şüphelerin tamamı da dezenformasyon kampanyalarına atfedilemez. Bu konu, önde gelen iklim bilimci Mike Hulme'un *Why We Disagree About Climate Change* (2009) kitabını yazmasına sebep olmuştur. Bu geniş çaplı çözümleme, "İklim fikrinin bağımsız ve nesnel bir fiziksel kategori olarak mevcut olduğu kadar, insan zihninde ve kültürel pratiklerde de var olduğunu" (2990: 28) varsayar; dolayısıyla hacimli bilimsel raporlara ek olarak, kültürel eleştiri ve pedagojinin de çözümün parçası olması gerektiğini söyler. Hulme'a göre, iklim değişikliği üzerinde fikir birliğine varılamamasının sebebi, bilimin prestiji ve güvenilirliği, iklimin istikrarına atfedilen değer, devletin toplumdaki rolü ve çeşitli dini inançlara ilişkin daha temel fikir ayrılıklarıdır. Çevresel risk algıları hem bireyden bireye; hem de cinsiyet, ırk, toplumsal sınıf gibi unsurlara göre değişir. Örneğin imtiyazlı beyaz erkekler, doğayı kırılığandan ziyade hoşgörülü olarak görmeye ve iklim değişikliğinin yaratabileceği tehlikeleri küçümsemeye meyillidir (s. 188-89). Buna karşılık, çevre kampanyaları ve siyasi girişimler, belli bir sera gazı yoğunluğu sınırı verip bunun aşılması durumunda sonuçların "tehlikeli" veya "felaket" olacağını iddia ederek (örneğin www.350.org) iklim değişikliğinin açık riskleri üzerine düşünmekten kaçınırlar. Bu kelimelerin anlamları konusunda bilimsel bir fikir birliği bir yana, evrensel bir uzlaşmaya dahi varılmamıştır. Konunun "bilimselleşmesi" siyasi açıdan başarılı olamadığı gibi, olması da mümkün değildir.

IPCC'nin çalışmalarına katılmasına rağmen, Hulme'un vardığı sonuç, BM'nin "Taraflar Konferansı" (COP) gibi büyük diplomasi müzakerelerinde veya popüler kıyametçi iklim değişikliği retoriğine dayalı, "iklim kaosunu" sadece cehalet ve açgözlülüğün bir sonucu gibi anlatan *Aptallık Çağı* (2009) gibi

filmlerden ziyade, bu kitabın argümanına yakındır. Hulme, iklim değişikliğinin “mega bir çözüm gerektiren mega bir sorun” olduğunu düşünmenin üretkenliği baltalayıcı bir görüş olduğunu ifade eder (2009: 333); çünkü insanların fikirleri, faaliyetleri, duyguları ve inançları kültürel olarak iklim fikriyle son derece iç içedir. Bunun yerine iklim değişikliğini “açık, karmaşık ve eksik anlaşılan, sistemleri etkileyen, sadece teknik bilgiyle veya eldeki mevcut yönetim biçimleriyle çözülmesi mümkün olmayan” (s. 334) bir dizi küresel “bela”dan biri olarak görmeyi önerir. Hulme’un iklim değişikliğini böyle radikal biçimde “çözülmesi” gereken bir sorun değil de bir yaratıcı fırsat olarak yeniden kavramsallaştırması, ekoeleştirici için yeni ufuklara işaret eder: Tarihsel ve çapraz kültürel risk algılarını inceleyerek, iklim değişikliğinin edebiyatta ve filmde (“en iyi olanı” aramadan) temsillerine bakmak, şu ana kadar incelediğimiz mecazların doğal kültürel iklim sorunlarıyla ilişkisini keşfetmek, bu yöntemler arasında sayılabilir (bkz. Hulme, 2009: s. 340-64).

Gaia

Arkadaşı James Lovelock’un teziyle (bkz. Beşinci Bölüm) Dünya’ya kattığı yeni anlam üzerine, Antik Yunan’ın Toprak tanrısı “Gaia”yı önererek bu tezi isimlendiren, romancı William Golding’dır. Gaia hipotezi, bugün derin ekolojistler ve ekofeministler tarafından Dünya’nın teknolojik ve ekonomik açıdan kuşatılmış bir küre olduğu fikrine karşı gelmek için kullanılmaktadır. Lovelock’un gezegensel ekoloji hakkındaki çalışması, Dünya’nın canlı bir organizma gibi kendi kendini düzenleyen bir sistem olarak tasvir edilebileceği hipotezini ortaya koydu. Canlı organizmaların yaşamak için ihtiyaçları olan atmosferi ürettikleri, bitki fotosentezinin keşfedilmesinden bu yana biliyordu. Lovelock bunu bir adım öteye taşımış ve Dünya’nın içinde yaşayan organizmalar tarafından fiziksel ve kimyasal

olarak çok ciddi ölçüde değiştirildiğini, bu sebeple bir tür süper organizma olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemişti. Dünya, uzayda çeşitli canlıların üzerinde tutunduğu bir kaya değil, canlı olmayan bölümleri de tıpkı yaşayan bir ağacın kalbi gibi gezegenin bir parçasıdır.

Dünya'daki yaşam evrildikçe, güneş daha da ısınmaya başladı, gezegenimizse buzul çağları yaşayacak seviyeye gelinceye dek soğudu. Yakın dönemde toplanan kanıtlar, geçmişte gezegenin tamamen buzlarla kaplı olduğuna işaret etmesine rağmen, Lovelock bunu, Gaia'nın, tarihi boyunca dengeli bir küresel yüzey sıcaklığını korumasının işareti olarak görür. Güneş radyasyonu, tıpkı camın içinden geçtiği gibi Dünya'nın atmosferinden geçer ve yüzeyi ısıtır. Üretilen ısı, normalde uzaya giderek kaybolabilecekken, atmosferdeki gazlar ısıyı tıpkı battaniyenin altında tutar gibi hapsederek sönümler. Işığı geçiren ama ısıyı içeride tutan "sera etkisi", yüksek karbondioksit oranlarıyla artmaktadır. Gaia'nın yaşamı desteklemesi için sera etkisinin düzenlenmesi gerekmektedir; bu etkinin azı da, fazlası da ölümcül olabilir. "Küresel ısınma" biyosferin doğal olarak ürettiğine ek olarak, kabul edilemeyecek miktarda *insan kaynaklı* sera etkisi demektir.

Lovelock, deniz canlılarının suda çözünen karbondioksitin bir kısmıyla kabuklarını oluşturdıklarına, daha sonraysa kabukların kireçtaşı gibi tortul kayalarda kaldığına dikkat çeker. Ölü bitkiler tamamen çözünemediklerinde kömür ve diğer tortul kayaları oluştururlar ve böylelikle karbondioksitin bir kısmı ortadan kalkmış olur. Canlılar tüm bu yöntemlerle atmosferdeki karbondioksit miktarını uygun bir yüzey ısınısını koruyacak şekilde düzenlerler. Michael Allaby'nin *Guide to Gaia* (1990) kitabı, birbirine paralel mekanizmaların nasıl su, sülfür, iyot döngülerini düzenlediğini, okyanusların tuzluluk miktarını dengelediğini ve hatta kıtaların kaymasına etki ettiklerini açıklar. Tarih boyunca belirli organizmalar ve süreçler değişmesine ve muhtemelen

değişmeye devam edecek olmasına rağmen, milyonlarca türün bilinçsiz ve iyi niyetli ittifakı, Gaia'yı canlı ve istikrarlı tutmaktadır. Hipotez, tıpkı bir organizmanın fizyolojik dengesi gibi, takribi bir enerji ve kimyasal element dengesinin korunduğunu öne sürmesine ve buradan hareketle Lovelock'un "gezegensel tıp pratiği" için "jeofizyoloji" terimini ortaya atmasını sağlamasına rağmen, Gaia dinamik ve öngörülemezdir, durağan ve uyumlu değildir (2000: 9).

Lovelock bu hipotezi öne sürdüğünden beri, pek çok biliminsanı tartışmaya dahil olmuştur (bkz. Schneider ve Boston, 1993). Brewer sadece "çekici bir metafor" (1994: 372) olduğunu söyler ancak Gaia kavramı iklim bilimcilere, hidrologlara, bilim filozoflarına ve aynı zamanda ekolojistlerle eko-tinselcilere hitap etmiştir. Organizmalara yakışır bir birliği gezegene uyarlayıp ona Dünya tanrıçasının ismini vermek, Gaia'nın küresel çevre bilincinin nesnesi olarak algılanmasını ve saygı görmesini sağlamıştır. Yine de, Ernest Callenbach, "Gaia belli bir amacı olan veya insanlarla ilgilenen bilinçli bir varlık değildir. Onu bir tür Üst Varlık veya Tanrı olarak düşünenler yanırlıyorlar," der (1998: 62). Kate Rawles ise Gaia'nın etik sonuçlarının keskin çizgileri olmadığını söyler. Gaia'nın bizim biyosferle karşılıklı bağımlı "tekilliğimizi" kanıtladığı var sayılmıştır, ama Rawles bu konuda, "bir yere kadar kendimize bakabildiğimiz doğruysa da, aynı zamanda kısa dönemli kazançlar uğruna veya tehlikenin sebep sonuç mekanizması net olmadığına veya soyut olduğunda, uzun dönemde sağlığını ciddi derecede tehlikeye atma eğilimimizle ünlüyüzdür," (1996: 318) yorumunu yapar. Lovelock'un karamsar öngörüsü, hızla artan insan nüfusunu "gezegenin ciddi bir hastalığı" olarak tanımlar: "Gaia *insan salgını* yüzünden acı çekiyor" (2000: 155). Türümüzün "ilkel" sosyal örgütlenme biçimini, bize evsahipliği yapan gezegenlerle "ortak yaşama"yı başarabilmemizin en önemli etkeni olarak

görür ve bunu yaparken de ilginç bir biçimde zengin ve yoksul insanların çevresel etkileri arasındaki devasa uçurumu gözden kaçıır. Böyle bile olsa, Gaia oldukça güçlü ve üretken bir bilimsel metafor olmuştur (s. 26) ve gezegeni aynı anda narin, ucsuz bucaksız, dayanıklı ve gitgide evrilen bir şey olarak tahayyül etmek konusunda oldukça değerlidir.

Ekoleştirinin Geleceği

Bu kitap, antik pastoral mecazdan yola çıkarak, Dünya figürünün günümüzdeki anlamlarına, Romantizmden postmodernizm ve küreselleşmeye kadar çeşitli başlıkları incelemiştir. İncil ve Greko-Romen anlatıları, erken dönem mecazlar için önemli kaynaklardır ve insan kabahatiyle yok olan özgün mekân kavramını pastoral, yaban ve meskenin çeşitli biçimlerinde bulmak mümkünken, insanın doğayla mücadelesinin sonucuna ilişkin umut ve korkular kıyametçi vizyonları beslerler. Bu uhrevi dinin bünyesinden Evanjelik İklim İnisiyatifi (bkz. Hulme, 2009: 154) gibi örgütler çıkmış olsa da, Hristiyan mecazlar genelde ekoleştirmenler için sorun yaratır. Hristiyan mitolojisine içkin anlatı yapıları, Yaratılış tarihi için bir yön ve tutarlılık öne sürer, oysa bu evrimsel ve ekolojik süreçlerle çelişmektedir. Bu tür eski mecazları çevresel söyleme dahil etmek, kültürümüzdeki derin kökleri itibarıyla yararlı olabilir; ancak bu mecazların postmodern çağda anakronizme yatkın olduğunu da unutmamak gerekir. Bütün Dünya ve insan hayvanına dair son dönemdeki inşalar başımızdaki belaya uygun metaforlar sunarken, bunlar bile farklı bağlamlarda, çok farklı yorumlanabilmektedir. Temsil biçimleri ve çeşitleri, beklenen siyasi sonuçlar vermeyebilirler.

Tıpkı feminizmin erkekmerkezliliği aşmaya çalışması gibi, ekoleştiride saikin insanmerkezliliği aşmak olduğunu sorgusuz sualsiz kabul eder. Biyomerkezliliğin metafiziksel savı, doğal dünyaya içkin değerlere ilişkin ahlaki iddiaları sürdürmek

ve böylelikle doğaya yönelik tavırlarımızı ve davranışlarımızı etkilemektedir. Yaban hayat deneyimleri, kıyametçi tehditler veya Kızılderililerin yaşantıları, bize kişilerin doğru çevresel eylemler ortaya koyan bireyler haline gelmeleri için gerekli itici gücü sağlayacaktır. Bireylerin zihinlerini ve hayatlarını değiştirmenin önemi inkâr edilemez; ancak bu kitap tüm bu ahlaki ve metafiziksel savların yanı sıra, meselelerin politik boyutunu da göstermeyi kendisine amaç edinmiştir.

Ekoeleştirmenler karma okuma pratikleri denemeye devam etmekte ve pek çok farklı felsefi ve edebi kuramsal kaynaktan beslenmektedir. Bennet ve Teague'in *The Nature of Cities* (1999) adlı eseri Cronon, Ross, Luke ve Haraway gibi kültürel kuramcılarla edebi ekoeleştirmenler arasında bir diyalog geliştirerek bu alanı farklı türlerin, yaklaşımların ve politikaların buluşma noktasında güçlendirmenin önemini vurgular. Richard Kerridge'in çalışması bu anlamda iyi bir örnek teşkil eder: Postmodern riskten, tıpkı Thomas Hardy'den bahsettiği içgörüyle bahseder. Harrison'ın eklektik romanı *Forests* (1992), Grimm'in peri masallarından Frank Lloyd Wright'ın mimarisine uzanarak farklı kültürel olayları kendi özgünlüklerini ortadan kaldırmadan bir araya getirmeyi başarır. Bate ve Buell, sırasıyla Wordsworth ve Thoreau'dan esinlenerek, kitaplarını ilk olarak tek bir "çevresel geleneğin" hüküm sürdüğü İngiltere ve ABD'de yayımlamıştır. Sonraki çalışmalarında ise açıkça diyalektik bir yaklaşım benimserler. *Song of the Earth*'de, Wordsworth'ün dindarlığı Byron'ın nüktedanlığından etkilenirken, Heidegger'in aşırı ciddiyetiye Theodor Adorno'nun alaycı üslubuyla biçimlenir. Buell'e göre, *Writing for an Endangered World* kitabı, Theodor Dreiser ve Gwendolyn Brooks gibi kentlileri ekoeleştirel değerlendirme için daha belirgin adaylar olan Jeffers ve Berry'le yan yana getirmek demektir. Bu denli farklı umut kaynaklarından beslenmek, ekoeleştirmenin, pek çoğumuzun yaşamaya devam edeceği kentler

ve banliyölerle buluşmasını sağlar ve modernitenin ekolojik eleştirisini derinleştirir; maddi ve ekonomik gelişme, tek başına tüm kötülüklerin kaynağıdır, sonucuna varıp insanlara ya da doğal dünyaya faydalarını bir kenara bırakmak yeterli değildir.

Geleceğe ilişkin üç temel mesele karşımıza çıkar. Birincisi ekoleştiriyle hayvan çalışmaları arasındaki ilişkidir. Bu çalışmada hayvanlara geniş yer ayrılması, bu alandaki araştırmaları ancak yakalayabilmiştir; ki bu araştırmalar kitapta bahsi geçen diğer gelişmelerden büyük ölçüde bağımsız olarak ilerlemektedir. Diğeriyse bugün ekoleştirenin coğrafi ve kurumsal olarak yayılması karşısında verilmesi gereken entelektüel ve kuramsal cevaptır. Ekoleştiri, ABD'deki çalışmalar sayesinde yayılmıştır; dolayısıyla Almanya veya Tayvan'daki ekoleştirel akademisyenler, Alman ve Tayvan yazınına incelemek zorunda olduğu kadar, Gary Snyder veya John Clare üzerine çalışmak ve İngiliz-Amerikan ekoleştirenin kavramsal çerçevesini de çalışmalarına katmak durumundadırlar. Yine de, burada tartışılan mecazların, Kuzey Amerika ve Avrupa dışındaki kullanışlılığı sınırlıdır; farklı yerlerde hayvanlar, iklim ve "çevre" çok farklı şekillerde algılanacaktır. Yerli doğakültürlerin anlaşılması ve tercüme edilmesi henüz emekleme aşamasında olan ve olağanüstü büyük anlamı ve önemi olan bir iştir (bkz. Gaard ve Murphy, 1998).

Üçüncü meseleyse çevreci beşeri bilimlerle çevre bilimleri arasında yapıcı ilişkiler kurmanın gerekliliğidir. Bu bilhassa ekolojide meydana gelen, denge ve uyum retoriğini, pastoralın çeşitli türleri gibi sunan gelişmelerin ışığında, hem acil hem de tartışmaya açıktır. Doğanın hikmeti mefhumu çevresel söyleme ve ekoleştiriye o kadar derinlemesine yerleşmiştir ki ancak beşeri bilimler ve yeni postmodern biyoloji bilimleri bunu bir varsayım olmaktan çıkarabilir. Daniel Botkin'in de dikkat çektiği gibi:

Bozulmamış bir doğayı değişmeyen olarak aldığımız müddetçe, kendi eylemlerimizi yargılayabilmeye yarayan basit bir standarda sahip oluyor, devamlılık ve ebedilik hissiyle konforlu hissedebileceğimiz durgun bir gölde kendi yansımamıza bakıyorduk. Bu inançları bir kenara bırakmak bizi son derece varoluşçu bir yere götürüyor. Zaman denizinde çapaları olmayan küçük tekneleriz ve tüm benliğimizle kıyıda güvenli bir liman arzuluyoruz. (1992: 188-89)

Gaia belli bir uyumdan ziyade, belirsizliği ve dinamizmi ima eder, ancak yaşamın belli bir dengeyi koruma eğilimini de barındırır. Botkin'in ekolojisiyse canlı organizmaların düzenleyici işlevlerine daha az bel bağlar. Her iki durumda da Dünya'nın durağan, sabit bir imge olarak ele alınmasının ne kadar yanıltıcı olduğu ortadadır. Dünya belki de bir nesne değil bir süreç olarak görülmelidir.

Postdenge ekoloji, ne bazı ekoeleştirirmenlerin yokluğuna ağıt yaktığı eski Toprak Ana mitine geri döner ne de "doğa en iyisini bilir" fikrini kanıtlamak için uğraşır. Buradaki ironi şudur: Gelecekteki Dünya merkezli değerler ve mecazlar sisteminin, belli temel olasılıkları ve belirsizlikleri kabul etmesi gerekir; bu da bizim gezegendeki en güçlü tür olarak sorumluluklarımızın kapsamını genişletip önemini *artırır*. Otantikliğin poetikası, ekolojinin kanıtlarına karşı gelerek, ulaşmamız gereken belirli dışsal bir standart olduğu fikrini var sayar. Sorumluluğun poetikasıysa, Dünya'ya ilişkin her algının bizim algımız, her standardın bizim standardımız olduğunu; dünyanın nasıl bir yer olması gerektiğine ilişkin fikirlerimizi ve siyasi seçimlerimizi ne doğal düzenin nesnelliği, ne de tinsel eğilimlerimizin öznel mistifikasyonu ardına saklamamamız gerektiğini iddia eder. Pastoralin nihai mantığı kültürün hayali, kan dökmeyen bir doğaya katılacağı yönünde bir umut olabilirdi; ancak bu tür ideallerin sınırlarını halihazırda

gördük. Pastoralin zıt ucuysa, doğanın kültürel inşadan başka bir şey olmadığı simülasyonun teknolojik yüceliğidir; ama bu yaygın temsil dünyası da, yanlış temsiller sunar. Ekoeleştirisinin ve hayvan çalışmalarının en hayranlık uyandırıcı ve önemli içgörüsü, farklı alanlar olarak ele alınan kültür ve doğanın, aslında tümüyle doğakültürel olduğu, estetik açıdan ilham verici ve fiziksel açıdan zevkli olduğu kadar esrarengiz ve tehditkar yollarla birbirine bağlı olduğudur. Timothy Morton'un ironik bir biçimde dokunaklı bir yardım şarkısını anarak söylediği gibi, "maalesef biz dünyanın *kendisiyiz*" (2007: 108). Ekoeleştiriye, "birlikte yaşama" genellikle karşılıklı cömert bir yardımlaşma olarak hayal edilir; ancak orkideyle arı veya üçüncü nesil şempanzeyle (biz) buğday, pirinç veya domuzların arasındaki karşılıklı bağımlılık, gayet talepkar olabilir. Tıpkı pestisit DDT'nin Antarktika penguenlerinin yağlı dokularında keşfedildiği gibi, insan genomunda da fosil virüsleri bulunmuştur; gezegen birbirine daha sıkı bağlandıkça içinde yaşayanların manevra alanı daralmaktadır. Dahası, "sürdürülebilirlik" mücadelesini kazanmak imkânsızdır; tıpkı Rebecca Solnit'in, popülerleşmiş çevre metaforu "dünyayı kurtarmak" ifadesine getirdiği eleştiriye gibi:

Kurtarmak doğru kelime değildir. Kurtaran İsa'dır, veya bankalar (!): Bir şeyleri dünyadaki değişimin akışından uzakta tutarlar. Soylarının tükenmesini önleyebileceğimiz halde balinaları asla korumadık örneğin. Onlar *tükenmemeye* devam ettikçe, biz de tükenmelerini engellemeye devam etmek zorundayız. (2004)

"Kötü hava" yoktur, sadece uygun olmayan kıyafet vardır, aynı şekilde "gezegeni korumak" diye bir şey de yoktur. Gaia bizim "yıkma" kapasitemizin çok ötesindedir. Çevre krizlerine müdahale edebilmek için gereken akıllı teknolojilere, kurnaz politi-

kalara ve etik değ erlendirmelere ek olarak, daha iyi ve daha az insanmerkezci olan metaforlara ihtiyacımız var. Ekoeleştirinin projesi ve taahhüdü de budur.

TERİMLER SÖZLÜĞÜ

Alomorfizm: Hayvanların insanlardan oldukça farklı, ancak aşağılayıcı imaları olmaksızın temsil edilmesi. Genellikle hayvan Öteki'nin kutsallaştırılmasını içerir, bu kutsallaştırma bireysel hayvanlara yönelik zulümle uyum içinde olabilmektedir.

Analoji: Biyolojide organizmalar arasındaki, birbirinden bağımsız evrim süreçlerini maskeleyen, örneğin yunuslarla köpekbalıklarındaki yüzgeç biçimleri gibi belirgin benzerlikler. Analogik yapılar yakınsak evrime kanıttır; ortak çevre faktörleri benzer uyumların ortaya çıkmasına sebep olurlar (ayrıca bkz. *homoloji*).

Anaodaklı: Bilgelik ve yaratıcılığın sahibi olarak annelerin çevresinde gelişen toplumsal sistem. Ataerkilliğin bazı türleriyle uyumludur.

İnsanbiçimcilik: İnsandışı varlıkların insan özelliklerine sahip olarak temsil edildiği durumlar için kullanılan pejoratif bir terimdir. İnsanbiçimcilik sadece hayvanları yanlış temsil edebileceği gibi bazen de akraba olduğumuz türlerin homolog davranışlarını tanımlamak için terimlerin bilinçli ve dikkatli kullanımını da içerir.

Araçsal değer: Sadece insan çıkarlarına, genellikle de dar ekonomik çıkarlara istinaden sahip olunan değer.

Aşırı ayrıştırma: Erkek ve kadın ("karşı cins"), zihin ve duygu, doğa ve kültür gibi aslında birbirine bağlı olabilecek terimlerin radikal biçimde birbirinden ayrılması. Bu tür düalist inşalar neredeyse her zaman hiyerarşiktir, dolayısıyla terimlerden birine diğerine göre daha fazla değer atfedilir.

Animizm: Doğal objelerin ve olguların ruhu olduğuna dair görüş.

Çevre kırımı: Bireysel organizmalar veya türlerden ziyade, habitatların tümüyle yıkımı.

Dirimselcilik: Olguların mekanik olarak tasvir edilebilecek niteliklerinin üstünde canlı bir tane sahip olduğuna yönelik çoğunlukla itibarsızlaştırılmış bilimsel görüş.

Diyaletik: Karşıt savlar ve yaklaşımların bir araya getirilmesi yoluyla yapılan çözümleme.

Doğakültür: Kültürel kuramda, doğa ve kültür terimlerinin ikiliğini bertaraf etme çabası güden kavramsal inşa. Doğakültür, insan ve insandışı dünyaların karşılıklı şekillendiğini ve sürekli birbirinin içine geçtiğini iddia eder.

Düalizm: Dünyanın zihin – madde, doğa – kültür gibi birbirine karşıt iki terimle açıklanması.

Ekometizm: Varsayıldığı üzere doğayı doğrudan ve dolayimsız temsil etme saikiyle doğa yazınında başvurulan eleştirel terim.

Erkekmerkezli: Erkeği kadının önüne koyan inanç ve teamül sistemi.

Feryat: Genelde geleceğe dair, bir uyarı veya cesaret kırma söylemi.

Homoloji: Biyolojide, ortak bir atadan gelen farklı türler arasındaki benzerlikler. Dört ayaklı olmak veya simetrik dört bacağına sahip olmak balıklar, amfibiler, kuşlar ve memelilerde yaygındır. Pax-6 geni ise insan, balık, kuş ve böcek gözlerinin oluşumunda rol oynar. Homoloji ata türün iki veya daha fazla tür olarak farklılaştığı iraksak evrime kanıttır (ayrıca bkz. *Analoji*).

İçkin değer: İnsan çıkarına ilişkin olmaksızın bizatihi değer içermeye.

İndirgemecilik: Olayların basit, (veya ima yoluyla) basitleştirilmiş terimlerle açıklanabileceğine dair görüş.

İnsanmerkezilik: İnsanı diğer organizmaların önüne koyan inanç ve teamüller sistemi.

İnsanredcilik: bkz. *Mekanomorfizm*.

İnsan kaynaklı: İnsanların sebep olduğu.

İnsan sonrası: “İnsan” kategorisine yönelik, aralarında siborglar, “yaratıklar” ve zoomorfik insanların olduğu geniş çaplı itirazları kapsayan genel terim.

İnşacılık: Cinsiyet özellikleri gibi doğal olguların büyük ölçüde veya tamamıyla “toplumsal inşalar” olduğunu ileri süren görüş.

İnterseksüellik: Bir organizmanın muğlak cinsiyet özelliklerine sahip olduğu genellikle patolojik olduğu kabul edilen durum. Beyaz kuyruklu geyik gibi bazı türlerde interseksüellik patolojik olarak kabul edilemeyecek kadar sık görülür, dolayısıyla asıl gözden geçirilmesi gereken doğuştan dimorfik cinsiyet farklılığı varsayımıdır.

Kartezyen: René Descartes’ın on yedinci yüzyılın başlarında ortaya koyduğu felsefe geleneğine ait olan. Genellikle beden/zihin düalizmini ve hayvanların karmaşık makinelere indirgenmesini ima eder.

Mekanikçilik: Dünyanın sadece ve tamamıyla mekanik fizik kanunlarıyla açıklanabileceğini ileri süren görüş.

Mekanomorfizm: Hayvanların makineye benzer şekilde temsil edilmesi. Bazı bilimsel deyişler de mekanomorfik dilin kullanılmasını teşvik eder. Bilimi eleştiren bazı düşünürler tarafından çevre krizinin kültürel temeli olarak değerlendirilir.

Monizm: Dünyanın tek, her şeyi kapsayan bir terimle açıklanması.

Normatif: Belli bir standart veya normu ileri süren veya koruyan. Bil-hassa queer kuram son derece normatif karşıtıdır.

Önceleme: Gelecekte olanları öngörmek anlamına gelen anlatıbilim terimi.

Siborg: Biyolojik ve elektromekanik öğeleri bünyesinde barındıran melez organizmaya verilen isim. Birbirinden çok farklı olan (teknolojiye karşı hayvanlar) öğelerin bir arada var olması siborgları bu kategorileri sarsan figürler yapar. Bkz. İnsan sonrası.

Sosyobiyoloji: Hayvanların sosyal organizasyonlarını evrimsel bir yaklaşımla inceleme. Sosyobiyolojinin içgörülerini kovan arıları ve aslan grupları söz konusu olduğunda kabul edilmekle birlikte bu tür bir incelemenin insan topluluklarına uygulanması hâlâ tartışmalıdır.

Taşıma kapasitesi: Bir ekosistemin barındırabileceği azami organizma sayısı. Bazen insan nüfusu için de kullanılır.

Teriyomorfizm: bkz. Zoomorfizm.

Türçülük: Kendi türünün lehine önyargılı olmak.

Tür içi: Türler arasında değil, içinde etkin olan.

Kapsamlayış: Bir şeyin parçasının tamamını temsil ettiği söz sanatı. Örneğin “işçi” yerine “el”, “tenisçi” yerine “raket” denmesi gibi.

Queer: Tarihsel olarak eşcinsel insanlar için kötüye kullanılan, ancak günümüzde özgürleştirici saiklerle yeniden tahsis edilen terim. Queer ekoleştiri “doğa” adına cinsel azınlıklara uygulanan baskıyla hayvanlara yönelik, onların “insandan aşağı” olduğu düşüncesine dayanan baskı arasındaki karşılıklı ilişkiyi vurgular.

Mecaz: Metafor, ad aktarması, ironi gibi söz sanatlarına verilen ad. Bu kitapta doğaya dair geniş kapsamlı ve temel teşkil eden kültürel metaforlar için kullanılmıştır.

Vahşi: Bir zamanlar evcilleştirilmiş fakat sonra tekrar vahşi veya yarı vahşi hayata geri dönmüş genellikle hayvan olan organizma. Vahşilik yabani/evcil ayrımının bizzat kendisine karşı çıkan geniş bir sınır koşulu olarak da düşünülebilir.

Yeni sömürgecilik: Eski sömürgecilerin kolonilerini ticaret, çokuluslu şirketler, BM ve Dünya Bankası gibi kurumlardaki üstünlüklerini kullanarak sömürmeye devam etmeleri.

Zoomorfizm: İnsanların hayvan olarak temsil edilmesi. Zoomorfizm tarihsel olarak insanları veya ırkları “hayvan gibi” olmakla itham etmek için kullanılmıştır ve bugün de popüler kullanımları büyük ölçüde aşağılayıcı imalar içerir. Bununla birlikte ırkçı hakaretlerde kullanılan ilkel zoomorfizm, insanın hayvanlığını karmaşık, aşağılayıcı imalar içermeyen ele alan bilimsel ve diğer anlayışlardan ayrı düşünülmelidir.

OKUMA ÖNERİLERİ

ASLE'nin (Edebiyat ve Çevre Çalışmaları Kuruluşu) internet sitesi kuramsal, bibliyografik ve pedagojik malzemelere ulaşmak için sürekli gelişen harika bir kaynaktır. On iki farklı “ekoeleştiri” tanımına yer veren bölüm ayrıca ilgi çekicidir: www.asle.umn.edu/conf/other_conf/wla/1994.html. Ayrıca, daha fazla araştırma için aşağıdaki metinler iyi bir başlangıç olacaktır.

- S. Alaimo ve S. Hekman (ed.) (2008) *Material Feminisms*, Bloomington: Indiana University Press. Grosz, Barad, Haraway, Mortimer-Sandilands ve Alaimo gibi önde gelen araştırmacıların feminizm ve bilimi bir araya getiren çalışmalarından oluşan çığır açıcı bir derlemedir.
- K. Armbruster ve K.R. Wallace (ed.) (2001) *Beyond Nature Writing: Expanding the Boundaries of Ecocriticism*, Londra: University Press of Virginia. Genel olarak toplumsal ekolojik ve ekofeminist bir bakış açısıyla, çeşitli yazarları ve dönemleri inceler.
- P. Armstrong (2008) *What Animals Mean in the Fiction of Modernity*, Londra: Routledge. Hayvan çalışmalarındaki yaklaşımların edebi eleştiriye uygulamasının en iyi örneklerindendir.
- J. Bate (2000) *The Song of the Earth*, Londra: Picador. Ağırlıklı olarak İngiliz edebiyatının Heideggerci kavramlarla dialektik okumasıdır.
- M. Bennett ve D.W. Teague (ed.) (1999) *The Nature of Cities: Ecocriticism and Urban Environments*, Tucson: University of Arizona Press. Sadece ekoeleştiri için yeni bir zemin oluşturmakla kalmaz, siyasi açıdan ilerici kuramsal bir çerçeve sağlar.
- F. Buell (2003) *From Apocalypse to Way of Life: Environmental Crisis*

in the American Century, New York: Routledge. Frederick Buell'in bu çalışması, ABD'de çevrecilik ve çevrecilik karşıtı sağ ideoloji arasında uzun süredir devam eden kültürel savaşın ilgi çekici tarihini anlatır.

- L. Buell (2001) *Writing for an Endangered World: Literature, Culture, and Environment in the U.S. and Beyond*, London: Belknap Press. Buell'in daha önce yazdığı Thoreau kitabıyla birlikte Amerikan ekoleştirisine kapsamlı bir altyapı kurar.
- L. Buell (2005) *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*, Oxford: Blackwell. Yazarın yaklaşımları zamanla zayıflatılmış olup günümüzde önemli ekoleştiri tartışmalarına etkin bir şekilde dahil edilmiştir.
- W. Cronon (ed.) (1996) *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, London: Norton. Farklı disiplinlerden çeşitli yazarların çalışmalarını bir araya getiren mükemmel bir derlemedir.
- E. Fudge (2002) *Animal*, Londra: Reaktion. Hayvan çalışmaları alanında önde gelen bir araştırmacı tarafından kaleme alınmış, fuzuli biçimde tek taraflı olmasına rağmen, bilgi verici ve eğlenceli bir giriş kitabıdır.
- C. Glotfelty ve H. Fromm (ed.) (1996) *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, London: University of Georgia Press. Temelde derin bir ekolojik bakış açısına sahip ve özellikle ABD odaklı standart bir antolojidir.
- U. Heise (2008) *Sense of Place and Sense of Planet: The Environmental Imagination of the Global*, Oxford: Oxford University Press. Ağırlık olarak sosyoloji ve siyaset kuramından yararlanarak çok mühim bir tartışma olan ekolojinin küreselleşmesini ele alır.
- G. Huggan ve H. Tiffin (2010) *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*, Abingdon: Routledge. Ekoleştiri ve hayvan çalışmalarını, sömürgecilik sonrası bir bakış açısıyla tartışan dengeli ve bilgi verici bir çalışmadır.
- M. Hulme (2009) *Why We Disagree About Climate Change: Understanding Controversy, Inaction and Opportunity*, Cambridge: Cambridge University Press. Önde gelen iklimbilimci tarafından, bilim ve iklim değişikliği siyasetinde rol oynayan kültürel unsurların önemi üzerine kaleme alınmış, zengin ve önemli bir kitaptır.
- R. Kerridge ve N. Sammells (ed.) (1998) *Writing the Environment*, London: Zed Books. Çocuk edebiyatı, vahşi hayat programcılığı ve Oscar Wilde'nin yanı sıra edebiyat üzerine denemelerden oluşan önemli bir antolojidir.

- P. Outka (2008) *Race and Nature: From Transcendentalism to the Harlem Renaissance*, New York: Palgrave. Amerikan kültüründe doğanın ırksallaştırılmasına dair detaylı ve güçlü bir çözümlemedir.
- D. Phillips (2003) *The Truth of Ecology: Nature, Culture, and Literature in America*, Oxford: Oxford University Press. Ekoeleştiri ve doğa yazınının nükteli bir eleştirisidir. Ekolojideki felsefi meseleler üzerine benzeri olmayan şekilde detaylı bir incelemedir.
- K. Soper (1998) *What is Nature?* Oxford: Blackwell. Ekofelsefe ve siyaset üzerine kolaylıkla kavranabilen bilgi verici bir tartışma sunar.
- T. Morton (2010) *The Ecological Thought*, Londra: Harvard University Press. Yazarın *Ecology without Nature* adlı kitabına kıyasla okuması daha kolaydır, heyecan verici savlar ve ilgi çekici örneklerle doludur.
- R. N. Watson (2006) *Back to Nature: The Green and the Real in the Late Renaissance*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Ekoeleştirel kavramların düşündürücü bir tarihsel çözümlemesini yapar.
- L. Westling (1996) *The Green Breast of the New World: Landscape, Gender, and American Fiction*, Athens, GA: University of Georgia Press. Standart Amerikan edebiyatının ikna edici ekofeminist bir okumasıdır.
- A. Wilson (1992) *The Culture of Nature: North American Landscape from Disney to the Exxon Valdez*, Oxford: Blackwell. Çevreci kültürel çalışmalara nükteli ve mücadeleci bir katkı sağlar.

İngilizce yayımlanan beş ekoeleştiri dergisi bulunmaktadır: Interdisciplinary Studies in Literature and the Environment (ISLE), Green Letters: Studies in Ecocriticism, Indian Journal of Ecocriticism (IJE), Journal of Ecocriticism, Ecozon@. Journal of Ecocriticism ve Ecozon@ sadece online olup, IJE'nin sadece matbu baskısı bulunmaktadır.



Kaynakça için karekod

Kaynakça için internet sayfası bağlantısı:
<https://www.kolektifkitap.com/kaynakcalar-dizinler>