

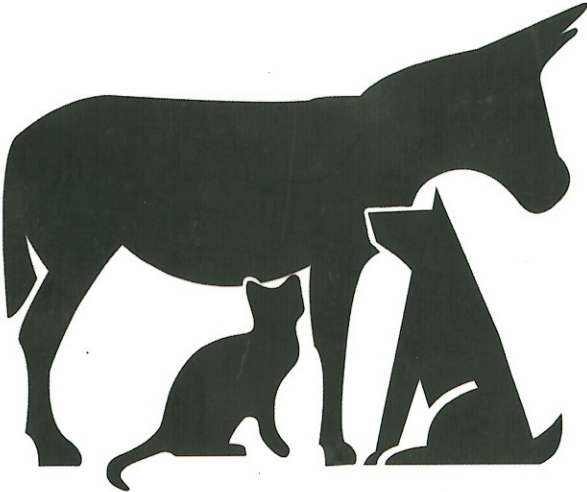
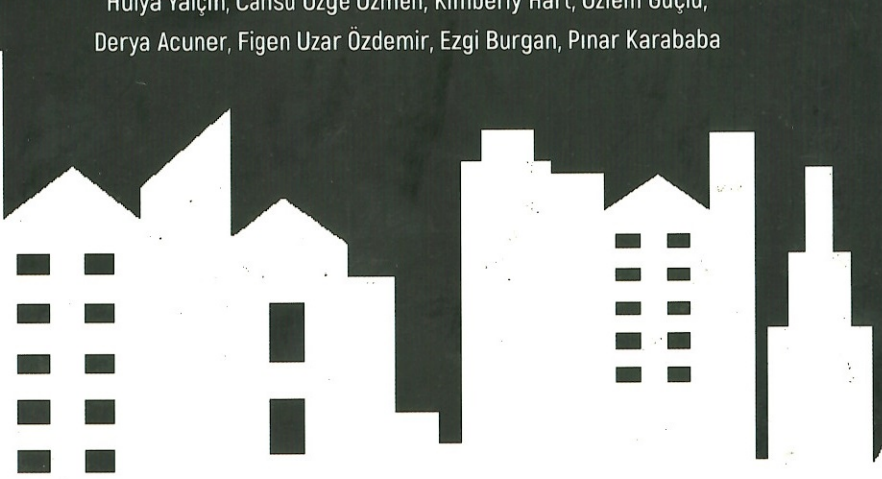
Şehir ve Hayvan

Derleyen: Ayten Alkan

# Şehir ve Hayvan

Derleyen: Ayten Alkan

Hülya Yalçın, Cansu Özge Özmen, Kimberly Hart, Özlem Güçlü,  
Derya Acuner, Figen Uzar Özdemir, Ezgi Burgan, Pınar Karababa



  
PATİKAKİTAP

# Şehir ve Hayvan

Derleyen: Ayten Alkan

Hülya Yalçın, Cansu Özge Özmen, Kimberly Hart, Özlem Güçlü,  
Derya Acuner, Figen Uzar Özdemir, Ezgi Burgan, Pınar Karababa

"Kentsel" olan bizatihi insan-hayvan ilişkileriyle iç içedir. Modern şehir türler-arası ilişkilerin bir ürünü, "türler-ötesi" bir alan olarak da kavramsallaştırılabilir. Hayvanların şehirdeki mevcudiyeti geçmişte kalmış ya da kırsal alana özgü bir gerçeklik değildir. Evlerimizde, bahçelerimizde, hudut bölgelerinde, çatılarda, parklarda, pencere önlerinde, şehrin gökyüzünde, metruk binalarda, sokaklarda, demiryollarında, kanalizasyon sistemlerinde ve yeraltı dehlizlerinde hayatlarını sürdürürler. Onlarla birlikte yaşadığımız gerçeği sadece bir farkındalık meselesidir. Onlar, "proletarya kadar kente özgü, bürokratlar kadar şehirli"dirler. Bu hayvanları şehir kavrayışımıza dahil etmeyişimiz, bir "hülya"dan kaynaklanır: Şehri, "insanın, içinde yaşadığı dünyayı daha gönülüne göre hale getirmekte en ahenkli ve genel olarak en başarılı girişimi" olarak gösteren bir hülyadır bu.

Elinizdeki derleme, Türkiye şehirlerini hayvanların penceresinden nasıl görebileceğimiz ya da Türkiye'deki şehir kavrayışını hayvanları merkeze alarak nasıl gözden geçirebileceğimize dair fragmanlar sunuyor, fikirler üretiyor. Bu makalelerin, şehrin haritasına hayvanları yerleştirmek ve şehri kavradığımız kuramsal yaklaşımları hayvanları da hesaba katarak gözden geçirmek doğrultusundaki yeni çalışmalara ilham olmasını diliyoruz.

[www.patikakitap.com.tr](http://www.patikakitap.com.tr)



Patika: 33  
Araştırma - İnceleme: 10

# ŞEHİR ve HAYVAN

Derleyen:  
**Ayten Alkan**

Katkıda Bulunanlar:  
**Hülya Yalçın, Cansu Özge Özmen, Kimberly Hart,  
Özlem Güçlü, Derya Acuner, Figen Uzar Özdemir,  
Ezgi Burgan, Pınar Karababa**

## ŞEHİR ve HAYVAN

Derleyen: Ayten Alkan

Hülya Yalçın, Cansu Özge Özmen, Kimberly Hart, Özlem Güçlü,  
Derya Acuner, Figen Uzar Özdemir, Ezgi Burgan, Pınar Karababa

© 2020 Patika Kitap

**Patika Kitap: 33 • Araştırma - İnceleme: 10**

ISBN: 978-605-68877-4-1

Birinci Basım: 2020

Kapak ve Dizgi: Aras Aladağ

Yayıncı Sertifika no: 42098

**Baskı: Optimum Basım San. ve Tic. Ltd. Şti.**

Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No: 51/1 34295

K. Çekmece/ İSTANBUL • Tel.: 0212 463 71 25

Matbaa Sertifika No.: 41707

 /patika.kitap.patika

 /patikakitap

 /patikakitap

 info@patikakitap.com.tr

 www.patikakitap.com.tr

# ŞEHİR ve HAYVAN

Derleyen:  
**Ayten Alkan**

Katkıda Bulunanlar:  
**Hülya Yalçın, Cansu Özge Özmen, Kimberly Hart,  
Özlem Güçlü, Derya Acuner, Figen Uzar Özdemir,  
Ezgi Burgan, Pınar Karababa**

*Bu kitabın geliri Hayvan Hakları ve Etiği Derneği'ne  
bağışlanmıştır.*

*Hayvan Hakları savunucusu,  
Hayvan Hakları İzleme Komitesi (HAKİM) Koordinatörü  
ve vicdani retçi  
BURAK ÖZGÜNER'in çok değerli anısına...*

## İÇİNDEKİLER

- 7 **Sunuş: Şehrin Öbür Nefesi**  
*Hülya Yalçın*
- 17 **Giriş: Hayvanları Dahil Eden Bir Şehir Kuramına Doğru**  
*Ayten Alkan*
- 61 **ABD'li Seyyahların Gözünden 19. Yüzyıl Osmanlı Şehirlerinde İnsan-Hayvan Karşılaşmaları**  
*Cansu Özge Özmen*
- 97 **Empatinin Kültürel Boyutları Üzerine: Sokak Hayvanları ve İstanbul**  
*Kimberly Hart*
- 131 **İstanbul Sokaklarında Türler Karşılaştığında: Kedi'nin Temizliği, Taşkafa'nın Hayaleti**  
*Özlem Güçlü*
- 147 **Kafesin İki Tarafı: Atatürk Orman Çiftliği Hayvanat Bahçesi'nin Hafızası**  
*Derya Acuner*
- 199 **Zonguldak'taki Emekçi Katırlar: Hayvan Emegi ve Direnişi Üzerine Bir İnceleme**  
*Figen Uzar Özdemir*
- 223 **Kurban Kaçış Yolları: Dönüşen Şehirler ve Şehirlilikler Arasında**  
*Ezgi Burgan*
- 247 **Sınırlı Kamusalılık İçinde Görünmez Patikalar: Konya'da Kuşlar, Anıtlar ve Dışarıdakiler**  
*Pınar Karababa*
- 277 **Yazarların Biyografileri**



## SUNUŞ: ŞEHRİN ÖBÜR NEFESİ

*Onların nefesi kesilirse bizim de uzun süre nefes almayacağımız kesin...*

**Hülya Yalçın\***

Şehirler sadece biz insanlarla nefes almıyor. Kıyıda köşede yeşillenerek direnen doğa, mis kokulu yağmurlar, kırsala doğru yaşayan ormanlar, her yerde yaşama savaşı veren her türden hayvanlar şehrin öbür nefesidir. Kim bilir belki de tersi; onlar asli, biz öbür nefesiz.

İlk çağdan bu yana insan, bilim ve teknoloji adını vererek yarattığı, yıkan yok eden bir süreçte hem kendinin hem de bu gidişatta hiçbir dahli bulunmayan canlıların hayatını tehdit etmeye başladı.

Bu tehdit, zaman içinde, insanın elinin altında bulundurduğu hayvanlar yanında, yabanıl hayvanlar için de aynı oranda arttı.

Günümüzde de bütün şiddetiyle devam eden “hayvan hakları ihlalleri”, temelini bu yaklaşımdan, yani insan yararına, insan merkezli bakış ve yaşam şeklinden, “her şey insan içindir” düsturunun benimseyen egoist düşünceden alıyor...

Bu yaklaşım özellikle kent sakinleri dediğimiz sokak hayvanları için büyük bir sorun. Hem de çoğu kez onların ölümleriyle sonuçlanacak kadar önemli bir sorun. Sokaktaki insan onları istemiyor, çöp gibi görüyor. Yönetimler de insanın talebini öne çıkararak, bu hayvanları sözde “insani” şekilde yok etmenin yollarını arıyor. Kaldı ki insani ya da değil, “öldürme öldürmedir”. İnsanın, düşünebildiği için –hayvanların düşünemediğini kesin olarak bilmiyoruz- diğer canlılardan üstün olduğuna inanarak, onlara şu ya da bu sebeple zarar vermesi –hadi insanın insan olmaya emeklediği o ilk çağları geçelim- modern çağ dediğimiz günümüzde akla, mantığa sığar mı?

\* Avukat, HAD (Hayvanlara Adalet Derneği) Başkanı, Türkiye Barolar Birliği Hayvan Hakları Danışma Meclisi Üyesi, İstanbul Barosunda 5. dönem Hayvan Hakları Eğitimi Öğr. Gör.

Kolayca ulaşabildiğimiz, sahip ve hâkim olma duygumuzu sınırsızca tatmin ettiğimiz, bu nedenle toplumsal hayatımızın odağına kolayca yerleştirdiğimiz hayvan dostlarımızdan ilk grubu ev hayvanları oluşturmaktadır kuşkusuz. Utanç verici bir yaklaşım olsa da hayvanlarla olan ilişkimizi onlara duyduğumuz ihtiyaca göre sınıflandırır ve konumlandırır, hatta adlandırırız. Gıda, giyinme, taşıma, eğlenme vb. pek çok ihtiyacımızı (!) karşılamak için evlerimizde hayvan besleriz.

İkinci grupta yer alanlarsa sokaklarda yaşayan hayvanlar. Nedir ki bu sokak hayvanı dediğimiz? En basit tanımıyla, evcil kültüre bir şekilde dahil olduğu (edildiği) halde, kişi, kişiler ya da kurumlarca sahiplenilmemiş; birebir sahibi ya da sorumlusu olmayan hayvanlara sokak hayvanları deniliyor yaygın olarak. Başta kedi, köpek, kuş gibi günlük hayatımızda doğal halde bulunanlar üzere pek çok yaban hayvanının da zamanla dahil olduğu genişleyen bir tanımdır bu. Örneğin İstanbul başta olmak üzere pek çok şehir için faytonlara esir edilmiş atlar, sahillerin güzel canlıları martılar, arada sırada minik bir otlakta bile karşımıza çıkıveren kirpiller vb. bu tür canlılardır.

Yaygın kültürde, edebiyat ve sanatta şahane yerleri olan bu canlılar maalesef gerçek hayatta çok ağır şartlarda yaşam mücadelesi vermekte, ömürleri normalinden çok daha kısa sürmekte ve kötü ölümlerle hayattan koparılmaktadırlar.

Anadolu kültüründe bahçe hayvanları olarak evin birer bireyi olan kediler, köpekler şehirleşmenin hızla artmasıyla insanları rahatsız eden fazlalıklar durumuna düştüler. Sosyolojik bir araştırma konusu bile olabilir bu durum. İnsanlar, biz var olmadan çok önce de buraların sahibi olan bu hayvanlarla hayatı paylaşmaktan kaçınmayı, modernitenin bir sonucu ve belki de gereği olarak benimseyip içselleştirdiler. Bu insanlar sokaklarda, yollarında, bir ağaç gölgesi altında, kendisi ve kendisinden üreyen çocukları dışında hiçbir canlıya yer vermek istemiyor.

Hayvan ve ağaç sevgisinden nasibini almamış, dünyanın sadece kendileri için var olduğuna inanan kimi insanların hayvanlarımıza verdikleri zararlar son zamanlarda tahammül edilemez boyutlara varmış bulunuyor. İşte bu noktada hayvan ve çevre hakları için atılacak her adım, verilecek her mücadele büyük önem arz ediyor.

Hayvan haklarını insan haklarıyla eşdeğerde görüp bu bağlamda topyekûn bir mücadeleye inanan insanlar için, mücadele kapsamında inekten sineğe, yılandan file, tavşandan kurda, aslandan balığa, kuzudan ördeğe çok uzun bir ihlaller silsilesi vardır. Deney vahşetinden, yasal cinayet olan avdan, eğlence sektöründen, hatta bazı durumlarda sahiplerinden bile korunması gerekiyor hayvanların.

Yaşama hakkı tartışmasız olarak her canlı için tektir ve tartışılmazdır. Bu bağlamda verilen hayvan hakları mücadelesi de toplumun her katmanında çeşitli engellerle karşılaşsa da devam edecektir.

Sokak hayvanlarının problem olarak gösterilmesinin temelinde, bunların kontrolsüz biçimde üremeleri ve çoğalmalarına bağlanan sonuçlar görülebilir. Bu anlamda “kısırlaştırma” tek çözüm olarak önümüzde duruyor. Kısırlaştırmalar hayvan haklarını koruma mücadelesi içinde bir çelişki, bir tutarsızlık olarak görünebilir. Çünkü kısırlaştırma türe müdahale demektir ve ağır bir yaşam hakkı ihlalidir. Ancak yakın süreçte maalesef başka seçenek de görünmüyor. Bu nedenle kısırlaştırma; “hayvanların hakkıyla yaşamasını sağlayamıyoruz, bari üremelerine göz yummayalım ve yeni mağdurlar olmasın” düşüncesiyle; çoğu kez uygulamak zorunda kaldığımız bir yöntemdir.

Hayvanlar bir süredir kanun yapıcılar ve hayvan korumacıların karşılıklı hamleleri arasında sıkışmış vaziyettedirler. Belirtmeliyim ki, Meclis’te hayvan haklarıyla ilgili yapılan düzenlemeler basın yoluyla mükemmel bir kanun yapılmış gibi servis ediyor, bunun aksak ve eksik yanlarının yaratacağı hasarları anlatmak ise yine bizlere düşüyor. Ne yazık ki bazı medya organlarında çıkan yalan yanlış haberler bize destek olmak bir yana, köstek oluyor. Güzel ve umutlu haberlere aç olan insanlar medyada çıkan bu iyimser haberlere kolayca kanabiliyorlar. Kanmak istiyorlar. Bunun sonucunda her düzlemde mücadele veren insanlara, “hükümet iyi bir kanun hazırlıyor, artık mazeretiniz yok” deniliyor, ki en kötü nokta da budur.

Yukarıda bahsettiğimiz karşılıklı atakların en şiddetli tartışmalara sebep olanı, 5199 Sayılı Hayvanları Koruma Kanunu’nun 6. Maddesi ve müteakip cezai yaptırım maddeleridir. 6. Madde; sokaklarda yaşamak zorunda olan hayvanların (kedi ve köpekler

için yoğun olarak uygulanır) yerel yönetimlerce uygun koşullarda alınıp, kısırlaştırma, ilk aşılama ve rehabilitasyonunu takiben; bunların yapıldığını işaret eden plastik numaralı küpeler takılarak alındığı yere bırakılmasını ifade eder. Bu, kanunun neredeyse en işe yarar, koruma konusunda elle tutulur tek hükmüdür. 6 maddenin kanundaki tam metni şu şekildedir:

“Sahipsiz ve güçten düşmüş hayvanların korunması Madde 6- Sahipsiz ya da güçten düşmüş hayvanların, 3285 sayılı Hayvan Sağlığı Zabitası Kanununda öngörülen durumlar dışında öldürülmeleri yasaktır. Güçten düşmüş hayvanlar ticarî ve gösteri amaçlı veya herhangi bir şekilde binicilik ve taşımacılık amacıyla çalıştırılmaz. Sahipsiz hayvanların korunması, bakılması ve gözetimi için yürürlükteki mevzuat hükümleri çerçevesinde, yerel yönetimler yetki ve sorumluluklarına ilişkin düzenlemeler ile çevreye olabilecek olumsuz etkilerini gidermeye yönelik tedbirler, Tarım ve Köyişleri Bakanlığı ve İçişleri Bakanlığı ile eşgüdüm sağlanarak, diğer ilgili kuruluşların da görüşü alınmak suretiyle Bakanlıkça çıkarılacak yönetmelikle belirlenir. Sahipsiz veya güçten düşmüş hayvanların en hızlı şekilde yerel yönetimlerce kurulan veya izin verilen hayvan bakımevlerine götürülmesi zorunludur. Bu hayvanların öncelikle söz konusu merkezlerde oluşturulacak müşahede yerlerinde tutulması sağlanır. Müşahede yerlerinde kısırlaştırılan, aşılanan ve rehabilite edilen hayvanların kaydedildikten sonra öncelikle alındıkları ortama bırakılmaları esastır. 8862 Sahipsiz veya güçten düşmüş hayvanların toplatılması ve hayvan bakımevlerinin çalışma usul ve esasları, ilgili kurum ve kuruluşların görüşleri alınarak Bakanlıkça çıkarılacak yönetmelikle belirlenir. Hayvan bakımevleri ve hastanelerin kurulması amacıyla Hazineye ait araziler öncelikle tahsis edilir. Amacı dışında kullanıldığı tespit edilen arazilerin tahsisi iptal edilir. Hiçbir kazanç ve menfaat sağlamamak kaydıyla sadece insanî ve vicdanî amaçlarla sahipsiz ve güçten düşmüş hayvanlara bakan veya bakmak isteyen ve bu Kanunda öngörülen şartları taşıyan gerçek ve tüzel kişilere; belediyeler, orman idareleri, Maliye Bakanlığı, Özelleştirme İdaresi Başkanlığı tarafından, mülkiyeti idarelerde kal-

mak koşuluyla arazi ve buna ait binalar ve demirbaşlar tahsis edilebilir. Tahsis edilen arazilerin üzerinde amaca uygun tesisler ilgili Bakanlığın/İdarenin izni ile yapılır.”

Bugün, “sokak hayvanları sorunu” başlığı altında yaşadığımız pek çok sorun, bu madde kapsamında kısırlaştırma ve kontrol görevinin belediyeler tarafından 2004 yılından bu yana gereği gibi yapılmamış olmasından kaynaklanmaktadır.

6. madde ile ilgili olarak, yıllardır sürdürmeye çalıştığımız mücadelede az da olsa yol almaya başladığımız görülünce bu maddeyi etkisiz hale getirecek yeni hamleler de başladı. Önce “aldığın yere bırak” hükmünü ustaca saf dışı bırakacak olan, “eğitim kurumu, sağlık kurumu, beslenme ve ibadet yerleri, umuma açık parklar dışındaki yerlere bırakma” teklifi geldi. Tabii, bunun asla uygulanamayacağı, hızla gelişen tepkiler nedeniyle anlaşıldı ve kadük kaldı. Sonrasında yine aynı maddeye taarruz eden, “çip taktır, izle, denetle” yöntemiyle harekete geçildi. Elbette bu da aynı şiddette tepkiyle püskürtüldü. Her durumda 6. madde kapsamında, tedavi, kısırlaştırma ve aşılama yapılarak takılan küpe- siyle yaşadığı sokağa dönmesi gereken bütün hayvanlar yine bu madde kapsamında güç de olsa korunmaya çalışılıyor.

Ankara’da TBMM ve Bakanlık bürokratlarıyla bu konularla ilgili yaptığımız bazı görüşmelerde, hayvanlardan şikâyetçi olanlar, onları istemeyenler ve korumacılar arasında uzlaşma sağlayacaklarını ifade ediyorlar. Nasıl bir uzlaşma olabilir ki? Diyelim bir sokakta on köpek yaşıyor (yaşamaya çalışıyor); uzlaşma için 5 tanesini alıp ölüm kamplarına kapatıp, kalan beş köpeği sokakta bırakmak mı gerekiyor? Giden beş köpeğin yaşam hakları ne olacak? İşte tam da bu noktada “uzlaşma” değil, mutlaka “adalet” söylemi gerekiyor. Mutlaka “yaşam hakkı söz konusu olduğunda, hiçbir canlının diğerinden daha kıymetli, daha önemli olduğu iddia edilemez” demek gerekiyor. Biz bunu diyoruz.

10-11 Mayıs 2016 tarihinde İstanbul’da yapılan Türkiye 1. Sokak Hayvanları Refahı Kongresi’nde hükümetin “toplama ve toplumsal alanlardan izole ederek zaman içinde yok etme” projesi net olarak ortaya çıkmıştır. Şikâyetçileri memnun edebilmek için, bütün hayvanların toplanarak hapsedileceği, yaşam alanlarından uzak devasa toplama kampları (örneğin Kısırkaya, Tepeö-

ren barınakları gibi) inşa edilmiş ve bunların “hayvanlar için ne kadar iyi olacağı” sürekli olarak vurgulanmıştır. Elbette bizler de bunun yaşamak değil; nefes aldığı sürece tel örgü beton zeminde esir kalmak anlamına geleceğini ve kabul edilemeyeceğini ısrarla vurguladık.

Sokaklarda yaşama savaşı veren hayvanlar çöp ya da atık değildir. Yerel yönetimler en az bir tahta banka sahip çıktığı kadar bu hayvanlara da sahip çıkma samimiyeti ve kararlılığı gösterebilseydi, halk da bu kadar cüretkâr ihlallere girişmezdi diye düşünüyoruz. Toplu zehirlemeler, şehir dışına çuvallarla atmalar, araç arkasında sürüklemeler, aç susuz bırakmalar, ortalık yerde evire çevire dövmeler, tecavüzler bu kadar korkunç sayılara varmayabilirdi.

Hayvan hakları savunusunda her defasında “hayvanlar insana zarar veriyor” söylemiyle duvara tosluyoruz. Ama aynı insan hayvana akla gelmeyecek yöntemlerle şiddet uygular ve öldürürken onların en temel hakları görmezden geliniyor.

Adı geçen kongrede bütün bunlar dile getirilirken de benzer tartışmalar oldu. İnsanların hayvanları sömürmesi, hayvanlara ölüm dahil her türlü şiddeti uygulaması neredeyse anlamsız bir hoşgörülle karşılanırken, hukuki ve vicdani boyutta onları korumak için öne sürülen hemen hemen her düşünce “sert direniş”lerle karşılaştı.

Bahse konu ölüm kamplarını savunan yöneticilerin iddia ettiği şekilde, iyi inşa edilmiş olması, alttan ısıtılıyor olması vb. gibi argümanlar, hayvanların orada ölüme kadar esir tutulacakları gerçeğini asla ortadan kaldıramaz. Bu nedenle, başta İstanbul Kısırkaya olmak üzere, başka şehirlerde de yapılan ve yapılmakta olan devasa ölüm barınaklarının tümünü reddediyoruz. Bu konuda ciddi ve önemli çalışmaları olan çok sayıda dernek, STK, oluşum ve kişiler aynı fikirdedir.

Kentin hayvanlarını koruyabilmek aslında bütünsel hayvan hakları mücadelesinin ivmesini de belirleyen bir göstergedir. Çünkü burada atacağımız başarılı adımlar, ötede bizi bekleyen daha ağır ihlal alanlarındaki aksiyonumuzu yakından etkileyecektir.

Yediği ağır dayak, sürüklenme, tecavüz yaraları ve her tür-

lü kötülüğe rağmen, kurtarıldığında sevinçle kuyruğunu sallayan ve hâlâ pırıl pırıl gözleriyle bakarak bir insana güvenebilen bir köpek düşünün. Duramazsınız. Biz de süreç ne kadar zorlu olursa olsun bu yüzden duramayız ve durmayacağız. Korumayan kanunların koruma hükümlerine dönüşmesi için mücadeleden asla vazgeçmeyecek kararlı, hak ve adalete inanmış pek çok insanın var olduğunu bilmek umutlarımızı diri tutuyor.

Bu süreçte, yine korkunç bir sömürü sisteminin mağdurları olan başka hayvanlar hakkında da birkaç kelime etmek gerekiyor. Çayırda gezen inekler, gülümseyen yunus balıkları, çimlerde eşelenen tavuklar gibi hayvanların mutlu olduğu, onlardan faydalanmanın sömürü olmadığı algısını yaratan reklamlar ve yayınlar düzenli olarak yapılmakta. İneğin, tavuğun çimde geziyor olması onların nihai bir ölüme gittiği gerçeğini değiştirmiyor. Burada sadece işkence görünmez hale getirilmiş, daha “insani” görüntülerle sonrası adeta yok sayılmış, sömürüyü tatlı gösteren bir döngü yaratmak için çabalanmıştır. İnsanların daha sağlıklı hayvanları öldürüp yiyebilmeleri, sağlıklı yumurta ve süt alabilmeleri için daha iyi koşullarda tutulmaya çalışılan hayvanlar “koruma altında” değildirler; onlar, refah kuralları gereğince “iyi mal”a dönüştürülmektedirler. Biz doğrudan yaşam hakkı savunucuları, bütün bunları görüyor ve “hayır” diyoruz.

Buraya kadar anlattıklarımızdan da anlaşılıyor ki hayvanları korumaya çalışmak bir hobi değildir. Bir adalet mücadelesidir.

Hayvanları darmadağın eden vahşi sürecin her alanında çablayan bizler bunun farkındayız. Evinde hayvanlarıyla yaşadığı için tahliye davalarıyla taciz edilen insanlardan tutun, sokakta hayvanları açıktan korumaya çalışanlara, deney merkezleri, mezbahalar, av yapılan yerlerde koruma hareketinde bulunanlara kadar herkesle aynı platformdayız. Bunun için yasal düzenlemeler üzerinde çalışılırken mutlaka her türlü ihlal alanlarından gelen STK ve kişilerin de bulunmasını ısrarla istiyoruz.

Yine en yakın ama neredeyse hak koruma çalışmalarında bahsi bile geçmeyen ihlallerden biri de uçmak için kanatları olan kuşların kafeslere kapatılması, ölene kadar hapsedilmesi. Bu, “güvercincilik” denilen sevimli ve arabesk hikayelerle süslenmiş olmasına rağmen, kabul edilemeyecek bir ihlal durumudur. Kanatları yapıştırılarak uzun uçuşları engellenen bu

güzel kuşlar hayvan haklarını koruma mücadelesinin neresinde duruyor? Şehir hayatında her türlü tehlikeye açık güvercinler, serçeler, eabil, kumru ve kargalar hayvan hakları koruma kanununun neresinde hangi cümlesinde anlatılıyor? Anlatılmıyor ve yer bulamıyor, çünkü onlara “hayvan” tanımı içinde öteden beri adil bir bakış açısı henüz oluşturulamadı.

Özetle daha çok uzun ve sancılı bir mücadele yolumuz var. Şehirleşme insanın aç gözlülüğünün bir sonucudur. Bir evi olan bir daha istiyor; aracı olan ikincisini ve hep benzer şeyler. Bütün bunlar sürekli bir kalabalık, hırs ve kaos yaratıyor. Hayatı ve huzuru dinamitleyen her türlü insan davranışının nihai sonucu mutlak bir şekilde milyonlarca hayvanın da hayatını haksızca sona erdiriyor.

Hayvan hakları koruma çalışmalarının bu nedenle psikolojik, sosyal, antropolojik, felsefi olarak fayda gözetemeyen temellere oturtularak sürmesi gerekiyor. Alan ne kadar geniş olursa olsun, görünür ve en yakın çevremizde olan sokak köpekleri, kediler, kuşlar, atlar için yoğunlaşan koruma hareketi, eşyanın tabiatı gereği yaygınlaşarak bütün “hayvan”ların yaşam hakkı ihlallerine karşı güçlenecektir.

TBMM bünyesinde Türkiye tarihinde ilk kez oluşturulan Hayvan Hakları Meclis Araştırması Komisyonu’nca yapılan uzun soluklu çalışmaya da pek çok STK, dernek ve alanında uzman kişiler katılmıştır. Tabii, bir hak kanununda asla yer almaması gereken ve ihlalin ta kendisi olan “av ve avcılık” başlığında avcılarının; hayvan dövüşü faili olan horoz dövüşçülerinin, Yunus esir eden su parklarının işleticilerinin vs. de görüşlerine başvurulmuş olmasını anlayabilmek mümkün değil ama sonuçta koruma taraftarlarının bitmez tükenmez mücadelesi daha etkili olmuştur. Düşünün ki hayvanları acımasızca ve keyif için öldüren avcılar 10 Ekim 2019 Tarihli TBMM Hayvan Hakları Araştırma Komisyonu tutanaklarında kendilerini “milis kuvvet” olarak tanımlayacak kadar cüretkâr davranabiliyorsa bizim daha ne kadar çalışmamız gerekiyor...

Üç aylık yoğun çalışma sürecini takiben yayınlanan Ekim 2019 tarihli ve 132 sıra sayılı *Hayvanların Haklarının Korunması ile Hayvanlara Eziyet ve Kötü Muamelelerin Önlenmesi için Alınması Gereken Tedbirlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Mec-*

*lis Araştırması Komisyonu Raporu* içeriğinden de anlaşılacağı üzere, hayvan hakları koruma hareketinde ilk kez tam bir görüş birliğine varılmıştır.

Ayrıca bu süreçte Adalar başta olmak üzere çok yerde süregelen “atların esareti” ile özdeşleşen atlı fayton kullanımına karşı da toplumsal bir hareket başladı. Yasal düzenleme sürecinde bu konu defaten gündeme getirildi ve nihayetinde bu satırlar yazılıyorken, başta Adalar olmak üzere atlı faytonların kullanımı “yasaklandı”. Bu büyük bir başarıdır. Tıpkı yıllar önce sokaklarda zulüm altında inleye inleye dans ettirilen zavallı ayıların bu facadan yine büyük mücadelelerle kurtarıldığı gibi. Mücadeleler er geç amacına ulaşıyor. Yeter ki umudumuzu kaybetmeyelim.

Ayrıca gerek şehrin sokaklarında gerekse kırsalda, hem de sanayi tesislerinin bulunduğu alanlarda, kısacası hayvanların olduğu ve ihlallerin olduğu her yerde mutlaka bunlara karşı çıkacak, onları korumak için mücadele verecek bizim gibi insanlar da olacak. Örneğin biz Hayvanlara Adalet Derneği (HAD) hukukçuları olarak bu mücadelenin en önemli ayağının “küçük yaşta hak ve adalet bilinci kazanmak ve kazandırmak” olduğu düşüncesinden yola çıkarak eğitim kurumlarında çalışmalar yapmaya başladık. Yaklaşık üç yıldır ilk okul öncesinden üniversiteye kadar değişik programlarla hayvan haklarını anlatıyoruz. Bu çalışmanın yansımalarından çok da faydalı olduğunu görüyoruz. Üstelik ülkemizde yeni uygulanmaya başlayan “Harezmi” eğitim modelini de öğrenerek daha etkin olmayı amaçlıyoruz.

Yukarıda bahsi geçen Meclis Araştırma Raporunda da Hayvanlara Adalet Derneği’mizin bu çalışmasından “örnek çalışma” olarak bahsedilmiş ve tavsiye edilmiştir.

Çok yakın bir zamanda hayvanları koruma kanununun başta adı “Hayvan Hakları Kanunu” olmak üzere yıllardır beklediğimiz olumlu değişikliklerle hayata geçirilmesi için yürürlüğe girmesini heyecanla bekliyoruz. Elbette uygulamada birçok sorunlar çıkacak, çatışmalar da yaşanacaktır. Ancak taslağa uygun ve gerçekten hayvanları koruyan bir kanun çıkarsa –asla yeterli olmayacağına bilinciyle- biz bu konuda dünya ülkeleri arasında en iyi uygulamacı ülkelerden biri olacağız.

En iyi kanun da çıksa, bazı hayvanlar için kurtarma ve koru-

ma hala uzak bir hayal gibi görünüyor. Mezbahalarda, kürk çiftliklerinde, av alanlarında, deney laboratuvarlarında zulmedilerek öldürülen hayvanlar için süren mücadele çok daha çetin geçecek ve geçiyor.

Bu noktalarda başarı için kanundan çok, sosyal dönüşüm önemlidir. Yani sokaklarımızdaki hayvanlar; zamansız kaybettiğimiz sevgili yol arkadaşımız Burak Özgüner'in de dediği gibi, "mahalle sakinleri" canlarımız için iyi bir noktaya çok yaklaştık. Elbette politik hamlelerle son anda ters köşe yapılması ihtimalini de öngörüyoruz fakat dileriz bunca çabadan sonra böyle bir şey yaşanmasın.

Şehrin sessiz, sevgili nefesi onlar. Öteki nefesi. Biz onlarsız olamayız, onlar bizsiz olamaz. Onların nefesi kesildiğinde, bizim nefesimiz de çok uzun sürmeyecektir. Bu açık.

Gerek hayvanlar gerek çevre, doğa, insanlar olsun, her türlü adalet mücadelesine emek veren her bir bireye saygıyla.

# GİRİŞ: HAYVANLARI DAHİL EDEN BİR ŞEHİR KURAMINA DOĞRU

Ayten Alkan

1948 yılında, dünyadaki ilk uluslararası çevre örgütü olarak kurulan ve bugün 160'tan fazla ülkede 15 binden fazla gönüllüsü, 1.300'den fazla devlet kuruluşu ve sivil toplum örgütü üyesi bulunan *Doğanın Korunması için Uluslararası Birlik IUCN (International Union for Conservation of Nature)* türlerin karşı karşıya oldukları riskler ve kaybolan türlere dair sistematik ve düzenli olarak veri toplayan önde gelen kuruluşlardan biri.<sup>1</sup> IUCN'in 2019'da güncellenen verilerine göre, takibi yapılan 105.000 türden %27'si yok olma tehdiidiyle karşı karşıya.

Yakın zamanda yayımlanan bir araştırmaya göre, insan nüfusu yaklaşık olarak 7,5 milyar olmakla beraber yaşayan bütün canlıların %0.01'ini oluşturmakta.<sup>2</sup> Buna karşılık uygarlığın başlangıcından bu yana vahşi memelilerin %83'ünün ortadan kalkmasına sebep olmuşuz. Sadece son elli yılda dünyadaki hayvanların yaklaşık olarak yarısının ortadan kalkmış olduğu tahmin ediliyor.<sup>3</sup> Öte yandan çiftlik hayvanlarının sayısı devasa miktarda ve artmaya devam ediyor. Dünyadaki bütün memelilerin %96'sı çiftlik hayvanları ve insanlar iken, sadece %4'ü vahşi memeliler. Kanatlı kümes hayvanları yeryüzündeki bütün kuşların %70'ini oluştururken, sadece %30'u besi hayvanı olmayan kuşlar (Barr-On, Phillips ve Milo, 2018). "İşe yarar" bulmadığımız türlerin kaybına yol açarken, fayda ya da çıkarımıza gördüğümüz türleri çoğalttığımızın resmi.

Bu rakam ve oranlar dolayısıyla bilim insanları, dünyanın

- 1 <http://iucn.org/about/>, son erişim tarihi 25 Ocak 2020.
- 2 Bitkiler bütün canlı hayatın %82'sini, bakteriler de %13'ünü oluşturmakta. Böceklerden mantarlara, balık ve hayvanlara kadar diğer bütün canlılar dünya biyo-kütlesinin sadece %5'ini oluşturuyor. İnsanlar, bu %5'lik grup içinde ve toplamın sadece on binde birine karşılık geliyorlar (Barr-On, Phillips ve Milo, 2018).
- 3 WWF'den akt. Carrington, Damion (2014, 30 Eylül) Earth has lost half of its wildlife in the past 40 years, says WWF, *The Guardian*; <https://www.theguardian.com/environment/2014/sep/29/earth-lost-50-wildlife-in-40-years-wwf>, son erişim tarihi 5 Temmuz 2018.

altıncı büyük tür yok oluşu döneminde olduğunu belirtiyorlar. Yakın zamanlı bir çalışma, bu büyük yok oluşu “biyolojik imha” olarak adlandırmakta (Ceballos, Ehrlich ve Dirzo, 2017). Makale, nüfus kaybı yaşayan türlerin üçte birinin tehlike altında olarak kaydedilmediğini, buna mukabil son on yıllarda hayvan nüfusunun yaklaşık yarısının ortadan kalkmış olduğunu not etmekte. Daha önceki kitlesel yok oluşların tamamından farklı olarak, bu kitlesel yok oluş insan kaynaklı. İnsan kaynaklı sebeplerin içinde şehirleşmenin ve kentsel faaliyetlerin nasıl bir yer tuttuğu tam olarak bilinmiyor olsa da kentleşmenin hayvan topluluklarının kompozisyonunu değiştiren yeni bir seçici kuvvet olduğu genel olarak kabul ediliyor. On binlerce yıl boyunca ne insan nüfusu şimdiki gibi çok yüksekti ne de insan-hâkim yerleşimler<sup>4</sup> büyük ölçeklerdeydi ve baskın niteliğe sahipti. Aşağıdaki altbölümde insan demografisinin ve insan yerleşimlerinin seyrinin çok kısa bir tarihçesini vereceğim.

### İnsan Demografisi ve Yerleşimlerindeki Tarihsel Değişim

İnsan türlerinin, aşamalı olarak kendi ataları olan *hominid*’lerden farklılaştıklarında, sadece birkaç bin ile birkaç yüz bin bireyin oluşturduğu bir genetik topluluk oluşturdukları tahmin ediliyor (Coale, 1974). Avcı-toplayıcı insan topluluklarının toplam nüfusu hakkında yapılan farklı tahminlerin ortalamasıysa 8 milyon. Tahminler 3 milyona kadar düşüyor. Bu, bugünkü ortalama bir metropolün büyüklüğü kadar. Dolayısıyla, başlangıçtaki insan nüfusunun büyüklüğü ve sonraki nüfus büyüklüğü tam olarak ne olursa olsun, insanın yeryüzündeki tarihinin yaklaşık ilk 990 bin yılında, bir başka deyişle insanlık tarihinin %99’unda, nüfusun büyüme hızının son derece düşük olduğu açık.

Tarımın başlamasını müteakip, nüfus artışı da bir miktar hızlanır. MÖ. 8000’inci yıldaki tahmin edilen takribi 5 ilâ 8 milyonluk nüfus, Neolitik dönemde 15 milyona -aşağı yukarı bugünkü İstanbul’un büyüklüğü-, milâttan sonraki ilk yılda yaklaşık olarak 200 ilâ 400 milyona yükselmiştir. Yine de bu ancak yüz binde

4 “İnsan-hâkim yerleşim”, başka türlerin de aynı yaşam çevresinde hayatını sürdürdüğü ya da sürdürmeye çalıştığını kavramsal olarak göz ardı eden “insan yerleşimi” yerine kullanmayı seçtiğim bir ifade.

36'lık bir yıllık artış hızına işaret eder. 1750'ye kadar geçen süre içinde, yani toplam 1749 yılda yeryüzündeki insan sayısı 400 ilâ 600 milyon daha artıp yaklaşık 750-800 milyona çıkar. Dolayısıyla bu aralıktaki (1-1750) yıllık nüfus artışı yüz binde 56'ya yükselmiştir. 18. Yüzyılın ortasından itibaren insan nüfusu, önceki yüzlerce yılla karşılaştırıldığında olağanüstü bir hızda artar. 1750'den 19. yüzyıl başına kadar geçen 50 yıllık sürede yıllık ortalama nüfus artış hızı binde 4,4'tür. Böylece, 19. yüzyıl başladığında dünyadaki insan nüfusu 1 milyar civarında bir düzeye yükselmiştir. Yüz yıl sonra, 20. yüzyıl başında insan nüfusu, yıllık ortalama %5,3'lük bir artışla, 1,7 milyara yükselecektir (A.y.). Tahminler, 2030'a kadar insan nüfusuna bir milyar kişinin daha ekleneceği yönünde. Böylece türümüz 2030 yılında yaklaşık 8,5 milyarlık bir nüfusa ulaşmış olacak. Dahası, 21. yüzyılın ortasında yaklaşık 9,7 milyar ve 22. yüzyıl başında da yaklaşık 11,2 milyara ulaşmamız bekleniyor. Bu tahminler gerçekleşirse, 20. yüzyıl başından 22. yüzyıl başına iki yüzyıllık sürede insan nüfusu yaklaşık 15 kat çoğalmış olacak ve mutlak artış açısından bakıldığında bu, 20. Yüzyıl başındaki insan nüfusuna toplamda 9,5 milyar kişinin eklenmiş olması anlamına gelecek. Şimdi içinde bulunduğumuz dünyada henüz bu kadar insan yok, sadece 7,5 milyarız...

19. yüzyıl başında bütün dünyadaki insanlar, 2015'in Hindistan'ı kadar nüfusa sahip değildi ve bu nüfusun sadece %3 kadarlık bir oranı kentsel alanlarda yaşıyordu. 20. yüzyıl başına gelindiğinde, 2015'in Çin'i kadar nüfusa sahip olmayan insanların yaklaşık %14'ü kentleşmişti. 1950'ye geldiğinde sayısı 2,5 milyara ulaşmış olan insanların, %30'u artık şehirlerde yaşamaktadır (PRB, 2015). Nihayet 2007 yılında, insanlık tarihinde ilk defa kentsel nüfus kırsal nüfusun üzerine çıkar. Günümüzde dünya insan nüfusunun %55'ü şehirlerde yaşıyor ki bu, 4,2 milyar insana tekabül ediyor. Bu rakam 1950 yılında sadece 751 milyondur. Kentleşme düzeyi, ortalama olarak; Kuzey Amerika'da %82, OECD üyesi ülkelerde %80, Latin Amerika ve Karayipler'de %81, Avro alanında %76 ve AB ülkelerinde %75'tir (PRP, 2017; UN DESA, 2018).

İnsanların yarısından fazlasını, pek çok bölgede %70'ten fazlasını barındırmakla beraber şehirler, dünya kara alanları toplam yüzünün ancak %3'ünü kaplamaktadır. Bir başka deyişle, bugünün

dünyasında insanlar coğrafi olarak yığılarak, mekânsal olarak yoğunlaşarak yaşıyor. 20. yüzyıl başında yeryüzünde sadece 12 şehrin insan nüfusu 1 milyon ve üzerindedeydi. 1950'ye gelindiğinde bu rakam 83'e ulaştı. Bununla beraber aynı yıl 10 milyon ve daha fazla nüfusa sahip mega-şehirlere sayısı sadece 2'ydı. Bugünse dünyadaki her sekiz şehirden biri, nüfusu 10 milyonun üzerinde bulunan 33 mega-şeherde yaşıyor. 2030 yılında bu rakamın 43'e ulaşacağı tahmin ediliyor (Hoorweg ve Pope, 2016).

Böylesi bir temerküz, tıpkı kentsel nüfusun baskın olduğu bir dünya gibi, insanın -ve dolayısıyla başka türlerin de- tarihinde çok yeni. Tellier (2009) henüz köylerden başlayarak, giderek kasabalarda ve bugün metropollerde insanların ve insan faaliyetlerinin yoğunlaşmasını, beş-altı bin yıl önce yazının ortaya çıkmasından bu yana en önemli ve en çarpıcı fenomen olarak niteler:

Kutuplaşma<sup>5</sup> günümüz dünyasında öylesine hazır ve nazırdır ki, ona dair düşünülmesi gereken ilk not, birçok meslektaşımın da hemfikir olacağı biçimde, bütün zamanların gerçeği olmadığıdır. Fiiliyatta, yaklaşık yüz bin yıl boyunca türümüz *Homo sapiens sapiens* bu dünyada, yerleşik yaşam çevrelerinin kutuplaşmasının adeta hiç olmadığı bir bağlamda yaşadı. Kentleşmenin başlangıcından motorize ulaşımın ortaya çıkışına kadar kutuplaşma daha ziyade marjinal bir fenomendi ve en az 2 bin nüfuslu şehirleri temel alarak hesaplanan Dünya kentleşme oranı da büyük bir ihtimalle hiçbir zaman %5'i geçmedi.

İçinden geçtiğimiz yıllar, türümüzün tarihindeki en hızlı kentsel büyümeye tanıklık ediyor. Önümüzdeki on yıllarda da bu eğilimin devam etmesi beklenmekte. Kentlerde yaşayan insan nüfusu yılda ortalama %1,8 gibi küçükmüş gibi görünen bir oranda artıyor olsa da bu, 2050 yılı itibarıyla, kentsel alanlara yakla-

5 Kutuplaşma (polarization) günümüz kentsel literatüründe daha çok bir mega-kentin, bulunduğu ülkenin başka yerlerindeki kentsel gelişmeyi sınırlayacak ölçüde baskın hale geldiği ve kendi art-alanlarındaki yerleşimlerden dünyanın gelişmiş mega-kentleriyle ilişki içinde oldukları bir hali anlatmak için kullanılır. Bununla beraber bir megapol ya da metropol içinde de kutuplaşma yaşanır ve kentin belli bölgeleri diğerleri aleyhine gelişir ve hâkim hale gelir. Tellier'nin nosyonu buradaki kullanımı, daha çok temerküzü ifade etmek içindir.

şık 2,5 milyar kişinin daha eklenmesi demek. 21. yüzyılın ortasına gelindiğinde, dünya nüfusunun %66'sının kentsel alanlarda yaşıyor olacağı tahmin ediliyor. Aslında bu, beklenen toplam insan nüfusu artışıyla da aşağı yukarı aynı; zira önümüzdeki on yıllarda bu artışın bütünüyle kentlerde gerçekleşeceği tahmin ediliyor.

### **Kentsel Alanda Hayvan Varlığı**

Özellikle doğa ve çevre bilimleri alanlarındaki kayda değer gayretlere rağmen, şehirlerdeki biyolojik çeşitliliğin ve hayvanların ahvaline dair güvenilebilir genellemeler yapabilmeye elverişli karşılaştırmalı çalışmalar hâlâ çok sınırlı.

İki canlı grubu (kuşlar ve bitkiler) üzerinden de olsa şimdiye değin yapılmış en geniş kapsamlı veri setini bir araya getirme iddiasındaki yakın zamanlı bir çalışma (54 şehirde kuşlar ve 110 şehirde bitkiler üzerinde yürütülmüştür), şehirlerdeki tür yoğunluğunun (km<sup>2</sup> başına tür sayısı) ve tür yoğunluğundaki azalmanın, coğrafya, topografya ve iklim koşulları gibi insan-kaynaklı olmayan sebeplerdense (ki bu sonuncusu da giderek daha fazla insan-kaynaklı), şehrin yaşı ve insan-yapımı yeryüzü örtüsü gibi insan-kaynaklı etmenlerle bağlantılı olduğunu bize gösteriyor (Aronson vd., 2014). İncelenen kentsel yerleşimler yakın çevrelerindeki kırsal alanla karşılaştırıldığında, yerli kuş ve bitki türlerindeki kaybın ortalama olarak ve sırasıyla %92 ve %75 oranlarında olduğu görülüyor. Bir başka deyişle, kentsel alan, yakın kırsal çevresindeki her on yerli kuş türüne ve her dört yerli bitki türüne karşılık ancak bir yerli türün varlığını devam ettirmesine izin veriyor. Güvercin ve çim gibi çok az sayıdaki kuş ve bitki türü kozmopoliten niteliğe sahip. Dolayısıyla, şehirlerin çoğundaki kuş ve bitki türlerinin hâlâ büyük ölçüde yerli olduğu dikkate alınırsa, bu oranlar, genel olarak da çok yüksek bir kayba işaret ediyor.

Bahsi geçen araştırmaya göre, şehirlerde kuş türlerinin yoğunluğu bilhassa insan-yapımı yeryüzü örtüsü (binalar, asfalt, vb. gibi) ile negatif bağlantı içinde: İnsanın, toprağın üzerini kapatma yoğunluğuyla doğru orantılı olarak kuş türü yoğunluğu azalıyor. Dolayısıyla, şehirlerde kuş türlerinin korunması için bitki örtüsünün niceliği, niteliği ve yapısı çok önemli. Yerli ya da egzo-

tik (dışarıdan gelme) bitki türlerinin yoğunluğu ise, dokunulmamış ve bozulmamış bitki örtüsüyle ve ilginç bir biçimde şehrin yeşille doğru orantılı. Araştırmacılar bunu, eski şehirlerde daha büyük yeşil ve el sürülmemiş alanların olmasına bağlıyorlar. Bu ilişkisellikler bize, tür kaybı durdurulmak isteniyorsa, şehirlerin tasarımında doğal alanların restorasyonu ve yeşil alanlardaki artışa kritik önem verilmesi gerektiğini gösteriyor.

Şehirlerin, çoklukla, doğal halinde türler açısından zengin bölgelere yerleşmiş olması ekolojik alt-üst oluşu sertleştiren bir faktör. Bir çalışma dünya nüfusunun yaklaşık %20'sinin bu gibi alanlarda yerleşik olduğunu belirtmekte (Cincotta vd. 2000. Ayrıca bkz. Luck, 2007). Buralardaki yerli türler, yaşam çevrelerinin kaybı ve dışarıdan taşınan türler de dâhil olmak üzere, insan-kaynaklı bir dizi tehditle karşı karşıya. Dünyadaki birçok büyük şehir de bunlar arasında. 2000 yılında ABD'de yapılan bir analize göre tehdit altındaki türlere etki eden on sekiz etmen kategorisi arasında şehirleşme en üst sırada (Czech vd., 2000).

Türler, bir alanın şehirleşmesinden aynı biçimde etkilenmiyor. Yok olma riskiyle karşı karşıya kalanlar çoğunlukla (i) yaşam çevresi itibariyle özelleşmiş, (ii) kesintisiz olarak görece daha büyük alanlara ve (iii) ormanlar gibi daha kompleks bitki yapılarına ihtiyaç duyan türler. Öte yandan şehirleşmeden etkilenmeyen ya da kimi durumlarda çeşit açısından zenginleşme eğilimi dahi gösterebilen türler de var. Bunlar çoğunlukla (i) yaşam çevresi itibariyle özelleşmemiş türler, (ii) görece daha az alana ihtiyaç duyan türler ve (iii) sınır türleri. <sup>6</sup>

Öte yandan, şehirlerde tür çeşitliliğinin ve insan olmayan hayvanların şehirde kendine yaşam alanı bulma şansının, basitçe ve sadece fiziksel kentsel gelişmeyle, bir başka deyişle

6 UK NEA, 2011: 363. Yaşam çevresi itibariyle özelleşmemiş bir tür (*generalist species*) çok çeşitli çevresel koşullarda hayatını devam ettirebilirken yaşam çevresi itibariyle özelleşmiş tür (*specialist species*) ancak belli çevresel koşullarda var olabilir ve sınırlı kaynaklarla beslenebilir. Özelleşmiş türler yerel süreçlere daha duyarlıyken özelleşmemiş türler daha çok bölgesel nitelikli mekânsal süreçlere duyarlıdır (Pandit, Kolasa ve Cottenie, 2009). Sınır türleri (*edge specialists*) ancak birden fazla habitatın sınırlarında hayatını devam ettirebilen türlerdir. Bunlar, farklı yaşam alanları arasında hareket eden türlerden farklı olarak ancak sınırda yaşayabilirler. (Ries ve Sisk, 2010)

şehirlerin “doğal” gelişimi ve büyümesiyle ve / ya da bu temerküz alanlarının ekolojik ayak iziyle bağlantılı olduğunu söylemek olanaklı değil. En az bunun kadar, tek türün hâkim olduğu bu yerleşimlerde hayvanların haritadan silinmesinin asıl sebebinin, modern şehrin bir yandan ekonomi-politiği, diğer yandan da tanımı ve ideolojisinde yattığını öne süreceğim.

Modern şehirler hayvanlar aleminden ayrı olduğumuzu düşünmenin en kolay olduğu yerler. İnsan yoğunlaşmasının yüksek mühendisliğe maruz kalmış varoluş alanı olarak modern şehir, birçok hayvan türünün yaşayabilmesine elverişli çevreyi neredeyse yasaklar. Hiç şüphesiz bunun önemli istisnaları vardır. Batılı kentsel çevre tarihçileri atlar, domuzlar ve diğer “besi hayvanları”nın on dokuzuncu yüzyılın organik şehri açısından elzem olduğunu göstermişlerdir. Bu türlerin kentteki varlığı teknolojik modernleşme ve seçkinlerin önyak olduğu sıhhi reformla beraber ortadan kalkmıştır (Sutter, 2016: x). Kimileri “haşarat” diye bilinen küçük ve daha az görünürlüğü olan fareler, martılar, sincaplar, hamamböcekleri ve tahtakuruları gibi hayvanlarsa modern şehirlerin insan-yapımı alanlarında varlıklarını gelişerek devam ettirmişlerdir (Biehler, 2013). Yakın zamanda Batı Avrupa şehirlerinde yaşanan bir kültürel dönüşüm neticesinde, “yabani hayat” olarak bilinen, aralarında geyiklerin, koyote ve vahşi hindilerin, vaşak ve pumaların da bulunduğu hayvanların “şehre dönüşü” olumlulukla karşılanabilmektedir. Bu hayvanlar şehrin sınırlarını tanımamakta, “ihlâl” etmekte ve şehirlerin biçimlendiremediği çevresel ikilikleri de kırmaktadır. Ne var ki şehrin bu “yeniden yabanıllaşması”nın insanda uyandırdığı ilgi ve şaşkınlık, şehri hâlâ insan olmayan yabanılığın yasaklandığı, insanların kendi tarihlerini yaptıkları ve kendi zevklerine göre inşa ettikleri yerler olarak gördüğümüzün de bir göstergesidir (Sutter, a.g.e: xi). Modern şehrin yaptığı büyü, hayvanları ya fiilen ya da anlam ve birlikte yaşam haritalarımızda çok büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Modern şehirciliğin, *Atina Şartı* (1941) gibi anahtar metinlerinde hava, güneş ışığı, yeşil alandan bahsedilir ama hayvanlar yoktur. Modern şehir kuramları da bu “gözden kaybetme” pratiğinin taşıyıcılarıdır. Aşağıda bu konuya eğileceğim.

## Şehir Kuramı İnsan Olmayan Hayvanları Görüyor mu?

Modern şehri ele alan ilk çalışma, “Metropol ve Zihinsel Yaşam” başlığıyla 1903 yılında Alman sosyolog Georg Simmel tarafından yayımlanır. Simmel burada sanayileşmenin ürünü olan modern büyük şehir yaşamını duygusal ve zihinsel dünyadaki izdüşümleri etrafında tarif eder. Makalenin merkezinde modernite vardır ve Simmel’in diğer çalışmaları gibi bu makale de çok uzun yıllar şehir çalışmaları içinde değil, genel olarak kültür, özel olarak da modernite çalışmaları arasında zikredilecektir. Simmel, modern büyük şehri doğadan keskin bir kopuş olarak betimler. O’na göre şehirle birlikte, insan-doğa mücadelesinin yerini insanlar arası kazanç mücadelesi almıştır. İnsanların kazançlarını bundan böyle doğa değil, diğer insanlar sağlamaktadır. Böylece, çok yakın zamanlara değin literatürde hakimiyetini sürdürecektir olan şehir/doğa ikiliğinin temelleri Simmel tarafından atılmış olur. Şehrin analizi, doğaya karşıt olarak kurulan kültürün analizi anlamına gelmektedir. İnsan olmayan hayvanlar da doğanın alanına havale edilecek ve bu literatürde kendilerine kayda değer bir yer bulamayacaklardır.

Bu kültüralist yaklaşım, yaygın olarak “Klasik Kentsel Düşünce” olarak nitelenen Chicago Okulu’nda da varlığını sürdürür. İlk modern şehir sosyolojisi okulu olarak bilinen bu okul, 1920’lerden itibaren Chicago Üniversitesi’nde ortaya çıkmıştır. Temel ilgi alanı, şehirlerin mekânsal organizasyonunun modern toplumsal ilişkilerle kentsel kültüre etkileriydi. Bu anlamda modern coğrafyanın *mutlak mekân* kavramsallaştırmasını devralmışlar<sup>7</sup>, veri olan mekânın kentsel kültürü belirlediği tek yönlü bir ilişki içine hapsolmuşlardı. Başlıca varsayımları; şehrin her biri kendine özgü işlev, kurum, grup ve nitelikleri bünyesinde barındıran “doğal alanlar”dan oluşan bir mekânsal örgütlenme olduğuydu.

7 “Modern coğrafya disiplininin babası” Alfred Hettner, 1927 yılında, Kant’ın 19. yüzyıl başında geliştirdiği *katégorik* fiziksel coğrafya nosyonunu *açıklayıcı* olarak tercüme ettiğinde, toplumsal mekânın mutlak bir kategori olarak tarif edileceği uzun yolun ilk taşlarını da döşemiştir [Werlen, 1993: 2’den: Alfred Hettner (1927) *Die Geographie, ihre Geschichte, ihr Wesen und ihre Methoden*, Ferdinand Hirt; Immanuel Kant (1802) *Physische Geographie*, Königsberg: Bey Göbbels und Unze].

Bu nedenle Chicago Okulu'nun çalışmaları *insan ekolojisi* kapsamında da değerlendirilir. Öte yandan Okul, işlevselci-evrimci paradigmasını biyolojik analogilerden olduğu kadar Alman Sosyoloji Okulu'nun yaklaşımından da alır. Alman Sosyoloji Okulu'nun erken dönem temsilcilerinden Ferdinand Tönnies'in 1887'de yayımladığı bir makaleyle öne sürdüğü *gemeinschaft / gesellschaft* ayrımı burada merkezi bir rol oynar. *Gemeinschaft* benzer ya da aynı işlerin görüldüğü, aidiyetlerin tek ya da sınırlı olduğu, birincil ilişkilerin baskın nitelik taşıdığı, türdeş bir sosyal örgütlenmeye karşılık gelirken; *gesellschaft* rollerin ayrışıp bölünmesi, aidiyetlerin çoğalması, ikincil ilişkilerin baskın hale gelmesi ve farklılaşma ile ayırt edilir. Konvansiyonel şehirleşme kuramının, evrimleşme yoluyla birincisinden ikincisine geçişi tarif ettiği açıktır ve bu haliyle, bir modernleşme kuramıdır da.<sup>8</sup> Dolayısıyla *gemeinschaft / gesellschaft* ayrımının işaret ettiği ikilikler bu yaklaşımda önemli bir yer tutar. Modern şehir, kır ya da doğaya karşıt olarak tarif edilir. Gideon Sjoberg'in sanayi kenti/sanayi öncesi kent ayrımı da Louis Wirth'in kentlileşme kuramı da bu gibi ikilikler üzerine bina edilmiştir.<sup>9</sup>

Okul mensuplarının çalışmalarında insan olmayan hayvanlar, ancak noktasal değinmeler biçiminde yer bulur. Paul K. Hatt ve Albert J. Reiss, "Kentsel Yerleşimlerin Tarihi" (1957) başlıklı makalelerinde<sup>10</sup>, tekerlek ve dingil, pulluk, metalurji, toprağın işlenmesi gibi teknoloji ve buluşların yanı sıra, hayvanların evcilleştirilmesini de nüfusun şehirlerde yoğunlaşması için gerekli ön koşullar arasında sayarlar. Sjoberg'in "Sanayi Öncesi Kent"inde, tarımda makineleşmeye geçilmemiş olması ve elverişsiz gıda saklama ve depolama yöntemlerinin yanı sıra, ulaşımda insan ya da

8 Chicago Üniversitesi'ndeki şehir çalışmalarının öncülerinden Robert E. Park Doktora çalışmalarını Almanya'da yürütmüş, bu esnada Alfred Hettner'in yanı sıra Georg Simmel ile çalışmıştır. Dolayısıyla, Hettner'in coğrafya anlayışı da Alman Sosyoloji Okulu'nun modernleşme paradigması da Chicago Okulu'na doğrudan doğruya Park tarafından taşınmıştır.

9 Gideon Sjoberg, *Preindustrial City*, Paul K. Hatt ve Albert J. Reiss, Jr. (der.), *Cities and Society*, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1957, s. 179-188.; Louis Wirth, *Urbanism as a Way Of Life*, *The American Journal of Sociology*, Temmuz 1938, C. 44. Her iki makalenin de Türkçe'lerine Duru ve Alkan, 2002'den erişilebilir.

10 Türkçe'si için bkz. Duru ve Alkan, 2002: 31-39.

hayvan gücünün kullanılmasının kentsel nüfusun gereksinimlerini karşılayacak gıda stokunun büyümesini sınırladığını okuyoruz. Bu kentin pek çok sokağından yalnızca, “insanların yürümesi ve ulaşımda kullanılan hayvanlar için yol olarak yararlanılır”. Sanayi kenti, üretim kapasitesini büyük ölçüde artıran elektrik ve buhar gibi cansız güç kaynaklarına yaslanırken, sanayi öncesi kenti gerek mal üretimi gerekse hizmet sunumunda canlı (insan ve hayvan) enerji kaynağına bağımlıdır. Canlı enerji ya doğrudan kullanılır ya da çekiç, makara, tekerlek gibi mekanik araçlar yardımıyla uygulanır (Sjoberg, a.g.e.: 43, 45). Chauncy D. Harris ve Edward L. Ullman, modern şehrin “doğası”nı inceledikleri 1945 tarihli makalelerinde, şehrin farklı işlevlere ayrılmış bölgelerini sınıflandırırken, “ağır sanayi bölgesi”nde ahırlardan ve Chicago’daki mezbahalardan çıkan ağır kokudan ve bunun yakındaki oturma bölgelerini nasıl olumsuz etkilediğinden bahsederler.”

Bunlar dışında, Chicago Okulu’nun temsilcilerinin çalışmalarında hayvanlara dair bir kelâma rastlanmaz. Kullandıkları doğa dili ve ekolojik terminolojiye rağmen, gayri-insan dünyayı, şehri ve şehir kültürünü anlayıp betimleme gayretlerinin dışında bırakmış olmaları oldukça çarpıcıdır. Sırrı da modernleşme paradigmasının kendisinde gizlidir. Modern toplum (ve şehir) kuramı doğa bilimlerini ve biyolojiyi taklit ederken, metodolojisini taklit ettiği alanı inkâr eder ve paradoksal olarak doğa bilimlerinden kopup ayrılmaya gayret eder. Bunun kendisi modernleşme ideolojisinin endişelerinde gizlidir. Bu ideolojiye göre bilim de şehir de medeniyettir ve medeniyet, Frankfurt Okulu’nun iki önemli temsilcisinin bize anımsattığı gibi, doğa halinden kopuşu şart koşar:

Uygarlık için ister hayvani ister bitkisel olsun saf doğal varoluş mutlak tehlikeydi. İnsan davranışının, sırasıyla mimetik [taklide dayalı], mitik [efsaneye dayalı] ve metafizik modelleri, geride bırakılmış olan dünya tarihinin aşamaları olarak görülüyor ve bunlara rücu etme fikri, insanın, tarifsiz gayretlerle kendini kurtardığı ve tam da bu nedenle dehşetli bir korkuyla yaklaştığı “salt doğadan

ii Chauncy D. Harris ve Edward L. Ullman, “The Nature of Cities”, *The Annals*, Kasım 1945, C. 242, s. 7-17. Türkçesi için, Duru ve Alkan, a.g.e.: 55-76.

ibaret bir hal”e dönüşeceği terörünü yaratıyordu. Tarih-öncesinin, göçebe dönemin ve dahası patriyarkal-öncesi çağların canlı hatırası, binyıllar boyunca en berbat cezalarla insan bilincinden silinmiştir. (Horkheimer ve Adorno, 1947: 24)

Gerçekten de modern şehir ideolojisi, kendini hayvanların varlığını devam ettirdiği kırsal alana ve kırsal geçmişe karşıt olarak konumlandırarak kurar. Kırsal alanda hayvanlarla insanlar arasında devam eden ilişkileri de “geri” ve “zalimane” olarak yaftalar. Bu ideoloji kentsel orta sınıfların ve burjuvazinin hayvanlarla kurabileceği ilişkileri sınırlandırarak tarif eder. Erkekler yabanıl hayvanlarla “spor olarak avlanma” ritüelini devam ettirebilirler. Kadınlar evcil hayvanlarla kurulan “insancıl” ilişkinin taşıyıcısıdır. Hayvanat bahçesinde sergilenen hayvanlarla eğlence ya da çocukların eğitimi için kurulacak ilişki de makbuldür. Batı’da ve Batı’nın egemenliği altındaki sömürge şehirlerinde şehrin kırsal alandan ayrıştırılmasının, kısmen şehirdeki hayvan popülasyonları üzerinde artan bir kontrolle ve giderek hayvanların bu yeni mekânsal oluşumlardan dışlanmasıyla da sağlandığı doğrudur. Bir başka deyişle modern şehir ideolojisinin bir madde temeli vardır. Gıda, ulaşım gibi ihtiyaçların, estetik arzuların, sembolik ihtiyaçların (statü sembolü gibi) karşılanmasına hizmet ettikleri sürece hayvanların kentsel alanda varlıkları “hoşgörür”lmüştür. Bu durumlarda dahi, ancak pazar yerleri, ulaşım aksları ya da hayvanat bahçeleri gibi belli rotalar, buluşma yerleri ya da mekânlarla ilintilidirler. Besi hayvanlarının sanayi-öncesinin kentsel mekânında yaygın bir yeri olsa da demiryollarının, soğutma-dondurma imkânlarının ve ardından da motorize ulaşımın gelişmesiyle bu varlık aşamalı olarak silinmiştir. Bu teknolojilerle beraber şehrin ne taşıma hayvanlarına ne de besin için kendi besi hayvanlarını yetiştirmeye ihtiyacı kalmıştır. Öte yandan şehrin hayvanları tümünden dışladığı doğru olmadığı gibi, hayvanların Batı’dakinden daha farklı konumlandığı -Chicago’dan başka- kentsel oluşumlar da vardır. Bu konuya yeniden döneceğim.

Modern şehir kuramları, bilhassa “Batı şehri” söz konusu olduğunda anılması gereken bir diğer isim, Karl Marx ve Émile Durkheim ile birlikte sosyolojinin başlıca üç kurucusu arasında sayılan Max Weber’dır. Weber şehir kuramını büyük şehrin bir

eleştirisi olarak geliştirmiştir. Öncelleri Marx, Tönnies ve Simmel gibi, büyük şehrin “insanlık-dışı” bir sosyal çevrenin paradigması olduğunu savunur. Weber’e göre (1922a) bir “ideal şehir” vardır ve o da ancak Orta Çağ Avrupası’nda gelişmiştir. Weber’in buradaki diğer düşünürlerden (Chicago Okulu’nun temsilcileri ile aşağıda ele alınacak olan yeni-Marksist düşünürlerden) çok önemli bir farkı, şehre yaklaşımı ve genel kuramı içinde yer almasa da hayvanların sosyolojik analizde önemli bir rol oynayabileceğini teslim etmesidir:

[1]nsanların, gerek evcil gerek vahşi, hayvanlarla ilişkilerinin sosyolojisini formüle etmek kuramsal olarak mümkündür. Zira birçok hayvan talimatları, kızgınlığı, sevgiyi, düşmanlığı “anlar” ve bütün bunlara, çoğu kez hiçbir surette sadece içgüdüsel ya da mekanik olamayacak biçimlerde tepki verir. Dahası tepkileri bazı bakımlardan hem bilinçli olarak anlamlıdır hem de deneyimden beslenir. İlkel insanların duygularını paylaşma yeteneğimiz açısından daha gelişkin olduğumuzu varsaymak için hiçbir öncül sebep yoktur. (Weber, 1922b: 104)

Weber insan ekolojistlerinden, modern kapitalizmin oluşumunda şehirlerin gelişiminin rolü üzerinde durmasıyla da ayırt edilir. Weber bir yana konacak olursa, mekânın insan (ve gayri-insan) pratiklerinden ve toplumsal süreçlerden bağımsız, nötr, yansız, nesnel, siyaset-dışı ve teknik bir araştırma ve analiz nesnesi olarak ele alınmasının bir sonucu olarak, “mekânsal fetişizm” olarak ayırt edilebilecek bir akım içinde “mekânın bilimi” olanaklı olmuştur. Sosyo-mekânsal farklılaşmalar *doğalmışçasına* ele alınmış, *mekânsal sorunlarla uğraşmış, mekânsal-işlevsel denge kuramları* üretilmiştir. Neredeyse bütünüyle mekânsal terimlerle düşünmeye ve analiz etmeye adanmış yaklaşık kırk yılın ardından, aşırı yüklenmiş ve yıpranmış *mekâna* yeni ve canlandırıcı bir paradigmatik çerçeve sağlayan, yeni Marksist perspektif olmuştur. Mekânsal örgütlenmeyi toplumsal asimetrilere soyutlayan alışılagelmiş yaklaşım, 1960’ların sonları ve 1970’lerin başlarıyla birlikte Marksist şehirciler tarafından eleştirilmeye başlamıştır. Felsefeci Henri Lefebvre, sosyolog Manuel Castells ve coğrafyacı David Harvey’in öncülük ettiği bu yeni yak-

laşımında<sup>12</sup> (kentsel) mekân, toplumsal ilişkiler tarafından üretilen ve yeniden üretilen bir çıktı olarak yeniden kavramsallaştırılır. Mekânın (yeniden) üretildiği süreçler toplumsal olanla, iktidar ve politikayla ilintilendirilmek suretiyle, mekânın yansızlığı varsayımı kırılır. Lefebvre, Castells ve Harvey şehri, şehirleşmeyi ve (kentsel) mekânı kapitalizmle ilişkisi içinde analiz ederler ve kentsel çevrenin yeniden üretiminde kapitalizmin rolünün altını çizerler.

Lefebvre, 1976 yılında yayımlanan “Mekânın Politikası Üzerine Düşünceler” başlıklı makalesinde, bilhassa şehir planlaması disiplininin mekânın örgütlenmesini nesnel, yansız, teknik, masum ve apolitik bir süreç olarak ele alan geleneksel yaklaşımının kendisini bir *ideoloji* olarak nitelendirir. Mekânın türdeş (homojen) bir kategori, “kendi nesneliği, kendi saf hali içinde bir bütün” olarak anlaşılmasına karşı çıkar. 1974’te yayımlanmış olan kitabına da (*Mekânın Üretimi*) ismini verdiği haliyle mekân, açıkça *toplumsal bir üründür* ve dolayısıyla, ideoloji ile politikadan ayrıştırılabilecek bir *bilimsel nesne* olarak ele alınmaz. Şehrin sadece inşa edilmiş çevre olmayıp aynı zamanda ve bundan daha fazla, kapitalist gelişmenin öznesi olduğunu ileri sürer: Kapitalizmin bütün ilişkileri burada (yeniden)üretilmekte ve kapitalizm kentsel mekânın organizasyonu sayesinde ayakta kalabilmektedir.

Castells’e göre (1972) şehir, ya ideolojik ya politik-yasal ya da ekonomik düzeylerde tanımlanır. İleri kapitalizmde başat süreçler ekonomik olanlardır ve kentsel mekân emeğin basit ve genişletilmiş yeniden üretimi etrafında yapılır. Castells’e göre Chica-

---

12 Henri Lefebvre (1970) *Du Rural à L’Urbaine [Kırsal’dan Kentsel’e]*, Paris: Anthropos; (1970) *Révolution Urbaine [Kentsel Devrim]*, Paris: Gallimard; (1972) *La Pensée Marxiste et la Ville [Marksist Düşünce ve Şehir]*, Paris: Casterman; (1974) *La Production de L’Espace [Mekânın Üretimi]*, Paris: Anthropos; (1972) Manuel Castells, *La Question Urbaine [Kentsel Sorunsal]*, Paris: François Maspero; (1973) *Luttes Urbaines et Pouvoir Politique [Kentsel Mücadeleler ve Siyasî İktidar]*, Paris: François Maspero; (1975) *Sociologie de L’Espace Industriel [Endüstriyel Mekânın Sosyolojisi]*, Paris: Anthropos; David Harvey (1969) *Explanation in Geography [Coğrafya’da Açıklama]*, London: Edward Arnold; (1973) *Social Justice and the City [Sosyal Adalet ve Şehir]*, London: Edward Arnold. Bugün söz konusu kuramcılarının yapıtlarının önemli bir bölümü Türkçe’ye kazandırılmış durumdadır.

go Okulu'nun kuramcıları "kültüralizm" tuzağına düşmüşlerdir: Kültür, belli bir tarihsel-mekânsal özgüllüğe, kendi örgütlenme ve değişme mantığına sahip bir kurallar, değerler ve toplumsal ilişkiler sistemidir. Bu özgüllük durağanlaştırılıp tarihsel-mekânsal bağlamından soyutlandığında ve kavramsal düzeyde sabitlendiğinde, buna paralel olarak "kentsel" kavramı kültürel bir forma bağlı olarak tanımlandığında, artık masum değildir. Ortaya çıkan, bir kavram ya da kuram değil, olsa olsa bir "kentsel mit"tir.

Diğer yandan Harvey, yayımlandığı 1973 yılında pozitivistimin etkisi altındaki coğrafya disiplinininde bir devrim olarak nitelenen *Sosyal Adalet ve Şehir* başlıklı çalışmasında, sermaye birikim süreçlerinin ve üretim ilişkilerinin şehir ve şehirleşme üzerindeki etkilerini analiz eder. Ira Katznelson'un kitabın 1988 baskısına yazdığı aydınlatıcı Önsöz'de belirttiği üzere çalışmaya dört ana izlek hâkimdir: (i) *Kuramın doğası*: Yapay metodoloji / felsefe ayırımını fesheder (ii) *Mekânın doğası*: Alışlageldik "mekân nedir?" sorusunun yerine, "farklı insan pratikleri farklı mekân tanımlarını nasıl yaratıp kullanır?" sorusunu geçirir (iii) *Sosyal adaletin doğası*: Sosyal adaleti ahlâkın alanından çıkarıp bir bütün olarak toplumsal süreçlerle alâkalı bir fenomen olarak tanımlar. (iv) *Şehirciliğin doğası*: Şehir çalışmalarını kendi içinde bir disiplin olarak değil, topluma dair bütünsel bir bakış açısı sağlayan bir yaklaşım olarak ele alır.

Chicago Okulu'nun temsilcileri gibi, yeni Marksist kent kuramcıları da şehri "tek türlü bir yaşam çevresi" olarak ele alırlar.<sup>13</sup> Lefebvre (1968) Foucault'yla girdiği örtük tartışmada, insan emeği sömürüsü ve işçileri disipline etmek için kullanılan modelin ilk olarak askerî talimlerde ve hayvan, özellikle de at eğitimi tekniklerinde (dresaj) kendini gösterdiği gerçeğine açıkça referansta bulunur (s.25-6). Ne var ki, saptamasını bu seviyede bırakır ve iktidar ilişkilerinin insan-insan olmayan hayvan matrisini takip etmez. Bunun dışında, Lefebvre için "hayvanlık", ancak işçinin yabancılaşma sürecini açıklayacak bir metafor, işçinin

13 Şaşırtıcı bir biçimde, ne neredeyse Marksizm'in kendisi kadar eski bir gelenek olan eko-sosyalizm ne de 1990'ların sonlarından itibaren kendine varoluş alanı açan kentsel politik ekoloji, yeni Marksist şehir kuramcılarında açığa çıkan bu fenomenin istisnalarını oluşturur.

yabancılaşmayla beraber “indiği seviye”dir.<sup>14</sup> Ne var ki, ilginç bir biçimde, Lefebvre’in insan-merkezciliğine dair literatürde ancak birkaç değini mevcuttur (Andermatt Conley, 2012: 26; Casey, 1998: 76-7; Doel, 1999: 14 ve Smith, 2001: 212). Bu sınırlı eleştirilerin belirttiği gibi Lefebvre, insan türünün biyosfer ve ekosfere verdiği zararı teslim etmekte isteksizdir, tarafıdır ve doğayı üzerinden kullanım değeri üretilebilecek bir kaynağa indirger, insan olmayan çevreyi araçsallaştırır ve modernist doğa/kültür ikiliğini (doğal uzam/sosyal uzam) yeniden üretir. Castells’e göre toplum sorunsalı ve bu sorunsalın şehirle ilişkisi bütünüyle kültür ve doğanın, artık çözünmesi olanaklı olmayan birlikteliğinden doğmuş olsa da bu sorunsalın merkezinde insan ve onun hayatta kalma mücadelesi bulunur. Belli bir biyolojik tür olan insan, sınıflara bölünmüş olduğu içindir ki, doğayla kültür arasındaki diyalektik sürecin neticesi olarak hem kendisini hem hayatta kalma mücadelesini hem emeğinin ürününün temellük edilmesi üzerine verdiği mücadeleyi dönüştürür (1972: 115). Harvey (1998), “hayvan meselesi”nin politikleştirilmesini doğrudan doğruya burjuva hassasiyetlerine bağlar ve hayvan hakları kuramcılarının görüşlerini, bu görüşlere saygı duysa da kabul edemeyeceğini açıkça beyan eder. O’na göre, hayvan hakları hareketi de tıpkı toplumsal cinsiyet, ırk, etnisite, ekoloji, cinsellik, çok-kültürlülük ve yerel topluluklar etrafındaki hareketler gibi, “özel meseleler”le ilgilidir. *Sosyal Adalet, Doğa ve Farklılığın Coğrafyası* başlıklı kitabında, 1991 yılında Hamlet-North Carolina’daki bir “tavuk işleme” fabrikasında çıkan yangınla<sup>15</sup> ilişkili olarak, ekolojistlerin, işçilerden çok tavukları önemsemiş olduklarını öne sürüp bundan şikâyetçi olur (1996 s. 341).

Şehir sorunsalına ve (kentsel) mekâna eleştirel bakış açıları (bundan böyle *eleştirel şehir kuramı*) bugün oldukça geniş bir literatür oluşturmaktadır. Bu kitabın konusu açısından söz

14 Lefebvre, 1947. İnsan, aletleri icat edip çalışmaya başladığı andan itibaren hayvan değildir; o, bundan böyle tarihsel ve insani çelişkilerin alanına girmiştir. (s. 71) Ne var ki kapitalizm koşulları altında işçi, yemek, içmek, üremek gibi sadece “hayvanî işlevler”inde kendini özgür hisseder. Bilinçli yaşamsal faaliyetler insanı hayvanî yaşamsal faaliyetlerden ayırmakla beraber, üretim alanındaki yabancılaşma süreci, işçiyi tür (insan)-oluşa da yabancılaştırır. (s.60-61)

15 Söz konusu yangın, *Ucuz Gıda, Ucuz Hükümet, Ucuz Hayatlar* başlıklı bir kitapta etraflıca ele alınmıştır. Bkz. Simon, 2017.

konusu literatürü bilhassa önemsiyorum, çünkü klasik kentsel düşünceden farklı olarak, bu yaklaşımın, güç ve iktidar ilişkileriyle bir derdi vardır ve *değişimi* sadece bugün gelinen noktanın bir açıklayıcısı olarak değil, aynı zamanda geleceğe yönelik bir arzu ve ihtimal olarak ele alır:

Eleştirel şehir kuramı, şehirlerin mevcut durumunu sosyal örgütlenmenin, bürokratik ussallığın ya da ekonomik etkinliğin tarih-ötesi kanunlarının bir ifadesi olarak olumsuzlamsa kentsel mekânın politik ve ideolojik olarak dolaymlanan, sosyal olarak mücadele edilen ve bu sebeple şekillendirilebilir niteliğinin altını çizer. Bu nitelik, kentsel mekânın, toplumsal iktidarın tarihsel olarak özgül ilişkilerinin cisimlendiği bir yer, bir vasıta ve bir ürün olarak devamlı (yeniden) inşa edilmesinde ifadesini bulur. Dolayısıyla eleştirel şehir kuramı, sadece şehre dair miras alınan bilgi yığına değil, mevcut kentsel oluşumlara da muhalif bir ilişki üzerine temellenir. Bir başka türlü, daha demokratik, sosyal açıdan adil ve sürdürülebilir bir şehirleşmenin olanaklı olduğu hususunda ısrarcıdır: Bu gibi olasılıklar halihazırda hâkim kurumsal düzenleme, pratik ve ideolojiler tarafından baskılanıyor olsa bile. Özetle, eleştirel şehir kuramı -sosyal-bilimsel ideolojileri de içerecek biçimde-ideolojinin eleştirisini, iktidarın eleştirisini, aynı anda hem şehirlerin içinde hem de şehirler arasındaki eşitsizliğin, adaletsizliğin ve sömürünün eleştirisini kapsar. (Brenner, 2009: 198)

Neil Brenner'dan yapılan bu alıntıdan anlaşılacağı üzere, “başka türlü bir şehirleşme”nin nüveleri bugünkü ya da geçmişten miras alınan kentsel oluşumlar içinde saklı ama “bastırılıyor” olabilir. Dolayısıyla eleştiri, sadece miras alınan kentsel düşünce ile şehir formlarına muhalefet ile değil, aynı zamanda bu saklı/bastırılan alternatif sosyo-mekânsal nüvelerin aranıp bulunmasıyla ve özgürleştirici bir tahayyüle tahvil edilmesiyle ilgilidir (Arbolea, 2017: 11-12). Bir diğer önemli husus, tıpkı Lefebvre, Castells ve Harvey'in de öne çıkan izleklerinden biri olan “bilimin doğası”yla ilgilidir: “Bilimsel” sıfatı adı altında okuduğumuz çalışmalar da ideolojiden, hâkim güç ilişkilerinden nasibini almış olabilir.

Hatta pek çoğunlukla böyledir. Ne var ki, titiz bir inceleme eleştirel şehir kuramlarının da bundan azade olmadığını bize gösterir. İnsan-merkezcilik (antroposantrizm) ve insan-merkezciliğe sıkı sıkıya bağlı türçülük de bir ideolojidir ve eleştirel kent-kuramları bu ideolojinin ziyadesiyle etkisi altındadır. Yakın zamanda (2017) yayımlanan önemli bir derlemenin sunuş çerçevesinde, eleştirel şehir kuramının -sadece- insanın çektiği ıstırapları ortadan kaldırmaya hizmet misyonundan bahsedilir. Aynı derlemenin yer verdiği makalelerden birinde, Harvey'e göndermeyle, "insan türüne münasip şehircilik" olasılığı araştırılır. Türçülük, kitabın sadece bir yerinde -ve ilginçtir ki "insan türüne münasip şehircilik"le aynı sayfada-, milliyetçilik, ırkçılık, Avrupa-merkezcilik, Oryantalizm, heteronormativite gibi hâkim ideolojiler arasında "listelenir" (Brenner, 2017: 18, 154).

Jennifer Wolch, hemen yukarıda bahsi geçen kitaptan tam 15 yıl önce, 2002 yılında yayımladığı "Anima Urbis" başlıklı makalesinde, hayvanların kentsel coğrafya çalışmalarında nadiren görünürlük kazandığına dikkatlerimizi çeker. Onları, "kentsel eko-sistemlerin bileşenleri, büyük sınaî şehirlerin büyümesi için girdi sağlayan hammaddeler ya da kentsel popöler kültürün simgeleri" olarak görürüz; ama kentsel çalışmalarda ciddi bir araştırma başlığı olarak ihmal edilmişlerdir. Bu tespitten yola çıkan Wolch, coğrafyacıları (biz bunu şehir üzerine çalışan araştırmacılar ve kuramcılar olarak da anlayabiliriz), sadece entelektüel sebepler dolayısıyla değil, aynı zamanda ekolojik ve ahlâkî sebeplerle de hayvanları şehirleşme çalışmalarına dahil etmeye davet eder. Wolch'un ki, *anima urbis*'in, "hayvan hayatında tecessüm ettiği haliyle şehrin nefesi, hayatı ruhu ve canının" yeninden tasavvur edilmesine yönelik bir davettir.

Özetle, insanların şehirlerin başlıca failleri olduğu fikri akademik düşüncede hâkim nitelik taşır. Bu fikir, çağdaş şehir kuramında insan-merkezli bir yanlılıkla kendini gösterir. Şehir doğaya karşıt olarak kurulur ve hayvanlar da şehrin dışında bırakılan bu alanla özdeş görülüp analize dahil edilmez. Şehir kuramlarının hayvanlarla ilgili suskunluğu, kentsel form ve işlevin ekolojik olarak temellendirilmiş bir modelini uygulamalarına rağmen Chicago okuluyla başlamış, bu okulun geleneğine eleş-

tirel yaklaşan yeni-Marksist şehir kuramcılarınca ve takibindeki daha geniş eleştirel şehir kuramınca devam ettirilmiştir.

Bununla beraber, yakın zamanlarda şehir çalışmaları ile coğrafya disiplinlerinde kritik bir dönemecin alındığı da gözlenmektedir. Örneğin klasik şehir/doğa karşıtlığına karşı çıkan Hinchliffe, şehir ile doğanın ayrı dünyalar olmadığından yola çıkar ve bir “şehir-doğa oluşumu”ndan söz eder<sup>16</sup>. Şehir-doğa oluşumları arındırılmış, aşırı basitleştirilmiş, durağan şehir ve doğa nosyonlarından farklı olarak, geçirgen ve hareketlidir (s. 151). Söz konusu oluşumlar, basitçe kentsel olan ile doğal olanın birbirine eklenmesini ya da birinin diğerine entegre edilmesini ifade etmez. Zira kentsel olan ile doğal olan birbirinden ayrılamaz. “Şehre dair doğal olan ne var?” sorusuna Hinchliffe’in yanıtı, “Şehre dair doğal olmayan hiçbir şey yok”tur (s. 143) Bu kavrayışa uygun olarak, Alice Hovorka’nın 2008 yılında yayımladığı “Türler-Ötesi Kentsel Kuram” başlıklı makalesinde belirttiği gibi şehirler, giderek artan bir biçimde, insan-insan olmayan arasındaki değişim süreçlerinin karmaşık ve interaktif ürünleri olarak kavramsallaştırılmaktadır. Politik mücadele bu sürecin dışında değildir. Giderek daha fazla sayıda araştırmacı, özçüleştiren iki kategori olarak toplum/doğa’dan değil, kaynaşmış bir süreç olarak sosyo-doğa’dan bahsetmektedir. Bu, şehrin ne tamamen sosyal ne de tamamen doğal olduğu, bunun yerine şehir hayatında tecesüm eden sosyo-ekolojik süreçlerle üretildiği anlamına gelir. (s. 96-7)<sup>17</sup> Böylece, klasik ve eleştirel düşüncede doğanın alanına havale edilmiş olan insan-olmayan hayvanları da çevrime alma imkânı doğmaktadır.

İzleyen alt-başlıkta, kentsel “hayvan sorunsalı” üzerine eğilen araştırmacıların çalışmalarını ele alacağım. Çoğunlukla “hayvanların kentsel coğrafyası” ya da “kentsel hayvan coğrafyası” başlığı altında toplanan bu çalışmaların kendisini eleştirel şehir çalışmaları içine yerleştirmek olanaklıdır. Aynı zamanda hayvan

16 Hinchliff’in metni (1999) Açık Üniversite’nin üçüncü düzey derslerinden olan Şehirleri Anlamak için kaleme alınmış bir derlemede yer alır. Derlemenin dördüncü bölümünü oluşturan metin şehir-doğa ilişkilerine ayrılmıştır ve “Yakın Yabancılar” alt-başlığını taşır. İnsanların yanı sıra, bitkiler ve hayvanlar da burada kendilerine yer bulurlar.

17 Aynı zamanda bkz. Swyngedouw, 1996.

sorunsalını şehrin penceresinden kavrayabileceğimiz bir çerçeve ortaya koymaya çalışacağım.

### Eleştirel Hayvan Çalışmalarını Mekânsallaştırmak

Richard J. White (2015) “Hayvan Coğrafyaları, Anarşist Praksis ve Eleştirel Hayvan Çalışmaları” başlıklı makalesinde, bilim insanlarını, “hayvanların yaygın olarak sömürülmesi, baskı ve egemenlik altına alınması meselesini açık bir şekilde ele alma[-ya] ve bu meseleyle ilgili bir dönüşümün nasıl başlatılabileceğine kafa yorma[ya]” davet eder. Hayvan coğrafyacılarının, hayvanların durumunu, nasıl yaşadıklarını ve öldüklerini anlayabilmek için bir yandan eleştirel hayvan çalışmalarına bir yandan da anarşist pratiğe bakmaları gerektiğini belirtir. Buna karşılık eleştirel hayvan coğrafyası da eleştirel hayvan çalışmalarına mekânsal bir yönelim sağlayabilecek, belli hayvan mekânlarının mantığını ve görünmezliğini aydınlatabilecektir. Aşağıda, White’ın bu davetine karşılık gelen, “hayvan coğrafyasının üçüncü dalgası” olan eleştirel yaklaşım üzerinde duracağım.

Hayvan coğrafyası da hayvan çalışmaları gibi yeni bir disiplin değildir. 19. yüzyıl sonlarından itibaren önce zoocoğrafya olarak kendini göstermiş,<sup>18</sup> 1960’ların başlarından itibaren yükselmeye başlayan ikinci dalgada da kültürel ekolojinin bir alt-alanı olarak ortaya çıkmıştır.<sup>19</sup> Zoocoğrafya insan olmayan hayvanların mekânsal örüntülerini ve dağılımlarını inceler. Kültürel ekolojinin altında faaliyet gösteren hayvan coğrafyasıya ya sembolik mevziler olarak hayvanlar üzerinde durur ya da insan-insan olmayan hayvan ilişkilerinin sosyo-ekonomik ve psikolojik veçhelerini inceler. Her iki akım da insan-hayvan ikiliğini ve birincisinin ikincisine göre -her zaman üstünlüğünü değilse bile- önceliğini yeniden üretir. Bir başka deyişle, hayvan coğrafyasının bu birinci ve ikinci dalgaları insan hayvanının “müstesna”lığını (Haraway, 2008) vurgular ya da bu iddiadan kaçınmazlar.<sup>20</sup> Öte

18 Alandaki ilk ders kitabı, Newbiggin, Marion Isabel (1913) *Animal Geography: The Faunas of the Natural Regions of the Globe*, Oxford: Clarendon’dur. Akt. Emel v.d. 2002: 407.

19 Atıfta bulunulan ilk çalışma Bennett, Charles F. (1960) *Cultural Animal Geography: An Inviting Field of Research*, *Professional Geographer*, 12 (5): 12-14’tür.

20 Öbür yandan, hayvan coğrafyası çalışmalarına değil de klasik insan coğrafyası çalışmalarına baktığımızda, bir “insan şövanizmi”yle

yandan, eleştirel hayvan coğrafyası oldukça yenidir. 1990'ların ortalarından itibaren görünürlük kazanmaya başlamış üçüncü dalgaya işaret eder.<sup>21</sup>

Üçüncü dalga, zoocoğrafya ve hayvanların kültürel coğrafyasından şu gibi veçheleriyle ayrılır (Gillespie ve Collard, a.g.e.):

- insan-hayvan ikiliğinin mutlaklığına karşı çıkar ve söz konusu bölünmenin kendisinin bizzat bir sosyal inşa olduğunu ileri sürer (Elder, Wolch, ve Emel, 1998);
- hayvan öznelliğini tanıır<sup>22</sup>;
- “hayvanlar” kategorisinin ima ettiği türdeşliğe itiraz eder ve türler arası farklar kadar tür içi farkları da kavramaya çalışır;
- hayvanları da “siyaset, kültür, toplumsal hayat, ekonomi, mekân inşası ve bilginin üretimini”ni biçimlendirme kapasitesine sahip aktörler ya da failer olarak görür<sup>23</sup>;
- insan hayvanı ile insan olmayan hayvanlar arasında paylaşılan mekân ve ağlara hem işaret eder hem de bunları oluşturmaya çalışır (Wolch ve Emel, 1998: xii);
- hayvanları sayılabilir ve haritalanabilir unsurlar, ekonomik birimler ya da kültürel veçheler/artefaktlar olmanın ötesine yerleştirir ve onları, insanlarla çevre arasındaki

---

karşılaşırız: Hayvanlar, bütünüyle ihmal edilmedikleri durumlarda ancak insanlar açısından faydalı oluşları bağlamında ele alınmışlardır (Philo, 1995).

- 21 İkinci dalgaya dair bir değerlendirme için bkz. Baldwin, 1987. Üç dalgaya dair gruplandırma ve değerlendirme için bkz: Gillespie ve Collard, 2015: 6-9; Emel v.d. 2002; Urbanik, 2012: 26-44 ve Wolch, 2002: 722-726.
- 22 Emel v.d., a.g.e. Hayvan öznelliğinin tanınması bizatihi hayvan failliğine ve bu failliğin gündelik insan ve hayvan hayatları için ne anlama gelebileceğine dair soruları beraberinde getirmiştir. Edimci-Ağ kuramına (Aktör-Network Teorisi) başvuran coğrafyacılar, insanlarla insan olmayanlar arasında analitik olarak hiçbir *a priori* ayırım yapamayacağını öne sürmüşlerdir. Buna göre; insanlar, makineler ya da hayvanlar arasındaki çizgiler hem değişime hem de müzakereye açıktır (Emel, Wilbert ve Wolch, 2002: 409).
- 23 Gillespie ve Collard, a.g.e.'den: Johnston, 2008; Sundberg, 2011; Collard, 2012; Barua, 2013; yakın zamanlı çalışmalara dair bir değerlendirme için bkz. Buller, 2013.

ilişkilerin, sosyo-mekânsal ilişkilerle oluşumların açıklanmasında vazgeçilmez bileşenler olarak ele alır;

- ve kaçınılmaz bir fenomen olarak türler-arası karşılıklı bağımlılığın altını çizer (Hovorka, 2008: 96).

Mekân ve yer kavrayışımıza “hayvanları geri getirmek” ve onları da sosyal kurama içermenin olasılıklarını araştırmak doğrultusundaki ilk girişim, 1995 yılında Çevre ve Planlama Dergisi’nin bir sayısını bu temaya ayırmasıyla ortaya çıkar<sup>24</sup>. “Türler-ötesi sosyal kuram”dan ve “türler-ötesi şehir kuramı”ndan da ilk kez olarak burada söz edilir (Wolch ve Emel, 1995; Wolch, West ve Gaines, 1995). Bu kuramların gerekliliği, hayvanların postmodern kapitalist toplumlar için en az avcı-toplayıcı toplumlar kadar hayati önem taşımasıyla açıklanır. Hayvanlar hem yerel hem küresel ekonomilerin önemli unsurlarıdır. Bu anlamda, ancak geleneksel kültürlerde ekonominin hayvanlara yaslandığı doğru değildir. İleri kapitalizmin hayvanlarla ilişkisinin, geleneksel toplumlarınkinden aşağı kalır yanı yoktur. Öte yandan sosyo-mekânsal örgütlenmeyi ve süreçleri yapılandıran ve bunlar tarafından yapılandırılan kimliklerimiz de (hem bireysel hem toplumsal hem de tür olarak kimliğimiz) hayvanlarla gerçek ve tahayyüli ilişkilerimiz içinde biçimlenir. Bu ilişkiler ve bu ilişkilere rehberlik eden tutumların kendisi zamana ve yere göre değişir. Öylesine değişir ki geçmişteki kimi ilişkilene biçimlerini kavramamız dahi son derece güçtür. Örneğin Avrupalılar kıtaya ayak basmadan önce Amerikan yerlileri için hayvanlar kişiliği ve kimliği oluşturan çok güçlü totemler olarak işlev görürlerken, Avrupa ve sömürgelerinde Aydınlanma sonrasında hayvanlarla ilişkilere yön veren korku ve tiksintidir. Bu tutum öylesine yükselişe geçmiştir ki hayvanlarla yakın ilişki içinde olanlar ya cadılık ya da sapkınlıkla suçlanmış ve ağır cezalara çarptırılmıştır. Çağdaş Batılı tavır ise, bahis konusu olan hayvanların türüne göre, ziyadesiyle faydacı bir uç ile hümanistik bir diğer uç arasında salınır.

Chris Philo ve Chris Wilbert 2000 yılında Routledge Yayınevi’nin *Eleştirel Coğrafyalar* serisinden yayımladıkları *Hayvan Mekânları, Hayvanların Yerleri: İnsan-Hayvan İlişkilerinin Yeni Coğrafyaları* başlıklı derlemelerinde dikkatimizi hayvanların yaşadıkları mekân ve yerlere çekerler. Bu mekân ve yerler, aynı

24 *Environment and Planning D*, Vol. 13, Issue 6.

zamanda, onların tabi kılınmasında merkezi bir role sahiptir. Philo ve Wilbert'e göre, "yeni hayvan coğrafyası"nın üstlenmesi gereken görevlerden biri, bu mekân ve yerlerin izini sürmek kadar, farklı insan toplulukları tarafından farklı dönemlerde hayvanların toplumsal olarak nasıl tanımlandıklarını, pet ya da haşarat, faydalı ya da faydasız, hissedebilen ve hissedemeyen v.b. olarak nasıl etiketlendiklerini, insan olmayan irrasyonel "öteki" olarak nasıl ayrıştırıldıklarını ortaya koymaktır. Bunun yolu hayvanların sadece fiziksel mekâna değil, aynı zamanda tahayyülfî, edebî, psikolojik ve dahası sanal uzamlara da nasıl "yerleştirildikleri"ni anlamaktan geçer. Hayvanlara dair bütün bu mekânsal bağlamlar ve uzamsal imgeler, "hayvan-insan üretim tarzı"nın biçiminden derinlemesine etkilenir; zira inceleme konusu yapılacak toplumun temelini oluşturan bu üretim tarzıdır (Philo ve Wilbert, 2000: 5).

Alandaki ilk ders kitabı 2012 yılında Julie Urbanik tarafından *Hayvanları Yerleştirmek: İnsan-Hayvan İlişkileri Coğrafyasına Giriş* başlığıyla yayımlanır. Urbanik'e göre, insanlarla hayvanlar arasındaki türler-arası güç geometrisini anlayabilmek için öncelikle pratikleri biçimlendiren "yer ilişkileri" haritalanmalıdır. Bunun için alınması gereken daha epey yol vardır, zira bu yerlerden henüz pek azına bakılmıştır. Yoğunlaştırılmış hayvan besleme komplekslerinden<sup>25</sup> köpek parklarına, *petshop*'lardan yaban hayatı sığınaklarına bir dizi yer haritaya yerleştirilmeyi beklemektedir. Urbanik, hayvan coğrafyasının gelecekteki olası yönelimleri arasında disiplinler-arasılığı da ciddi bir ihtiyaç olarak tarif eder: Hayvan coğrafyacıları sadece biyo-coğrafyacılarla değil, etoloji, iktisat, koruma biyolojisi gibi diğer disiplinlerle de köprüler kurmalıdır (s. 185-6)

Gillespie ve Collard, 2015 yılında yayımladıkları *Eleştirel Hayvan Coğrafyaları: Çok-Türlü Bir Dünyada Siyaset, Kesişimler ve Hiyerarşiler* başlıklı derlemelerinde, amaçlarının "hayvanların deneyimlerinin ve insan-hayvan karşılaşmalarının mekânsal, ekonomi-politik ve etik boyutlarını anlamak" olduğunu belirtirler (s. 29). Derleme için aynı zamanda bir de politik proje tanım-

<sup>25</sup> ABD Tarım İdaresi'nin (USDA) kısaltmasıyla CAFO'lar, 1000'in üzerinde "hayvan birimi" içeren, hayvanların yılda 45 günden fazla kapalı tutulduğu ve insan gıdasına dönüşmek üzere yoğun bir biçimde beslendiği "çiftlik"lerdir.

larlar: “hayvanların ve insanların mülksüzleştirilmesi, baskı altına alınması ve sömürülmesinin tarihsel ve çağdaş kapitalizmle iç içe geçtiği” süreçleri ve bunun “türler ötesinde adalet için verdiğimiz mücadele” için ne anlama geldiğini anlamak (s. 9). “[H]ayvanların hayatları ve ölümlerinin son derece politik olduğu, kesişen adalet formlarından (sosyal, politik, çevresel) ayıramayacağı ve hayvanların tabii kılınmasının birincil kaynağının hiyerarşik düzenler olduğu” saptamasını başlangıç noktası olarak alırlar (s. 10).

Gerek adalet nosyonunun gerek bununla ilintili hiyerarşik düzenlerin mekân ve yer ile yakın ilişkisi vardır. Alandaki kimi kuramcıların vurgu yaptığı da bu husustur. Lynn (1998) ahlâkî kaygılarımızın merkezine mekânsal olan da dahil olmak üzere “bağlam”ı yerleştiren, coğrafyadan da beslenen bir etik kuramı geliştirmeye çalışır ve buna *geo-etik* adını verir. Buna göre, bütün hayatın ait olduğu bir “moral topluluk” vardır ve bu, *geo-etik*in dilinde, küresel coğrafi topluluktur. Dolayısıyla, dayanışmamızı hem pragmatik hem de ahlâkî olarak bağımlı olduğumuz “diken, uçan, yüzen, dört ayaklı ‘halklar’a” genişletmemiz gerekir (s. 289). Jones (2000) insan-insan olmayan hayvan ilişkilerine dair her değerlendirmenin karşılaşma mekânlarının coğrafyalarını dikkate alması gerektiğini belirtir. Zira farklı insan-hayvan etkileşimi formları mekânsal olarak inşa edilir ve bu süreçte birçok hayvan tipolojisi bir yere bağlı olarak tanımlanır: Çiftlik hayvanları, laboratuvar hayvanları, yabani doğa hayvanları, evde bakılan hayvanlar, vb. İnsanlar hayvanlarla buralarda karşılaşır. Bütün bu mekânsal(laşmış) karşılaşmalar etik olarak bir anlam taşır. Ancak etik/etik olmayan karşılaşmaların coğrafyalarını ciddiye alarak dünyayı soyutlanmış, evrenselleştirilmiş düşünce sistemlerinin penceresinden kavrayan bakış açılarının ötesine geçebiliriz. Bu bize, dünyayı somut olarak daha içerici bir yer haline getirebilme olasılığını sunar (s. 268-270).

Eleştirel hayvan coğrafyası, adı üzerinde, Eleştirel Coğrafya’nın yaklaşımından beslenir (Gillespie ve Collard, a.g.e.: 9-10): Veri kabul edilen mekânsal düzenleri ya da mekânsal tasavvurları sorgular ve belli mekânsal yönelimlerin açığa vurduğu güç ilişkileri meselesine özel bir dikkat yöneltir. Özgül mekânsal düzenlemelerin gerçek ya da sembolik şiddetin (yeniden) üre-

tilmesinde nasıl bir rol oynadığını araştırır ve mesafenin (yakınlık/uzaklık), mekânsal hudutların, mekân üzerinde denetimli hareketliliğin doğasına özel bir dikkat sarf eder. Bu sorunsalları insan-hayvan ilişkileri bağlamında ele alır. Bu alandaki araştırmacı ve kuramcılar sadece hayvanların durumuyla ilgilenmezler, aynı zamanda hem “insan” hem de “hayvan” kategorilerinin birer sosyal ve mekânsal inşa olduğu iddiasından yola çıkarlar. Mekânın örgütlenmesi, iktidar yüklü olan bu kategorizasyonu hem cisimlendirir hem de (yeniden) üretir. Fakat aynı zamanda, evrenselmişçesine anlaşılan insan ve hayvan kategorileri hem zaman içinde hem de mekân üzerinden değişip dönüşür. Eleştirel hayvan coğrafyası, “insanların en tepeye yerleştirildiği insan-merkezli bir tür hiyerarşisinin, dünyadaki hâkim politik ekonomiler ve ekolojilere zemin teşkil ettiği ve diğer türlerin baskı altına alınıp temellük edilmesi edimlerini meşrulaştırdığı” saptamasını başlıca dayanak noktası olarak alır (A.g.e.: 15).

Yerlerin, mekânların ve doğanın toplumsal inşasına dair tartışmalar, hayvan coğrafyacılarını hayvanların ve onları çevreleyen mekânsal ağların belli yerler ve bölgelerde zaman içinde ne gibi izler bıraktığını araştırmaya sevk etmiş, bu da “hayvanlar ve yer” üzerine çalışmalara önemli bir birikim kazandırmıştır. Hayvanat bahçeleri, insanların ve hayvanların mekânı paylaştıkları “hudut toplulukları” ile ekonomik ve sosyal değişim güçlerinin hem insanları hem hayvanları yoğun olarak etkilediği alanlar inceleme konusu yapılan yerler arasındadır (Emel, Wibert ve Wolch, a.g.e.). İnsanların insan olmayan hayvanlara yönelik sınır inşası pratikleri, hayvanların tutsaklığının ve sergilenmesinin değişen biçimleri ve coğrafyaları, modernizmle hayvanat bahçeleri ve benzeri mekânsal düzenlemeler arasındaki ilişki bu incelemelerin sorunsalları arasındadır (Anderson, 1995; Davies, 2000 ve Gruffudd, 2000).

Eleştirel hayvan coğrafyalarının sadece eleştirel coğrafyadan değil, eleştirel ırk kuramlarından, postkolonyal kuramcılardan ve feminist kuramdan da etkilendiği görülmektedir. Bu sayededir ki hayvanların -ister bireysel ister kolektif düzeyde olsun- heterojen insan kimliklerin oluşumundaki rolüne açıklık kazandırılmıştır. Söz konusu kimlikler belli dönemler, yerler, uluslarla ilişkili olabileceği gibi ırksal/etnik, kültürel ya da cinsiyetlenmiş

kimliklerden de bahsedilebilir (Emel, 1995; Howell, 2000; Wolch, Brownlow ve Lassiter, 2000).

Belli hayvanların, kentsel alan da dahil olmak üzere belirli türden yerlere içerilmeleri ya da buralardan dışlanmalarına ilişkin çalışmalar da bu kapsamdadır. Chris Philo (1995) "Hayvanlar, Coğrafya ve Şehir: İçerme ve Dışlamalar Üzerine Notlar" başlıklı makalesinde, hayvanların insan toplulukları tarafından kurulan ve pratik olarak etkilenen "marjinal bir sosyal grup" olarak görülebileceğini öne sürer. Dolayısıyla hayvanlar, her türden sosyo-mekânsal içerme ve dışlama sürecine tabi ve dahildir. Buradan yola çıkan Philo'nun savı, hayvanların "dışarıdan" empoze edilen ama aynı zamanda "içeriden" de etkileyebilecekleri coğrafyalarla ve karmaşık iktidar ilişkileriyle kuşatılmış olduklarıdır (s. 655). Gaynor (1999) yönetsel düzenlemelerle ve mekânsal planlama marifetiyle oturma alanlarından "üretken hayvanlar"ın dışlanması sürecini, Batı Avustralya eyaletinin baş şehri Perth örneği üzerinden ele alır. Ona göre bu düzenlemeler ivedilikle gözden geçirilmelidir, zira yaşadıkları yerlerde bu gibi hayvanları barındıranlarca sürekli olarak ihlâl edilmeleri sebebiyle pratik olmadıkları gibi, tüketimin dışsallıklarını üretimin dışsallıkları karşısında ayrıcalıklandırmaları sebebiyle de ziyadesiyle ideolojiklerdir. Griffiths, Poulter ve Sibley (2000) yabani kedilerin kentsel topluluğun hem içinde hem dışında algılanabildiğinden yola çıkarak, İngiltere'nin Hull şehrinde yaptıkları araştırmada söz konusu şehrin nasıl hem bir "pet şehri" hem de "yabani kediler şehri" olarak tasavvur edildiğini incelerler. Hull'da yaşayan insanların tamamı değilse de bazıları, yabani kedileri şehrin belli yerlerinin (ama tamamının değil) meşru sakinleri olarak görmeye hazırdır. Böylece şehir, farklı kedi kategorileri için farklı mekân rejimlerinin işlediği bir mekân olarak kurulur.

### **Hayvanları Dahil Eden Bir Şehir Kuramına Doğru: *Zoopolis***

Hayvanları sadece ampirik araştırmaların bir konusu olarak almayıp şehir kuramına dahil etmeyi deneyen çalışmalara, eleştirel hayvan coğrafyasının gelişimine paralel olarak, 1990'ların ortalarından itibaren rastlanır. Bununla beraber, bunların sayısı eleştirel hayvan coğrafyasının alanına girenlerinki kadar bile

değildir. Alandaki ilk makale, Wolch, West ve Gaines'in 1995'te yayımlandıkları "Türler Ötesi Kentsel Kuram"dır. Yazarlar, şehrin sadece insanların sosyal ürünü olmayıp insan olmayan hayvanları da içerdiğinden yola çıkarlar. Şehre dair açıklamaların insan-merkezliliğinden uzaklaşıp kurama "türler-ötesi" bir nitelik kazandırmak bu sebeple önemlidir. ABD şehirleri deneyimi, bu şehirlerdeki yabanıl hayat ve yabanıl hayatla şehirli insanların ilişkileri çalışmalarının merkezinde yer alır. ABD şehirlerinde bu alanı düzenlemeye dönük yakın tarihli türler-ötesi planlama ve yönetim pratiklerini de eleştirel bir perspektifle gözden geçirirler. Yazarlara göre, konvansiyonel "bölgeleme" ve "koruma alanları" yaklaşımlarının ötesine geçip başka mekânsal ihtimalleri de hesaba katmak gereklidir. Mekânsal koridorlara, tamponlara, ağlara, akışlara, bağlantısallığa atıfta bulunur ve alternatif bir kentsel mekân mantığına ulaşmayı denerler. Bu mantık, meskûn oluşlar kadar hareketli oluşları da dikkate alır.

Arkadaşlarıyla birlikte "türler-ötesi bir kentsel kuram"ın gerekliliğinden söz etmesinden bir yıl sonra, 1996 yılında Wolch *Zoöpolis*'i yayımlar. Bu makale de bir önceki gibi ABD şehirleri deneyiminden yola çıkar ve kentsel yabanıl hayvanları merkezine alır. Wolch, makalesine şu saptamayla başlar: Batı'daki şehirleşme ilerleme nosyonu, ilerleme nosyonu da doğanın insan kültürü tarafından zapt edilmesi ve sömürülmesiyle ilişkilidir. Akıl ve ilerlemenin yanı sıra kârlılık da şehirlerin gelişmesine yön veren önemli bir motif olmuştur. Bu sebeple, şehirlerin gelişmesinde "vahşi" addedilen ne varsa saf dışı bırakılmıştır. Günümüzde kapitalist şehirleşmenin mantığı hâlâ insan olmayan hayvan hayatını yok sayarak çalışmaktadır. Elbette söz konusu olan hayvanlar, ayaklarından asılmış parçalanmaya giden hayvanlar ya da birikim döngülerine hizmet eden mallar değilse... Oysa, birçok hayvan, insanlarla paylaştıkları şehir mekânında doğar, yaşar ve ölür. Birçok hayvanın hayatı ve ölümü de kentsel yayılmanın ve kentsel yayılmanın etkilerinden nasibini alır. Wolch'a göre, sadece kentsel-mekânsal pratikler değil, bu hayatları -ve ölümleri- görmeyen kentsel kuramın insan-merkezli karakteri de ekolojik yıkıma ve hayvanların ortadan kaybolmasına katkıda bulunmaktadır. Buradan yola çıkarak, insan olmayanları dikka-

te alan bir şehir kuramının temellerini oluşturmaya çalışır. Bu kuramın şu soruları dikkate alması gerekir:

- (1) Doğal çevrenin şehirleşmesi hayvanları nasıl etkilemektedir? Ne gibi küresel, ulusal ve yerel ekonomi-politik ve kültürel güçler hayvanlar için en fazla tehditkâr şehirleşme biçimlerine yön vermektedir?
- (2) Şehrin insan sakinleri çevrelerinde hayvanların varlığına neden tepki verirler, yeni / farklı şehirleşme biçimleri bu tavırda nasıl bir değişiklik yaratır ve bu hayvanlar için ne anlama gelir?
- (3) Şehir inşa pratikleri, insan tutum ve davranışlarıyla birlikte kentsel ekolojilerin insan-olmayan hayatı destekleme kapasitesini nasıl belirler?
- (4) Çağımızdaki kapitalist şehirleşme koşulları altında, devletin planlama ve politika oluşturma faaliyetleri, çevresel tasarım pratikleri ve siyasî mücadeleler hayvanlara yönelik şiddetin azalması yönünde nasıl etki eder?

Wolch, insan olmayan hayvanların da insan hayvanı gibi kendi dünyalarını sosyal olarak inşa ettikleri ve bir birilerinin dünyalarını etkilediklerini belirtir. Bu dünyaların insan hayvanından farklı olması, daha az gerçek oldukları anlamına gelmez. Kendi gerçekliklerine ve dünya deneyimlerine sahip olan hayvanlar nesnel değil, öznelardir. Hayvan öznelliğinin tanınması, hayvanlar da dikkate alınarak kentsel sorunsalı yeniden tarif etmenin ve yeni bir kentsel praksis için stratejiler belirlemenin etik ve siyasî önemini beraberinde getirir. Duruş-noktası ya da çoklu-konumsallık kuramlarının bu bağlamda sağlayabileceği belli açılımlar vardır. Söz konusu kuramlar ırk, sınıf ya da toplumsal cinsiyet gibi bir dizi farklılığın insan deneyimini biçimlendirdiği gerçeğinden yola çıkar. Tek bir duruş noktasının/konumun dünya deneyimini özelleştirmek farklılıkları susturacak ve iktidar ilişkilerine karşı koymada başarısız olacaktır. Bu yaklaşımın, aşırılaştırılırsa, nihilistik bir görececiliğe ve politik eylemselliğın felce uğratılmasına varması olasıdır, ama bu olasılık karşısındaki tavır da radikal dışlama pratiklerine ve farklılığın inkârına geri dönmek olmamalıdır. Bunun yerine, -hem insan hem gayri-insan- bireylerin benzerliğin ve farklılığın toplumsal ilişki ve ağları

içine konumlanmış olduklarını anımsamamız, gündelik etkileşim ve pratiklerimiz üzerinden, dayanışma nosyonunun kapsamını genişletecek “kısmî, konumlandırılabilir, eleştirel bilgi”ye<sup>26</sup> nasıl erişebileceğimizin yollarını aramamız gereklidir. Bu çerçeveye “evcil” hayvanlar kadar “yabanıl” hayvanlar da dahildir, zira Wolch’a göre, yabanıl ve evcil arasındaki ayrımın kendisi geçiren bir sosyal inşadır. Bunun yerine, insan müdahalesinden ve insanlarla etkileşimin farklı türlerinden kaynaklanan fiziksel ve davranışsal değişimlerin nitelik ve derecesine göre bir hayvanlar matrisi düşünmek daha gerçekçidir. Türler-arası bakım etiği bu matrisin herhangi bir noktasındaki hayvanların kapatılmadığı, öldürülmediği ya da “yabanıl hayat hapishaneleri”nde (koruma rezervleri) yaşamaya gönderilmediği kentsel bölgeler yaratılmasını gerektirir. Bu da dünyanın yabanıl hayatla özdeşleştirilen başka bölgelerinde değil, “evde” (Batı’da) başlamalıdır.

Wolch, Pleistosen’den bu yana hayvanlara ontolojik bağımlılığımızın bir tür olarak bizi karakterize ettiğini (protein ihtiyacı, ruhanî ilham, yoldaşlık ve başka bir hayvana besin olma ihtimali), lâkin bu ontolojik bağımlılığın bir türler arası bakım etiği ve yoldaşlık ağları oluşumuna henüz yol açmamış olduğunu belirtir. Yeni bir kentsel/mekânsal formülasyon arayışı, aynı zamanda yeni bir etik arayışıdır. Bu doğrultuda, şehirleri “yeniden doğallaştırmak ve hayvanları yeniden içeri davet etmek” gereklidir. Wolch bu “yeniden doğallaştırılmış, efsunlu şehir” tasavvurunu *zoopolis* olarak adlandırır. Zoopolis’te insanların hayvanlarla ve doğayla yeniden bütünleştirilmesi, kent sakinlerine hayvan hayatına dair yerel, konumlandırılmış, gündelik bilgiyi sağlayacaktır. Bu bilgi; hayvanların dünyada varolma biçimlerini kavramak, özgül bağlamlarda onlarla uygun bir biçimde etkileşim içinde olmak, özneler olarak hayvanları ve onların yaşam alanlarını korumaya dönük siyasî eylemliliği motive etmek için gereklidir. Wolch’un Zoopolis’i ne şehirleşme karşıtı bir mekânsal sabitlik ne de otarşi arayışındadır: Küresel karşılıklı bağımlılığı hem türler hem de şehirler düzeyinde kabul eder. Bunun yanı sıra, tür olarak hayvanlardan yabancılaşmamızın, farklı mekânsal ölçek-

<sup>26</sup> Donna Haraway (1990) *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, *Simians, Cyborgs, and Women*, s. 19’a atıfla.

lerde işlerliği olan belli ekonomi-politik, toplumsal ve kurumsal ilişkilerin sonucu olduğunun altını çizer. Söz konusu yapı, ilişki ve kurumlar bireylerin hayvan öznelliğini tanımlarıyla beraber otomatik olarak değişmeyeceklerdir. Bunların değişmesinin tek yolu sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet ve tür temelli baskı ve sömürüye karşı verilecek siyasî mücadeledir.

Şehri yeniden doğallaştırmak ve hayvanları yeniden içeri davet etmek için belirlenecek gündemin ele alması gereken unsurlar şunlardır: Şehirleşmenin insan olmayan hayvanlar üzerindeki etkileri; şehirli insanların hayvan hayatıyla ilgili olarak nasıl düşündüğü ve davrandığı; hayvanların kentsel koşullara adaptasyonu, kentsel hayvanlar etrafındaki güncel pratik ve politikalar. Bu gibi başlıkları ele alan çalışmalar çoğunlukla amprisist sosyal bilimler ile yabancı hayat biyolojisi alanındadır. Oysa kentsel kuramı insan olmayan hayvanları dahil ederek anlamak, sosyal kuramdan beslenen bir çerçeve geliştirmeyi gerekli kılar. Bu çerçevenin amacı; küreselleşmiş bir ekonomi ağına gömülü olan kapitalist şehirleşmenin hayvan hayatı için ne anlama geldiğini, insan-hayvan etkileşimlerinin nasıl ve neden zaman içinde ve mekânsal olarak değiştiğini, bilim, sosyal söylem ve politik-ekonomi olarak kentsel hayvan ekolojisini, bir yandan yönetsel planlar ve diğer yandan da aktivizm eliyle biçimlendirilen türler-ötesi (çok-türlü) kentsel pratiği anlamaktır.

Wolch, *Zoopolis*'ten altı yıl sonra, 2002 yılında yayımladığı *Anima Urbis*'te<sup>27</sup>, alandaki başlıca kuramsal gelişmeleri özetledikten sonra hem düşünüşümüzde hem de pratikte "şehri canlandırma" için geliştirilmesi gereken kuramsal çalışmaların başlıca dört hedefi olması gerektiğini belirtir:

(1) Şehirleşmeyi, şehirleşmenin hayvan hayatı açısından taşıdığı anlamın perspektifinden anlamak: Bu bağlamda, kentsel hayvan coğrafyası alanındaki yakın zamanlı çalışmaların kentsel yayılma, habitat koruma planlaması ve tehlike altındaki türlerle dair makro çalışmalarla belli türlerin (besi hayvanı, yırtıcılar, evde bakılan hayvanlar, vb.) kentsel gelişmedeki rolüne dair mikro çalışmalar arasındaki açıklığı kapaması gerekmektedir.

(2) *Hayvanlara yönelik tutum ve pratiklerin ve kentsel insan-hayvan etkileşimi örüntülerinin zaman zaman içinde ve mekânsal* 27 Şehrin canı / ruhu olarak tercüme edilebilir.

*olarak nasıl değiştiğinin izini sürmek:* Bu etkileşimlerin evrimine dair pek az şey biliyor olsak da insan-hayvan etkileşimi alanı hızla gelişmektedir. Bundan sonraki çalışmaların daha geniş zaman-mekân dilimlerini dikkate alması, insan-hayvan etkileşimi analizlerini şehirde doğa-kültürün evrimi, hayvan-temelli ürünler etrafındaki kentsel aktör ağları, kentsel çevreyle ilgili değişen tutumlar ve küreselleşmenin etkileriyle ilintilendirmesi gerekmektedir.

(3) *Kentsel hayvan ekolojisinin bilim, toplumsal söylem ve ekonomi-politik güçler tarafından nasıl üretildiğini araştırmak:* Kentsel biyo-coğrafya çalışmalarının yönelimlerini bütün boyutlarıyla ele almak, geniş kapsamlı kentsel biyo-çeşitlilik çalışma ve planlarını incelemek ve söylemin biçimlendirici rolünü de hesaba katan daha sofistike bir kentsel politik ekoloji geliştirmek gereklidir.

(4) *Kentsel bir pratik olarak insan-hayvan ilişkilerinin yönetsel planlar, aktivizm ve bizzat hayvanların failliği tarafından nasıl biçimlendirildiğini kavramak:* Kent yönetimi ve planlama pratiği alanındaki çalışmalar (evre odaklı olanlar dahi), tehlike altındaki türler olmadıkları sürece hayvanları nadiren hesaba katmaktadır. Benzer biçimde kentsel tasarım ve peyzaj ekolojisi de şehirde yaşayan hayvanların ihtiyaçlarını pek nadir dikkate almaktadır. Bununla beraber, kentsel hayvanlar etrafındaki yeni toplumsal hareketler ve aktivizm giderek artan bir biçimde şehirde hayvanlar için maddî olduğu kadar söylemsel uzamın da biçimlenmesinde etkili olmaktadır. şimdiye değin şehri bir hayvanın bakış açısından görmeye dönük hemen hemen hiçbir girişimde bulunulmamıştır. Kentsel hayvanlara dair etnografik çalışmaların ve zaman-mekân çalışmalarının bu açığı kapaması olanaklıdır.

## **Son Söz Yerine: Hayvan Sorunsalına şehrin Penceresinden Bakmak**

“Kentsel” olan bizatihi insan-hayvan ilişkileriyle iç içedir. Modern şehir türler-arası ilişkilerin bir ürünü, “türler-ötesi” bir alan olarak da kavramsallaştırılabilir (Wolch, West ve Gaines, 1995; Hovorka, 2008). Hayvanların şehirdeki mevcudiyeti geçmişte kalmış ya da kırsal alana özgü bir gerçeklik değildir.

Evlerimizde, bahçelerimizde, hudut bölgelerinde, çatılarda, parklarda, pencere önlerinde, şehrin gökyüzünde, metruk binalarda, sokaklarda, demiryollarında, kanalizasyon sistemlerinde ve yeraltı dehlizlerinde hayatlarını sürdürürler. Bu yaygın varlıkları dolayısıyla bir “gölge popülasyon” olarak nitelendikleri ya da bir “madun hayvan kasabası” oluşturdukları yazılmıştır (Wolch, West ve Gaines, a.g.e.: 736). Onlarla birlikte yaşadığımız gerçeği sadece bir farkındalık meselesidir (Blanc, 2003: 160). Onlar kimi zaman “haşarat” olarak nitelediğimiz canlılardır. Hem “tek-türlü” olduğunu hem de bu türün sonsuz hâkimiyetine yaslandığını varsaydığımız şehri, “inşa edilmiş bir çevre” yerine “ele geçirilmiş bir çevre” olarak yeniden tarif etmeye bize zorlayan canlılardır. İnsanların atıklarıyla ve dahası insanların kanyla beslenen, “bize rağmen bizimle yaşayan hayvanlar”dır onlar: “İkballeri, bizi ve çevremizi, bizim fiziksel ve psikolojik olarak yeteneksiz olduğumuz usullerle gözlemeleme yeteneklerine yaslan[ır].” Fare, hamamböceği, sinek, tahtakurusu gibi bu canlılar, “türümüzün mekânı”nı kendi amaçları doğrultusunda kullanır ve şehri, insanların iradesi dışında ve insanların iradesine rağmen, “çok-türlü bir yaşam alanı” haline getirirler (Candelaria, 2009: 301-2). Onlar, “proletarya kadar kente özgü, bürokratlar kadar şehirli”dirler (Martindale, 1960: 6). Bu hayvanları şehir kavrayışımıza dahil etmeyişimiz, bir “hülya”dan kaynaklanır: Şehri, “insanın, içinde yaşadığı dünyayı daha gönlüne göre hale getirmekte en ahenkli ve genel olarak en başarılı girişimi” olarak gösteren bir hülyadır bu (Robert Park, 1967: 3).

İnsanın gönlüne göre bugirişim, modern şehrin, diğer (tarihsel ve mekânsal olarak farklılaşan) insan yerleşimlerinden ve dahası diğer bütün yaşam çevrelerinden farklı olarak, bütünüyle ve sadece insan türünün ihtiyaç ve arzularını karşılamak üzere düzenlenmesiyle sonuçlanmıştır. Böylece, şehirdeki neredeyse her şey ve bütün yerler insanla ilişkisi üzerinden tanımlanır: Barınmamız için inşa edilmiş konutlar, çalışmamız için inşa edilmiş işyerleri, alışveriş ve tüketimimiz için pazarlar, dükkânlar, alışveriş merkezleri, bütün bunları birbirine bağlayacak ulaşım sistemleri, otomobillerimiz için caddeler, köprüler, otoparklar, çocuklar için oyun parkları ve okullar, sağlığımız için hastaneler, kültürel ihtiyaçlarımız için tiyatrolar, sinemalar, sergi salonları,

kütüphaneler, vb. Hayvanlar şehrin bu “insanın gönlüne göre” dokusunda ya “istilacılar” olarak, ya sınırları ihlâl eden varlıklar olarak (tilkiler, koyoteler, geyikler, vb.) ya da kendilerine tahsis edilen sınırlandırılmış ve/veya ticarete konu olan alanlarda (pet-shop, hayvanat bahçesi, barınak, doğal yaşam alanları, ev içleri ve avlular) kendilerine yer bulabilirler. Modern şehir, bu son anlamıyla, insan olmayan hayvanların sınırlandırılarak kapatıldığı şehirdir: Hayali, algılanan ve arzulanan -ne var ki ziyadesiyle biçimsel, keyfi ve belirsiz- güvenlileştirme ve sterilleştirme/hijyenikleştirme politikası, bu açılardan makbul bulunmayanları sistematik olarak şehrin çeperlerine/dışına ittirmiyorsa şehir merkezlerindeki “kamp”lara kapatır.<sup>28</sup> Kapatma ya da ihraç etme, şehrin hem biyo-politikasında hem idare yöntemlerinde ağırlıklı bir yer tutar. İnsan olmayan hayvanlar, söz konusu politika ve yöntemlerin yön verdiği süreçlerin en görünmez, en “atılabilir”, en marjinalleştirilmiş, en sessiz(leştirilmiş) hedefleridir.

Günümüzdeki modern şehrin, her ne olursa olsun, içinde ve kıyısında hayvanları da barındırdığını söylemek, sadece modern-öncesi şehirle değil, modernleşmenin bir aşamasına denk gelen şehirle de hem yoğunluk açısından hem de yapısal olarak farklar taşımadığı anlamına gelmez. Fakat her koşulda, hayvanlar, şehrin kurucu unsurları arasında olmuşlardır. Seattle’ın hayvan tarihini yazdığı Şehir İnsandan Daha Fazlasıdır (2016) adlı kitapta Frederick L. Brown, hayvanların Seattle’ın yapı-lı çevresinin evriminde ne denli önemli bir rol oynadığını anlatır. ABD’nin kentsel tarihinin (ve kentsel tarihin) hayvanlar da hesaba katılarak yeniden yazılabileceğini bize gösteren bu çalışma, aynı zamanda bir şehri (ve şehri) inşa edenlerin hayatlarına, ölümlerine ve emeklerine dair şehirli unutkanlığımıza da ayna tutar. İçine doğduğumuz ve veri kabul ettiğimiz günümüz şehrinin hayvanları gözlerden saklayan doğasının temelinde, şehirlilerin şehirde hayvanlara (ya da yokluklarına) bir anlam vermek için yarattıkları kategoriler bulunur. Sadece insan/hayvan kategorileri değil, evcil/vahşi hayvan, evcil hayvan (pet)/ besi hayvanı gibi kategoriler de Seattle’ın insan sakinlerinin hem kentsel mekân-

<sup>28</sup> Agamben (1997: 99) çağımızdaki şehir yaşamının “ayrıştırma bölgeleri”yle inşa olduğunu altını çizer, “kamp”ın da bu ayrıştırmanın prototipi olduğunu söyler. Kamp, kökeninde istisnaiyken, günümüzde modern olanın gizli matriksi, nomos’u haline gelmiştir.

ları yapılandırmalarına hem de aynı zamanda şehrin hayvan tarihini unutturmaya yardımcı olmuştur. Kitabın önsözünü yazan Paul S. Sutter'a göre hayvanlar mal olarak, kültürel semboller ya da yoldaşlar olarak, neyin "insani" ve neyin "kentsel" olduğunu tanımlamanın vazgeçilmez kaynakları olmuştur. Brown hayvanların böylesi bir tasnifinin toplumsal olarak farklılaştığını da gösterir: Irk, sınıf, etnisite ve toplumsal cinsiyet, şehirli insanların hayvanlarla ilişkilerinde ve onlara dair tecrübelerinde önemli roller oynamıştır. Seattle'ın, bu değişkenler açısından diğerlerine göre daha ayrıcalıklı olan insan sakinleri, söz konusu farklılaşmaları, hayvanlarla etkileşim içinde olmanın kimi biçimlerinin diğerlerine göre daha "insana ve şehre göre" olduğunu savunmada sürekli olarak kullanmışlardır. Dolayısıyla, Brown'ın önemli katkılarından biri, sadece bir şehrin tarihinin hayvanlar ekseninde okunması ya da bir şehrin hayvan tarihinin yazılması değil; bunun ötesinde, kentsel toplumsal farklılığın hayvanî tarihinin gösterilmesidir.<sup>29</sup>

Öte yandan modern şehir sadece bir ayrıştırma, sınırlandırma, dışlama, kapatma, denetleme mekânı değil, aynı zamanda bir "haklar" mekânıdır. Tarihsel olarak hem modernleşme hem de kentsel çevre hak-temelli düşünüş ile sosyal düzenlemeleri beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla, şehir aynı zamanda bir sosyo-politik haklar mekânı olarak tanımlanagelmiştir. Şehre dair modern haklar, nev'i şahsına münhasır bir kategori olarak, geçtiğimiz yüzyılda haklar literatürüne kazandırılmıştır. Bunlar, insan haklarının kentsel mekânda ve şehirli hayat bağlamında cisimlenip spesifikleştirdiği haklardır ve bugün üçüncü kuşak (dayanışma temelli) haklar içinde anılmaktadırlar. Bu hakları; liberal perspektiften "kentli hakları", eleştirel perspektiften de "kent hakkı" olarak biliriz. Modern düşünüş ve hukukun önce "mülk sahibi beyaz erkek"i ayrıcalıklandırarak hak temelli ilkelere kapsamı ve öznelere, sosyal hareketler ve mücadeleler sayesinde, zaman içinde genişlemiştir. Aydınlanmanın insan-olmayan hayvanları aşağı gören iklimi, paradoksal olarak, zaman içinde hayvanların da hak sahibi olabileceği düşüncesini yaratmıştır. Zira Aydınlanma felsefecilerinin antik "doğal haklar"ı

29 Benzeri bir muhasebeyi Hannah Velten (2013) Londra için yapar.

yeniden canlandırmasıyla ortaya çıkan “eşitlik ideali ve söylemi” kaçınılmaz olarak bir “eşik” oluşturmuştur, farklı toplum kesimleri farklı iddialarla bu eşiği atlamayı amaçlamıştır. İlk “Hayvan Koruma” hareketleri, örgütleri ve düzenlemeleri de ilk olarak İngiltere’de ortaya çıkmış, ardından Fransa’ya ve hızla neredeyse bütün Avrupa’ya yayılmış, daha sonra da destekçilerini özellikle liberaller ve süfrajeterler arasında bulduğu ABD’ye sıçramıştır. Uluslararası topluluk, hareketin başlamasından yaklaşık 100 yıl sonra bu gayretleri meşrulaştırarak, 1978 yılında UNESCO tarafından Hayvan Hakları Evrensel Beyannamesi’ni yayımlamıştır.

### **Bu Derlemede...**

Elinizdeki derleme, Türkiye şehirlerini hayvanların penceresinden nasıl görebileceğimiz ya da Türkiye’deki şehir kavrayışını hayvanları merkeze alarak nasıl gözden geçirebileceğimize dair fragmanlar sunuyor, fikirler üretiyor. Bu makalelerin, şehrin haritasına hayvanları yerleştirmek ve şehri kavradığımız kuramsal yaklaşımları hayvanları da hesaba katarak gözden geçirmek doğrultusundaki yeni çalışmalara ilham olmasını diliyoruz.

Cansu Özge Özmen, 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu şehirlerini ziyaret eden ya da bu şehirlerde yaşamış ABD’li seyyah ve diplomatların eserlerindeki insan-hayvan karşılaşmalarını inceliyor. İnsan-hayvan karşılaşmaları, özellikle yarı otobiyografik olan ve söylemleri seyyahın ülkesinin siyasî bilincini de içeren bir tür olması açısından temsiller bağlamında sıkça analiz edilmiştir. Bu analizler sırasında kullanılan kuramsal çerçeveler, Batı-Doğu ekseninde, özellikle de sömürgecilik ve sömürgecilik sonrası dönem edebiyatlarında belirgindir. Makale, seyahatnameleri incelerken bu kuramsal çerçevelerin, insanların insan olmayan hayvanları temsilinde de geçerli olduğunu, Osmanlı şehirlerindeki insan ve insan olmayan hayvanların temas alanlarını, yani şehirleri merkeze alarak göstermeyi amaçlıyor. 19. yüzyıl, şehirlerdeki hayvanlarla insanların ilişkilerinin bütün dünyada oldukça dinamik olduğu bir dönemdir. Şehirlerdeki hayvanlarla insanların ilişkilerinin değişimi, insana yeni ahlaki sorumluluklar yüklemiştir. Fakat bu sorumlulukların boyutu her kültür için farklıdır. Bu farklılıklar da seyyahların Osmanlı şehirlerindeki insan-hayvan ilişkilerine bakışlarını şekillendirir

ve betimlemelerini oldukça ilginç kılar. Doğu'nun şehir hayvanlarıyla ilişkisi kimi zaman Batı pragmatizmine aykırı düşer. Seyyahlar bu ilişkilere bazen hayranlıkla bazen de özcü bir türçülük söylemi içinde yaklaşırlar.

Kimberly Hart'ın makalesi, İstanbul'un sokak kedilerine önem verenlerin duygusal ve politik motivasyonları üzerine. Hart, araştırmasında, tipik olarak günlerini hayvan refahı ve hayvan hakları örgütlerinde çalışmak yerine, İstanbul'un sokak kedilerini beslemeye ve bakımına adanmış yalnız çalışan bireyleri incelemeyi tercih ediyor. Bir insanın günlük hayatını sokak hayvanlarının bakımına adamaya motive eden kişisel ve bireysel etmenleri tartışırken, araştırmasındaki temel sorulardan birinin politik niteliğini de açıkça ortaya koyuyor. Merkezi politik soru, kentsel dönüşümün hızlı temposu, nüfusun bazı kesimlerinin bu hayvanlara karşı hissettikleri düşmanlık ve bazı belediyelerin devam eden ortadan kaldırma gayretleri göz önüne alındığında, İstanbul'un sokak hayvanlarının hayatta kalabileceği bir yer olup olmadığıdır. Hart sokak kedilerine ve onlara bakanlara odaklanırken, aynı zamanda köpeklerin ve kedilerin İstanbul sakinlerinin çoğu ve daha da önemlisi belediye yönetimleri tarafından nasıl farklılaştırıldığını ortaya koyuyor. Sonuç olarak Hart, kedilerin kentin ortak sakinleri olarak daha fazla kabul edildiğini, ancak köpeklerin daha büyük tehdit ve idari gözetim altında olduğunu öne sürüyor.

Özlem Güçlü, İstanbul'un sokak hayvanlarının son yıllarda öne çıkan iki belgesel temsilini, *Kedi* ve *Taşkafa* filmlerini incelemek suretiyle, filmler aracılığıyla kavradığımız dünyayla insan merkezli olmayan yeni bağlar kurmaya katkıda bulunmayı murad ediyor. Yazara göre, biri kedileri diğeri köpekleri merkezine alan bu iki film, her ne kadar İstanbul'un sokak hayvanlarıyla olan ilişkisine odaklanmasıyla ortaklaşa da sokak hayvanlarıyla şehrin ve diğer şehirlilerin ilişkisine dair ortaya koyduğu sinematik tahayyül ile birbirinden ayrılıyor. Kedi, özel olarak İstanbul'un, genel olarak da şehrin kedilerinin ve insanların değişmeyen ve zamandan bağımsız niteliklerini öne çıkarıp insanların kedilere karşı duyduğu sevgiyi ve şefkati yüceltirken, Taşkafa, İstanbul'un insanları ve sokak hayvanları arasındaki benzersiz dostluk çerçevelemesinin yanında bir "temizlik", hafıza, silinme ve

dönüşüm hikayesi de anlatmayı seçiyor. Makalede, birbirine ilk bakışta oldukça benzer gibi görünen iki belgeselin anlatsal, biçimsel ve temsili seçim ve düzenlemeleri karşılaştırmalı olarak ele alınarak, belgesellerin seslerinin, nesnelere dair ürettikleri söylemsel çerçevelerin nasıl farklılaştığı tartışılıyor. Böylelikle, İstanbul'un sokak hayvanlarıyla ilişkisinin belgesel temsiline dair çok boyutlu bir sinematik manzaranın belirebileceğini öne sürüyor.

Derya Acuner, hayvanat bahçelerinin çoğunluğumuzun zihninde yer eden neşeli ve dost canlısı imajının üstünü örttüğü hak ihlallerine dikkat çekmeyi mesele edinen makalesinde, vaka olarak, 2013'te gerisinde birçok soru işareti bırakacak şekilde sessiz sedasız kapatılan Atatürk Orman Çiftliği Hayvanat Bahçesi'ne odaklanıyor. Yazının ilk bölümü, canlı hayvan koleksiyonlarının uzun tarihine hızlıca bakıyor ve bu tarih içinde modern hayvanat bahçesinin ortaya çıkışının bir özetini ortaya koymaya çalışıyor. Bu bölüm aynı zamanda, insanı hayvandan ayrıcalıklı bir konuma yerleştiren hiyerarşik ayrımı, köklü ve çok katmanlı bir ayırıştırma ağının ve kendilik kurgusunun parçalarından biri olarak ele alıyor ve böyle bir perspektiften hayvanat bahçeleri ile müzelerin erken örneklerinden sayılan nadire kabineleri ile özellikle 19'uncu yüzyıl sonu ve 20'nci yüzyıl başında Batı bilimi ve popüler kültürü üzerinde etkili olan insan sergileri arasında bağlar kuruyor. Metnin ikinci bölümü doğrudan Atatürk Orman Çiftliği Hayvanat Bahçesi'ne odaklanarak kuruluşundan kapanışına değin bu kurumun detaylı bir hikayesini ortaya koymaya çalışıyor. Bunu yaparken de gerek kurumun kendi yayınları gerekse de medyada yer verilen söylemler yardımıyla buranın tarihiyle Türkiye tarihi arasındaki paralellikleri ortaya koyma girişiminde bulunuyor. Alandaki yasal düzenlemeleri ve ilgili girişimleri de bir araya getirmeye gayret eden bu bölüm, ayrıca, hem odaklandığı vaka özelinde hem de genel anlamda hayvanat bahçesi ve burada tutsak edilmiş hayvanlara dair tarih yazımı girişimlerinde karşılaşılabilecek sınırlılıklar ve zorluklar açısından nasıl çözüm önerileri bulunabileceğine dair bir diyalog başlatabilmeyi hedefliyor.

Figen Uzar Özdemir, Zonguldak'ta belediyede çalışan çöpçü katırlar örneği üzerinden hayvan emeğini ve hayvan eme-

ği sömürsünü ele alıp bütün sömürü ilişkilerinde olduğu gibi burada da performatif bir tahakküm ilişkisi olduğunu savunarak, hayvanların insanlarla ve emek süreçleriyle olan ilişkilerinde ne tür eylemlilikler sergileyebileceklerini inceliyor. Makalede, hayvan emeği üzerine yapılan çalışmaların Marksist emek kuramına yapacağı katkılar da tartışılıyor. Hayvan emeği kullanımı insan-(erkek) merkezilik ideolojisi ile tarih boyunca meşrulaştırılmıştır fakat 19. yüzyıl ile birlikte yoğunlaşan sanayileşme ve kentleşme hayvan-insan ilişkilerinin ve hayvanlar üzerindeki insan tahakkümünün seyrini geri dönülemez şekilde değiştirmiştir. Özellikle katır gibi yük hayvanları, ücretsiz emek gücü olarak sömürülmeleri yoluyla kapitalizmin gelişiminde önemli bir yere sahip olmuşlardır. Zonguldak gibi maden kentlerinde maden ocaklarında çalışarak ülkelerin ekonomik kalkınmasında rol oynamışlardır. Katır gibi koşum hayvanlarının emeği eski önemine sahip olmasa da genel anlamda hayvanlar bugün daha da yoğun bir şekilde hem emekleriyle hem de et, süt ve süt ürünleri sektörlerinde meta olarak yer almaktadırlar. Bu sebeple makale, kapitalizmin yararına tahakküm altına alınan tüm grupların türçülük sınırlarını aşan bir şekilde aynı sınıfın üyesi olduklarının bilincine varma potansiyelini de tartışmaya açmaktadır.

Ezgi Burgan, Ferdinand ismi verilen ve kurbanlık addedilen bir boğanın 2018 yılında Rize'den İzmir'e uzanan kaçış hikâyesini günümüze kadar takip ederken, her adımda bir "kurban"ın neler yapabileceğini, sömürü ve ölüm tehdidi altında kendisi için kaçış yollarını nasıl oluşturabileceğini ve ne tür insan-hayvan karşılaşmalarının bu yolları inşa etmeye katkı sağlayabileceğini tartışmaya açıyor. Şehirler ve şehirlilikler dönüşürken elbette kurbanla yüklenen anlamlar da dönüşmüştür. Ferdinand'ın hikâyesi bir yanıla günümüzün "şehirli" bakışının kurbanla nasıl ilişki kurduğunu ve bunu yaparken kendi türüyle ve yaşadığı şehirle ilişkisini nasıl yeniden oluşturduğunu tartışmaya kapı açıyor. İçinde bulunduğumuz dönem ve coğrafyalarda bir kurbanın kaçışı hangi koşullarda haber niteliği taşır ve hangi koşullarda bu kaçış yaşama açılabilir? Şehirler dönüşürken, çeşitli konumlardan hareketle yeryüzünün özgürleşmesine açılabilen karşılaşmalar oluşturabilmek için Ferdinand'ın hikâyesi, Guattari'nin deyişiyle bir köksapsal olanak olarak bize neler

anlatır? Bu yazı Ferdinand'ın hikayesinin peşinden işte böyle bir merakla ilerliyor. Her ne kadar şehirlerin duraklarında soluklansa da süreci belirli bir başlangıç noktasından belirli bir sonuç noktasına doğrusal biçimde ilerleyen kronolojik bir anlatı olarak değil; şehirler arasında, karadan ve denizden, yüz yüze ve sibernetik türler arası karşılaşmaların izinden çeşitli coğrafya ve zamanlarda, çeşitli insan ve hayvan öznelerle buluşan köksapsal bir deneyim olarak okuyor.

Pınar Karababa, Konya'daki güvercinlerin ruh kattığı metninde, kent ölçeğinde insan hayvan ilişkisinin tarihsel formlarından kimilerinin hala geçerli olduğundan yola çıkıyor ve kent ölçeğindeki kimi ortaklık noktalarının, yeniden bir kent hakkı sorgulamasını başlatmamız için sunduğu imkânları tartışıyor. Yazara göre yeni bir kent hakkının tartışılması, gerek hayvanlar gerekse üretim ilişkilerinde ötekileştirilmiş olan insanları görünür ve hak sahibi olarak yeniden tanımlamakla, kentli kimliğinin ve kent imgesinin üzerinde yükseldiği karşıtlıkları (yerli-yabancı/doğakent) sorgulayacak bir bakış açısı geliştirmekle mümkün olabilir. Karababa, kent yazınının kendisini hayvansız kurmasının üzerine gidip marjinallik, ötekilik ve yerlilik çizgisinde hayvanların da dâhil edilebileceği bir kent coğrafyası oluşturmanın yollarını araştırıyor. Bunu yaparken, kent üzerine ana akım yazına hâkim olan "hayvanın işlevsel bir simge olarak kullanımı"ndan farklı bir hayvan deneyimini analizin merkezine yerleştirebilmeyi deniyor.

### **Teşekkür**

Derleme fikrinin arnesi olan Elçin Turan'a, katkılarından dolayı Abdullah Onay ve Mine Yıldırım'a çok teşekkür ederiz. Yanı sıra, Aras Aladağ başta olmak üzere, Patika Kitap kolektifine, projemize inandıkları ve dosyayı basmayı tereddütsüz kabul ettikleri için minnettarız.

## Kaynakça

- Agamben, G. (1997) "The Camp as Nomos of the Modern", *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, G. Agamben, Stanford University Press-Stanford, California, 95-101
- Andermatt Conley, V. (2012) *Spatial Ecologies: Urban Sites, State and World-Space in French Cultural Theory*, Liverpool University Press.
- Anderson, K. (1995) "Culture and Nature at the Adelaide Zoo: At the Frontiers of 'Human' Geography", *Transactions of the Institute of British Geographers*, 20, 275-294.
- Arboleda, M. (2017) "Preface", *Critique of Urbanization: Selected Essays*, der. N. Brenner, Birkhauser Verlag, Basel, 9-15.
- Aronson, Myla F. J. vd. (2014) "A Global Analysis of the Impacts of Urbanization on Bird and Plant Diversity Reveals Key Anthropogenic Drivers", *Proceedings of the Royal Society B*, V.81, I. 1780.
- Baldwin, J. A. (1987) "Research Themes in the Cultural Geography of Domesticated Animals, 1974-1987", *Journal of Cultural Geography*, Vol. 7: 3-18.
- Barua, M. (2013) "Volatile Ecologies: Towards a Material Politics of Human-Animal Relations", *Environment and Planning A*, Vol. 46: 1462-1478.
- Barr-On, Y., R. Phillips ve R. Milo (2018) "The Biomass Distribution on Earth", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 115 (25), 6506-6511.
- Biehler, D. (2013) *Pests in the City: Flies, Bedbugs, Cockroaches, and Rats*, University of Washington Press, Seattle & London.
- Blanc, N. (2003) "La Place de l'Animal dans les Politiques Urbaines", *Communications*, 74, *Bienfaisante Nature*, 159-175.
- Brenner, N. (2009) "What is critical urban theory?" *City*, Vol. 13, No. 2-3, 198-207.
- (2017) (der.) *Critique of Urbanization: Selected Essays*, Birkhauser Verlag, Basel.
- Brown, F. L. (2016) *The City is More than Human: An Animal History of Seattle*, University of Washington Press.
- Buller, H. (2013) "Animal Geographies I", *Progress in Human Geography*, Vol. 38 (2), 308-318.
- Candelaria, M. (2009) "The Microgeography of Infestation In Relationship Spaces", *Animals and Agency: An Interdisciplinary Exploration* (Human-Animal Studies Special Issue, Vol. 8), der. S. E. McFarland & R. Hediger, Brill, Leiden ve Boston, 301-320.
- Casey, E. S. (1998) "The Production of Space or the Heterogeneity of Pla-

- ce: A Commentary on Edward Dimendberg and Neil Smith', *The Production of Public Space: Philosophy and Geography II*, der. A. Light & J. Smith, Rowman and Littlefield, Lanham.
- Castells, M. (1977/1972) *The Urban Question: A Marxist Approach*, çev. A. Sheridan, Edward Arnold, London.
- Ceballos, G., P. R. Ehrlich ve R. Dirzo (2017) "Biological Annihilation via the Ongoing Sixth Mass Extinction Signaled by Vertebrate Population Losses and Declines", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 114 (30), E6089-E6096.
- Cincotta, R. P., J. Wisniewski ve R. Engelman (2000) "Human Population in the Biodiversity Hotspots", *Nature*, 404 (6781), 990-992.
- Coale, A. J. (1990 [1974]) *İnsan Nüfusunun Tarihi*, çev. Yahya S. Tezel, Ankara, <http://www.yahyatezel.com/indir.php?no=55>, son erişim tarihi 13 Eylül 2015.
- Collard, R. C. (2012) "Cougar-Human Entanglements and the Biopolitical Un/Making of Safe Space", *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 30, 23-42.
- Czech, B., P. R. Krausman ve P. K. Devers (2000) "Economic Associations among Causes of Species Endangerment in the United States", *BioScience*, 50/ 7, 593-601.
- Davies, G. (2000) "Virtual Animals in Electronic Zoos: The Changing Geographies of Animal Capture and Display", *Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human-Animal Relations*, der. C. Philo & C. Wilbert, Routledge, New York, 243-246.
- Doel, M. (1999) *Poststructuralist Geographies: The Diabolical Art of Spatial Science*, Rowman and Littlefield, New York.
- Duru, B. ve A. Alkan (der., çev.) (2002) *20. Yüzyıl Kenti*, İmge, Ankara.
- Elder, G., J. Wolch ve J. Emel (1998) "Le Pratique Sauvage: Race, Place, and the Human-Animal Divide", *Animal Geographies: Place, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, der. J. Wolch & J. Emel, Verso, London, s. 72-90.
- Emel, J. (1995) "Are You Man Enough, Big and Bad Enough?" Ecofeminism and Wolf Eradication in the USA, *Environment and Planning D: Society and Space*, 13, 707-734
- , C. Wilbert ve J. Wolch (2002) *Animal Geographies, Society and Animals*, Vol. 10, 407-412.
- Gaynor, A. (1999) "Regulation, Resistance and the Residential Area: The Keeping of Productive Animals in Twentieth-Century Perth, Western Australia", *Urban Policy and Research*, 17, 7-16.
- Gillespie, K. ve R. C. Collard (2015) (der.) *Critical Animal Geographies: Politics, Intersections, and Hierarchies in a Multispecies World*, Routledge, New York.

- Gruffudd, P. (2000) "Biological Cultivation: Lubetkin's Modernism at London Zoo in the 1930s", *Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human-Animal Relations*, der. C. Philo & C. Wilbert, Routledge, New York, 222-242.
- Haraway, D. (2008) *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Harvey, D. (1996/1973) *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. M. Moralı, Metis, İstanbul.
- (1996) *Justice, Nature, and the Geography of Difference*, Blackwell, Cambridge.
- (1998) "Marxism, Metaphors, and Ecological Politics", *Monthly Review*, Vol. 49, Issue. 11, 17-31.
- Hincliff, S. (2005/1999) "Cities and Natures: Intimate Strangers", *Unsettling Cities: Movement/Settlement*, der. J. Allen, D. Massey & M. Pryke, Routledge, London & New York, 141-185.
- Hoorweg, D. ve K. Pope (2016) "Population Predictions for the World's Largest Cities in the 21st Century", *Environment and Urbanization*, 29 / 1, 195-216.
- Horkheimer, M. ve T. W. Adorno (2002/1947) *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments, Cultural Memory in the Present*, Gunzelin Schmid Noerr, der. M. Bal & H. de Vries, çev. E. Jephcott, Stanford University Press, California.
- Hovorka, A. (2008) "Transspecies Urban Theory: Chickens in an African City", *Cultural Geographies* 15/1, 95-117.
- Howell, P. (2000) "Flush and the Banditti: Dog-Stealing in Victorian London", *Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human-Animal Relations*, der. C. Philo & C. Wilbert, Routledge, New York, 35-55.
- Johnston, C. (2008) "Beyond the Clearing: Towards a Dwelt Animal Geography", *Progress in Human Geography*, Vol. 32, 633-649.
- Jones, O. (2000) "(Un)ethical Geographies of Human-non-human Relations: Encounters, Collectives and Spaces", *Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human-Animal Relations*, der. C. Philo & C. Wilbert, Routledge, New York, 268-291.
- Lefebvre, H. (1991/1947) *Critique of Everyday Life - Volume I*, çev. J. Moore, Verso, London.
- (2000/1968) "Right to the City", *Writings on Cities*, der. ve çev. E. Kofman & E. Lebas, Blackwell, Cambridge, MA., 61-181.
- (2014/1974) *Mekânın Üretimi*, çev. I. Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Luck, G. W. (2007) "A Review of the Relationships Between Human Population Density and Biodiversity", *Biological Reviews*, 82 (2007), 607-645.
- Lynn, W. S. (1998) "Animals, Ethics and Geography", *Animal Geographies:*

- Place, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, der. J. Wolch & J. Emel, Verso, London, 280-297.
- Martindale, D. (2000/1960) "Önsöz", *Şehir: Modern Kentin Oluşumu*, Max Weber, çev. M. Ceylan, Bakış, İstanbul, s. 5-71.
- Pandit, S. N., J. Kolasa ve K. Cottenie (2009) "Contrasts Between Habitat Generalists and Specialists: An Empirical Extension to the Basic Metacommunity Framework", *Ecology* 90, 2253-2262.
- Park, R. (1967) *On Social Control and Collective Behavior*, Chicago University Press, Chicago.
- Philo, C. (1995) "Animals, Geography and the City: Notes on Inclusions and Exclusions", *Environment and Planning D: Society and Space*, 13, 655-681.
- ve C. Wilbert 2000 (der.) *Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human-Animal Relations*, Routledge, London.
- PRB (Population Reference Bureau) (2015) *Human Population: Urbanization*, <http://www.prb.org/Publications/Lesson-Plans/HumanPopulation/Urbanization.aspx>, son erişim tarihi 14 Ocak 2019.
- (2017) *2017 World Population Data Sheet*, <https://www.prb.org/wp-content/uploads/2017/08/WPDS-2017.pdf>, son erişim tarihi 7 Temmuz 2018.
- Ries, L. ve T. D. Sisk (2010) "What is an Edge Species? The Implications of Sensitivity to Habitat Edges", *Oikos* 119(10), 1636-1642.
- Simmel, G. (2002/1903) "Metropol ve Zihinsel Yaşam", *Arredamento Mimarlık*, 151, 85-87.
- Simon, B. (2017) *A Tragic Story of Cheap Food, Cheap Government, and Cheap Lives*, The New Press, New York.
- Smith, M. (2001) *An Ethics of Place: Radical Ecology, Postmodernity, and Social Theory*, State University of New York Press.
- Sundberg, J. (2011) "Diabolic Caminos in the Desert and Cat Fights on the Río: A Posthumanist Political Ecology of Boundary Enforcement in the United States-Mexico Borderlands", *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 101, 318-336.
- Sutter, P. B. (2016) "Foreword: The Animal Turn in Urban History", *The City is More than Human: An Animal History of Seattle*, F. L. Brown, University of Washington Press, Seattle & London.
- Swyngedouw, E. (1996) "The City as a Hybrid - On Nature, Society and Cyborg Urbanisation", *Capitalism, Nature, Socialism*, Vol. 7(1), Issue 25, 65-80.
- Tellier, L.-N. (2009) *Urban World History: An Economic and Geographical Perspective*, PUQ.
- Tönnies, F. (1963/1887) "Community and Society", *Community and Society*, der. C. P. Loomis, Harper and Row, New York.

- UK NEA -National Ecosystem Assessment- (2011) *The UK National Ecosystem Assessment: Technical Report*, UNEP-WCMC, Cambridge.
- Urbanik, J. (2012) *Placing Animals: An Introduction to the Geography of Human-Animal Relations*, Lanham, Rowman & Littlefield, MD.
- Velten, H. (2013) *Beastly London: A History of Animals in the City*, Reaktion Books, London.
- Weber, M. (1978/1922a) *The City, Economy and Society*, der. ve çev. G. Roth & C. Wittich, University of California Press.
- (1947/1922b) *The Theory of Social and Economic Organization*, der. T. Parsons (der.), çev. A. M. Henderson & T. Parsons, The Free Press & the Falcon's Wing Press, Illinois.
- Werlen, B. (1993/1988) *Society, Action and Space*, çev. G. Walls, Routledge, London.
- White, R. J. (2015) "Animal Geographies, Anarchist Praxis, and Critical Animal Studies", *Critical Animal Geographies: Politics, Intersections, and Hierarchies in a Multispecies World*, der. K. Gillespie & R.-C. Collard (der.) Routledge, New York, 19-35.
- Wolch, J. (1996) *Zoöpolis, Capitalism, Nature, Socialism*, 7(2): 21-47.
- (2002) "Anima Urbis", *Progress in Human Geography*, Vol. 26: 721-742.
- ve J. Emel (1995) "Theme Issue on Bringing the Animals Back In", *Environment and Planning D: Society and Space*, 13, 631-760.
- K. West ve T. A. Gaines (1995) "Transspecies Urban Theory", *Environment and Planning D: Society and Space*, 13, 735-760.
- ve J. Emel (1998) "Preface", *Animal Geographies: Place, Politics and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, der. J. Wolch & J. Emel, Verso, New York, x-xxii.



# ABD'Lİ SEYYAHLARIN GÖZÜNDEN 19. YÜZYIL OSMANLI ŞEHİRLERİNDE İNSAN-HAYVAN KARŞILAŞMALARI

Cansu Özge Özmen

## Giriş

1800 yılının 9 Kasım gününde Amerikalı Amiral William Bainbridge, Cezayir elçisini de taşıyan *George Washington* fırkateyniyle İstanbul'a vardığında iç limana kabul edilmez. Osmanlı hükümeti önce *George Washington*'ın hangi devletin yetkisi altında olduğunu soran bir elçi gönderir. Çünkü Amerikan bayrağını karasularında ilk defa görmektedirler. Bainbridge, Amerika Birleşik Devletleri bayrağı altında seyahat ettikleri haberini gönderdikten kısa bir süre sonra elçi geri döner. Osmanlı hükümetinin böyle bir ülkeyi daha önce duymadığını söyler. Bainbridge, elçiyi bir kez daha sultanın huzuruna gönderir. Kristof Kolomb'un keşfettiği "Yeni Dünya"dır Birleşik Devletler. II. Abdülhamid bu haber üzerine fırkateyne bir adet kuzu ve karşılama çiçekleri gönderir. Amerika Birleşik Devletleri'nin bayrağındaki yıldızları çok beğenmiştir. Kendi bayrağı da semavi öğelerle bezelidir ve bu tesadüf, iki ülke arasında kurulacak güzel ilişkilerin bir işareti olmalıdır (Harris, 1837: 47). Fakat, bir kuzunun kurban edilmesiyle başlayan bu arkadaşlığın kurulması otuz sene sürecektir. 1802 yılında Amerikan devlet başkanı Thomas Jefferson'ın İzmir'e atadığı elçi Osmanlı hükümeti tarafından tanınmaz. 1827 yılında, Yunan Bağımsızlık Savaşı sırasında İngiliz, Fransız ve Rus müttefikliğindeki donanma Navarin'de Osmanlı donanmasını yok edince, II. Mahmud donanmanın tekrar inşası için yeni bir müttefik arayışına girmek zorunda kalır. 1830 yılında Amerika Birleşik Devletleri'yle ticaret anlaşması imzalanır ve böylece iki ülke birbirini ilk kez resmî olarak tanımış olur.

Bu resmî geç kalmışlık, kendini söylemsel bir geç kalmışlık olarak da gösterecektir. Ali Behdad, seyahatname yazını bağlamında geç kalmışlık terimini 19. yüzyıl sonlarında, sömürgelerin dağılma döneminin başladığı zamanda Osmanlı İmparatorluğu

topraklarının da içinde bulunduğu Şark diye adlandırılan, sınırlarını siyasî koşulların belirlediği coğrafyayı, artık egzotik olarak tanımlanamayacak yaşamları anlatan Avrupalı seyyahlar için kullanır. Edward Said'in tanımladığı Oryantalizm, artık tutarlı ve yekpare bir söylem olmaktan çıkmış, değişen siyasî ilişkiler ve ortaya çıkan yeni kimlikler ışığında, üstünlüğe temelsiz bir tutunma hırsına evrilmiştir. Amerikalıların geç kalmışlığı ise genç bir cumhuriyet olmalarının yanı sıra, İngiltere'den bağımsızlığını kazanmış eski bir sömürge olarak, sömürge savaşlarına ve dolaşısıyla sömürgecilğe eşlik eden siyasî, kültürel ve edebî söylemlere iştirak etmekteki tereddütleridir. Fakat bunu yaparken aynı zamanda kendilerine millî bir kimlik inşa etmeleri gerekecek ve bir kez daha İngiltere'nin boyunduruğundan, bu defa kendilerine kültürel bir miras oluşturarak kurtulmaları gerekecektir. Sömürgecilikle ilgili siyasî tereddütler, 1898 yılındaki İspanya-Amerika Savaşı'na kadar sürecek, bu tarihe kadar, medeniyetin yayılması misyonunu, yani "beyaz adamın yükü"nü Amerikan edebî eserlerinde sırtlayan yine İngiliz, Fransız ya da Ruslar olacaktır. Bu söylemsel geç kalmışlığı, İngiliz ve Fransız edebî seleflerin ortaya koyduğu sayısız eser karşısında "etkilenme endişesi"ni ve Osmanlı topraklarında otantik bir tecrübeyi orijinal bir şekilde aktarabilme çabasını Amerikan seyahatnamelerinin çoğunda görüyoruz. 19. yüzyılda seyahatnamelerin popülerleşmesinin bir nedeni Amerikalıların da miras edindiği sınıflandırma ve doğal dünyayı kontrol etmeyle ilgili Viktoryen bir dürtüyse (Edwards, 2001: 5), Amerikalıların bu türe ilgi göstermesinin başka bir nedeni de, Amerikan tarihinin kendisinin seyahatlerle ve keşiflerle başlamış olmasıdır. Bu keşfetme ve doğal dünyayı kontrol altında tutma dürtüleri, Doğu'da egzotiğin arayışındaki Amerikalı yazarların betimlemelerine baskın bir şekilde yön verecektir. Fakat, her şeyin çoktan defalarca betimlendiği, Kutsal Topraklar'ın okurlara ezberletildiği, okurun koltuğundan kalkmadan turist yorgunluğuna kapıldığı bu yüzyılda Amerikalı seyyahlar okurlarına gerçekten otantik bir tecrübe sunabilirler mi? Tanzimat sonrası dönemde artık *1001 Gece Masalları* karakterlerini yansıtmayan Osmanlı halkı, seyyahları hayal kırıklığına uğratmakla birlikte, onları değişmediği farz edilen yaşam pratiklerine dair bir arayışa yöneltmiştir. Bunlardan biri de, okurun kendini

Doğuludan yeterince farklı hissedebileceği bir alan olarak ortaya konulan insan ve insan dışı hayvanların ilişkisidir.

19. yüzyıl, ABD de dahil olmak üzere, birçok ülkede özellikle şehirlerde insan-insan dışı hayvan ilişkilerinin radikal bir değişiklik sürecine girdiği bir dönemdir. Örneğin 19. yüzyıl Londra'sında diğer modern kentsel toplumlarda olduğu gibi, toplumsal sağlık ve hijyen konusu önem kazanmış; hayvanlar, hayvanların artıkları ve şehrin çöplerinin, insan sağlığına ve modernleşmeye tehdit olarak algılanarak şehrin dışına taşınmaları kararlaştırılmıştır. 1848 yılında kabul edilen bir yasayla evlerde ve çevresinde domuz, inek ve diğer hayvanların bakılması, insan sağlığına tehdit oluşturduğu gerekçesiyle yasaklanmıştır (Atkins, 2012: 29). Yine aynı yüzyılda Paris'te, evcilleştirilmiş hayvanların şehirlerdeki varlığı işlevsel olmakla birlikte, kirliliğe ve salgın hastalıkların yayılmasına yol açtığı gerekçeleriyle tartışılır hale gelmiştir. Hayvanların nefes alıp vermelerinden, şehri çamura bulayan organik atıklarına, öldürüldükleri mezbalarda kullanılmayan parçalarına kadar tüm çıktıları insanların yaşam alanlarından kademeli bir şekilde uzaklaştırılmıştır (Barles, 2012: 181). ABD'de ise, 1900 yılında şehirlerde ulaşım için kullanılan 3,5 milyon at yaşadığı ve atlarla ilgili tartışmaların dışkılarının nasıl ortadan kaldırılacağı ekseninde yoğunlaştığı biliniyor (Mason, 2005: 7). Yine 19. yüzyılda, Amerikan yayılmacılığının sınır dışına ittiği hayvanların, bu defa kırsal yaşam sonrasında şehirlerde, hayvanat bahçelerinde, 1835 yılında kurulan Zoolojik Enstitü'nün iddiasına göre doğa tarihi eğitimi amacıyla sergilediğini görüyoruz (12). Kentleşme sonucu insan-hayvan karşılaşmalarının sonuçlarını, yukarıdaki şehir örneklerinin sunduğu tarihsel gelişimi de destekler biçimde Palmer, dört kategoride inceliyor: ölüm ve kaçınma ilişkileri, çöp karıştırma ve parazitlik üzerine kurulan ilişkiler, göç ilişkileri ve sergilemeye dayalı ilişkiler (2003a: 50). Bazı hayvanlar şehir hayatına uyum sağlayamayarak ölürken, bazıları insanlardan kaçınarak hayatlarını idame ettirmeye çalışıyorlar. Diğerleri doğal alanlarının talan edilmiş olmasından dolayı insanların atıklarına bağımlı hale geliyorlar fakat insanlar tarafından parazit olarak algılandıkları için sistematik bir biçimde yok edilme tehlikesiyle karşı karşıya kalıyorlar. Kimisi göç ediyor, kimisi de esaret altına alınarak insanlar için

sergileniyor. Dolayısıyla yüzyıllardır insanlarla yaşam alanlarını paylaşan evcilleştirilmiş hayvanlar, 19. yüzyıla gelindiğinde şehrin mütecevizleri ve artıkları konumuna getiriliyor. Seyyahlar da insan-hayvan ilişkilerinin değişimini, öküzden köpeğe, aslandan sivrisineğe kadar kırsaldan kentsele geçiş sürecinde insan dışı hayvanlara karşı tutumun yeniden nasıl şekillendiğini göstermek üzere okurlarla paylaşacaklardır. İnsan dışı hayvanların gözlemlenmesi her zaman ötekiyle sınırların belirlenmesinde pratik bir araç olmuştur. İnsanın insan dışı hayvanı ikircikli bir bakış açısıyla temsili de Doğu-Batı eksenindeki anlatılarda geniş yer bulur. İnsan dışı hayvanlar, Doğulunun kendisinden daha da sessiz komşusudur. Fakat artık bu komşuluk, kırsal yaşamdaki gibi iç içe yaşam pratikleri ve imece tarafından belirlenen niteliğini yitirmiş, özel alanların genişlediği ve “öteki”nin dışlandığı bir kentsel komşuluk halini almıştır.

Bu çalışmada, çoğu Türkçe’ye çevrilmeyen, yayımlandığı zaman ABD’de, hattâ nadiren İngiltere’de de ilgi uyandıran ve ağırlıklı olarak Amerikalı yazarların Osmanlı İmparatorluğu’na seyahatlerini içeren seyahatnamelerdeki şehirlerde yaşayan ya da esaret altında tutulan insan dışı hayvan temsillerini, gecikmiş seyyahlar olarak bu temsillerde Şarkiyatçılık söylemini İngiliz ve Fransız seleflerinden farklı olarak biçimlendirip biçimlendirmediklerini ve yine bu temsillerden yola çıkarak Osmanlı şehirlerinde insan ve insan dışı hayvan ilişkilerinin değişiminin Doğu algısını nasıl etkilediğini inceleyeceğim.

19. yüzyıl ABD’sinde, günümüz Türkiye toprakları betimlerini içeren, 314 yazar tarafından yazılan 397 tane seyahatname yayımlanmış. Bu seyahatnamelerin hemen hemen hepsinde de insan dışı hayvanlara dair gözlemlere yer verilmiş. Yazarlardan 82’si din adamı, 23’ü misyoner. Konumuz kapsamına giren gözlemlere en az yer verilen anlatılar da onlarınki. Özellikle Türkiye’de kırk yıl yaşayan, İstanbul Misyonu’nun kurucusu William Goodell, Robert Koleji’nin kurucusu Cyrus Hamlin, Pliny Fisk ve Eli Smith gibi misyonerlerin, anılarında insan dışı hayvanlardan çok az söz etmesi şaşırtıcı olmakla beraber, kapsamı gereği en insan merkezli anlatıların da onlarınkiler olduğunu söylemek mümkün. Hamlin, birçok seyyah gibi, hayvan isimlerinin, özellikle de köpeğin Hristiyanlara karşı bir hakaret olarak kullanılmasını

dan sıkça söz ediyor. İnsan dışı hayvanların yaşamlarına, insanlar tarafından nasıl kullanıldıklarına ya da şehirlerde kurulan simbiyotik ilişkilerine dair gözlemlerini ayrıntılarıyla paylaşan yazarlardan bazıları da *Yurtdışında bir Ohiolu* ve *Türkiye’de bir Diplomat*’ın yazarı, 1885-1886 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu Amerikan elçisi Samuel Cox, *Doğu’dan Mektuplar*’ın yazarı şair William Cullen Bryant, Türkiye’de geçen kısımları Türkçe’ye de çevrilen *Masumlar Yurtdışında*’nın yazarı Mark Twain, *Konstantinopol ve Çevresi*’nin yazarı, Osmanlı’nın ilk Amerikalı maslahatgüzarı David Porter, *Bir Nil Günlüğü*’nün yazarı, sanatçı Thomas Gold Appleton, *Arap Toprakları*’nın yazarı şair Bayard Taylor, *1827 Yılında Konstantinopol’de Yaşam*’ın yazarı misyoner Josiah Brewer, *Türkiye’den Skeçler*’in yazarı zoolog James Ellsworth De Kay ve *Bahşiş ya da Doğu’da Yaşam ve Maceralar*’ın yazarı gazeteci Thomas W. Knox.

## Söylemler

Doğu ve Doğulunun tasvir ve temsili, Avrupalıları Avrupalı olmayanlara karşı özellikle biyoloji, teoloji, dilbilim, tarih, antropoloji, arkeoloji, siyaset bilimi alanlarındaki akademik araştırmalar ışığında, siyasî ve ekonomik çıkarlar ekseninde tanımlamanın bir sonucu olarak şekillenegelmiştir. Şarkiyatçılık, 1978’e kadar günümüzde kullanılan anlamıyla terimleştirilmese de, sömürgecilik sonrası dönem eleştirisinin temelinde yer alan “kendi” ve “öteki”, “sömüren” ve “sömürülen” ikili karşıtlıklarına dayanır. Ötekilik kavramını merkezine alan bir dünya görüşü, dünyayı birbirini dışlayan karşıtlıklara ayrılmış olarak algılar. “Kendi”; düzenli, rasyonel, maskülen ve iyi ise, “öteki”, kaotik, irrasyonel, feminen ve kötüdür. (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, 2002: 3). “Kendi” ve “öteki” arasındaki ilişki, “öteki”nin rızasının yokluğunda “kendi” tarafından belirlenir ve eşitsiz bir güç ilişkisi üzerine inşa edilir. İki kutbun ikili karşıtlık yelpazesi de bu güç ilişkisinin özelliklerine göre uygar/barbar, insan/insanlık dışı, efendi/köle, biz/onlar, bilimsel/mistik, beyaz/siyah olarak genişlemeye devam eder. Bu karşıtlıklar çeşitli temsillerle pekiştirilir ve sömürülen önce iradesi yok sayılarak nesneleştirilir daha sonra da sömürünün bir öznesi olarak tekrar yapılandırılır. Sömürge sonrası dönem edebiyatında özne, bu süreci geriye doğru analiz

ederek kendi tarih yazınına egemen söylemle değiştirir ve kendi temsilini bu güç ilişkisinin kapsamından azat eder. İnsan/insanlık dışı karşıtlığı, sömürülmesi meşrulaştırılmaya çalışılan insan topluluğuna güç ilişkisinde kendini üstün olarak tanımlayan tarafın ilkel olduğunu düşündüğü özellikleri atfetmesiyle başlar. “Öteki”, insandan olabildiğinde uzak, insan dışı hayvana ve doğaya yakın olarak tanımlanır. Sömürgeci biyopolitika, yerlilerin yaşamını insan yaşamının ötesinde hayvan yaşamı olarak algılar (Mmembe, Meintjes, 2003: 24). Doğal ve bilimsel olduğu iddia edilen ırksal üstünlük, sömürgecinin toprak ve doğal kaynakları kullanmasını nasıl meşrulaştırıyorsa, hayvanların da fiziksel olarak tecriti ve yaşam alanlarının yok edilmesi aynı üst-anlatıyla meşrulaştırılır. (Narayanan, 2017: 478). Böylece, söz konusu insan topluluğunun, hayvanların da sahip olmadığı öngörülen özgür iradeleri ve yüzyıllardır üzerinde yaşamakta oldukları toprak parçalarına dair iddiaları yok sayılmış olur. Hayvanlar, insan/doğa karşıtlığına dayanan güç ilişkisinde görünmez hale getirildiği gibi, yerliler de sessizleştirilir, madunlaştırılır. İfade edebilecekleri bir hikâyeleri olmadığı varsayımıyla dilsizleştirilen hayvanlar gibi, madun kılınan yerliler de kendi yaşamlarını tayin etmek konusunda kendilerini ifade edemezler (Anderton, 2017: 265). Yerli madunla, hayvanın “kendi”den ayırımında kullanılan gerekçelendirmeler birçok yüzyılda, sömürgecilik sonrası eleştiri döneminde olduğu gibi örtüşmüştür.

Emperyalist geleneğin kültürel ayağını kontrolü altında tutan üç büyük imparatorluğun (İngiliz, Fransız ve Amerikan) çıkarlarının kesişim noktalarındaki bilgi üretimi ve alışverişi Şarkiyatçılık söylemini doğurmuştur (Said, 1978: 22-23). Şarkiyatçılık gibi baskın bir söylemin siyasî ve ekonomik çıkarları temellendirdiği ve meşrulaştırdığı düşünülürken, kurgusal ve kurgusal olmayan metinlerin içerikleri arasındaki sınırlar da zaman zaman ortadan kalkar. Fakat, bu söylemin analizinde önemli olan gerçeğe ulaşmak değil, nesnel gerçeklik iddiasındaki içeriklerin birbirleriyle sağladığı tutarlılıktır. Şarkiyatçılık söylemi başka yazar ve metinlerden bir alıntılama sistemi olduğu için içsel bir tutarlılığı vardır (31). Dolayısıyla, bireyin yaratıcılığı, yazar emperyalist bir kültüre ait olduğu sürece, baskın söylemin gölgesinde kalmaya mahkumdur. Batı'nın Doğu'ya karşı tavrı, Said'in deyi-

şikle metinsel bir tavidir. Metne atfedilen otorite, metnin temsil ettiklerinin gerçekliğinden daha güçlüdür. Batı'nın Doğu'yu kavrayışı bilimsel değil, metinsel bir kavrayıştır. Adeta içgüdüsel bir yöntem olarak kullanılan metinlerarasılığın gözlemlerin de önüne geçtiği bu metinlerde, edebî türler arasındaki sınırlar da belirsizleşir. Çeşitli türlerdeki Şark temsillerinin çeşitliliği, söylemin farklı tarihsel dönemlere bağlı olarak değişkenlik gösterebilme konusundaki esnekliğine bağlıdır. Örneğin 19. yüzyılda Şark, İngiliz yazarlar için öncelikle Hindistan, yani idarî güç ve siyasî iradenin vuku bulduğu topraklardır. Fransız yazarlar içinse, Haçlı Seferleri'nden Napolyon'un Mısır macerasına kadar uzanan ve çoğunluğu yenilgilerden oluşan anıların, egemenlik hayallerinin nostaljik yansımalarına imkân sağlayan entelektüel bir üretim alanıdır (170-171). Bu durumda, içsel tutarlılığın tarihsel koşullar tarafından belirlendiğini söylemek yanlış olmaz.

Said, Amerikan Şarkiyatçılığını, İngiliz ve Fransız seleflerinden keskin bir şekilde ayırıyordu. Bu hem tarihsel hem de söylemsel bir ayrımdı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra dünya siyasetinin arenasına yeni imparatorluk olarak yerleşen Amerika Birleşik Devletleri, İngiliz-Fransız monopolilerinin yerini almıştı. Said'e göre İngiliz ve Fransız Şarkiyatçının aksine, Amerikan Şarkiyatçısı, Doğu'nun tarihiyle, eski dilleriyle, arkeolojik kalıntılarıyla değil, Amerikan siyasî çıkarlarının sosyal ve siyasî bilimler yoluyla ve edebiyata referans yapmadan Doğu'ya ve dünyanın sosyalizm tehdidi altında olan coğrafi bölgelerine yayılmasıyla ilgileniyordu. 1945'e kadar Doğu'yla nadir ve düzensiz temasları olan ABD, Şarkiyatçılık söylemini inşa eden seleflerinin geçtiği süreçlerden geçmemiştir. Amerikan yayılmacılığının rotası, kıta içinde hep Batı'yı göstermiştir. Said, bu temaslardan bazılarını Melville ve Twain gibi yazarların Doğu seyahatleri, Amerikan Aşkınıcılığındaki Hindistan etkisi, Uzak Doğu'ya yapılan 1852-1853 Perry Keşif Seferi, Berberi korsanlarıyla karşılaşmalar ve Doğu'ya giden Amerikan misyonerleri olarak sıralar. ABD'yle Şarkiyatçılığın sınırlarını keyfî olarak belirlediği Doğu ülkeleri arasında daha derin ilişkiler kurulmadığı konusunda haklı olsa da ABD'nin sömürgeci bir güç haline gelişi 1945'ten çok önce, 1898 yılında başlayan İspanyol-Amerikan Savaşı sonucunda İspanya'nın Küba, Guam, Porto Riko ve Filipinler'in kontrolü-

nü ABD'ye bırakmasıyla gerçekleşir. Yüz yıl önce sömürgeci bir güçten bağımsızlığını iddia eden ABD, kendisi sömürgeci bir güç haline gelmiştir. Doğu'yla temaslar ise aynı yüzyılın başında Berberi ülkelerine karşı verilen savaşlarla başlayacaktır. 1815 yılındaki İkinci Berberi Savaşları, Berberi ülkelerinin bölgedeki egemenliğinin sona ermesinde büyük bir rol oynayacaktır. Osmanlı İmparatorluğu ile resmî bağlantıların kurulması yine aynı yüzyılda gerçekleşir. 1836 yılından itibaren buharlı gemiler, uluslararası yolcu taşımacılığının kullanışlı bir yolu haline gelir ve birçok Amerikalı, turistik nedenlerle de Atlantik'i geçmeye başlar (Cohn, 1992: 43). Doğu'yu konu alan seyahatnamelerin hemen hemen hepsi de bu dönemden sonra yazılmıştır. 1870 ve 1880'lere geldiğinde, modern buharlı yolcu gemisi sayesinde Atlantik yolculuğunun süresi 9-11 güne kadar düşer. Philadelphia, Boston ve New York gibi büyük limanlardan her gün Avrupa'ya gemiler kalkmaya başlar ve orta sınıf Amerikalılara hizmet eder (Steinbrink, 1983: 280). Kültürel açıdan ise, Amerikan Bağımsızlık Savaşı öncesi ve sonrasında Amerikan edebiyatında, İngiliz edebiyatına olan bağlılığı ve talebi azaltmak için bölgeselci öğelerin geniş yer bulduğu görülür. Başka bir deyişle yerli ve millî bir edebiyat, Amerika'nın geniş coğrafyasının belirli bölgelerine özgü yaşam biçimlerini içermelidir. Ulusal bilincin tezahürlerini de içeren edebî eserlerin ortaya çıktığı bu döneme Amerikan ya da New England Rönesansı adı verilir. Orijinal üretim kaygısı, kendini Doğu'ya yapılan seyahatlerin bütün kayıtlarında da gösterecektir. 19. yüzyılda Doğu'yu ziyaret eden İngiliz seyyahları yüzlerce kez tasvir edilmiş Kutsal Topraklar'a geç kalmış hissederken, 19. yüzyıl Amerikan seyyahları, kültürel miraslarını reddetmekten çekindikleri fakat çoktan inşa edilmiş bir Şarkiyatçılık söyleminin de mimarı olan İngiliz etkisinden sıyrılmanın, dolayısıyla da bağımsızlıklarını kültürel olarak da ilan edebilmenin kaygısını yaşarlar. Amerikan Şarkiyatçılığı, seleflerinin emperyalist izdüşümlerini içermeyebilir. En azından bu izdüşümler kendisine mal ettiği fantezilerden oluşmaz. Fakat hem etkilenme endişesini hem de orijinallik kaygısını ve çabasını içermesi sebebiyle Amerikan yazarlarının miras edindikleri söyleme katkıları yadsınamaz. Şarkiyatçılık söyleminde süregelen içsel bir tutarlılıktan bahsetmiştik. Amerikan Şarkiyatçılığında ise, kendileri adına benimsemeseler de yazarların emperyalist söylemi kullandıkları-

nı (İngiltere, Fransa veya Rusya'ya atıf yaparak) ve metinlerinde özgünlük kaygısı taşıdıklarını görüyoruz.

Konu hayvan temsillerine geldiğinde ise, temsil edenin kaç yüzyıllık bir imparatorluğun kültürel mirasını taşıdığı önemini büyük ölçüde yitiriyor. İnsan-merkezcilik ve hümanist epistememin doğal sonuçlarından biri olan türcülük söyleminin, bireyin günlük pratiklerinde tekrarlarla pekişip meşrulaştığı için, içsel tutarlılığı Şarkiyatçılık söyleminden çok daha belirgin. Sömürge sonrası dönem eleştirisinde siyasî anlam kazanan “kendi” ve “öteki” tanımları ve sonucunda ortaya çıkan güç ilişkisi, insan/hayvan ayırımında da aynı epistemolojik süreçlerden geçer. Fakat sömürge sonrası eleştirisinde öngörülen, sömürülenin özgürlük mücadelesinden sonra kendi tarih yazını oluşturması ve sömürenin resmî tarih yazını reddetmesidir fakat özneliğini geri kazanmak için gerekli olan bu sürecin, hayvanlar tarafından gerçekleştirilmesi mümkün değildir. İlk söylemsel şiddet, insan/hayvan karşıtlığındaki hayvan tanımının aynı Doğulu/Arap/Müslüman gibi genelleştirilmiş bir kategori içinde yapılmasıyla gerçekleşir.

Hümanizmin çarpık yorumlanma şekli insan-merkezcilik epistemesine zemin hazırlarken, hümanizm bu epistememin herhangi bir boyutuyla sorgulanmasını kendi hegemonyasına tehdit olarak algılar. Dolayısıyla türcülük söylemi de yapısökümüne uğratıldığında, hümanizmle beraber her şeyin referans noktası haline gelen insanın çıkarlarını tehlikeye sokacaktır. 16 ve 17. yüzyılların dinî dogmatizmine alternatif bir dünya görüşü sunan Aydınlanma Çağı hümanizmi, Antik Çağ'da kuramlaşmaya başlayan ve Rönesans Dönemi'nde insanın doğadaki yerini belirleyen akımın seküler bir devamıdır. Tarih ve varoluşun merkezine insanı yerleştirdiği için Weitzenfeld ve Joy, Aydınlanma Çağı sonrası hümanizmini, insan-merkezci hümanizm olarak nitelerler (2014). Bu pekiştirilmiş tamlamayı kullanmalarının nedeni, hümanizmin insan/hayvan hiyerarşisini belirlemede oldukça yaygın kullanılan bir yol haritası sunmasıdır. Bu yol haritasının başlangıç noktası insan tanımının kendisi ve diğer türleri dışlayıcılığıdır. İnsan-merkezci hümanizmde insan/hayvan ikiliği ve hiyerarşisi üç önkabule dayanır: insan istisnacılığı, insan otonomisi ve insanda benlik saygısı. Öncelikle insanlar, sadece insan-

lara özgü olduğu öngörülen konuşma yetisi, mantık ve özbi linç gibi kavramlar atfedilerek tanımlanır. Daha sonra otonom, özbi linç, özgür irade ve farkındalık sahibi varlıklar olarak benlik saygısı bileşenine uygun bir statü kazanırlar. Bu önkabullere göre, insanlar kendi kaderlerini akıl yürütme yoluyla belirleyebilen yegâne varlıklar oldukları için, doğuştan değere de sahip olan yegane varlıklardır ve ahlakî değer taşırlar (6). İnsanın ahlakî yükümlülükleri bu kavramlara sahip olmadığı öngörülen hayvanlara uzanmadığı için de insanın özgürlüğü hayvanın esareti üzerine kurulmuş olur. Batı'nın ilerlemeci rasyonalizminin tek yan etkisi hayvanlara ahlakî değer atfedilmeyişi değildir. "Gelişme, tarihsel olarak insanlar, insan dışı hayvanlar ve doğa üzerinde egemenliğinin ve kontrolünün giderek artmasıyla devam etmiştir. Bu açıdan gelişme sadece gezegenin bir bölümünü kapsar; insan dışı hayvanlar ve ekolojik sistemler bu gelişmeden faydalanmaz, sadece insanlar faydalanır ve insanların da sadece çok azı (egemen sınıflar, çok uluslu şirketler ve Batılı emperyalistler)" (Colling, Parson ve Arrigoni: 52-53). Gelişme, büyüme, yayılma, sömürgecilik gibi siyasî tezahürleri de olan kavramlara eşlik eden egemen söylemler yapısöküme uğrarken de birçok toplumsal direnç mekanizmasıyla karşılaşılır ve başka bir söylem tarafından yerlerinin alınması devrimsel süreçler gerektirir. Bunun nedeni söylemin çoğunlukla nesnel gerçeklik iddiasında bulunmasıdır. Sömürgecilik ve Şarkiyatçılık söylemlerinde olduğu gibi, bu direnç mekanizmaları söylemin inşa sürecinde elzem olan temsil biçimleriyle de ortaya çıkar.

Bu egemen söylemlerin günlük pratiklerdeki tezahürlerini en net görebildiğimiz alan, kentsel ekolojik etiğin yelpazesinin çoğu zaman dışında bırakılan şehir hayvanlarıdır. İmparatorlukların yerli insan topluluklarının yaşadıkları toprakları istila etmesi, değiştirmesi ve bazen de sınırlarını belirlemesi gibi, hayvanların yaşadıkları alanlar da özellikle ABD'nin 19. yüzyılı bağlamında, göç, kıtanın batısına doğru yayılma ve kentleşme sonucunda, insanların yaşam alanları haline gelerek yok olur ya da kaçınılmaz olarak bu karşılaşma sonucunda insanların ve hayvanların yaşam alanları kesişir hale gelir. Bu hayvanların bir kısmı -kedi, köpek gibi evcil hayvanlar- insanlar tarafından kendine bağımlı hale getirilmişken, bazıları da yok olan yaşam alanlarını yitirip

insanlarla kentsel yaşamı paylaşmaya başlayan ve insanlardan önce orada yaşamakta olan yerli hayvanlardır. Bu yerli hayvanların diğer bir kısmı da insanlar tarafından hayvanat bahçeleri gibi yapay alanlarda esaret altına alınarak, dünyanın birçok yerinden “ithal” edilen başka hayvanlarla beraber eğlence kaynağı haline getirilirler. Bu nedensel ilişki, insana ahlakî bir sorumluluk da yükler. Şehirde yaşayan ya da yaşamaya zorlanan hayvanın, endüstrileşme ya da kentleşme sonucu yaşam kaynaklarını kaybettiği için hayatta kalması, insanın bu ahlakî sorumluluğu kabul etmesine bağlıdır.

Bu hayvanların hepsi farklı nedenlerle de olsa kentsel alanlardadır çünkü insanlar oradadır. Soyu tükenmekte olan yerli hayvanlar oradadır çünkü insanlar onların halihazırda yaşamakta olduğu toprak parçasına yerleşmiştir ve hayvanlar orayı terk etmemiş ya da edememiştir. Evcil hayvanlar, insanlar onların kendileriyle birlikte yaşamasını istediği ve onları ürettiği için oradadır. Sokak hayvanları bir zamanlar insanlar tarafından üretilmiştir fakat hala insanlarla, insan egemen topluluklarda yaşasalar bile, evcil hayvan olarak görülmezler. Hayvanat bahçesinde yaşayan hayvanlar, insanlar (diğer başka nedenlerin de yanında) onları izlemek istedikleri için oradadır. Fırsatçı yabanî türler de insanlarla simbiyotik ilişkiler geliştirdikleri ve onlarla birlikte yaşamayı öğrendikleri için oradadır (Palmer, 2003b: 67).

ABD’li seyyahların da Osmanlı İmparatorluğu şehirlerinde karşılaştığı insan-hayvan ilişkisi, modernleşme ve kentleşme sürecinde bir geçiş aşamasında bulunan, fakat en azından sokakta yaşayan hayvanlar için imparatorluğun çeşitli teşebbüslerinde toplumsal dirençle karşılaştığı için bir geçiş sürecini aşarak sabitleşen simbiyotik bir ilişkidir. Osmanlı şehirlerindeki hayvanlar-ışlevselliklerine ek olarak- dinî ve kültürel nedenlerle kentsel ekolojik etiğin bir parçası haline gelmiştir. İdeal düzeyde olmasa da onlar için Osmanlı şehirlerinde J. Baird Callicott’un deyimiyle “ekolojik bir sığınak” oluşmuştur. Bu sığınakın yaşam alanlarının keşiştiği kentsel alanlara sıkışmış olması da hem insan-hayvan çatışmalarının sürekliliğine hem de ABD’li seyyahların bu simbiyotik ilişkiyi sorgulamasına yol açacaktır.

## Seyahatnameler

“Öteki”ni tanımlayan ve “kendi”ni istisnacılık yoluyla “öteki”nin karşısında konumlandıran bütün söylemlerde olduğu gibi, Şarkiyatçılık ve türçülüğün yaygınlaşmasında etkin rol oynayan bir “bilgi üretimi” yöntemi de seyahatnamelerdir. Türünün tanımı gereği kurgusal olmayan, otobiyografik öğeler içeren ve seyyahın gözlemlerinin kaydından oluşan seyahatnameler, söylemlerin nesnel gerçeklik iddiasını en yakından yansıtan metinlerdir. Seyahat yazını aynı zamanda “coğrafi, etnografik ve sosyolojik bilgi” kaynağı olarak da kullanılmıştır (Thompson, 2011: 4). Bununla beraber, kurgu ve kurgusal olmayan arasındaki sınırların belirsizleştiği bir tür olması nedeniyle aktarımlarının nesnel gerçeklik iddiaları en az söylemlerinki kadar tartışmaya açıktır.

Mary Louise Pratt, imparatorlukların edebiyat yoluyla tanımlanışını anlatırken coğrafi ve tarihsel olarak birbirinden ayrılmış insanların birbiriyle temas haline geçerek, daha sonra da sürececek ilişkiler kurduğu ve çoğunlukla baskı, radikal eşitsizlik ve çözülmesi zor çatışmaların gerçekleştiği alanlara “temas alanları” adını veriyor (2008: 8). Bu asimetric güç ilişkilerinin temsil edildiği temas alanları, ABD’li seyyahların hem Doğularla hem de bu çalışma özelinde Osmanlı şehirlerinde karşılaştıkları hayvanlarla temas ettikleri fiziksel ve söylemsel alanlar için de kullanılabilir. İnsanların temas alanlarında olduğu gibi, insan ve hayvanların temas alanlarında da sömüren/sömürülen, efendi/köle ilişkileri kuruluyor. Pratt, temas alanının karşılığını toplum kavramının oluşturduğunu söylüyor. Toplumun başlıca bileşenleri iletişim ve muhayyel bir toplulukken, temas alanlarını yazarken çoğu zaman kaçınılması zor riskler de anlayamama, yanlış anlama, karşı tarafa ulaşmayan mesajlar ve anlamın heterojen doğası (1991: 37). İnsanlarla hayvanların karşılaştığı şehir gibi alanlarda da insan kaynaklı bir iletişim teşebbüsü olduğu durumlarda dahi bu riskler ilişkinin doğasını belirliyor. Bu risklerin gerçekleşmesi aynı zamanda çarpık hümanizm anlayışının ulaştığı sonuçları pekiştiriyor ve hayvanın doğuştan gelen haklarının ve insanın hayvana yönelik ahlaki yükümlülüklerinin tanınmayışına neden oluyor.

Temas alanı kavramını Donna Haraway de doğa ve kültürün, türlerin karşılaştığı, iki türün de konfor alanı dışındaki alanlar için kullanır. Bu eşikteki alanların ekolojik, evrimsel ve tarihsel

çeşitlilik açısından en zengin alanlar olduğunu söyler (2008: 217). ABD’li seyyahların Osmanlı halkıyla karşılaşmasına dair asimetrik güç ilişkilerinin kurulduğu söylemsel bir alandan söz ederken, Osmanlı halkı ve hayvanlarının karşılaşmasına dair, simbiyotik ilişkiler kurulan fiziksel bir alandan, şehirlerden söz ediyoruz. 1839 yılında Tanzimat Fermanı’nın ilanının ardından kentleşme sürecinin de hızlandığı göz önünde bulundurulursa, ABD’li seyyahların Osmanlı hayvanlarıyla karşılaşmaları onlar için şehirde yaşayan hayvanların şehrin artıklarıyla birlikte sınıflandırılması sonucu, çoktan aşılmış bir eşik’in devamlılığı anlamına geliyor. Bu devamlılık da onların konfor alanının dışında yer alıyor. Başka bir eşik de şehirlerde yaşayan hayvanların sınıflandırılmasıyla ilgili. Ne kültüre, yani insan topluluklarına ne de tam olarak doğaya ait olan şehir hayvanlarını “eşikteki hayvanlar” olarak nitelendirmek mümkün. “Şehir hayvanlarının modernleşmenin arındırma sürecine, belirsiz kimlikleriyle doğa/kültür, yaban/evcil, özel/kamu gibi temiz kategorileri kirleterek, hibritleşerek engel teşkil ettiği söylenebilir” (Holmberg, 2015: 8). Bu bağlamda, eşikteki hayvanlarla ilgilenen, onları besleyen, onlarla yaşam alanlarını paylaşan insanlar, yani Osmanlı şehirleri sakinleri, Batı modernleşmesinin sonucu olarak doğadan arınmayı kanıksamış ABD’li seyyahlar tarafından aynı eşikte konumlandırılıp aynı hibrit kimlikle ilişkilendiriliyor. Osmanlı şehirlerinde yaşayan insanlar ve hayvanlar, ABD’li seyyahın seyahatnamesinde sorguladığı aynı eşikte yer alıyorlar ve tanımlanmaları zorlaşıyor.

Fotoğrafın icadı ve yaygınlaşmasından önce, görsel temsillerin yazarın bireysel gözlem veya çizim yeteneğine bağlı olarak illüstrasyonlarla sınırlı olduğu dönemde, flora ve faunanın yazılı tasviri seyahatnameye bilimsel bir nitelik de kazandırıyordu. 19. yüzyıl ABD’si temas alanları açısından doğa ve hayvana yabancı değildi. Batı yayılcılığı ve Avrupa’dan gelen göç dalgaları özellikle Amerikan yerlileri ve hayvanlarıyla karşılaşmaların gerçekleştiği bu temas alanlarını sürekli olarak daha da Batı’ya doğru taşıyordu ve bunu kıta Amerika’sında daha fazla temas alanı kalmayana, 19. yüzyılın sonuna kadar sürdürecekti. 19. yüzyıl aynı zamanda Amerika Birleşik Devletleri’nde hayvan haklarını korumayı amaçlayan ilk topluluğun kurulduğu (1866-ASPCA)

1 American Society for the Prevention of Cruelty to Animals (Amerika Hayvanlara Kötü Muameleyi Engelleme Topluluğu)

ve inek ve köpek gibi hayvanlara kötü muameleyi cezalandıran ilk yasaların kabul edildiği (1828/New York, 1835/Massachusetts) yüzyıldı. Canlı hayvan deneylerinin hem araştırma hem de eğitim amaçlarıyla tıp fakültelerinde yaygınlaşması ve kurulan laboratuvar sayısının artışıyla bu dönemde yapılan deneylere tepkiler de giderek artıyordu. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nu ziyaret eden ABD'li seyyahlar, insan ve hayvanların temas alanlarındaki çatışmalar, bu çatışmaların insan lehine meşrulaştırılma biçimleri, bu meşrulaştırma biçimlerinin zeminini oluşturan baskın söylemler ve hayvanlar adına bu söylemlere direnç gösteren insanların mücadelesinden haberdarlarıdır.

Gerald MacLean, İngiliz seyyahlarla ilgili çalışmasında Osmanlı faunasını üç alt başlıkta sınıflandırır: Bunlardan ilki, böcekleri, sürüngenleri ve mikro hayvanları kapsayan "tehlikeli" hayvanlardır. İkincisi kedileri, köpekleri, kemirgenleri, yük hayvanı olarak kullanılan hayvanları, develeri, keçileri, inekleri, domuzları ve avlanılan hayvanları kapsayan "tanıdık ve/veya faydalı" hayvanlar; üçüncüsü ise diğer ülkelerden getirilen ya da imparatorluğa hediye olarak gelen fil, zürafa, timsah, aslan veya hut nesli tükenmiş ya da ejderha, sfenks gibi mitik hayvanları kapsayan "egzotik ve/veya efsanevi" hayvanlardır (2007: 147). MacLean bu sınıflandırmayı 18. yüzyıla kadar yayımlanan seyahatnameler için yapıyor. Fakat hayvanların sınıflandırma ve kullanım alanları değişmediği için, 19. yüzyıl Amerikan seyahatnamelerinde de aynı hayvanların temsilleriyle karşılaşılıyor. Tek istisna, 18. ve özellikle 19. yüzyıldaki modernleşme hareketlerinin bir sonucu olarak sosyal çehresi de değişen Osmanlı İmparatorluğu, seyyahlar için masalsı niteliklerini yitirmiş, Avrupa içinde ve hattâ Atlantik ötesi seyahat olanakları bir hayli artmış ve görsel kayıt yöntemleri nispeten yaygınlaşmış olduğundan mitik hayvanlarla karşılaşma iddialarının yokluğu. Amerikalılar için olduğu gibi, İngiliz seyyahlar için de Osmanlı halkı Türkler; Anadolu'nun güneyi de Araplardan ibaretti. "Batı inatla Osmanlı İmparatorluğu'na adıyla hitap etmeyi reddediyordu, onun yerine çok dilli, çok dinli ve çok etnisiteli devlete 'Türkiye' ve yöneticilerine de 'Türkler' diyordu...İronik olarak Batı her zaman Osmanlıların 'bizim gibi olmadığı' konusunda ısrar etti fakat Osmanlı İmparatorluğuna bilinçsizce tam olarak Batı'ya ait bir etnolingü-

istik kategoriye empoze etti, ki bu da ulus-devletin tam tersiydi” (Brown, 1996: 5). “Kendi” ve “öteki” karşıtıllıklarının da belirlenmesinde kullanılan farklılıklar Avrupalıların kendilerini doğadan ve hayvanlardan üstün bir statüde konumlandırmasını sağlarken, Doğulunun, kendileri gibi farklılaşarak doğadan ayrışamadıklarını, dolayısıyla taksonomik açıdan hayvanlara daha yakın oldukları sonucuna varmalarına neden oluyordu. Bu da medenî/barbar ikili karşıtıllığının doğal bir uzantısıydı. “İmparatorluk kültürünün zenginliğine rağmen, insanlar [Osmanlılar] düzenli olarak yaşadıkları bölgenin özellikle garip, tehlikeli hayvanlarından, böceklerinden çok farklı tasvir edilmiyorlardı” (MacLean, 2007: 146).

Osmanlı Mısır’ındaki hayvanları Alan Mikhail, benzer bir şekilde sınıflandırıyor. Çiftlik hayvanları, köpekler ve karizmatik dev hayvanlar (megafauna). Bu hayvanlar aynı sırayla yine üç alanda karşımıza çıkıyorlar: köylerde, şehirlerin sokaklarında ve şehirlerde imparatorluğun temsil edildiği yerlerde (2014: 20). Bu alanlar, imparatorluğun geri kalanı ve Anadolu için de, MacLean’ın sınıflandırması gibi geçerli. ABD’li seyyahların da selefleri gibi tasvirden kaçınmadığı hayvanların doğal ve megafauna için yapay yaşam alanları, turistik gezi programının her zaman bir parçası olmasa da, anlatılarından onların varlığından haberdar olduklarını anlıyoruz. Osmanlı modernleşmesi, Anadolu’da olduğu gibi, Mısır’da da hayvanların katledilmesine ve tecrit edilmesine neden oluyor.

Bu tarih, aynı zamanda Osmanlı Mısır’ında hayvanların başına gelenlerin bazı insanların başına geleceğini de gösteriyor. Çiftlik hayvanları, köpekler ve filler on dokuzuncu yüzyılın başında yapıcı sosyal ve ekonomik fonksiyonlarını kaybettiği gibi, Mısırlı köylüler, eğitimsiz, engelli, yoksul, hasta insanlar, suçlular ve gezginler de yüzyılın sonlarına doğru Mısır’ın üretimin gerçekleştiği sosyal ve ekonomik alanlardan dışlanıyorlar. Hayvanlar veteriner kafeslerinde, hayvanat bahçelerinde hapsedilirken, bu insanlar da on dokuzuncu yüzyılın benzer tecrit sistemlerine maruz kalıyorlar –hapishane, akıl hastanesi, askerî kamp, hastane ve okul gibi...Dolayısıyla Osmanlı Mısır’ının moderniteye geçişi çoğu hayvan ve insan için içler acısı bir tecrübe oluyor (35).

İlk kez 1854 yılında yayımlanan *Arap Toprakları*'nın yazarı Bayard Taylor, seyahatnamesinin "Anadolu'nun Kalbinde" adlı bölümünün büyük çoğunluğunu, at sineklerinin at sırtında yolculukları sırasında seyyahlara ve onları taşıyan hayvanlara verdiği rahatsızlıklara ayırır. Mersin, Adana, Konya, Kütahya yollarında flora betimlemelerine de geniş yer veren Taylor, geçtikleri köylerdeki insan kalabalığını floranın bir parçası gibi pasif ve onun aksine hiç de büyüleyici olmayan bir biçimde anlatır. Taylor kervanın yorulan atlarının çeşitli yerlerde satılarak daha dinçleriyle değiştirildiklerinden sık sık söz eder. Değiştirilemeyen yorgun atlar ise kırbaç ve üzengi darbeleriyle yola devam etmeye zorlanır (1873: 318). Bahşiş isteyen bekçiler ve kervandaki Batılı seyyahları kazıklamak isteyen rehberler de, at sinekleri gibi seyyahlara rahatsızlık veren fakat daha önce okunan seyahatnamelerden öğrenildiği kadarıyla beklentileri karşılması açısından aynı zamanda seyyahı tatmin eden Şark'a dair ayrıntılar. Yolculuk sırasında hacı diye seslendikleri rehberlerinin katırı sinek ısırıklarından bitap düşer; Taylor'ın anlattığına göre karnı kan toplar ve iki katı boyutuna ulaşır. ABD'li seyyahlardan biri, katırın ağzını keserek ağzından kan akmasını sağlar ve Taylor, katırın bu müdahaleden sonra yola devam edebilecek kadar iyileştiğini yazar (267). Batı'nın pseudobilimsel yöntemi sayesinde at kurtulur. Yüzlerce at sineğini yararak yolculuğa devam eden Taylor'ı taşıyan at o kadar çok acı çeker ki, sürekli çifte atarak ondan kurtulmaya çalışır. Bir yandan sayısız at sineğini elleriyle öldüren Taylor bir yandan da atın üzerinde kalabilmek için mücadele eder ve vücudundaki her eklemin ağrıdığından yakınıdır. En sonunda bir ipin ucuna bağladığı akdikenleri atın vücudunun altına doğru sallandırarak, at sineklerini kovmasını sağlar ve hem onu hem de kendisini rahatlatmayı başarır (279). Temas alanlarındaki iletişimsizliğe bir örnek de Taylor'ın ilgisini özellikle çeken yük taşıyan katırlarla ilgilidir. Beyrut'ta katırların, üzerlerine yüklenenleri neşe ve büyük bir şevkle taşıdıklarını anlatan Taylor, ironik olarak, onların kendilerine verilen görevleri tam ve eksiksiz bir şekilde yerine getirmenin bilincinde olduklarına ve bu farkındalığın mutluluklarını daha da artırdığına inanır. Eşekleri ise şakacı bulur Taylor. Çeşitli numaralar sergilerken kervanın onları izlemelerinden eşeklerin zevk aldıklarını yazar. Üzerine binmek isteyenlerden aniden kaçan eşeklerin, kervanın en başına koşar-

ken seyyahları eğlendirmekten duyduğu gururdan bahseder (32-33). Halep'te ise Taylor'ı en çok etkileyen, içinde ve bahçesinde yüzlerce (bazı seyyahlara göre de binlerce) kedinin bakımının yapıldığı eski bir camidir. Zengin bir Türk'ün 18. yüzyılda kurduğu rivayet edilen ve Taylor'ın birçok resmî görevinin sorumluluğunda olduğunu yazdığı kedi hastanesinde hasta kediler tedavi görmekte, evsiz kediler barınmakta, her gün kasaplar tarafından artıklarla beslenmekte ve yaşlı ya da yeni doğum yapan kediler ve yavruları için ayrı bölmeler bulunmaktadır (213). Batılı seyyahların kadınlarla olan nadir ve muhtemelen kısa süren karşılaşmaları, Şark kadınına duyulan yoğun meraktan dolayı ayrıntılı bir biçimde, zaman zaman da kurgusal öğelerle bezenerek aktarılır. Taylor da Tavşanlı'da yoldan geçen bir grup kadınla karşılaştığında heyecanını saklayamaz ve onlara selam verir. Selamını alan kadınlar utanarak gülüşmeye başlarlar. Yolculuk sırasında karşılaşılan erkekler zaman zaman at sinekleri kadar kalabalık ve rahatsız edici, zaman zaman da Şark köpekleri gibi yorgun ve uykuluyken, kadınlar bir koyun sürüsüne benzetilir (301). Şark'ın hayvanları da insanları gibi indirgemeci bir yaklaşımla bireysel özelliklerine atıflarla değil, paylaştıkları ve doğuştan geldiği öngörülen nitelikleriyle betimlenir.

Napoleon Bonaparte'ın 1798 yılında büyük bir heves ve dikkatli bir planlamayla sömürgeleştirmeye çalıştığı ve üç sene sonra çekilmek zorunda kaldığı Mısır, hayvanları ve insanlarıyla ABD'li seyyahların gözlemlerine değil, metinsel tavrıyla edindikleri izlenimlerle, Osmanlı İmparatorluğu topraklarının geri kalanından, özellikle de Anadolu'dan, onları çok daha tatmin eden bir biçimde örtüşür. Bu yüzden de Mısır'ın hayvanları ve insanları, yaşayan bir tablo olan Şark'ın mizanseninin masalsi bütünlüğüyle çelişmek yerine, onu daha da egzotik hale getirir. Seyyahlar, Mısır'da insanların ve hayvanların daha önce tanımlanan temas alanlarına ulaşmak için halkın yoğun olarak yaşadığı bölgelerin ya da şehirlerin dışına çıkmak zorunda kalmazlar. Mısır'da bir şehirde kaydedilen ilk sistematik köpek katliamı, Napoleon'un kuşatmasının ilk senesinde gerçekleşir. Kahire sokaklarında dolaşan Fransız askerlerini rahatsız eden köpeklere 30 Kasım 1798 gecesinde zehirli et dağıtılır. Sabah cesetler toplanır ve şehrin dışına atılır (Mikhail, 2015: 85-86). Yazar ve sanatçı Thomas Gold Appleton,

1876 yılında yayımlanan *Bir Nil Günlüğü* adlı seyahatnamesinde deveden tavuğa, ceylandan timsaha birçok hayvanla karşılaşmalarını anlatırken, okura insan hayvan arasındaki ilişkinin oldukça ikircikli bir halini sunar. Birçok Batılı seyyahın anlatılarında karşımıza çıkan avlanma, avlanma amacı da olmadan hayvanlara rastgele ateş etme, yakalanan hayvanların gemiye getirilip bakımsızlıktan dolayı kısa bir süre sonra ölümlerine kadar hapsedilmesi ve turistlere eğlence kaynağı sağlamaya zorlanması gibi farklı alışkanlıkları, Appleton'ın seyahatnamesinde de görürüz. Egzotik olana duyulan hayranlık, hayranlığın patolojik denebilecek bir boyuta ulaşmasıyla ona sahip olma arzusu, onu metalaştırma ve doğal ortamından kopararak yanında taşıma ya da yaralayarak, öldürerek kaderi üzerinde nihâî kontrol sahibi olma gibi itkiler, sömürgeleştirme sürecinde ortaya çıkan söylemlerin çok daha yakın bir tezahürüdür.

Haçlı Seferleri retoriğinden miras alınan, Doğu'da yaşayan hayvanların ya da canavarların Hristiyan kahramanlar tarafından öldürülmesinin gerekliliği fantezileri, ticaret çağından günümüze kadar devamlılık gösterdi. İnsan ve hayvan sakinler arasındaki sınırların belirsizleştirilmesi ve İslam'la, ejderhaların öldürülmesi ve Osmanlı halkını canavarlaştırılması yoluyla mücadele etmek tabii ki sadece çok daha karmaşık bir seri Batılı temsilin ve hümanist düşünceden ilham alan ve kendine hizmet eden tanımlamaların bir ögesi (MacLean, 2007: 173).

Appleton için “kederli bufalolar”, “devasa silüetiyle” günbatımı önünde yaşayan Şark tablosunu tamamlayan develer, görsel bir çöl ziyafeti sunarken aynı şekilde romantize ederek betimlediği aynak kuşları ve yaban kazları, turistlerin spor amacıyla vurduktan sonra derisini evlerinde dekorasyon amaçlı kullanmak için yanlarında götürdükleri metalar haline gelir (1876: 16, 29). Seyahat ederken spor yapma imkânı da bulduklarını belirten Appleton'ı, geminin yetenekli aşçısının kazı nasıl değerlendireceği ve önlerine sunacağına dair beklentisi oldukça heyecanlandırır. Antik Mısır dininde kutsal bir yeri olan aynak kuşu, Thoth'u, bilgelik tanrısını simgelemektedir. Bu konudaki farkındalığını da paylaştıktan sonra, Appleton ve arkadaşları tanrıları kızdırmak

pahasına vurdukları aynak kuşunu kanatlarından kamaralarının kapısına astıklarını yazar (33). İroninin derinliği, Batılı seyyahların özellikle Mısır'da, Antik Mısır medeniyeti ve modern Mısır barbarlığı arasındaki farkı ısrarla belirttikleri göz önüne alındığında daha da artmaktadır. Eski Mısır bilgeliği, Batı'nın metinsel kavrayışında devamlılığı olmadan, tarihsellikten uzak, tesadüf eseri ortaya çıkmış bir olgudur. Seyyahların o anda tanık oldukları Mısır ve Mısırlılarla ilgisi yoktur. Dolayısıyla Eski Mısır bilgeliğinin simgesi de ABD'li seyyah tarafından tarihsel bağlamından koparılan ve dekoratif amaçla kullanılan bir nesne halini alır. Harikalar diyarı olarak nitelediği Nubia bölgesinde egzotik hayvanların ortaya çıkmasını heyecanla bekleyen Appleton, Korosko'da karşısına çıkan üç timsahı görünce sevincini onlara ateş ederek ifade eder. "İkisi beraberdi ve birine ateş ettim. Hepimiz vurduğumu sandık. İsalet ettiyse bile, enfiye kutusuna vurarak ses çıkarmaktan farklı değildi duyduğumuz. Ama arkadaşıyla beraber hemen su sıçratarak daldılar. Ben de üçüncüye ateş ettim ve yine tutturamadım. Ama bu sayede benden kaçtığını ve bir kütük değil de gerçek bir timsah olduğunu görerek kendimi tatmin etmiş oldum" (164). Turistler, Appleton'ın şiirsel yadigarlarımız dediği ceylan ve genç bir timsahı da satın alarak gemiye getirirler. Onlara alındıkları yerlerden esinlenerek isimler koyduktan sonra yolculuklarına devam ederler. Kısa bir süre elden ele dolaşan genç timsah ölür. Böylece, turistlerin Hartum'dan büyük bir ilgiyle ve yoğun pazarlıklar sonucu satın aldığı fildişi, bufalo derisi, antilop kafası gibi hediyeliklere bir de ölü bir timsah eklenmiş olur. Timsahın ölümü, Appleton'da canlısının uyandıramadığı bir duyarlılığa neden olur. "[Onun ölümü] yarattığı yeni bir ışıktaki görmemi sağlıyor. Nehrin yenilmez tiranı değil, duyarlı, hatta belki duyguları olan, hayatı risk altında bir hayvan olarak" (241). Hayvanların canlıyken Şark tablosunda seyredilmesi de öldürülerek eve götürülmesi de edebî temsilde aynı romantik motif işlevi görür.

Şehirlerde insanlarla iç içe yaşayan güvercin ve kumrular için insanların yaptığı yuvaları hayranlıkla izleyen Appleton gibi, romantik şair William Cullen Bryant da, 1869'da yayımlanan *Doğu'dan Mektuplar* adlı seyahatnamesinde yolculuğa birlikte çıktığı seyyahların kuşlara rastgele ateş etmeye başladığını anla-

tırken, Müslümanların hayvanlara, özellikle de güvercinlere karşı merhametinden söz eder. Aynı merhameti develere göstermediklerini, yolda gördükleri iskeletlerden anlar. “Tüm yol boyunca düşüp öldükleri yerlerde deve iskeletleri gördük. Deve, artık yükünü taşıyamayacak hale geldiğinde sahibi devenin sonunun geldiğini anlıyor ve onu ölmeye bırakıyor. Bir iki gece içinde geriye sadece devenin kemikleri kalıyor” (1869: 133).

Etkilenme endişesini kendisinden önce İstanbul’u anlatan hiçbir seyyaha atıf yapmayacağını açıklayarak ifade eden *Türkiye’den Skeçler* (1833) adlı seyahatnamenin yazarı Amerikalı zoolog James Ellsworth De Kay, Türkiye hakkında kendisinden önce yazılanların cehalet ve önyargılardan beslendiğini ve Türkiye’de bir yıl geçirdikten sonra asıl amacının kendi gözlemlerini paylaşarak bu önyargıları ortadan kaldırmak olduğunu yazar. Türklerin, Hristiyan olmamalarına rağmen, Hristiyanlığın birçok öğretisine yaşam pratiklerinde sadık kaldığını da bu vaadiye ekliyor. Zoolog olmasına rağmen, De Kay’ın seyahatnamesinin merkezinde hayvanlar yok; tasvirleri martılar ve köpeklerle sınırlı. “Martıların, Türkleri, Rumlardan ve Yahudilerden ayırt etme yetisi var” diye yazıyor De Kay, “Türklerin evlerinin çatısına yuva yaparken, Rumlar ve Yahudilerinkinden uzak duruyorlar” (221). Müslümanların hayvanlara karşı dillere destan merhameti, seyahatnamelerde o kadar çok tekrar edilir ki, metinsel bir tavır benimseyen birçok okur bunu çeşitli söylemlerin pekiştirdiği birçok stereotip gibi, nesnel bir gerçeklikle karıştırabilir. Aslında, merhametin tanımını bu seyyahların hemen hemen hepsi için, yenilmeyen ve şehirlerde başka bir amaçla kullanılmayan hayvanların öldürülmemesi ve halk tarafından belirli aralıklarla beslenmesinden ibarettir. İnsanlarla hayvanların temas alanlarının insanın yaşam alanı olduğu varsayılan şehirlere tekabül etmesi kimi Batılı seyyahı huzursuz eder ve çoğu da bu kesişmeyi Osmanlı İmparatorluğu’nda gerçek anlamda bir modernleşmenin mümkün olmadığına bir işaret olarak görür; zira modernleşmenin önkoşullarından biri, doğayla bir arada var olmak değil, ona üstünlüğünü çarpık bir şekilde kanıtlamış olmaktır. Bu olumsuz yan-anlamları benimsemeyen seyyahları da farklı bir ahlakî ikilem bekler. Yazar, Müslümanların ve özellikle de Türklerin evrensel olarak onaylanan olumlu vicdanî tercihlerinden

söz ederek zaten okurun beklentilerini karşılamamayı göze alır. Fakat bu vicdanî tercihlerin temellerini bir de İslam'ın öğretilerine dayandırmak isterse, Şarkiyatçılıktan miras edindiği, İslam'ın Hristiyanlığın kötü bir kopyası olduğu inancına karşı gelmiş olacaktır.

Kuran'da hayvanlara merhamet de sıkça tavsiye ediliyor ve bu ülkeye gelen seyyah bu kurallara ne kadar titizlikle uyulduğunu görme zevkini tadabilir. İstanbul limanı birçok mevsimde incitilmeyeceğini biliyor gibi görünen ve küreklerin hemen yanında yüzen milyonlarca martıyla dolu. İçine tahıl doldurulan üstü açık kayıklar tamamen tahtalı güvercinlerle kaplanıyor ve mütedeyyin Müslüman, onları nazikçe uzaklaştırmayı aklının ucundan dahi geçirmez. Bu merhamet duygusu diğer hayvanları da kapsıyor, pis olduğu düşünülen köpeklerle bile; yani harman döven ve Şabat günü kuyuya düşen öküzle sınırlı değil (361).

De Kay, sadece İslam'ın olumlu vicdanî yönlendirmelerinden söz etmekle kalmaz, Müslümanların kural tanımazlığına dair önyargının da yersiz olduğunu ima eder. Aynı zamanda okurlarına aşına gelecek İncil referanslarında, Luka 14:5'te geçen Şabat günü bir insanı iyileştiren İsa'ya bunun için Şabat gününün uygun olup olmadığı sorulduğunda "Hanginizin oğlu ya da öküzü Şabat günü kuyuya düşer de çıkarmaz?" cevabına ve Timoteus 5'te geçen "Harman döven öküzün ağzını bağlama" öğretisine değinir. Böylece vadettiği gibi seyahatnameler yoluyla sık sık pekiştirilen önyargıları yalanlarken, istisnaî bir şekilde kendi toplumuna yönelik bir özeleştirici de sunmuş olur. De Kay'ın dinî ve kültürel kıyaslamalarında Osmanlı İmparatorluğu lehine verdiği kararlar sadece hayvanlara yapılan muameleyle de sınırlı değil. Din özgürlüğünün hiçbir aydın Hristiyan ülkesinde Osmanlı şehirlerinde olduğu kadar yaygın olmadığını da gözlemlerine ekler. Yine de bu kıyaslamasını, İncil ve Kuran'ın ahlakî ilkeleri açısından ne kadar benzediğine, Kuran'ın İncil'den devşirildiği için bunun doğal olduğuna değinmeden de bitirmez (362).

ABD'li seyyahların İstanbul'a vardıklarında kayıkçılardan sonra ilk dikkatlerini çeken köpeklerdir. Şehrin her semtinin demirbaşları, kimi seyyah için Osmanlı'nın çöküşünü sembolize

ederken, kimisi için de toplumun değişime karşı direncini simgeler. Sürü halinde yaşayan, sokakları turlayan, uyuyan, bölgelerini diğer sürülere karşı savunan köpekler, Osmanlı halkı gibi bireysellikleri görmezden gelinerek tasvir edilir. “İnsanı, insanî özelliklerinden arındırarak temsil etmeye çalıştığımız zaman onlardan kitlesel şekilde, sürüler halinde söz ederiz” (Dubino, 2014: 45). İnsanın yaşadığı her yerde varlıklarını, bütün soykırım çabalarına rağmen sürdürmeyi başaran melez köpekler, İstanbul özelinde seyyahları en çok işlevlerinin şehirlerdeki organik çöpleri ayrıştırarak salgın hastalık önlemekle sınırlı oluşu yönüyle şaşırtır. 19. yüzyılda, onları sadece av ve bekçilik amaçlı kullanmanın ötesinde safkan köpeklerle birlikte yaşamak, ABD’de orta ve üst orta sınıfın sosyal statü imtiyazı göstergesi haline gelmişti, İngiltere’de evcil hayvan sahibi olmak Viktoryen kültürün yansımalarından biriydi. Evcil hayvan bakımı aynı zamanda köpeklere insanî nitelikler atfedilmesine neden olmuş, bu da köpek şovları gibi farklı sömürü biçimlerinin yaygınlaşmasına fırsat vermişti. Artık en azından safkan evcil köpekler, işlevlerini kanıtlamadan da şehirlerde, insanlarla birlikte yaşamaya hak kazanmıştı. Fakat, şehrin sokaklarında yaşayan binlerce melez köpeği, 19. yüzyıl Amerikan pragmatizminin taksonomiye tabi tutabilmesi güçtü. “İstanbul sokak köpeği, modern insan için bariz ve elle tutulur bir amaca hizmet etmediği için somut bir tanımı yoktur. Medenî toplumun geleneksel sözlük ve taksonomileri dışında dolaştığı için, yabancı köpek başka bir mekana ve zamana aittir” (Fortuny, 2014: 272). Herhangi bir mekândaki meşruiyeti ona karşı en merhametli olduğu aktarılan toplum tarafından bile kabul edilemeyen, kentleşme, modernleşme ve toplum sağlığı gereklilikleri önünde engel teşkil ettiği için zamana da ayak uyduramayan sokak köpeği, aslında aynı Şark gibi “zamandan münezzeh bir ebedi ezeli” (Said, 1978: 72) kiple anlatılır. Hiçbir mekâna aidiyeti yakıştıramaz fakat her yerdedir; hiçbir zamanı işlevselliğiyle dolduramaz fakat her zaman var olmaya devam etmiştir. “Kategorisi ne olursa olsun sokak köpekleri bize tam olarak evcilleştirilerek hayatımıza dahil edilmemiş ilk rollerini ve atalarını hatırlatan eşikteki hayvanlardır” (Dubino, 2014: 44).

Gazeteci ve seyyah Thomas W. Knox da, 1875 yılında yayımlanan *Bahşiş ya da Doğu’da Yaşam ve Maceralar* adlı eserinin bir

bölümünü “Köpeklerin Şehri Konstantinopol”e ayırır. İki yüzün üstünde illüstrasyon içeren seyahatnamesinin İstanbul’a dair bu ilk bölümüne, köpeklerin insanlarla olan ilişkilerini ve birbirleriyle kavgalarını betimleyen illüstrasyonlar da eşlik eder. Alışkanlıkları ve görünüşleri açısından sokak köpeklerinin kurtlara ve çöpleri karıştırdıkları için ABD’nin güneyindeki akbabalara, biraz da Amerikan Dingo’ya benzediğini düşünen Knox, onları sınıflandıramadığı için huzursuz olduğunu saklamaz ve anlatısı boyunca onları tanımlayabilmek amacıyla farklı referans noktaları arar. Knox, Osmanlı halkının köpeklere karşı tavırlarını De Kay gibi yüceltmekten kaçınır. Köpeklere yaklaşımlarını, nefret ettikleri Hristiyanlara “köpek” diye hakaret ederek zaten ortaya koyduklarını yazar (130). Devletin köpeklere yönelik çeşitli katliam teşebbüslerine halkın tepki göstermesinin nedenini de, onların merhamet duygusuna değil, Allah’ın iradesine karşı çıkmakla ilgili çekincesine bağlar. İstanbul’da kaldığı süre içinde sokak köpeklerini sık sık besleyen Knox, türün dünyanın diğer yerlerindeki örnekleri, yani Batılı köpekler gibi, İstanbullu köpeklerin de onlara şefkatle yaklaşan insanları tanımasına oldukça şaşırır. Şarkiyatçılık söyleminin dikte ettiği insan temsilleri sınırlarının dışına çıkan insan davranışlarının seyyahları şaşırtması gibi, aynı türden hayvanların Atlantik’in diğer yakasında da benzer davranışlar sergileyişi anlatılarda kayda değer görülür. Doğu ve Batı eyaletlerinin orduları diye adlandırdığı iki köpek grubunun “pis bir Türk”ün bıraktığı bir çöp kovası için kavgasını ayrıntılı bir şekilde anlatan yazar, Batı ordularının bozguna uğradığı mücadeleyi izlemekten keyif aldığını da saklamaz. Arkalarında koparılmış kulak ve kuyruk parçaları bırakan Batılılar, kendi bölgelerine çekilir (130). Mücadeleci ruhları ve şefkate verdikleri karşılık, Knox’un köpeklere olan saygısını bir kat daha artırır. Diğer 19. yüzyıl Amerikan seyyahlarından farklı olarak Knox, İstanbul köpeklerinin insanlara davranışlarında din ayrımı gözetmediklerini öne sürer. Şam’da karşılaştığı köpek sürüleri Hristiyan seyyahlara havlar ve hırlarken, İstanbul köpekleri onları besleyerek sadakatlerini kazanan herkesi korur. Fakat farklı dinlerden insanların onlara davranışları, yine birçok seyyahın kaydettiğinin aksine, Knox’a göre birbirine zıttır.

Türkler, köpeklerin çektikleri acıları pek umursamıyorlar; hattâ hiçbir canlının çektiği acıyı umursamıyorlar. Arada sırada bir Türkün, kapısında yatmalarına izin verip, köpekleri evindeki yemek artıklarıyla besleyerek onlara nazik davrandığı oluyor. Şehrin Hristiyan sakinleri hayvanlara karşı daha cana yakınlar ve sıklıkla çektikleri acıları dindirmek için köpekleri öldürüyorlar (124).

Hristiyanların yoğun olarak ikamet ettikleri Pera bölgesine karşılık, Müslümanların yaşadığı Anadolu yakası, halkın köpeklerle karşı tavırları açısından sıklıkla karşılaştırılsa da çoğu seyyahın vardığı sonuç, görece medenî Hristiyan'ın şehri kirleten ve çeşitli zoonoz hastalık riskleri taşıyan köpeği şehrin parazitleri olarak sınıflandırdığı ve davranışlarının da bu sınıflandırmaya paralel olduğu yönündedir. Çoğu seyyaha göre Müslüman halk, köpeğin pis bir hayvan olduğuna inanmasına rağmen, İslam'ın salık verdiği, bütün canlılara gösterilmesi gereken merhamet öğretisine sadık kalmak için ona tahammül etmektedir. Knox, İstanbul köpeklerinin yaşamaya değer hayatları olmadığı gerekçesiyle Hristiyanlar tarafından öldürülmesini, rasyonel doğalarının olağan bir sonucu olarak görür. Başka bir deyişle, Müslümanlar köpekleri yavaş yavaş öldürürken, Hristiyanlar hem çarpık hümanizm anlayışının hem de rasyonalizmin bir uzantısı olarak, köpekler adına doğru kararı vermekte ve onları hemen öldürmekte, böylelikle kentleşme sürecini tamamlamaktadırlar. Öte yandan, tarih boyunca barbar olarak nitelendirilen Türkler, Knox'a göre zaten herhangi bir canlıya karşı vicdanî bir sorumluluk taşımaktan acizdirler. Müslümanların köpeklere karşı çelişkili tavırları, Kuran'daki değil (Kehf suresi<sup>2</sup> köpeğe kutsal bir koruyuculuk görevi atfeder), hadislerdeki çelişkilerle açıklanırken, Müslümanların yoğunluklu olarak yaşadıkları ülkelerin kültürel alışkanlıkları, Batı monopolisinde olmayan yaygın türcülük ve hayvanlara karşı pragmatik yaklaşımla da bağdaştırılabilir.

Oksidental, hümanist modele göre, köpeğin rehabilite edilmesi gerekir. Başka bir deyişle, eğer insan yanında hayatta kalmasına izin verilecekse, sokağı köpekten ayırştırmak

2 Surenin ikinci bölümünde inançlı oldukları için putperest bir kavim tarafından öldürülmek istenen gençler bir mağaraya (kehf) sığınır. Köpekleri onları mağaranın başında bekçilik yaparak korur.

gerekir. İslam'ın köpeğe karşı süregelen kararsızlığı, Paris, Londra ya da New York'ta köpekler yok olduktan çok sonra neden hala İstanbul'da yaşadıklarını kısmen açıklıyor (Fortuny, 2014: 280).

İstanbul'da bir süre yaşayan diplomatların seyahatnamelerinde, köpeklerle insanların temas alanlarının sürekli değişime zorlanan sınırları tarihsel bir bağlamda aktarılır. Bunun bir nedeni, seyyahların turist yorgunluğuna kapılıp gözlemlerini spekülasyonlarla donatırken, şehirde ikamet edenlerin düzenli gözlemler yaparak Şarkiyatçı külliyattan miras edindikleri önyargılarını aşacak zamana sahip olmalarıdır. Bununla beraber, Porter'ın temsillerinin nesnellığı, resmî görevi nedeniyle yine de tartışmaya açık olmaya mahkûm. Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk maslahatgüzarı, 19. yüzyılın başında gerçekleşen I. Berberi Savaşları'nda da görev alan Tuğamiral David Porter, 1835 yılında iki cilt halinde yayımlanan ve arkadaşına yazdığı 268 mektuptan oluşan *Konstantinopol ve Çevresi* adlı kitabında, okurlarına alışık oldukları norma uygun bir köpek-Osmanlı halkı ilişkisi tasviri sunar. 17. yüzyılda I. Ahmed zamanında toplanarak Üsküdar'a sürülen sokak köpeklerinin, yeterli yiyecek bulamadıklarını, evlere ve iş yerlerine bir tehdit oluşturduklarını ve birbirlerini parçaladıklarını anlatırken, tüm Batılı seyyahlar gibi halkın bu tecrite ve köpeklerin kamusal alanlar dışına itilmesine karşı yoğun tepkisinden de söz eder. Sokak köpeklerinin karakterinin bu mücadeleden sonra değiştiğini belirten Porter, artık insanlara karşı çok daha cana yakın ve sadık olduklarını, karşılığında da Osmanlı halkının İstanbul'u köpekler için adeta bir cennete dönüştürdüklerini yazar. İstanbul köpeklerinin dünyadaki bütün köpeklerden daha keskin içgüdülere sahip olduğunu söyleyen Porter, hayatta kalabilmek için kime sığınacaklarını bildiklerini ve Türklerin de onları kapılarından çevirmekten ve yavrularını öldürmekten özellikle kaçındıklarını mektubuna ekler. Fakat, Knox'un aksine, "Frank"ların onlara karşı herhangi bir tanımıyla merhamet beslemediklerini eleştirel bir dille ifade eder.

Bir Türk şehri, köpek cenneti olarak adlandırılabilir. Fakat Galata ya da Pera'da doğmuş bir köpeğe acınmalıdır, çünkü içler acısı bir hayat yaşar. Pera ve Galata'nın yabancıları onlara merhamet duymaz. Fakat Türkler, onların öldürül-

melerine izin vermez ve mümkün olduğunca onları acımasız insanlardan korumaya çalışır. Yine de zavallı hayvanlar yardımseverliğin hayvanlar bir yana, insanlara bile dokunmadığı yerlerde bedbaht bir şekilde yaşarlar (Cilt II, 299).

Mark Twain, günümüzde seyahatnamelerinden ziyade kurgularıyla tanınsa da Avrupa, Orta Doğu ve Kutsal Topraklar seyahatleri sırasında yazdığı mektuplardan oluşan *Masumlar Yurtdışında* (1869), Twain'in yayımlanan ikinci kitabı olmasına rağmen, hayatı boyunca en çok satan eseri olmuştur. "İncil gibi satıyor" diyecekti Twain bu anlatısı için (Howells, 1967: 9). Twain, yolculuğa çıktığında, kurgusal metinlerden ve seyahatnamelerden oluşan Şarkiyatçılık külliyyatının yakın bir takipçisi olarak, tüm baskın söylemleri alaşağı etmeye kararlıydı. Kendinden önceki seyyahların etkilendikleri mekânlardan etkilenmeyecek, Şark'ı romantize etmeyecek, Kutsal Topraklar'da dinî bir aydınlanma yaşamayacak ve İstanbul'u zaman içinde dondurulduğu o Şarkiyatçı tablodan kurtararak, Amerikalı okur için, onun gerçek halini betimleyecek, aynı zamanda da gördüğü her şeye hayran olan Amerikan turist stereotipini eleştirecekti. Amerikan edebiyatında birkaç yıl içinde gerçekçilik akımına da önemli katkılar sağlayacak Twain'in birçok yazar tarafından eskitilmiş Şark'ta seyahat konusunu ele alma biçimi şaşırtıcı değil. Şaşırtıcı olan, birçok Twain eleştirmeninin de göz ardı edemediği üzere, Twain'in mizahının seyahatnamenin Şark'la ilgili bölümlerinde oldukça acımasız bir hal alarak hicvin sınırlarını zorlaması. Basit bir deyişle, Twain ya da Twain'in *Masumlar Yurtdışında* için yarattığı Amerikan turisti karakteri, Anadolu'da karşılaştığı her şeyden derin bir memnuniyetsizlik duyuyor ve buna bağlı olarak engelli insanlar ve barışçıl ritüeller de dahil olmak üzere her şey, anlatıcının acımasız tavrının kurbanı haline geliyor. Göllerden kadınlara, gördüğü her şeyi Amerika'da gördükleriyle kıyaslayarak Amerika'dakilerin üstünlüğünü pekiştirmesi, Amerikan İç Savaşı sonrası milliyetçilik ve Twain'in üstlendiği birleştirici rolle açıklanabilir. ABD genç bir cumhuriyet olabilir, fakat yine de Twain'in anlatımında Eski Dünya'ya karşı birçok konuda üstündür. Yine bugün bu yönüyle tanınmasa da Twain 19 ve 20. yüzyıllarda ABD'de ortaya çıkan, özellikle İlerlemeci Dönem'le birlikte giderek güçlenen hayvan hakları hareketinin önemli bir edebî temsilcisiydi. Özellikle köpekler

ve atlarla ilgili öykülerinde sentimental edebiyatın, insanlarla hayvanları karşılaştırdığı denemelerinde de hicvin okurlara ulaştırmadaki gücünü başarıyla kullanır. 19. yüzyılda Amerikan evlerinde köpek bakımı, sadece burjuva sınıfının zenginliğinin bir göstergesi olmaktan çıkmış ve ahlakî açıdan olumlanan bir özellik kazanmıştı. Şehirlerde doğayla son bağın bir sembolü haline gelen köpeklerle yaşam, aynı zamanda yetişkinliğin ve altruizmin bir nişanı olmuştu (Mason, 2005: 16). Fakat Twain'in İstanbul'da karşılaştığı köpekler şehirde yaşayan insanın bireysel ahlakî sorumluluklarından ziyade, toplumsal alışkanlıkların süreğenliğine bağımlıydı.

"Dünyadaki en üzgün hayvanlar" diye yazıyor İstanbul sokak köpekleri için Twain, "yaşayan en acınası canlılar" (1881: 370). Turistlerin korktuğu, seyyahların saldırganlıklarından söz ettiği, sürü halinde, durmadan insanları, atları ve birbirlerini kovalayan köpeklerle Twain'in tanıklık ettiği köpekler arasında radikal farklar var. Twain'in gördüğü köpekler, önlerinden padişah geçse de hareket edemeyecek kadar tembel ve hastalar. Uyuz ve pire enfestasyonundan dolayı kaşınmaktan, uyumaktan ve çöpleri karıştırmaktan başka bir şekilde onları gözlemlemediğini yazan Twain, kafasında fesi olmayan herkese saldırdıkları tezini de bu durumu gözleriyle görmediği gerekçesiyle reddeder. Bu tezi öne sürenlerden biri de, Osmanlı İmparatorluğu'nda bir sene boyunca yaşadıkdan sonra tecrübelerini aktaran ilk ABD'lilerden biri olan misyoner Josiah Brewer'dı. *1827 Yılında Konstantinopol'de Yaşam* (1830) adlı kitabında sokak köpeklerinin kuduz taşıma riskinin düşünülenden çok daha az olduğunu belirten Brewer'a göre esas tehlike köpeklerin Hristiyanlardan nefret etmesi ve sürü halinde onlara saldırarak ciddi yaralanmalara sebep olmasıydı. Brewer, bu durumla, kendi adına biraz anti-Amerikan bir tavır olduğunu çekinerek kabul ettiği haraç verme yöntemiyle baş ediyordu. Yanında her zaman ekmek taşıyor ve onları besleyerek kendisine saldırmalarına engel olmaya çalışıyordu (10). Köpeklerle ilgili gözlemlerini seyahatnamesinde paylaşması açısından Brewer bir istisna. Türkiye'de uzun süre yaşayan ve kalıcı etkiler bırakan Cyrus Hamlin, William Goodell gibi misyonerlerin Türkiye'de yaşayan hayvanlar konusunda görüşlerini çok az paylaştıklarını görüyoruz. Hayvan isimlerinin Hristiyanlara karşı hakaret olarak kullanılması dışında onların tecrübelerinde insan ve

hayvanların temas alanları aktarılmaya değer görülmemiş. Twain'in anlatısı ise, Brewer'ın aksine, söz verdiği üzere, her konuda olduğu gibi okurlarına köpeklerle de ilgili bambaşka bir resim sunuyor. İstanbul köpekleri tehditkâr olmaktan çok uzak. Bütün sokağı kaplayarak yan yana uyuyan köpeklerin üzerinden koyun sürüleri bile atlayarak geçiyor. Sokaktaki çöpleri temizleme işlevi görmeseler, Türklerin şehirlerde yaşayan köpeklerin sokaktaki varlıklarına dahi hoşgörü göstermeyeceğini düşünüyor.

Türkler onları öldürmek konusunda isteksizler, öldürmüyorlar da. Türklerin herhangi bir hayvanın canını almaya karşı oldukları söyleniyor. Ama daha kötüsünü yapıyorlar. Onları asıyor, tekmeliyor, taşıyor ve ölümün eşiğine gelene kadar üstlerine kaynar su döküyorlar; bu sefil hayvanların acı çekerek yaşamaya devam etmelerine izin veriyorlar. Bir keresinde bir padişah köpekleri öldürmeye karar vermiş ve işe başlamış –fakat halk o kadar büyük bir tepki göstermiş ki katliam ertelenmiş. Bir süre sonra, onları Marmara Denizi'ndeki bir adaya göndermeyi teklif etmiş. Hiç kimse itiraz etmeyince bir gemi dolusu köpek adaya götürülmüş. Fakat bir şekilde köpeklerin adaya ulaşmadığı ve gemiden düşerek öldükleri duyulunca yine yaygara kopmuş ve bu sürgün planı da iptal edilmiş. (372).

II. Mahmud dönemindeki sürgün teşebbüsüyle, 1865 yılında Abdülaziz'in yine nihaî amacına ulaşamayan ve büyük İstanbul yangınına denk gelen Hayırsızada sürgününden tek bir tarihsel olaymış gibi söz eder Twain. Fakat, semâ ayininden, Sultan Ahmet Camisi'ne kadar karşılaştığı mekân ve ritüeller hakkında okurlara tarihsel bir arkaplan sunmazken, onlarla köpeklerin geçmişteki tecrübelerini paylaşması, onun sokak köpeklerinin durumunu İstanbul'un diğer kendine has özelliklerinden daha çok önemsendiği izlenimini veriyor. Twain'in, köpeklerin hayatlarının bu haliyle yaşamaya değer olmayışı konusunda Knox'la aynı fikirde olması şaşırtıcı. Burada da köpeklerin yaşam kalitesinden ziyade, vurgulamak istediğinin, İstanbul'da karşılaştığı ve Şarkiyatçı külliyat tarafından fazlasıyla romantize edilmiş Türk hamamı, Türk kahvesi, nargile gibi diğer mekân ve tecrübeler de yaklaşımı düşünüldüğünde, Türklerin geleneklerinin –bu

gelenek cinayetten kaçınma dahi olsa- ne kadar pragmatizmden uzak kaldığı fikri olduğu çıkarımı yapılabilir.

Kuduz riskinin İstanbul ve Anadolu köpekleri arasında yaygınlığı konusuna değinen bir başka yazar, diplomat Samuel Sullivan Cox. İlk kez 1887 yılında yayımlanan *Türkiye’de bir Diplomat*’ın yazarı, yirmi yılı aşkın süredir Osmanlı İmparatorluğu’nun çeşitli bölgelerinde görev yapan bir doktor arkadaşına da danışarak, burada bulunduğu yıllar içinde hiçbir kuduz vakasıyla karşılaşmadığını, köpeklerin başıboş olmasının kuduz taşıma risklerini artırmadığını bildirir. En sağlıklı ve iyi bakılan köpeklerin Galata ve Pera bölgelerinde yaşadığını yazan Cox, kasapların ve balıkçıların artıklarıyla köpekleri sık sık beslediğini fakat mahallesinde sessizlik isteyen ve köpeklerden rahatsız olan Türklerin zaman zaman köpekleri strikninle zehirlediklerini anlatır. Fakat köpekler kısa bir süre içinde üreyerek, kayıplarını telafi ederler. 19. yüzyılın son onyıllarında Osmanlı halkının da köpekleri Allah’ın sessiz kullarından ziyade, şehrin parazitleri olarak görmeye başladığını aktaran seyyahlardan sadece biridir Cox. 1852 yılında yayımlanan *Yurtdışında bir Ohiolu* adlı seyahatnamesinde halkın köpeklere yaklaşımını çelişkili bulsa da aradaki otuz yılın Cox’un temsillerini değiştirdiğini görürüz. 1852 yılında “şehrin kutsal addedilen dilencileri” (239) olarak tasvir ettiği köpekler, yıllar içinde kutsallıklarını yitirmiş gibidirler. Fakat katliam teşebbüslerinin şehrin meşru ve kalıcı sahiplerini yok edemeyeceğini de ekler yorumlarına.

İstanbul yirmi dört kez kuşatıldı. Alkibiadis, Konstantin, Dandolo, Paleologos ve II. Mehmet defalarca limanından ve kapısından girmeyi başardılar fakat köpekler de hepsinden canlı çıkmayı başardı. Yunan kumandanları, Roma imparatorları, Pers yöneticileri, Arap halifeleri, Venedik dükleri ve Fransız kontları, Bulgar kralları ve Avar hakanları, Slav despotları ve Osmanlı padişahları geldiler ve gittiler, kuşatıldılar ve püskürtüldüler ya da şehri zaptettiler ama köpekler her zaman burada! Hiçbir güç, hiçbir Doğu kargaşası onların özerkliklerini sona erdiremedi (1893: 421).

Boğaz’ın cazibesini, iyileştirici özelliğini, hayal gücünü kıskırtan zamandan bağımsız karakterini tasvir etmek, Cox’a göre

birden çok sanat dalının temsilini gerektirir. New York'la, İtalya'nın güneyiyle, Yellowstone'un çekiciliğiyle kıyaslandığında bile tarifsiz bir güzelliğe sahiptir. Fakat imparatorluğun birçok doğal güzelliği gibi, Boğaz'ın da güzelliğine gölge düşüren Şark'a özgü pratikler de yazarın gözünden kaçmaz. Gezintilerinde ona rahatsızlık veren şeylerin başında akıntının onları sürükleyeceğine güvenilerek Boğaz'ın sularına atılmış ölü atlar, köpekler, buzağılar ve yunuslar gelir. Fakat, halk Boğaz'ın akıntılarının ne kadar düzensiz olduğunu kestiremediği için cesetler şişerek suyun yüzeyine çıkar ve çürüyene ya da bir kayıkçının onları akıntıya doğru sürüklemesine kadar görsel rahatsızlık vermenin yanında, etraflarına korkunç bir koku da yayarlar (143). Zaman zaman kendi gözlemlerinin bile Cox'un Türklerin hayvanlara karşı merhameti konusunda ısrar eden ve miras edindiği metinsel tavrını değiştiremediğini görüyoruz. Ölü hayvanlardan söz ettikten hemen sonra Boğaz yolculuğu boyunca nüfuslarının en az köpekler kadar yoğun olduğu kuşlardan, adeta evcilleşmiş açgözlü martılardan söz eder ve Türklerin her hayvan gibi onları da koruduğunu ekler Boğaz'ın cazibesini artıran özelliklerine.

Son olarak, MacLean'ın "egzotik hayvanlar", Mikhail'in de "karizmatik megafauna" olarak adlandırdığı hayvanlar ve Amerikan seyahatnamelerinde, Anadolu ve Rumeli'de İngiliz ve Fransız seyahatnameleri gibi sık karşılaşmadığımız aslan, fil, zürafa, pars, deve ve egzotik kuşlardan oluşanlar, imparatorluğun çeşitli merkezlerinde barındırılan ve çoğu padişahlara hediye olarak gelen "ithal" hayvanlardı. Bu egzotik hayvanların şehirlerde esaret altında tutulmasının birincil amacı imparatorluğun gücünü ve prestijini ziyaret eden yabancı ülke temsilcilerine bir kez de faunanın ihtişamıyla göstermekti. Aslan ve imparatorluğun sipariş vererek Kuzey Afrika'dan, bir süre sonra da Avrupa'da getirttiği diğer hayvanların barınması için kurulan Arslanhane-i Hassa kurumuna dair ilk arşiv belgeleri 16. yüzyıla dayanır. Bu kuruma dair belgeler, imparatorluğun hayvanlarının beslenmesi için belli bir bütçe ayırdığını ve hayvan bakımlarından sorumlu muhafızlara maaş ödendiğini belirtir (Sunar, 2018: 36). Tahta çıkan padişahların ilgisine ve gelen hediyelerin sayısına göre mekânsal olarak da şehre yayılan ve genişleyen, bütçesi değişiklikler gösteren Arslanhane-i Hassa, 19. yüzyılın ikinci yarısında

Abdülaziz döneminde Yıldız Sarayı'nda bir arslanhane, aslanlı odası, kuşluk, güvercinlik ve tavusluk inşa edilmesiyle büyüme-ye devam etmiştir. 1875-1876 yıllarında Topkapı Sarayı'nda diğer onlarca hayvanın yanı sıra, yedi aslan ve dört kaplan, Beylerbeyi Sarayı'nda ise yedi aslan, üç devekuşu ve on yedi ceylan yaşıyordu (Çakılcı, 2018: 57). Bu dönemde hayvanlara harcanan bütçeden kuşluk-ı hümayûn sorumluydu. II. Abdülhamid, hayvanlara (başka bir deyişle hayvan koleksiyonculuğuna) dair ömür boyu duyduğu özel ilgi nedeniyle saraydaki özellikle güvercin, farklı ırklardaki köpek ve megafauna popülasyonunu artırmıştır. 1892 yılında saraya Hindistan'dan birçok güvercin ve geyik gönderilmiştir (74). 19. yüzyılın sonunda Avrupa'dan da birçok safkan ırk köpek satın alınmıştır. Tüm bu gelişmelere rağmen, sarayın esaret altında tuttuğu hayvanlardan söz eden, analize tabi tuttuğumuz seyahatnameler içinde Arslanhane'ye değinilen tek eser, maslahatgüzâr David Porter'inkidir. Porter, Hipodrom'da gezmediği fakat olduğunu duyduğu bir canlı hayvan koleksiyonundan ve burada yaşayan vahşi hayvanlardan söz eder (1835: Cilt II, 48). Yedikule'nin etrafındaki bir koleksiyonda da kendilerine üç aslan, bir leopar ve bir sırtlan gösterdiklerini yazar (Cilt I, 169).

Avrupa'ya kültürel miraslarını, Kutsal Topraklar'a dinî miraslarını ziyarete gelen, bu yazıda alıntılanan tüm ABD'li seyyahlar için coğrafi olarak ikisinin arasında yer alan Osmanlı toprakları söylemsel açıdan da bir geçiş alanını temsil eder. Seyyah, Osmanlı şehirlerinde gördüğü modernleşmenin imgelerini inkar edemez fakat Şarkiyatçılık söyleminin dikte ettiği üzere, Doğu'nun Batı'nın tahayyülündeki gelişim yetisine sahip olmadığı iddiasını da göz ardı etmek istemez. Bu bakımdan özellikle Osmanlı şehirlerinde insan ve hayvanların temas alanlarında karşılaştıkları hayvanlar, onlar için temsillerinde kullanmaya oldukça elverişli bir sembol haline gelir. Bu temas alanlarının genişliği, şehirlerdeki varlığı, seyyahları kimi zaman huzursuz eder ve köpek gibi "eşikteki hayvan"ları hangi sınırlar içine dahil etmesi gerektiği konusunda kararsız bırakır. Köpeklerin birbiriyle ilişkilerini ilgiyle izleyen seyyah aynı zamanda, Müslüman halkın onlara yaklaşımını, onları besleyerek hayatta tutmaya devam edişini sorgular ve bu durumu çoğunlukla halka merhamet gibi olumlu özellikler atfederek açıklar. Nadiren de olsa köpeklerin ve Müslü-

man temas alanlarının süregelen varlığını, modernleşme önünde ortadan kalkması zor bir engel olarak nitelendirir. Köpek dışındaki özgür hayvanlar veya farklı amaçlarla insanlar tarafından kullanılan eşek, at gibi hayvanları betimlerken ABD’li seyyah, Aydınlanma çağı sonrası insan-merkezli hümanizmin pekiştirdiği türcü yaklaşımın dışına çıkmaz. 19. yüzyıla ait Osmanlı şehirlerini anlatan çoğu seyahatnamede, Şarkiyatçılık ve türcülük söylemlerinin tezahürlerini iç içe geçmiş bir şekilde görmek mümkündür.

## Sonuç

Bilimsel yöntemin öncüsü Francis Bacon’ın “bilgi güçtür” aforizması farklı güç ilişkilerinin inşa süreçlerini aynalarken aynı zamanda bu güç ilişkilerine karşı direnç mekanizmalarının da temelini oluşturuyordu. Sömürenin resmî tarih yazınının yerini sömürülenin kendini temsil biçimlerinin alışı, dekolonizasyonun söylemsel ve siyasî dönüm noktasını oluşturuyordu. Egemenlik kurmak ve özgürleşmek/özgürleştirmek için aynı yöntemin radikal ideolojik farklarla kullanılması, söylemlerin içlerinde kendine karşı mücadelenin yol haritasını da taşımasına dair ironik bir örnek. Sömürgecilik ve ırkçılık aynı türcülük gibi söylemlerin işleyişiyle hayat buluyor. Bu söylemler, sömürgeleştirilen özneleri sorgulayarak onları bir temsil sisteminin içinde konumlandırıyor (Tiffin ve Lawson, 1994: 3). Bu sistem içinde tanımlanan özne, temsil edenin kimliğini de belirliyor. Temsil sistemleri görsel öğelerle de desteklenen metinsellik pekiştirdiği için, kurgusal olmayan edebî türler, direnç mekanizmalarının baskın söylemlere karşı çıkabilmesi yolunda bize önemli ipuçları sağlıyor. Seyyahlar seyahatnamelerinin, türün esnekliği ve kapsamının genişliği nedeniyle -içeriğinin nesnellğine dair iddiada bulunsalar da- bir romancı gibi edebî biçim ve temsiller arasında birçok seçim yapabiliyorlar çünkü seyahatname ve roman aynı evrimsel gelişim süreci içinde yer alan iki tür (Adams, 1983: 38).

Şarkiyatçılık ve türcülüğün kesiştiği 19. yüzyıl Amerikan seyahatnameleri de, Osmanlı İmparatorluğu özelinde Doğu’nun şehirlerinde yaşayan insan ve hayvanlar arasında söylemsel köprüler kurarken, hayvanların temsilleri açısından İngiliz ve Fransız seleflerinden büyük farklılıklar gösteriyor. Bunun temel

nedeni, henüz (Orta Doğu'yla ilişkisi göz önüne alındığında) emperyalist bir güç haline gelmeyen Amerika Birleşik Devletleri'nin, insan temsillerinde üstünlük iddiasında bulunurken, siyasî egemenlik iddiasını kültürel mirasını edindiği İngiltere'ye bırakması. İnsan ve hayvan arasındaki güç ilişkisi ise evrensel olarak monolitik bir yapıda seyrettiğinden, Amerikan seyyahlar da hayvan temsillerini kendi tarihsel koşullarına özgü bir biçimde aktarma gayretinde değiller. Başka bir deyişle, insan-hayvan temas alanlarında, özellikle 19. yüzyıl şehirlerinde, selefleriyle aynı önkabullere dayalı bir hiyerarşiyi sorgulamadan kabul ettikleri için, Amerikan istisnacılığı hayvan temsilleri yoluyla nadiren ifade ediliyor. Bu seyahatnameleri analize değer kılan başka bir özellik de anlatılar zaman zaman çelişkili de olsa, 19. yüzyıl içinde Osmanlı yönetimi ve halkının farklı hayvanlara davranış biçimlerinin değişimini ve temas alanlarının hayvanların aleyhinde daralarak, aynı evrensel söylemin egemenliğinin her kültürde nasıl işlediğini gözler önüne sermesi ve hayvanların seyyahları, eserlerin merkezine yerleşemeseler de, şehirlerdeki ebedî ve sermedî varlıklarıyla kendilerini temsile zorlaması.

## Kaynakça

- Adams, P. G. (1983) *Travel Literature and the Evolution of the Novel*, The University Press of Kentucky, Kentucky.
- Anderton, J. (2017) "The Impulse towards Silence: Creaturely Expressivity in Beckett and Coetzee" Ohrem, D., Bartosch, R. (der.) *Beyond the Human-Animal Divide: Creaturely Lives in Literature and Culture* içinde, Palgrave Macmillan, New York.
- Appleton, T. G. (1876) *A Nile Journal*, Macmillan and Co., Londra.
- Ashcroft, B., Griffiths, G. & Tiffin, H. der. (2003) *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Routledge, Londra.
- Atkins, P. der. (2012) *Animal Cities: Beastly Human Geographies*, Ashgate, İngiltere.
- Brewer, J. (1830) *A Residence at Constantinople in the Year 1827*, Durrie & Peck, New Haven.
- Brown, C. L. der. (1996) *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, Columbia University Press, New York.
- Bryant, W. C. (1869) *Letters from the East*, G. P. Putnam&Son., New York.
- Cohn, R. L. (2005) "The Transition from Sail to Steam in Immigration to the United States", *The Journal of Economic History*, 65(2): 469-495.
- Colling, S., Parson, S. & Arrigoni, A. (2014) "Until All are Free: Total Liberation through Revolutionary Decolonization, Groundless Solidarity, and a Relationship Framework" Nocella II, A. J., Sorenson, J., Socha, K. & Matsuka, A. (der.) *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation* içinde, Peter Lang Publishing, New York.
- Cox, S. S. (1852) *A Buckeye Abroad; or, Wanderings of Europe, and in the Orient*, Putnam, New York.
- Cox, S. S. (1893) *Diversions of a Diplomat in Turkey*, Charles L. Webster&Co., New York.
- Çakılcı, D. (2018) "Sultan II. Abdülhamid'in Hayvan Merakı: Yıldız Sarayı'nda Kuşluk-1 Hümâyûn Teşkilatı", *Tarih Dergisi*, 68(2): 57-100.
- De Kay, J. E. (1833) *Sketches of Turkey in 1831 and 1832*, J. J. Harper, New York.
- Dubino, J., Rashidian, Z. & Smyth, A. der. (2014) *Representing the Modern Animal in Culture*, Palgrave Macmillan, New York.
- Fortuny, K. (2014) "Islam, Westernization, and Posthumanist Place: The Case of the İstanbul Street Dog", *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 21(2): 271-297.
- Haraway, D. J. (2008) *When Species Meet*, University of Minnesota, Minneapolis.

- Harris, T. (1837) *The Life and Services of Commodore William Bainbridge, United States Navy*, Carey Lea & Blanchard, Philadelphia.
- Holmberg, T. (2015) *Urban Animals: Crowding in Zoocities*, Routledge, New York.
- Howells, W. D. (1967) *My Mark Twain*, Dover Publications, Inc., New York.
- Knox, T. W. (1875) *Backsheesh! or Life and Adventures in the Orient*, A. D. Worthington&Co. Publishers, Connecticut.
- MacLean, G. (2007) *Looking East: English Writing and the Ottoman Empire before 1800*, Palgrave Macmillan, New York.
- Mason, J. (2005) *Civilized Creatures: Urban Animals, Sentimental Culture, and American Literature*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Mayeur-Jaouen, C. (2010) "Badawî and His Camel: An Animal as the Attribute of a Muslim Saint in Mamluk and Ottoman Egypt", Faroqhi, S. (der.) *Animals and People in the Ottoman Empire* içinde, Eren, İstanbul.
- Mbembé, J. A., Meintjes, L. (2003) "Necropolitics", *Public Culture*, 15(1): 11-40.
- Mikhail, A. (2015) "A Dog-eat-dog Empire: Violence and Affection on the Streets of Ottoman Cairo", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 35(1): 76-95.
- Narayanan, Y. (2017) "Street Dogs at the Intersection of Colonialism and Informality: 'Subaltern Animism' as a Posthuman Critique of Indian Cities", *Environment and Planning D: Society and Space*, 35(3): 475-494.
- Palmer, C. (2003a) "Colonization, Urbanization, and Animals", *Philosophy & Geography*, 6(1): 47-58.
- Palmer, C. (2003b) "Placing Animals in Urban Environmental Ethics", *Journal of Social Philosophy*, 34:1: 64-78.
- Porter, D. (1835) *Constantinople and Its Environs in a Series of Letters*, Cilt I, Harper&Brothers, New York.
- (1835) *Constantinople and Its Environs in a Series of Letters*, Cilt II, Harper&Brothers, New York.
- Pratt, M. L. (2008) *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge, New York.
- Said, E. (1978) *Orientalism*, Pantheon Books, New York.
- Steinbrink, J. (1983) "Why the Innocents Went Abroad: Mark Twain and American Tourism in the Late Nineteenth Century", *American Literary Realism, 1870-1910*, 16(2): 278-286.
- Sunar, M. (2018) "Osmanlı Devleti'nde Arslanhane", *Toplumsal Tarih*, 292: 36-41.

- Taylor, B. (1873) *The Lands of the Saracens or Pictures of Palestine, Asia Minor, Sicily and Spain*, G. P. Putnam's Sons, New York.
- Thompson, C. (2011) *Travel Writing*, Routledge, New York.
- Tiffin, C., Lawson, A. (1994) *De-scribing Empire: Post-Colonialism and Textuality*, Routledge, Londra.
- Twain, M. (1881) *The Innocents Abroad or the New Pilgrim's Progress*, American Publishing Company, Connecticut.
- Weitzenfeld, A., Joy, M. (2014) "An Overview of Anthropocentrism, Humanism, and Speciesism in Critical Animal Theory" Nocella II, A. J., Sorenson, J., Socha, K. & Matsuka, A. (der.) *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation* içinde, Peter Lang Publishing, New York.

# EMPATİNİN KÜLTÜREL BOYUTLARI ÜZERİNE: SOKAK HAYVANLARI VE İSTANBUL

Kimberly Hart

## Giriş

Orhan Pamuk'un son romanı *Kafamda Bir Tuhaflık*'ta (2015) sokak köpekleri şehrin mahallelerinin dar sokaklarını arşınlayan bir seyyar yoğurtçuyu korkutur. Ne var ki yoğurtçu köpeklerden korkmasına rağmen onlara yakınlık da duyar. Sokaklarda köpeklerin mevcudiyetinin devam etmesi, tıpkı yoğurtçunun varlığını devam ettirmesi gibi, toplumsal değişimin barometresidir, zira şehir soylulaştırma ve kentsel dönüşüm süreçlerinin içinden geçmektedir. Yoğurtçu köpek çetelerinden korksa da onların varlığının kendi hayatının ve mesleğinin devamına delalet olduğunu bilir. Söz konusu mekânlar ne kadar modern, temiz, denetimli, sınırları tahkim edilmiş, tasarımlanmış ve rafine hale gelirse o kadar köpekleri ve yoğurtçuyu hoş karşılamayacaktır. Yoğurtçu miadını dolduracak, müşterileri yoğurdu plastik kaplar içinde süpermarketten almayı tercih etmeye başlayacaktır. Tarihçilerin de belirttiği gibi bir zamanlar şehrin gece bekçileri olan ve başkaca yararları da bulunan köpekler (Işın, 2016; Mazak ve Güldal, 2011), tıpkı kırsal Anadolu'dan gelmiş yoksul bir göçmen olan yoğurtçu gibi, tehdit olarak algılanmaya başlar. Pamuk, böylelikle, İstanbul'un bugününe dair yakıcı bir gerçekliğe temas eder: Sokak köpeklerinin hayatlarıyla geçimlerini sokaklardan sağlayan marjinal insan gruplarının hayatları arasındaki koşutluk... Bununla beraber, sokak köpekleri ve seyyar satıcılar gibi şehrin marjinalleşmiş karakterleri, kentsel yenileme ve soylulaştırma tarafından tehdit edilirlerken, nostaljik bir özlemin de nesnelere haline gelirler. Onlar sevgi ve nefretin, özlem ve hor görünün nesnelere, eski bir zamanın işaretleridirler.

Bu metin İstanbul'un sokak kedilerine bakan insanların duygusal ve politik motivasyonlarına, şehir değişirken hayvanların

sokaklarda yaşamaya devam etme haklarını nasıl kavradıklarına ilişkin. İnsanların sokak hayvanlarına bakma sebeplerini ele alırken, kedileri köpeklerden ayırıştırıyor ve bu iki türün tarihsel, politik ve duygusal düzlemlerde nasıl farklılaştırıldıklarına bakıyorum. Pamuk'un seyyar yoğurt satıcısının etrafındaki şehrin değişimine dair gözlemlerindeki gibi, İstanbul'daki birçok insan şehrin, temizlik ve düzenle ayırt edilen modern bir Batılılaşmış şehir ya da modern bir İslâmî şehir haline gelmesini istiyor. Diğer bazıları da sokak hayvanlarının hayatlarını devam ettirmeleri fikrini destekliyor. Şehrin hayvanlara göre olmadığını düşünenlerin tahayyül ettiği geleceğin şehirde ne sokak satıcılarına ne de sokak hayvanlarına yer var: Bunların her ikisi de kirli ve düzen-dışı addediliyor. Sokak hayvanlarının varlığına taraf olanlara göreyse bu hayvanlar bizzat "sokakların canı". Onlar, köpekler ve kediler olmaksızın İstanbul'un herhangi bir Avrupa şehri gibi cansız ve renksiz hale geleceğine inanıyorlar. Bu tartışmanın temel meseleleri nelerdir? Neden bazı insanlar sokak hayvanlarının varlığına bir son verilmesini isterken diğerleri onların sokaklardaki varlığını destekliyor? Her iki bakış açısına da yön veren merhamet mi? Şehir köpekler ve kediler için bir yaşam alanı olmalı mı? Bu makale belli bir çerçevede bu sorulardan bazılarına ele alıyor. Şerhim, araştırmanın kapsamıyla ilgili, zira araştırmam halen devam ediyor. İzleyen bölümde bu projenin metodolojisine dair bir genel bakış sunuyorum.

## Yöntem

Bir antropolog olarak hayvanlar üzerine çalışmak kimi aşikâr sorunları beraberinde getirir. Toronto'nun rakunları üzerine çalışmış olan MacDonald (Gerster, 2015), 1970'lerde Baltimore'un sokak köpekleri üzerine çalışmış olan Beck (1973) ya da New York'un fare popülasyonu üzerine çalışmış olan Munshi-South (Bradley, 2015) gibi, şehirdeki hayvan popülasyonlarını bir biyoloğun perspektifinden çalışmak ilginç olabilirdi; ama ben sokak hayvanlarının sosyal coğrafyasına baktım ve kültürel bir perspektiften nasıl kavramsallaştırıldıkları, sınıflandırıldıkları ve idare edildikleriyle ilgiliydim. Dolayısıyla bu çalışma, ait olduğum disiplinin, sosyal-kültürel antropolojinin çerçevesi içinde anlam kazanır. Antropologlar çalışmalarında insan olmayan hayvan-

lara epeydir yer vermektedirler. Bu araştırmalarda insan ürünü kültürel yapılar da insan olmayan hayvanların nasıl konumlandırıldığı incelenir. Hayvan yetiştiren ve bu hayvanlarla birlikte yaşayan Sudanlı bir insan grubu üzerine Evans-Pritchard'ın yürütmüş olduğu ünlü araştırma *The Nuer [Nuerler]* (1969) ya da Siberya'nın ren geyikleriyle yaşayan Eveny göçerlerine dair Vitebsky'nin daha yakın tarihli araştırması (2005) bu çalışmalara örnektir. Benzer biçimde İstanbul'da da insanlar sokak kedileri ve köpekleriyle beraber, sokak kedileri ve köpekleri arasında yaşarlar. Çalışmam kısmen sokak hayvanlarının yaşam alanlarını tespit etmekle ilgili olmakla beraber, bunun ötesinde, sokak hayvanlarını besleyen insanları anlamaya dönük. Niye bu hayvanlara bakıyorlar? Hayvan popülasyonlarına yardım etmek için ne yapıyorlar? Ne zaman başlamışlar ve neden? Pek az yeşil alanı olan devasa bir Şehirde bu hayvan türlerinin geleceğine dair düşünceleri neler?

Bu makale asıl olarak bir yıllık bir etnografik nitel saha çalışmasına yaslanmakla beraber İstanbul'da geçirdiğim daha önceki deneyimlerden de besleniyor. İstanbul'a ilk olarak 1987'de, bir lisans öğrencisiyken gittim. Doktora çalışmalarım için saha araştırmasına başlayacağım 2000 yılına kadar asıl olarak Avrupa yakasındaki mahallelerde deneyim biriktirdim ve Türkçe öğrendim. Sokak hayvanlarının hayatlarına dair sistematik bir çalışma yürütmediysem de Şehrin çok sayıda kedi ve köpek popülasyonu barındırdığını görüyordum. Köşe başlarında, dolup taşan varillerde biriken çöplerden besleniyorlardı. Şehrin artan insan nüfusunun ihtiyaçlarını karşılamakta zorlandığı bir dönemdi: Su ve elektrik kesintilerine gidiliyor, çöplerin toplanması ve telefon hizmetlerinde sıkıntılar yaşanıyordu.

Doktoram için köylerde yürüttüğüm saha çalışmasında (2000-2010) insanların koyun yetiştirme süreçlerine baktım: Koyun sürülerini gütmeleri, koyunların sütlerini sağmaları, sütlerinden peynir yapmaları ve yünlerinden kilim dokumaları... Koyunlar sadece belli işlevleri olan hayvanlar değillerdi: Onlara birer isim veriliyordu ve onlar isimlerini biliyor, ikinci vakti hane halkından bir kadın süt sağmak için çağırıldığında koşarak geliyorlardı. "Koyunlar melektir," diyordu birçok insan, kırılmak için yerde yatıyorlardı, ama yine de ayaklarını bağlanmış görü-

yordum. Su içmek için eve giriyorlardı. Hayvanlarla bu yakın ilişkileri gözlemlediğim gibi, insanların Kurban Bayramı'nı nasıl anladıkları ve pratik ettiklerini de görme imkânı buldum. Bir hayvan öldürmeleri gerektiğine dair bir tevekkül ve et yiyecekleri için bir sevinç içinde olurlardı. Bu, genellikle, et yiyebilecekleri tek zamandı. Köylerde insan-hayvan ilişkisine yön veren bu duygular, ilişkiler ve işlevler harmanı, İstanbul'da yaşayan pek çoklarının geçmişinde bir yere sahiptir. Görüştüğüm insanlardan bazılarıyla kırsal hayat hakkında da konuşma imkânı buldum: Hayvan-insan ilişkilerinin kırsal ve kentsel alanlarda tecrübe edildiğini ayrıştırıyorlardı.

Manisa'nın kuzeyi ile Bergama'nın güneyindeki kırsal dağlık bölgede yer alan köylerde 2000-2010 arasında yürüttüğüm bu saha çalışmasından sonra, 2014'te İstanbul'un sokak hayvanları üzerine çalışmaya başladım. 1987'den başlayarak, kayda değer süreler boyunca Arnavutköy, Ulus ve Cihangir'de yaşamıştım. Saha çalışmamın 2015-2016'ya denk gelen kısmında, iyi bildiğim bölge ve mahalleler boyunca şehri incelemeye başladım: Sokak hayvanlarının nerelerde yaşadığını saptamaya çalışıyordum. Bu çalışma boyunca Beşiktaş'ta, Abbasağa Parkı'nın karşısındaki sokakta yaşadım. Açıkçası, şehre dair daha önceki deneyimim üst, üst-orta sınıf ve ağırlıklı olarak seküler karaktere sahipti. Bilindiği bölgelerde araştırmaya başlamış olmakla beraber, bu alanları genişletmeyi hedefliyordum. Tek tek mahallelere odaklanmak yerine, saha araştırmamı, sokakları birer saha mahalli olarak değerlendiren bir perspektiften yapılandırmaya karar verdim. Bu sebeple İstanbul'un sokaklarında ne olup bittiğiyle ilgiliydim. Pamuk gibi, seyyar satıcılara, evsizlere, gelip geçen insanlara ve hayatta kalabilmek için kendilerine bir yaşam alanı oluşturmaya çalışan, insanlarla, şehir sakinleriyle, işçilerle, esnafla ve dükkân sahipleriyle ilişkilenen sokak hayvanlarına ilgimi yöneltiyordum.

İlk iki ay zarfında tanıştığım çok sayıda insan, ancak üst-orta sınıf ve seküler çevrelerden orta yaş civarındaki kadınların sokak köpekleri ve kedilerine baktığını göreceğimde ısrarcı oldukları için, saha çalışmamın ilk altı ayında bu varsayımın doğru olup olmadığını anlamaya gayret gösterdim. Bu soruyu yanıtlayabilmek üzere farklı semtler ve mahallelerde dolaştım, hayvanların nerelerde yaşadığını, yaşamlarını devam

ettirmelerine yardımcı olan insanların mevcudiyetine dair su ve mama kabı, kulübe gibi işaretleri görmeye çalıştım. Sokaklarda dolaşırken hayvanları besleyen, hatta temel sağlık bakımlarını sağlayan insanlarla karşılaşıyor, onlara yaklaşıp kendileriyle hayvanlara yönelik çalışmaları hakkında konuşup konuşamayacağımı soruyordum. Ricamı çoğunlukla olumlu karşılıyor, dahası benimle konuşabilecek başka insanlara da yönlendiriyorlardı. Hatta yönlendirdikleri insanlardan bazıları doğrudan doğruya tanımadıkları, sadece varlığını işitmiş oldukları kişilerdi.

Bu nitel çalışma, şehre dair bir mekânsal analizle ve görüşmecilere dair bir kartopu örneklem oluşturulmasıyla başladı. Sık sık ve uzun uzun görüştüğüm 15 katılımcı oldu. Mekânsal analizle kastım, farklı mahallelerdeki mekânların ne gibi bir dönüşümden geçmekte olduklarının tespitine dönük bir çalışma. Görüşmecilerim arasındaki, Gayrettepe'den üst-orta sınıf bir kadın katılımcıyla birlikte, Beşiktaş'ta kedileri beslediği birçok bölgeyi ziyaret ettim. Beni, baktıkları kedi toplulukları olan başka insanlarla da tanıştırdı. Birlikte Üsküdar'daki Aziz Mahmud Hüdayi külliyesi ya da Eyüp'teki cami ve türbeler gibi kutsal yerlere ziyaretlerde bulunduk. Bu ziyaretler söz konusu görüşmecim için manevi anlama da sahipti ve aynı zamanda buralardaki kedileri beslemeyi iyi bir hayır işi olarak görüyordu. Yine Beşiktaş'ta yaşayan ateist bir emekli mimar da benim için önemli bir görüşmeci oldu. Kendisiyle birden fazla kez uzun derinlemesine görüşmeler yaptım. Beni, yaşadığı bölgede beslediği ve bakımını sağladığı kedi topluluklarına götürdü. Dükkânının olduğu Kapalı Çarşı'daki hanlardan birinde yaşayan sokak kedilerine bakan bir Kürt toptancı, kedileri beslemek için Fatih'teki mahallesini her gün saatlerce dolaşan emekli bir halıcı ve yine Fatih'te yaşadığı mahallesinde de Kapalı Çarşı'daki atölyesinde de kedilere bakan bir adam görüşmecilerim oldular. Eski hanlarda çalışan ve buralarda yaşayan kedilere bakan başka erkeklerle de tanıştım. Vefa'daki bir türbeyi ziyaretim sırasında, Vefa ve Kasımpaşa'da kedi topluluklarına bakan Malezyalı bir adamla tanıştım. Kendisiyle birden fazla kez sokaklarda karşılaştım ve her seferinde görüşme yaptım. Cihangir'de yaşayan İngiliz bir kadın da önemli görüşmecilerimdendi, Beyoğlu'nun arka sokaklarında çalışan

Alevi bir çilingir de ailesi Orta Anadolu'dan İstanbul'a göç ettikten sonra bir süre Narmanlı Han'da ikamet eden, şimdi Kasımpaşa'da yaşayan bir adam da... Bu aileden Narmanlı Han'daki kedilere nasıl baktıklarını, bakım işine Kasımpaşa'ya taşındıktan sonra nasıl devam ettiklerini dinledim. Fatih'teki bir külliye ait eski bir tekkede yaşayan yaşlı bir adamdan da Fatih Camii'ne yakın bir yerde yaşayan ve oradaki kedilere bakan mütedeyyin kadından da çok şey öğrendim. Bilgi Üniversitesi kampüsünde yaşayan köpeklere destek olmak için gayret gösteren ve Boğaziçi Üniversitesi Kampüsü'ndeki kedi ve köpeklerle çalışan öğrencilerle mülakatlar yaptım. Bu kişilere ek olarak, Beyoğlu'nun arka sokaklarında, Üsküdar'daki camilerin yakınlarında, Kuzguncuk, Arnavutköy, Beşiktaş ve Ortaköy'deki mahalle ve mezarlıklarda ve Fatih'teki çeşitli mahallelerde, hayvanları beslemekle meşgul çok sayıda insanla karşılaştım. Bu görüşmecilerin sokak hayvanı popülasyonlarına bakmayı seçmiş olmalarının birbirinden farklı pek çok sebebi vardı; bu sebepleri, birlikte hayvan topluluklarını ziyaret ederken hem dile getirdiler hem de gösterdiler.

Bu saha araştırmasının başından itibaren, sokak hayvanlarının bakımıyla ilgilenen çok sayıdaki örgütlü kuruluşa gitmemeyi seçtim. Örgütlerin desteği olmaksızın hayvanların bakımıyla uğraşan insanlarla ilgiliydim. Dolayısıyla bu makale, çok sayıda böyle kuruluş bulunmakla beraber, hayvan refahı ya da hayvan hakları kuruluşlarıyla ilgili değil. Yine, sokak hayvanlarını yuvalandırmak ya da yuvalanmalarını desteklemek için gayret gösteren insanları da -bu amaçla çalışan birey ve örgütler de mevcut olmakla beraber- dışarıda bıraktım. Dolayısıyla şimdiye değin yürütmüş olduğum çalışma; yaş, toplumsal cinsiyet, sosyo-ekonomik statü, mezhep, politik yönelim, etnik ya da ulusal kimlik açısından ne gibi özellikleri haiz insanların kendi başlarına sokak hayvanlarına baktığı sorusuna yanıt oluşturmak üzere tasarlanmış bir çalışma. Karşılaştığım insanların bazılarına eşlik eden bir akraba ya da arkadaş bulunsa da çoğunluğu tek başına çalışıyordu ve hiçbiri bir kuruluşla birlikte çalışmıyordu.

Görüşmecilerim günlerini sokak hayvanlarının bakımıyla geçirmektedirler. Emekli mimar haftanın bir ya da iki sabahı erken saatlerde kediler için yiyecek pişirir. Bu yiyecek haşlanmış tavukla karıştırılmış pirinç, makarna ya da kuru ekmekten olu-

şur. Birkaç parkı ziyaret ettiği bir güzergâhı takip eder. Bu parklarda kedi topluluklarını ve daha hareketli olma eğilimi gösteren küçük köpek gruplarını ziyaret eder. Parkların bazılarında kendisi ve kedilere bakan başka insanlar kulübeler inşa etmiş ya da belediyenin kulübeler yapması için uğraş vermişlerdir. Buralarda bilhassa hasta kediler ya da yavruları olan kediler, yine parklarda yaşayan ya da parklardan geçen sokak köpeklerinden nefes alabilirler. Emekli mimar kadın temiz su, yiyecek dağıtır, kaplarını temizler. Yavru kedilerin temel sağlık bakımlarını sağlar, göz damlalarını damlatır. Parklardaki kedi topluluklarına baktığı gibi, mahallesindeki kedi ve köpeklerin yaşadığı sokak başlarına da yiyecek bırakır. Akşamları aynı süreci tekrarlar. Bu meşgale her gün saatlerini aldığından, başkaca uğraştığı pek az şey vardır. Eşi yurt dışında yaşıyor olsa da seyahat edemediğini dile getirdi. Dolayısıyla gündelik hayat döngüsü yiyecek hazırlamak, yürümek ve beslemek üzerine kurulu. Evinde de 10'dan fazla kedi yaşıyor. Neyse ki apartmanın arka avlusunda bir yeşillik mevcut; tıpkı Fatih'teki kadının ya da Cihangir'de yaşayan bir diğerinin evleri gibi. Dolayısıyla birçoğu hayatını, yaşam alanını, gündelik programını hayvanların ihtiyaçları etrafında düzenliyor. Öteyandan görüşmecilerimin tamamı böylesi bir hayat tarzının maliyetini karşılayabilecek durumda değildi. Bazıları ancak malzemeyi alabildiklerinde yiyecek hazırlıyor ve mahallelerinde dağıtıyor. Kimilerine de bu bakım faaliyetine katkıda bulunmak isteyen ama çok meşgul olan insanlar parasal yardım sağlıyordu. Emekli halıcı bunlardan biri. Aldığı ciğeri deposunda pişiriyor, çünkü karısı kokudan şikayetçi. Her gün mahallesinde saatlerce yürüyor. Hayvanlara karşı duyduğu sevgi ve duygudaşlığı anlatıyor. Ona göre bu meşgalesinin sebepleri şefkat ve merhamet.

Çalışmanın tamamında geniş bir yelpazeden erkekler ve kadınlarla görüştüm. Çoğu dindar insanlar olmakla beraber (hem Sünni hem Alevi Müslümanlar) aralarında ateistler de vardı. Görüşmecilerin çoğu Türk'tü, ama aynı zamanda Kürtler, Suriyeliler, Batı Avrupalılar ve bir Malezyalıyla da karşılaştım. Kimileri evsiz ve çok yoksuldu. Diğerleri çalışan esnaf ya da zanaatkârdı. Kimileri orta sınıf ya da üst sınıftandı. Çoğu emekliydi. Çocuklarla, çoğunlukla da evsiz Suriyeli çocuklarla ya da sokak köpekleriyle yaşayan ergenlerle tanıştım. Gençler, örneğin üni-

versite öğrencileri ya da liseden yeni mezun olmuş olanlar hevesli ve şevkli bir grubu oluşturuyorlardı. Bu gençler, örneğin Abba-sağa Parkı ya da üniversite kampüslerinde, küçük gruplar halinde çalışıyorlardı. Hayvanlar için uğraş vermeye devam etmeye çalışan birkaç yaşlı insanla da tanıştım. Fatih'teki eski tekkede yaşayan yaşlı adam gibi bazıları, uğraş verdikleri saatleri ya da bir zamanlar kat ettikleri mesafeleri azaltma yoluna gidiyordu. Cihangir'deki Amerikalı kadın kedilere artık sadece evinde bakı-yordu çünkü sağlığı başka türüsüne izin vermiyordu.

Mekânsal bir bakış açısından, sokak hayvanlarının ne gibi yerlerde yaşadığına baktım. Parklar, cami ve türbeler etrafında-ki yeşil alanlar, arka sokaklar ve mezarlıklar gibi kentsel alanlar kadar kaldırımlar, küçük dükkânlar, fotokopiciler, lokantalar ya da kasapların da sokak hayvanlarının yaşam alanları haline gelebildiğini gördüm. İki aylık keşfedici araştırmam sırasında sokak kedilerini fotoğraflamaya meraklı bir amatör fotoğrafçı olan Sami'yle tanıştım. Ona bir fotoğraf dergisi olan *Lensculture* aracılığıyla ulaşmıştım. Kendisine yazdığım e-postayı müteakip benimle görüşmeyi kabul etti. Şehrin pek iyi bilmediğim böl-geleriyle beni tanıştırmasının değeri paha biçilmez. Kasım'dan Şubat'a kadar, işinden izinli olduğu hafta sonlarında buluşup bir-likte çalıştık. Onun bildiği kedi topluluklarını öğrendim, ked-i-leri ve kedilerin hayatlarını nasıl görselleştirdiğini de... Diğer görüşmecilerimden farklı olarak Sami yiyecek hazırlamıyor ve beslemeye çıkmıyor. Fatih'teki uzun yürüyüşlerinde ona eşlik etmeye başladım. Eminönü'nden Süleymaniye külliyesine kadar yürüdük, Vefa'nın mahallelerini dolaştık, Fatih Camii'nden geçip Çarşamba'yı gezdik, Yavuz Selim Camii'ne uğradık ve tepeden Balat'a kadar indik. Eyüp çevresindeki bölgeyi araştırdık, Asya yakasında da Üsküdar boyunca dolaştık, Aziz Mahmud Hüdayi külliyesini ve etrafındaki bölgeyi ziyaret ettik. Beşiktaş'taki Yahya Efendi külliyesini de ziyaret ettik. Şehri iyi bilenler, gezintileri-mizin bizi sık sık bir külliye-den diğerine taşıdığını fark edecektir. Sami muhafazakâr ve dindar bir aileden gelen bir genç adam. Bu da onun ilgisini şehrin Müslüman hayatının sosyal coğrafyasına yöneltmiş ve bu coğrafyanın içinden de sokak kedilerinin hayat-larına ulaşmış. Onun rehberliğini takip ettim, zira ben de kırsal İslâmî pratik üzerine bir kitap yazmıştım (2013); Sünni kültürel

çerçeve de pratik edildiği ve kavramsallaştırıldığı biçimiyle hayır işleri, merhamet ve sevapla ilgiliyim.

Şubat'tan itibaren, Avrupa yakasında Esenyurt, Avcılar, Küçükçekmece, Büyükçekmece, Tarlabaşı ve Kasımpaşa'yı, Asya yakasında da Ataşehir, Fikirtepe, Göztepe ve Fenerbahçe'yi kendi başıma araştırmaya başladım. Birçok insanın sokak hayvanlarının bakımı için yürüttüğü çalışmaları hayvan hakları perspektifinden anlayabilmek için, sakatlanmış sokak hayvanlarının bakımı için bir örgüt kurmuş olan Çağrı adlı genç bir kadınla tanıştım. Kadıköy'de yaşıyor. Onunla ve yine Kadıköy bölgesinde sokak hayvanlarının bakımı için çalışan bir başka kadınla mülâkatlar yaptım. Çağrı'yla birlikte Kocaeli sınırındaki sokak köpeği popülasyonlarını ziyaret ettik. Bir başka genç kadın ve annesiyle birlikte, Avrupa yakasının periferisinde, Sarıyer'den Kısırkaya'ya kadar olan bölgede sokak köpeklerini ziyaret ettik. Bu araştırmanın son safhasında, kentsel yenileme üzerine araştırma yürüten bir Fulbright bursiyeriyle çalışmaya başladım. Birlikte, yeni havaalanının yapılmakta olduğu bölgeyi ve Arnavutköy ilçesini araştırdık. Yine birlikte, Başakşehir'e, Gazi Mahallesi'ne, Sulukule'ye ve Güleusu'ya gittik. Dolayısıyla farklı cinsiyet, yaş, ulusal köken ve ideolojik yönelimlerden insanların eşliğinde, onların perspektifinden şehri tecrübe etmeye ve sokak hayvanlarının hayatlarını nasıl kavramsallaştırdıklarını öğrenmeye başladım. Genel olarak bakıldığında, şehirdeki bu uzun yürüyüşler bana, sokak hayvanlarının hayatlarını idame ettirmesi için çalışan insanların tek bir kategori oluşturmadıklarını gösterdi. Kedilere ve köpeklere bakanlar sadece orta-yaşlı üst-orta sınıf kadınlar değildi.

Belirttiğim gibi, şehre dair bu nitel soruşturma araştırmamın bir kesitini oluşturuyordu. Bir sonraki adımda, halkın sokak hayvanlarına yönelik tutumumu mahalle ve semt esasında anlamayı sağlayacak bir anket çalışması yürütmeyi amaçlıyorum. Bu çalışmanın metodolojisini planlamak için Şehir Üniversitesi Şehir Araştırmaları Merkezi'yle çalışıyor olacağım. Söz konusu çalışmanın önümüzdeki yıl tamamlanacağını öngörüyorum. Dolayısıyla elinizdeki metin, sokak hayvanlarının ve onlara bakan insanların yaşayışlarının mekânsal yönelimlerine dair ön çalışmalarına yaslanıyor.

## Sokak Hayvanları ve Kentsel Mekânlar

Gittiğim kentsel bölgenin niteliği ne olursa olsun, sokak hayvanlarına bakan empatik kişiler mevcuttu. Bu kişiler, sokak hayvanlarının, “yanlış yere konumlanmış madde” (Douglas 2000, 36) ya da bir yuvaya ihtiyaç duyan hayvanlar olarak görülmesi anlayışı bir yana, onların sokaklarda bağımsız hayatları olduğu anlayışının devamı için mücadele veriyorlardı. Bana öyle geldi ki, şehir hızla değişmekte olduğundan, görüşmecilerimin gayretleri sokakların karakterini hayvanları da içerecek biçimde muhafaza etme arzusuyla ayırt ediliyordu. Bu sebeple görüşmecilerimden çoğu hayvanları “yanlış yerde”, yerinden edilmiş ya da ıstırap içinde görmüyordu: Onlara göre İstanbul bu canlıların doğal yaşam alanıydı. Gerçekten de seyyahların ve diğerlerinin tarihsel anlatımları kedilerin ve köpeklerin bu şehirde yüzyıllar boyunca yaşadıklarını gösterir (Austin, 2001; Boyar ve Fleet, 2010; Pinguet, 2010; Topçuoğlu, 2010). Benim bulabildiğim kaynaklar arasında sokak kedilerinin hayatları üzerine pek az anlatım vardır, anlatılanlar daha çok sokak köpekleriyle ilgilidir. Neden böyle bir farkın olduğu meselesi, üzerinde düşünölmeye değer bir soru ve bunu başka bir makalede ele almayı planlıyorum. Tarihsel kaynaklarla İstanbul’un kedi ve köpek popölasyonlarının belgesellerde temsili (Barking Island, 2011; Torun, 2017), çağdaş sanat yapıtları (Reilly, 2016), Türkiye basını ve yabancı basındaki haber ve makaleler ve son olarak sosyal medya gönderilerinden yola çıkarak, şu an için, köpeklerin kedilerinkinden farklı tepkileri canlandırdığını düşündüğümü söyleyebilirim. Hayvan hakları için mücadele verenler ile hayvan refahı örgütleri ve / ya da sokak hayvanları için savunuculuk yapanlar arasında hem kedilerin hem de köpeklerin “ıstırap çeken” olarak temsili yaygın. Web sitelerinde ve sosyal medya gönderilerinde genellikle kötü muamelenin, zehirleyerek öldürme girişimlerinin, zalim bireylerin ve kamu görevlilerinin uyguladığı şiddetin kurbanları olarak resmediliyorlar. Bu tasvirin haklı sebepleri var. Batı medyası İstanbul’un kedilerini sokakların sevgilileri olarak resmetme eğiliminde. Şehirdeki hareketlilikleri, bağımsız doğaları bu kaynaklarda şehrin büyüleyici ve baştan çıkarıcı bir veçhesi olarak görülüyor (Parkinson, 2015; Shaheen, 2017). Batı medyasında sokak kedilerinin hayatlarının bu türden aşırı olumlu resmedili-

şinin, çoğunluğu Müslüman olan bir ülkeye dair olumlu bir görüş oluşturmayı amaçladığını görmek zor değil. Görüştüğüm birçok insan, sokak kedileriyle gerçekten ilgileniyor oluşuma şüpheyle yaklaştı, çünkü onların çektiği acıdan bihaber olduğumu varsayıyorlardı. Öte yandan Türkiye basını da kedileri olumlu bir açıdan resmediyor (Anadolu Ajansı, 2018; Özacar, 2019). Buna karşılık sokak köpekleri Batılı araştırmacılar ve Batılı medya tarafından da (Pinguet, 2010; Barking Island, 2011; Reilly içinde Rakowitz, 2016; France 24 - The Observers, 2017) Türkiyeli araştırmacılar ve Türkiye medyası tarafından da (DHA, 2019; Ercan, 2016) mazlum olarak resmediliyor.

Sokak köpekleriyle sokak kedilerinin resmedilişlerine dair farkla Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde köpek popülasyonlarını ortadan kaldırma girişimlerine dair pek çok tarihsel kaynak arasında bir bağlantı olabilir. 2016 yılında Pera Müzesi'nde açılan *Dört Ayaklı Belediye* sergisinin sunduğu malzeme de bu kaynaklar arasındadır (Işın, 2016). Aynı dönem, sokak kedisi popülasyonlarını ortadan kaldırmaya dönük gayretlere de sahne olmuş olabilir, fakat kaynaklarda, en azından benim erişebildiklerimde buna dair yeterli bilgi ve belge yok. Sokak köpeklerinin ortadan kaldırılmasına dönük girişimlere dair tasvir ve belgelerin mevcudiyeti, etkisini popüler farkındalıkta da gösterir: Osmanlı döneminin sonlarında ve çok sonraki dönemlerde, örneğin 1996'daki BM Habitat II Konferansı sırasında, sokak köpeklerinin varlığının tehdit altında olduğu yaygın olarak bilinir (Avramopoulou, 2017: 75). Her halükârda, görüştüğüm insanlar da Osmanlıların sokak kedilerini de ortadan kaldırmaya dönük bir çaba içinde olduğuna dair bir bilgi vermediler. Topçuoğlu'na göre (2010), köpeklerin ortadan kaldırılmasına dair gayretler, Osmanlı idaresinin şehri Batılılaştırma ve modernleştirme programından kaynaklanır. Topçuoğlu, sokak köpeklerinin müdafaası için harekete geçenin, mütedeyyin kesimler olduğunu öne sürer. 2016 yılındaki *Dört Ayaklı Belediye* sergisinin Türkiye basınındaki yansımaları özellikle bu hususu öne çıkarmaktadır (Bender, 2016; Hürriyet Kelebek, 2016).

Bu serginin de ortaya koymuş olduğu üzere (Işın, 2016), türler açısından farklılaşma olmakla beraber, sokak köpekleri ve kedilerine yönelen empatik bakım faaliyetleri, İstanbul'un temel

kültürel pratiklerinden biridir (de Busbecq, 2005; Hart, 2019; Pinguet, 2010; Topçuoğlu, 2010). Hakkında bolca tarihsel kanıt bulunan ve basının da olumlayarak öne çıkardığı bu kültürel pratik bağlamında, sokak hayvanlarına bakan birçok insanın şehrin başka insan sakinleri tarafından düşmanca davranışlara maruz kaldığı da vakidir. Hayvanları besleyen insanların ne denli kızgın oldukları ve bu gayretleri izleyen insanların da ne denli düşmanca ve şiddete meyyal olabileceklerini ilk olarak Ekim 2015'te fark ettim. Bakım pratiği sokaklarda, halka açık alanlarda açıkça çekişmeye konu oluyordu. Galatasaray Lisesi'nin yanında sokak kedilerini besleyen bir kadınla şemsiye satan bir adam arasında bir tartışmaya tesadüf ettim. Buna metnin ilerleyen bölümlerinde de yer vereceğim. Bu ilk karşılaşmayı, görüşmecilerimin daha sonra aktardıkları benzer vakalar izledi. Görüşmecilerimden biri avlusunda kedileri beslerken komşusu tarafından yüzünden yumruklanmıştı. Bir diğeri komşusu tarafından mahkemeye verilmişti, çünkü zemin kattaki dairesinde kış zamanı onlarca kediyi barındırıyordu. Bana, sokaklarda kedilere bakarken sık sık insanların bağırıp çağırmasına ve kötü muamelesine maruz kaldığını anlattı. Bir diğeri görüşmecim de sokaklarda kedileri beslerken başkalarının nasıl kendisine bağırdıklarını anlattı.

Hayvanları besleyen insanların aynı zamanda kendilerini tehdit altında ve tedirgin hissettiklerini, komşular ya da yabancılar tarafından saldırıya uğramaktan korktuklarını işitmek benim için bir rutine dönüşünce, 2016'daki araştırmamın son kesitinde, farklı kesimlerin sokak hayvanlarına yönelik tutumlarını anlamayı amaçlayan bir pilot çalışma başlattım. Bunun için Şehir Üniversitesi'nden bir lisans öğrencisini istihdam ettim. Hazırladığım kısa soru listesini Fatih Camii ile Yavuz Selim Camii etrafındaki erkeklerle görüşmelerinde kullandı. Amaç hayvanlara yönelik tutumları karşılaştırmaktı. Soruları sormak için bu asistanı tercih ettim çünkü erkeklerin benimle konuşmaya isteksiz olduklarını fark etmiştim. Soruların erkeklere yöneltilmesini istedim, çünkü caminin etrafında uzun zaman dilimleri boyunca oturuyorlardı. Buna karşılık kadınların oradaki varlıklarının bir amacı oluyordu ve caminin etrafında erkekler gibi oyalanmıyorlardı.

Bu kısa deneysel mülakat seanslarının amacı, her iki camiye devam eden insanların bu camilerin etrafında yaşayan sokak

hayvanlarına yönelik tutumlarının farklı olduğu varsayımını test etmekte. Yavuz Selim Camii ve külliyesi İsmail Ağa cemaatinin (<https://www.ismailaga.org.tr/>) içindeyken, Fatih Camii daha çok AKP'yle ilintilendiriliyordu. Her iki bölge de muhafazakâr, dindar olmakla ve ağırlıklı olarak AKP'ye oy çıkarmakla beraber, farklı ideolojik yönelimlere sahipti. Bu mülâkatlar yapıldığı sırada Fatih Camii'nin bulunduğu alan yenilemeden geçiyordu. Bu bölgede sokak kedilerine bakan bir görüşmecimin yardımıyla görüştüğüm müftüden bölgenin park olarak sınıflandırıldığını öğrendim. Bu sebeple söz konusu alan Camii'nin değil, Fatih Belediyesi'nin kontrolü altındaydı. Camii'yi ve çevresini yenileme projesi 2011'de başlamıştı ve 2017'de tamamlanacaktı (Fatih Belediyesi, 2016). 2012'deki planlara karşı çıkanlar olduğunu öğrendim, bu tarihte yaşlı çınar ağaçları kesilmişti (Boğazlıyan, 2012; Timeturk, 2012). Caminin etrafında kedilere bakan görüşmecilerim, alanın tasarımı ve avluda yaşayan kedilerin varlığına dair devam etmekte olan bir anlaşmazlık olduğunu ifade ettiler. Avlu o sırada yüksek metal çitlerle çevriliydi ve içine parke taşları istiflenmişti. 2009 yılına ait bir blog'dan anlaşıldığı üzere, bu anlaşmazlık yenileme projesinin de öncesine gidiyor (Fatihcamikedileri.blogspot.com 2009). Bir başka haber de Belediye'nin kedileri külliyyeden çıkarmaya, onları Fevzi Paşa Caddesi'ne inen merdivenlere sürmeye çalıştığını gösteriyor (Fatih Belediyesi, 2013). Aynı günlerde, tezat oluşturacak bir biçimde, Yavuz Selim Camii'ni ziyarete gelenlerin, insanlara, kuşlara ve kedilere alan açan, Altın Boynuz manzaralı, yeşillikler içindeki külliyyeyi methettiği görülüyor (Güleçyüz, 2012). Yavuz Selim Camii etrafındaki bölgede planlama faaliyetlerinin daha zayıf olduğunu ve burada daha az kontrolün uygulandığını belirtmeli.

Bu kısa deneyin sonucu olarak, araştırma asistanımın Fatih Camii etrafında konuştuğu erkekler, şehirlerin köy olmadığını ifade etti. Onlara göre köyler hayvanların yaşadığı yerlerdi, şehirler değil. Dolayısıyla kediler gibi hayvanlar şehirlere ait değildi ve kirli oldukları için evlerde de onlarla beraber yaşanamayacağı için, şehirdeki evlerin ne içinde ne de dışında barınabilirlerdi. Kedilerin caminin etrafında yaşayabilecekleri fikri onlara hitap etmiyordu, etrafı kirlettiklerini söylüyorlardı. 2015 yılında fotoğrafçı Sami'yle tanıştığımda Fatih Camii'ne yaptığım ilk ziyarette

de benzeri bir sohbetim olmuştu. Parke taşı yığınlarının üzerinde kendileri için bırakılmış yiyeceği yiyen sokak kedilerini okşayan bir erkek, onları sevmesine rağmen *necaset* olduklarını söylemişti: Bu, kedilerin mundar ya da kirli oldukları anlamına geliyordu. Adamın olduğu yerden uzaklaşırken, Sami'ye "İslâm'da kediler pis değildir" dedim, bunu hadislerde okumuştum (Hadis 369). Nitekim bundan birkaç ay sonra, Aziz Mahmud Hüdayi Camii imamı, soğuk kış aylarında kedilerin camiye girmesine izin verdiği için uluslararası tanınırlığa kavuştu. Hiç şüphesiz, imamın yabancılar nezdinde sahip olduğu şöhretin sebebiyle Türkiye'deki mütedeyyin Müslümanlar nezdinde sahip olduğu şöhretin sebebi aynı değildi (İslam & İhsan 2016). Camideki "sevimli" kedi fotoğraflarından hoşnut yabancı haber metinleri, anında İslamofobiye karşı ilânlar haline geliyordu (Melville-Smith, 2016). Öte yandan, İslam ve İhsan'daki haber başlığı konuya Türkiye'deki mütedeyyin kesimin yaklaşımını özetliyor: Mustafa Efe (Aziz Mahmud Hüdayi Camii imamı), "kediler camiye kirletmiyor" dedi. Hadislerin de gösterdiği gibi, İslâm'da kediler temiz addedilir ve özel bir konumları vardır, Mustafa Efe'nin yaklaşımı da bunu yansıtır (Güçlücan, 2018). Öte yandan, Mustafa Efe örneğinde mesele hayvanların temiz olup olmadığı iken, Yavuz Selim Camii'nde görüşmeler yapan asistanım, herkesin, hayvanların ve insanların şehirde yaşamaya hakları olduğunu tereddüt etmeksizin ifade eden erkeklere tesadüf etmişti. Topladığım bütün bilgilerden ve bu deneysel çalışmadan, İstanbul'un insan sakinlerinin asıl olarak kentsel mekânın doğasına ilişkin bir tartışma içinde oldukları sonucuna vardım. Bir şehir nasıl olmalıdır? Modern ve temiz bir yer mi (her iki kavram da ideolojik bir mercekte tarif edilir)? İnsanların doğadan ayrı olduğu bir yer mi? Bir şehir, parklar gibi ayrıştırılmış alanlarda doğaya yer verebilir mi? Peki, insanlar tarafından tasarlanmış bu yerler doğal mıdır? Veyahut doğa kentsel hayatla harmanlanmalı mıdır: Kaldırımlarda boy gösteren ağaçlar ya da sokaklarda dolaşan kediler ve köpekler gibi (Bell, 2017)? Bu sorular; doğa, şehirler, insan hayatı ve hayvan hayatının anlamı, rolü ve amacına dairdir.

## Sokak Hayvanlarına Arka Çıkma Sebepleri

Şehirde doğanın anlamı ve rolüne ilişkin tartışma günümüz İstanbul’unda da devam etmekte. Bu arada, kediler ve köpekler yeşil alanları mesken tutmuş durumdadır: Cami ve türbelerin etrafında, üniversite kampüslerinde, mezarlık ve parklarda, binlerce köpeğin belediyeler tarafından atıldığı, kuzeye ve doğuya doğru hızla aşınmakta olan ormanlarda ve yarı-gelişmiş çeperlerde (Zeybek 2014). Şehirde doğanın anlamına ilişkin tartışmanın varacağı yer ne olursa olsun, sokaklarda yaşayan hayvanların ihtiyaçlarını karşılamaya istekli olan ve bunu yapan insanlar var. Bir görüşmecinin üzerine basarak ifade ettiği gibi, “onlar var”! Galatasaray Lisesi’nin yakınında kedileri besleyen kadın, “Aç kalmalarına nasıl müsaade edebiliriz?” diyordu. İsmail Ağa cemaatinden bir erkek “bizim dinimizde açlık yok” diye meseleye yaklaşımını açıklayıp camilerin ve türbelerin dış cephelelerinde kuş evlerini kast ederek ekliyordu, “bu bize atalarımızdan miras, hayvanları besliyoruz.”

Mahallelerinin arka sokaklarında ya da iş yerleri civarında kedi topluluklarına yardım etme gayretleriyle ilgili olarak insanlarla görüştükçe, bu faaliyete başlamaya ne zaman karar vermiş olduklarını merak ettim. Sokak hayvanlarına yönelik empati duyduklarını nasıl keşfetmişlerdi? Bu anı görüşmecilerimle birlikte araştırıyordum, zira bana bunu anlatmaya gönüllüydüler. Sokaklarda yaşayan hayvanların zor koşullarda olduğunu birdenbire fark edişlerime dair iki çeşit hikâyeye ayırt edebildim. Bunlardan biri kişisel, duygusal, dahası psikolojikti. Görüşmecilerimden biri bir travma geçirmişti. Aralarında, eşi tarafından terk edilmiş ya da aile hayatının taleplerini karşılayamadıkları için ailelerini terk edip sokaklarda yaşamaya başlamış olanlar vardı. Bu hikâyeyi anlatan birbirinden farklı erkeklerle tanıştım. Kimileri sokakta, kimileri de anlattıklarına göre ya yoksul mahallelerde bir odada ya da inşaat alanlarında yaşıyordu. Bazıları başından hastalık geçen insanlardı, yeniden sağlıklarına kavuştuklarında aniden sokak hayvanlarının çektiği acıların farkına varmışlardı. Bazıları psikolojik bunalıma girmiş, hayvanlara bakmak bu bunalımdan sıyrılmalarına yardımcı olmuştu. Başka bazıları da uzun yıllar boyunca çocuk yetiştirmiş, çalışmış, orta yaşa gelince de çocuklarının artık kendilerine ihtiyaç duymadığını görmüş-

lerdi. Hayatlarındaki bu ani vakum hayvanları fark etmeleriyle sonuçlanmıştı. Bir hayli çok sayıda insan da başka insanlarla ilişkilerinin bozulduğunu, artık insanlara güvenemez olduklarını, ama hayvanların gösterdiği sevgiye karşılık verdiklerini anlattı. Kişisel, duygusal ve psikolojik motivasyon kaynaklarına dair bu hikâyeleri anlatan insanlardan önemli bir bölümü, aynı zamanda “hayır” nosyonuna, bir başka deyişle İslâmî ahlâka referansta bulunuyordu. Hayvanlarla empati kurmalarını sağlayanın, şefkat ve *merhamet* olduğunu söylüyorlardı.

İkinci türden hikâyede karşıma, politik olarak aktif olmuş ama orta yaşlara gelince bu faaliyet alanından dolayı umutsuzluğa kapılmış insanlar çıktı. Emekli mimar, ülkedeki siyasî vaziyeti etkilemek için yapabileceği hiçbir şey olmadığı duygusuna kapıldığını anlattı, “en azından, bir kediye yardım edebilirim” diyordu. Hayvan hakları aktivistleri için bu politik bağlantıyı kurmak daha kolaydı. Marjinalleştirilen insan gruplarının mücadelelerini de sokak hayvanlarının içinde bulunduğu zor koşulları da görüyor, her iki kesime de destek olmaya çalışıyorlardı. Bu gruptakiler daha çok gençlerdi. Hem evsizler hem de sokak hayvanları için yemek hazırlanıp dağıtılmasına yardımcı oluyorlardı. Araçlarla eşya topluyor ve ülkenin doğusundaki şehirlerden göçmüş Kürtlere dağıtıyorlardı. Bu gençler göç edilen şehirleri ve oralarda geride kalan hayvanları da biliyorlardı. Benzeri hikâyelerin Suriye’den de gelmesi şaşırtıcı değil (Champion, 2016). Bazı insanlar da belediyeler tarafından şehrin çeperlerine atılan köpeklere yardım etme ihtiyacı duyuyor, bunu bir iyilik ve empati fiili olarak gördükleri kadar bir politik eylem tarzı olarak da algılıyorlardı.

Bazı görüşmecilerimce aktarılsa, bu iki türden hikâyenin bir bileşimiymi, fakat eylemlerini analiz etme ya da ne zaman ve neden sokak hayvanlarına yönelik empati duymaya başladıklarını tarif etme ihtiyacı duymuyorlardı. Bu son gruptakiler daha çok politik olarak marjinalleştirilmiş kesimlerden gelen insanlardı. Beşiktaş’ta karşılaştığım, bir sokak köpeğiyle yaşayan Suriyeli, evsiz oğlan çocuğu ya da Fatih Camii’ne çıkan merdivenlere belediye yerleştirdiği kedi kulübelerindeki kedileri sevip besleyen Suriyeli genç erkek çocuk gibi. Her iki örnekte de Türkçeleri çok iyi değildi ama açıkça anladım ki hayvanlara yardım etmek için bir şeyler yapmak istiyorlardı. Suriye’yi terk ederken çok acı çek-

miş olduklarını ve sokak hayvanlarının ivedi gereksinimlerine cevap verebilmek istediklerini ancak tahmin edebildim. Ülkenin doğusundan otobüsle gelmiş olan bir Kürt erkekle tanıştım. Bana sokakta uyduğunu ama İstiklâl caddesindeki kedileri beslemek için mama aldığını anlattı.

Hayvanların temel ihtiyaçlarını karşılamak için hissedilen baskı sıklıkla telaffuz edildi. Kimi insanların, hayvanların marjinal hayatlarıyla ve hayatta kalma mücadeleleriyle özdeşleştiklerini, çünkü onların da benzer koşullarda yaşadıklarını gördüm. Bir gün, hâkim dokunun yoksulluk ve muhafazakârlık olduğu, Fatih Belediyesi'ne bağlı Cibali Mahallesi'nin arka sokaklarında yürüyordum. Binalar arasındaki boş alanlara kemik ve pirinçle karıştırılmış bayat ekmekler bırakıldığını gördüm. Daha varsıl mahallelerde de hayvanlar için yiyecek bırakıldığını daha önce not etmiştim. Ne var ki buradaki kedi ve köpek yiyecekleri, mahalle halkının, mama alamasalar bile sokak hayvanlarına bakmak için gayret gösterdiğine işaret ediyordu. Mahallenin pazar yerinden geçerken, balık satıcılarının mallarının bir kısmını sokak kedileriyle paylaştığına tanıklık ettim, kediler ağızlarında küçük balıklarla koşuşturuyordu. İnsanların sokak hayvanlarına karşı özenli oldukları aşikârdı.

Bir 18'inci yüzyıl camisine tesadüf ettim. Camiyi çevreleyen duvarın dibinde çok sayıda yoğurt kabı görünce, camiden çıkan genç bir erkeğe hayvanları kimin beslediğini sordum. Beni, eski tekkede yaşayan yaşlı bir adama yönlendirdi. Tekkeler 1925 yılında kapatılmıştı (Kezer, 2016: 100). İstanbul'da bir zamanlar 445 tekke bulunuyordu (İslam ve İhsan 2015). Bunlardan bazıları ayakta ve hâlâ aktifler, diğerlerininse sadece kalıntıları var. 2001 yılında bunlardan birini Tarih Vakfı ve Josephine Powell ile birlikte ziyaret etmiştim. Bu tekkenin binalarına dokunulmamış olduğunu görmek benim için ilginçti. Müritleri Sünni İslâm'ın, Jeremy Walton'ın ifadesiyle "bürokratik İslâm"ın takipçileri değildi (Walton 2017, 47). Binadan yaşlı bir adam çıkana kadar bir süre bekledim, belirgin biçimde zayıf ve güçsüz görünüyordu. Mahrumiyet içinde olduğu belliydi. Caminin avlusunda bir banka oturduk, orada yaşayan kedi ve köpeklere baktığını anlattı. Hem kedilere hem de köpeklere baksa da köpekleri tercih ettiğini belirtti. İslâm'da köpeklerin bir sorun teşkil edip etmediğini sor-

dum. Şafililer için bir sorun olduğunu ama kendisi için bir sorun olmadığını söyledi. Şafilik Sünnî İslâm'ın dört mezhebinden biri. Diyanet tarafından benimsenen Hanefilik olmakla beraber, Kürtler ağırlıklı olarak Şafi (Bayır, 2013; Walton, 2017: 112). Sünnî İslâmî pratik Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yönlendirme ve denetiminde olmakla beraber Türkiye'de -resmî olmasa ve devlet tarafından tanınmasa da- İslâmî bir çoğulluk mevcut (Hart, 2013). Kendini Sünnî Türk olarak ifade eden ve Hanefî mezhebinin takipçisi olan bir yaşlı adam köpek ve kedilere hoşgörüsüyle yaklaşabiliyor. Bununla beraber en hoşgörülülerinin bile köpeklerin ev içlerinde insanlarla beraber yaşayabileceğini tasavvur etmek kolay değil. Yaşlı adam, oğlunun neden bütün parayı köpeklerle kedilere bakmak için harcadığını sorduğunu anlattı. Ben de "Neden?" diye sordum. Onları aç gördüğünde rahat edemediğini söyledi. Konuşmamız boyunca birçok defa onların aç oluşlarını vurguladı, kendisi onların temel bir ihtiyacını karşılıyordu. Sözlerini, hayvanlara yönelik empatisinin kendi açlık tecrübelerinden kaynaklandığı yönünde yorumladım.

Türkiye 1923'ten bu yana pek çok siyasî karmaşa yaşadı. 2016-7 akademik yılıysa, neredeyse her iki haftada bir Ankara ve İstanbul'da gerçekleşen, PKK ve IŞİD'e atfedilen ama böyle olduğu da her zaman kanıtlanamayan terörist saldırılarla anılan bir yıl olacaktı. Bu arada, çoğunlukla Kürtlerin yaşadığı Güneydoğu illerinde büyük askerî operasyonlar gerçekleşiyor, (Lepeska, 2016) ve Ocak 2018 itibarıyla 3,4 milyondan fazla Suriyeli sığınmacı ülkeye akın ediyordu (International Crisis Group, 2018). Fulbright tarafından desteklenen son günüm 15 Temmuz 2017'di. Boston'a vardığımda Türkiye'de bir darbe girişimi olduğunu öğrendim. Fazla söze gerek yok, bu olay Türkiye'de bir kırılma noktası oluşturdu. 2016-7'nin kışında bir aylığına geri döndüm; yeni yıl arifesinde, kaldığım yere yürüme mesafesinde IŞİD bir terörist saldırıda bulundu, 39 kişi öldü (BBC News, 2017). Bu terör saldırıları ve Erdoğan'ın artan otoriteryen gücü (Cook, 2016), sokaklarda sert bir iklime yol açtı. Bu koşullar altında birçok insan sokak hayvanlarının hayatlarını önemsiz bir mesele olarak görüyor ve bazıları da bunu görüşmelerde kızgınlıkla ifade ediyordu. Hayvanlara bakan insanlar bile yabancı basında resmedildiği biçimiyle sokak kedilerinin popüleritesine eleştirel yaklaşıyorlardı (Parkinson,

2015), çünkü İstanbul'un sokak kedilerinin ihtiyaçlarına yanıt veren bir şehir olarak tanınır olmasıyla beraber sokak hayvanlarının karşı karşıya olduğu gerçek sorunların göz ardı edileceğinden endişe duyuyorlardı. Yine de siyasî açıdan gergin olan atmosfer, sokak hayvanlarına bakan insanların, yaptıkları işin anlamsız olmadığını hissetmelerini de sağlıyordu. Şefkat ve yardımseverlik hâlâ mümkündü ve bu insanların davranışları, sokaklarda zor koşullarda yaşamaya çalışan canlıların ihtiyaçlarının gözlerden kaçmadığının kanıtıydı.

### İdeolojik Boyutlar

Bu saha araştırmasının başlarında sorularım sokak hayvanlarının şehirde nerelerde, neden ve nasıl yaşadıklarıydı. Yukarıda tartıştığım ikinci aşamadaysa, insanların sokak hayvanlarına yönelik şefkat hissetme sebeplerini sormaya başladım. Onları motive eden neydi? Birçok insan sokak hayvanlarının sokakta yaşama “hakları” olduğunu dile getirdiği için, üçüncü aşamada insanların bu hakkı hangi temelde anladıklarını sormaya başladım. Bu soruya bir yanıt oluşturabilmek için bir adım geri çekeceğim ve onlarla ilişkim dahilinde kedilerle köpeklerin benim için ne anlama geldiklerini aktarmaya çalışacağım.

Evde kediler ve köpeklerle büyüdüm. Hayatım boyunca (elli yaşımın üzerindeyim), Amerikalıların, köpeklerle kedilerin hayatlarındaki konumunu yeniden yorumladıklarına tanıklık ettim. Her iki hayvan türü de “evde bakılan hayvan (pet)” olmakla beraber, çocukluğumda köpeklerle kediler insanlar tarafından “sahip”lenilirdi. Öyle sanıyorum ki bu terminoloji, eskiden çiftlik hayatında kedilerle köpeklerin sahip oldukları rollerle alakalıydı. Bu hayvanların hayatlarımızdaki yeri “mal” gibiydi. Bu, onlara karşı duygular beslemiyor olduğumuz anlamına gelmiyordu, eski işlevlerini biliyorduk: fare avcıları ve sürüye bekçilik edenler. Dolayısıyla, yaklaşık yirmi yıl kadar önce Amerikalıların bir kediyi ya da köpeği “evlat edinmek”ten bahsetmeye başlamaları benim için çarpıcıydı. Fox ve Gee de aynı dönemde İngiltere’de evde bakılan hayvanların kavramsallaştırılma biçimlerinde benzer bir dönüşüm tespit ederler (2017). Bu hayvanların yarı-çocuk olarak konumunu tuhaf buldum. Bana göre, türün perspektifin-

den değil de insan kavramsallaştırmaları üzerinden hayvanların anlaşılması onlar açısından küçük düşürücüydü.

Bir nesneyi sahiplenmek anlamındaki mülkiyet ilişkisi, bir canlıyla kurulan ilişkiyi tanımlamak için doğru görünmüyor ve efendiyle köle arasındaki ilişkiyi çağırıştırıyor, fakat öte yandan evde bakılan hayvanların anlamının insan-hayvan melez akrabalık yapısı içinde tarif edilmesi de hayvan refahı yaklaşımının temelini özetliyor. “Hayvan refahı yaklaşımına bağlı olanlar, insanlarla etkileşim içinde bulunan bütün hayvanların etik açıdan değerlendirilmeyi hak ettiğine inanır. Ama bazı hayvanlar diğerlerinden daha fazla bu hakka sahiptir. Onlara göre, aileye yoldaşlık eden hayvan, hiç tartışmasız, bir inek ya da domuzdan daha üstün bir mertebededir” (Beers, 2006, 3). Evde bakılan hayvanların çocuklar olarak yeniden anlamlandırılmaları hayvan refahçılarının perspektifine uygundur. Böylelikle hayvan yoldaşlar, evlerimizde bizimle birlikte yaşayan akrabalara benzerler. Başka hayvanların etini yer ve canlılar hiyerarşisinde özel bir yer tutarlar. Çocuklar gibi gözlerinin içine bakılır, üstlerine düşülür. Sanayi-sonrası ekonomiye de entegre edilmişlerdir; pet sahipleri ya da pet ebeveynleri, evde baktıkları bu hayvanlar için gıda, yatak, giysi, oyuncak, sağlık bakım hizmeti gibi tüketim ürünleri satın alırlar (Fox and Gee, 2017: 4). Aynı dönemde Birleşik Devletler’de çocuklara yaklaşım da bir dönüşümden geçti. Ben çocukken, çocukların hayatlarıyla yetişkinlerin hayatları arasında belirgin bir çizgi vardı; örneğin sadece gerekli olduğunda etkileşim içinde olurduk. Yetişkinler ev dışındaki mekânsal ve zamansal sınırlarımızı bize bildirir, bu sınırlar dahilinde serbestçe hareket ederdik. Yetişkinlerin hayatlarımız hakkındaki sorularına tipik yanıtlarımız “hiçbir şey” yapmadığımız ya da o gün okulda “hiçbir şey” olmadığı yönünde olurdu; biz de kendi sınırlarımızı sıkı sıkı korumaya özen gösterirdik. Aynı biçimde, Connecticut’ın yarı-kırsal bir yerleşiminde geçen çocukluğumda, köpekler ve kediler de dışarıda serbestçe dolaşırlardı. Yine bizlerle birlikte yaşayan rakunlardan, sıçanlardan, sincaplardan, kokarcalardan, geyiklerden, köstebeklerden farklı olarak, evcilleştirilmiş türlerdi. Fakat şimdi çocuklar gibi köpekler ve kediler de Birleşik Devletler’in çoğu yerinde sürekli bir gözetim ve koruma altında yaşıyorlar. Kediler, köpekler ve çocuklar ev içlerinde

yaşıyorlar. Çoğu şehir belirlenen politikalar köpeklerin hangi sıcaklıkta ne kadar süreyle arabaların içinde ya da hangi hava durumunda ne süreyle dışarıda bırakılabileceklerini belirliyor (Rossi, t.y.; Wisch, 2018). Yasaların takipçisi olan komşular ortaklıkta dolaşan hayvanları ya da çocukları ihbar ediyorlar; çocuklar cinayet, tecavüz ya da kaçırma tehdidi altında görülüyor (Codrea-Rado, 2015). İngiltere’de de evde bakılan hayvanlar düzenleme ve denetime tabi. Köpeklerle kedilerin serbestçe gezmesine izin verilmiyor ve bu kuralı ihlâl eden pet sahipleri cezalandırılıyorlar (Fox ve Gee, 2017: 5).

Şiddet ve tehlike beklentisinin yüksek olduğu ABD coğrafyası, bu sebeple, köpeklerle kedilerin serbestçe dolaştığı İstanbul’dan farklı. İstanbul’da hayvan refahı için çalışanlar sokak hayvanlarının serbestçe dolaşma özgürlük ve statüsünü korumaya uğraşıyorlar. Bu fikir, bir Amerikalının konumundan bakıldığında düpedüz anlaşılabilir. Meslektaşlarım benim «yabani kediler»i (*feral*) çalıştığımı sanıyor; bunlar ABD’de yabanileşmiş ve insanlarla etkileşime geçmeyen kediler. Oysa benim İstanbul’da karşılaştığım kedilerin hiçbiri yabancı değildi. Öte yandan sokak kedileri pet de değildi ve özel olarak hiç kimse onları “sahip”lenmiyordu. Dolayısıyla, sokak kedileri ve sokak köpekleri, petler, yabancı kediler ya da vahşi köpekler ve çete köpekleri gibi sınıflandırmaların kendisi kültürel. ABD’de sokak hayvanları ya kurtarılmayı ve evlat edinilmeyi bekleyen terk edilmiş hayvanlardır ya da yabancı, vahşi ve insanlarla yaşama kabiliyetine sahip olmayan hayvanlardır. Yabancı kedilere yardım etmeye çalışan insanların yanı sıra, kimi şehirlerdeki politikalar da yakala-kısırlaştır-geri bırak politikasını benimser. Fakat birçok şehir nezdinde de yabancı kediler idare edilemez varlıklar olarak görülür ve bu da öldürülmelerine gerekçe oluşturur (Funchen, 2013). Yabancı kedilere yardım etmeye çalışan kimi gruplar, bu kedilerin fareleri yakalamada faydalı olduğunu ve bu sebeple, bir başka deyişle potansiyel bir kullanım değerleri olduğu için yok edilememeleri gerektiğini savunurlar (Miller, 2018).

### **Sokakta Yaşama Hakkı**

Evcil köpek ve kedileri tanımlamak ve idarelerini sağlamakta etkili olan söz konusu kültürel çerçeveye dikkate alındığında, İstan-

bul'daki insanların, şehrin sakinleri, kamusal alanın hak sahibi mensupları olarak hayvanların haklarını savunuyor olmaları dikkate değerdir. *Kedi* belgeselinin İstanbul'daki prömiyerindeki konuşmasında ve daha sonra da yazışmamızda, yönetmen Ceyda Torun, Türkiyeli olmayan izleyicinin filmi anlayabilmesinde sorunlar yaşandığını, çünkü sokak kedisi fikrinin onlar için tanıdık olmadığını söyledi. Bir meslektaşım, filmin sokak kedileri "sorunu"ndan bahsedeceğini düşünerek filme dair hayal kırıklığını ifade etmişti. Sokak kedilerinin bağımsız hayatları olabileceğini ve olması gerektiğini tasavvur edemiyordu. Peki İstanbul'da hayvanların sokak hayvanı "olma hakları" nasıl anlaşılıyor? Bu tartışmayı iki kesime ayıracağım. İlki, hayvanların sokakta yaşama "hakkı" olduğunu savunan Müslümanların fikirleri, ikincisi de 5199 sayılı Hayvanları Koruma Kanunu'nda ifade edildiği biçimiyle hayvanların sokaklarda yaşama "hakları".

İslâmi pratik muhtaç olanlara yönelik empatiyi, hayvanlara yönelik korumacılığı ve şefkat ve merhamet davranışlarını teşvik eder. Bu bakış açısı hayvan özgürleşmesi ya da hayvan haklarını, türlerin farklılaşmalarına bakılmaksızın hayvanların yasal statü kazanmaları bağlamında değerlendirmez. Sokak hayvanlarına bakan birçok mütedeyyin Müslüman için motivasyon kaynağı İslâm'dır. Görünürde seküler olan birçok Türk de özel alanlarında dindar olmakla beraber, Türkiye'de kamusal alanın da giderek daha fazla dinîleştiği ve siyasî İslâm'ın giderek daha fazla etkili olduğu açık. Dünyanın İslâmî yönden kavranışı sokak hayvanları lehine olduğu kadar aleyhine de sonuçlar üretebilir. Daha önce belirttiğim gibi, kimileri Şafilîğin hayvanlara yönelik husumet ürettiğini, zira hayvanların kirli addedildiğini öne sürüyorlar. Yukarıda da tartıştığım gibi, Fatih Camii'nde kedileri okşayan adam "onları sevdiği"ni ama "onlarla beraber yaşamanın imkânsız olduğu"nu belirtiyordu, zira abdestin bozulmasına sebep oluyorlardı. Bu adamın bakış açısına göre, "sevgi" sunulabilirse de barınma imkânı sunulamaz.

Birçokları hayvanlara yönelik bakım ve şefkatinin temeli olarak İslâm'ı işaret etse de sokak hayvanlarına arka çıkan insanlar da sokak hayvanlarına olumsuz yaklaşan insanlar da konumlarını güçlendirmek için İslâmî söylemi kullanmakta. Ekim 2016'da İstiklâl Caddesi'nin arka sokaklarından birindeydim, Galatasaray

Lisesi'ne yakın bir yerdi. Hafif bir yağmur yağıyordu, daha önce sözünü ettiğim şemsiye satıcısı adam, sokak kedilerini besleyen kadınla karşılaştı. Kadına bağırdı, ona göre kediler sokakları kirletiyorlardı. Kadın da ona bağırdı ve kedilerin orada olmaya hakları olduğunu, açlıklarına seyirci kalmanın zalimce olacağını söyledi. Aralarındaki kavgaya rağmen kadına doğru yürüdüm, bir çakıyla sosisleri doğruyor, tel örgülerin aralıklarından kedilere doğru uzatıyordu. Kimi kediler sosis parçalarını yakalamaya çalışırken, kimileri de kadının ayakları dibine üşüşmüştü. Şemsiye satıcısı bağırarak kedileri beslememesi gerektiğini, çünkü koktuklarını söyledi. Karşılığında kadın da bağırdı: “Yaşamaya hakları var!” Bu tartışma şehrin kamusal alanlarının doğasına ilişkin bir tartışmaydı. Öte yandan, kadın bana dönerek, “Bir Müslüman olarak onlara karşı merhamet duyuyorum” dedi. Birçok insan bu bakış açısını desteklemek üzere İslâmî kaynaklara, özellikle de Hadislere başvuruyor. Bu kaynaklar yoruma açık fakat kedilerin korunması gerektiğine ilişkin söylem Muhammed'in kedi sevgisine dair anlatılarla güçlendiriliyor (Arbel, 2010: 64). Hiç kimse hayvanların *kendiliğinden* sokaklarda yaşama hakkına sahip olduğunu öne sürmüyor. Dolayısıyla, hayvanların sokakta yaşama haklarını gerekçelendirmek için İslâm'a yaslanılması, yerel pratiğin bir bileşeni olarak değerlendirilmeli.

Öte yandan, 5199 sayılı Hayvanları Koruma Kanunu, “sahipsiz hayvanlar”ın, bir başka deyişle sokak hayvanlarının sokaklarda yaşayabileceğini açıkça belirtiyor. 6'ncı Madde'nin aşağıdaki kısmı daha ziyade köpeklerle ilgili görünmekte, çünkü uygulamada belediyeler tarafından kısırlaştırılan, aşılanan ve kulağına küpe takılanlar köpekler.

Sahipsiz veya güçten düşmüş hayvanların en hızlı şekilde yerel yönetimlerce kurulan veya izin verilen hayvan bakımevlerine götürülmesi zorunludur. Bu hayvanların öncelikle söz konusu merkezlerde oluşturulacak müşahede yerlerinde tutulması sağlanır. Müşahede yerlerinde kısırlaştırılan, aşılanan ve rehabilite edilen hayvanların kaydedildikten sonra öncelikle alındıkları ortama bırakılmaları esastır.

Bir bakıma, hayvanların sokakta yaşamaya İslâmî pratik açısından mı yoksa kanun temelinde mi hakları olduğu tartışması çok önemli değil, zira insanlar hayvanların bu hakka sahip oldu-

ğuna inanıyor ve bu hakkı desteklemek için hem devletle hem de şehrin diğer insan sakinleriyle mücadele etmeye istekliler. Bireyler arasındaki tartışma ve kavgalara ek olarak, birçok insan da sokak hayvanlarının haklarını savunan protesto hareketlerine katılıyor. Örneğin 2012 yılında, sokak hayvanlarını ortadan kaldırmaya yönelik bir yasa tasarısı hazırlandığında, bütün ülkede 10,000'den fazla insan bu tasarıya karşı gösteri yaptı (Yur ve Büyüktetik, 2012). Dahası, bu hakka olan inanç, birçok insanın hayvanların sokaklarda varlığını devam ettirmesine özen göstermesinin de temeli. Bu özen, ABD'de olduğu gibi kedileri ve köpekleri "kurtarmak" ve "evlat edindirmek" üzere gösterilmiyor. Ben köpeklerle kedilerin "yabanıl" değil, evcilleştirilmiş hayvanlar olduğuna işaret etmiş olmama rağmen, bana defaatle söylendiği gibi, birçok insan köpeklerin ve kedilerin "doğal" yaşam çevresinin dışarısı, yani sokaklar olduğuna inanıyor. Öte yandan, birçok insan sokak hayvanlarının zor zamanlardan geçtiğini, zira kentsel yenileme ve dönüşüm faaliyetleri dolayısıyla onların da kentsel yaşam çevrelerini kaybettiğini teslim etmekte (Alkan 2016). Ayrıca, sokak hayvanları zalim insanların eline de düşüyor. Yazılı ve görsel basında çokça işkence ve tecavüz haberi yer almakta. Şu durumda, birçok hayvan refahçısı ve hayvan hakları aktivistinin bakış açısından sokak hayvanlarının sokaklarda bulunmaya hakkı var, ama sokakların tehlikelerle dolu olduğu gerçeği de teslim ediliyor. Bu sebeple, sokak hayvanlarının birilerinin malı olma esasında değil, sokaklarda var olma hakları esasında yasal korumaya sahip olmaları gerekli görülüyor.

Yukarıda da ortaya koyduğum gibi, köpeklerle kedilerin sokaklarda yaşam hakkı olduğu anlayışı, birçok Kuzey Amerikalı ve Batı Avrupalıya yabancı. Onlara göre köpeklerle kediler ya ev içlerinde yaşamalı ya da "kurtarılmalı ve evlat edindirilmeli." Dolayısıyla onlar ya mal ya da özel bir insan-olmayan akraba statüsünde bulunuyorlar. Bu yaklaşımla tezat oluşturacak biçimde, Galatasaray Lisesi'nin yanında kedileri besleyen kadının yaklaşımı Türkiye'de hayvanlara bakan insanların benimsediği ortak bir tutumu yansıtıyor: Onların sokakta bulunma hakkına sahip olduğu. Şemsiye satıcısına bağırarak, "onların aç kalması gerektiğini nasıl söyleyebilirsin?!" derken, bu hayvanların temel ihtiyaçlarının karşılanması için insanlara ihtiyaç duydukları gerçeği-

ne işaret ediyor. Nitekim sokak hayvanlarına bakan birçok insan için insanların bu hayvanlarla ilişkisinin esası koruyuculuk. Bir başka deyişle, sokakta bulunma hakları var, ama yardıma da ihtiyaçları var. Bana doğru dönüp, “Ben bir Müslümanım ve onlar için merhamet duyuyorum,” diyor. Şemsiye satıcısıyla bu kadın arasındaki münakaşa, kentsel mekâna ve bu mekânda hayvanların varlığına ilişkin farklı kavramsallaştırmaların olduğunu da gösteriyor. Şehrin doğası, doğanın ve hayvanların anlamına ilişkin tartışmaların kendisi ideolojik: Esasını ya dinî söylemde buluyor ve İslâmî pratikle ifade ediliyor ya da kanunda düzenleniyor. Bu tanımların standartları bulanık. Mevcut kanun hayvanlara bakan insanların tarafında. Öte yandan hayvan severlerin gayretleri öfkeyle de karşılanabiliyor, kimi insanların hayvan hayatını modern bir dindar şehrin ya da modern bir Batılı şehrin oluşumunun önünde tuttuğuna inanılıyor. Hayvan severlerin hayvan hayatına insan hayatından daha fazla değer verdiği öne sürülüyor ve köpeklerle kedileri beslemek yerine evsizlere, yoksullara, sığınmacılara yardım etmeleri gerektiği söyleniyor. Hayvanlara bakanlar da bu muhaliflerin kendi hayatları hakkında hiçbir şey bilmediğini, birçoğunun hayvanlar kadar evsizlere, yoksullara ve sığınmacılara da destek olduğunu söylüyorlar. Birçok hayvan refahçısına göre sokak hayvanları da insanlar gibi zor koşullarda ve zor zamanlardan geçiyorlar. Eski işlevlerinin, hayatta kalma yöntemlerinin, yaşam çevrelerinin ve besin kaynaklarının ortadan kalktığı bir ara yerde ve ara zamanda yaşıyorlar. Şehrin hayvan hayatından temizlenmesi gerektiğini düşünen insanların öfkesini çeken, hayvanlara yönelik şefkatin görünürlüğü. Hayvanların şehirde varlığına muhalif olan bu kesim, onların sokaklardan temizlenmesi gerektiğini düşünüyor, hatta kimileri, yirminci yüzyıl başlarındaki “hümaniteryen” Batılı tavrı yineleyecek kadar ileri gidiyor: Onları merhametli bir biçimde öldürmek (Beers, 2006: 73-5).

## Sonuç

İstanbul’un sokak hayvanları arka sokaklarda gezinerek, mezarlık ve parklarda barınarak, kaldırımlarda uyuyarak, kafe ve kitabevlerinde uzanarak, kendi hayatlarını yaşıyorlar. Bir yıl boyunca onları ve onlara bakan insanları gözlemlemek bana

sokak hayvanlarının kendi öznelliklerine sahip olduğunu öğretti. Bununla beraber, bağımsızlıklarının bir kısmını, insanlarla yarı-akraba statüsünde bir ittifak esasında değiş tokuş etmek durumundalar. Söz konusu insanlar bu hayvanların, tıpkı ABD ya da İngiltere’de olduğu gibi, dışarıdaki tehlikelerden korunmaları gerektiğini düşünüyor. Fakat İstanbul’un sokak hayvanlarına ilişkin fikirler de değişim içinde. İstanbul’un insan sakinlerinin yüz yıllar boyunca sokak hayvanlarına baktığına dair çok sayıda tarihsel kanıt bulunmakla beraber (Schick, 2010; Topçuoğlu, 2010), bu hayvanların hayatlarına dair farkındalık oluşturmaya amaçlayan kampanyaların ortaya çıkışı, sokaklarda karşılaştıkları tehlikelere insanların dikkatini daha fazla çekmeye başladı. Hastalıklar, susuzluk ve şiddet bu tehlikeler arasında sayılabilir. Potansiyel zorluklara dikkatlerin çekilmesiyle, bu türleri özel ve farklı addeden bakış açısı da değişimden geçiyor: Giderek daha fazla sayıda insan kalabalık bir kentsel çevrede bu canlıların varlığını “yanlış” bulmaya başlıyor. Halihazırda sokak hayvanları, özellikle de kediler, özgürce yaşamak ve üremek bahsinde belli bir faillige sahip olsa da varlıklarının geleceği, aralarında yaşadıkları insanlar tarafından nasıl kavramsallaştırıldıkları, nasıl bakıldıkları, düzenlendikleri ve denetlendiklerine bağlı olacak. Sokak kedilerinin bağımsızlıkları olsa da yasal düzlemde öznellikleri yok. İnsanların sokak hayvanlarına muamelelerinin temelinde sokakların bu hayvanlar için doğal bir yaşam çevresi olup olmadığı sorusu yatıyor. Bu hayvanlar insanlarla yarı-akraba statüsünde bir ittifak içine yerleştirilerek, üstüne titrenen, korunan, sevilen ve denetlenen petler haline gelip evcilleşme sürecindeki final çizgisini geçecekler mi? Bu insan taleplerine uyum sağlayamayanlar ortadan kaldırılacak mı? Köpekler kamusal düzene bir tehdit mi? Hayvanlar pislik ve hastalık mı yayıyor? Modernite projesini kirletiyorlar mı? İstanbul, militan bir hijyen anlayışının neticesi olarak, “yanlış yerde” konumlanmış (Douglas, 2000: 36) hayvanların bulunmadığı, insanların arındırılmış kentsel mekânların hem içini hem dışını kontrol altında tuttıkları bir yer haline mi gelecek? Bütün bu sorular, sokak hayvanlarının gelecekte nasıl görüleceklerini ve ne gibi bir muameleye tabi olacaklarını etkileyecek.

Bu metin boyunca genel olarak sokak hayvanlarına atıf-

ta bulunsam da köpeklerle kedilerin farklı muamele gördükleri açık. Köpekler daha fazla devlet denetimine tabiyken, kediler çoğunlukla kendi haline bırakılıyor. Kısırkaya'daki yeni inşa edilmiş devasa hayvan barınağına yaptığım bir ziyaret sırasında sokak kedilerinin toplanıp oraya yerleştirilmesi yönünde bir plan bulunup bulunmadığını sordum. Nitekim birçoklarına göre İBB'nin köpekler için planı tam da bu (Özgüner, 2015). Veterinerlerden biri bu soruma cevaben "hayır" dedi, mahallelerdeki kedilere bakacak bir "teyze" her zaman çıkıyordu. Bu iki tür arasındaki farklar özcüleştirilip normalleştirilmiş durumda; birçok insan her iki türe de bakıyor ve aralarında fark gözetilmesine karşı çıktıklarını iddia ediyor olsa da muamelelerdeki farklılık İstanbul'daki pek çok insana tuhaf gelmiyor. İstanbul'daki köpeklerle kedilerin farklılık arz eden hayatlarına dair tarihsel değerlendirmeler de şehirde bu iki türün farklı tecrübe edilip anlaşıldığı iddiasını desteklemekte. Köpekler, büyük ölçüde Osmanlı dönemindeki ortadan kaldırma girişimleri dolayısıyla, tarihselleştirilmiş durumda. Fakat tarihteki kedi popülasyonları ya da onlara yönelik ortadan kaldırma gayretleri hakkında kaynaklarda pek az tartışma mevcut. Karadeniz'in Kısırkaya'ya kıyısında İBB'nin inşa ettiği devasa hayvan barınağına asıl olarak köpeklerin kapatılmış olması ancak bu farklılaşmanın mantıksal sonucu olabilir.

Görüşmecilerimden çoğuna göre, köpeklerin şehirdeki doğal hayatlarının yakın gelecekte vuku bulacak tarihsel bitiş noktası şimdiden belirlenmiş durumda. Halkın, köpeklerin kentsel mekânlar için uygun olmadığı ama kedilerin uygun olduğu fikriyle uzlaşacağı bir gelecek de sokak hayvanlarını bekliyor olabilir. Gerçekleşecek olan ihtimal bu olursa, sokaklar kedilerin özgürce gezineceği yerler olmaya devam eder ve yabancı basındaki birçok popüler makalenin halihazırda ilân etmiş olduğu gibi, İstanbul kediler tarafından fethedilmiş bir şehir haline gelir. Söz konusu iki türün yeniden kavramsallaştırılmasına İslâm da yardımcı olabilir. Hadiste kedilerin, "temiz" addedildikleri özel bir yeri var. Devletin kentsel mekânı dönüştürme planları varlığını sürdürürken, kimileri arındırılmış bir İslâmî ve/ya da Batı tarzı şehre özlem duyuyor, kimileri de bu planların kurbanları için empati duyuyor. Sosyal baskı, otoriteryanizm, siyasi şiddet, ekonomik ve sosyal adaletsizlikler, radikal kentsel yenileme

ve çevresel kıyım insanların hayatlarını biçimlendiriyor. Pek az insanın beklentisi sokak hayvanlarının bu karmaşadan sağ salim çıkacağı yönünde. Şehrin insan sakinleri yine de geçmişte Batı şehirlerinde uygulanmış olan türden “çözüm”lere, yani sokak hayvanlarının ortadan kaldırılmasına, yok edilmesine karşı çıkıyorlar (Beers 2006). Daha ziyade, şefkat ve merhametin yön verdiği davranışlara yüksek bir değer veriliyor ve birçok mahalledeki hayvanlar iyi bakılıyor. Dolayısıyla, gelecekte, sokak hayvanlarının kültürel düzlemde kavranışı bu popülasyonların lehine etki- de bulunabilir.

## Kaynakça

- 5199 sayılı Hayvanları Koruma Kanunu, <http://www.lawsturkey.com/law/5199-animal-protection-law>, (12 Şubat 2018'da erişildi).
- Alkan, A. (2016) "Deportation as an Urban Stray Dogs Management Policy: Forest Dogs of Istanbul," *Journal of Local Self Government*, 14(3):615-38.
- Anadolu Ajansı. (2018) İstanbul'un Sokak Kedileri, 5 Nisan. <https://www.youtube.com/watch?v=WBSol500-n8> (14 Mayıs 2019'da erişildi).
- Arbel, B. (2010) "The Attitude of Muslims to Animals" Farouqhi, S. (der.) *Animals and People in the Ottoman Empire* içinde, Eren Publishers, İstanbul, 57-74.
- Geoffrey L. der. (2001) *Domenico's Istanbul*, E.J.W. Gibb Memorial Trust, London.
- Avedikian, S. (2010) *Barking Island, Chienne D'histoire*. [https://www.youtube.com/watch?v=GgDsp1\\_nFgc&t=33s](https://www.youtube.com/watch?v=GgDsp1_nFgc&t=33s) (17 Mayıs 2019'da erişildi).
- Avramopoulou, E. (2017) "Claims of Existence between Biopolitics and Thanatopolitics" Gragnolati, M. and C. Holzhey (der.) *De / Constituting Wholes: Towards Partiality without Parts* içinde, Verlag Turaia and Kant, Wien-Berlin: 67-84.
- Bayır, D. (2013) "Representation of the Kurds by the Turkish Judiciary," *Human Rights Quarterly*, 35(1):116-42.
- Bell, R. (2017) *Do You Know This Tree?* Visual Studies Workshop, Rochester.
- BBC News*. (2017) "Istanbul New Year Reina Nightclub Attack 'Leaves 39 Dead,'" 1 Ocak. [www.bbc.com/news/world-europe-38481521](http://www.bbc.com/news/world-europe-38481521) (16 Mart 2018'de erişildi).
- Beck, A. (1973) *The Ecology of Stray Dogs*, York Press, Baltimore.
- Beers, D. (2006) *For the Prevention of Cruelty*, Swallow Press, Athens, OH.
- Bender, C. (2017) Dört Ayaklı Belediye: İstanbul'un Sokak Köpekleri," *Vesaire*, 6 Mart. <https://vesaire.org/dort-ayakli-belediye-istanbul-sokak-kopekleri/> (14 Mayıs 2019'da erişildi).
- Boğazlıyan, E. (2012) "Şok İddia Fatih Camii'nin Bahçesinde..." *Haber Türk*, 28 Kasım. <https://www.haberturk.com/gundem/haber/798430-sok-iddia> (14 Mayıs 2019'da erişildi).
- Boyar, E. ve K. Fleet. (2010) *A Social History of Ottoman Istanbul*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bradley, R. (2015) The Rat Paths of New York, *The New York Times Magazine*, 23 Nisan.
- Champion, M. (2016) "This Cat has been Reunited with the Refugee Family He Lost in Greece," *Buzzfeednews*, 19 Şubat. <https://www>.

- buzzfeed.com/matthewchampion/kunkush-the-cat (14 Mayıs 2019'da erişildi).
- Codrea-Rado, A. (2015) "Leave Our Kids Alone: Parents of Free-Range Children Bemoan 'Land of Snitches,'" *The Guardian*, 4 Mart. [www.theguardian.com/society/2015/mar/04/free-range-kids-movement-maryland-meitivs-child-neglect](http://www.theguardian.com/society/2015/mar/04/free-range-kids-movement-maryland-meitivs-child-neglect). (19 Ocak 2019'da erişildi).
- Cook, S. (2016) "How Erdogan Made Turkey Authoritarian Again," *The Atlantic*, 21 Temmuz. [www.theatlantic.com/international/archive/2016/07/how-erdogan-made-turkey-authoritarian-again/492374/](http://www.theatlantic.com/international/archive/2016/07/how-erdogan-made-turkey-authoritarian-again/492374/) (16 Mart 2018'da erişildi).
- de Busbecq, O. (2005) *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*, Çev. Forster, E. Louisiana State University Press, Baton Rouge.
- DHA. (2019) "Sokaktaki Başiboş Köpeklerin Akıbeti Belirsiz," 7 Ocak. <https://www.dha.com.tr/istanbul/sokaktaki-basibos-kopeklerin-akibeti-belirsiz/haber-1619326> (14 Mayıs 2019'da erişildi).
- Douglas, M. (2000) *Purity and Danger*, Routledge, London.
- Ercan, T. (2016) "İstanbul'un Sokak Köpekleri Beykoz'a mı Bırakılıyor!" *Beykoz Ses*, 9 Temmuz. <http://www.beykozses.com/istanbulun-sokak-kopekleri-beykoza-mi-birakiliyor.html> (14 Mayıs 2019'da erişildi).
- Evans-Pritchard. (1969) *The Nuer*, Oxford University Press, New York.
- Faroqhi, S. der. (2010) *Animals and People in the Ottoman Empire*, Eren Publishers, İstanbul.
- Fatih Belediyesi. Fatih Cami'nin Çevre Düzenlenmesi Tamamlandı. <http://www.fatih.bel.tr/icerik/12898/fatih-caminin-cevre-duzenlemesi-tamamlandi/> (13 Mayıs 2019'da erişildi).
- Fatih Belediyesi. Fatih'te Sokak Kedileri 'Yuva'larına Kavuştu. <http://www.fatih.bel.tr/icerik/6854/fatih-te-sokak-kedileri-yuvalarina-kavustu/> (13 Mayıs 2019'da erişildi).
- Fatihcamikedileri.blogspot.com. "Fatih Camiinde Yapılan Gizli İtlaf," (16 Mayıs 2019'da erişildi).
- Fox, R. and Gee, N. (2017) "Great Expectations: Changing Social, Spatial and Emotional Understandings of the Companion Animal-Human Relationship," *Social & Cultural Geography*, 20(1):43-63.
- France 24 *The Observers*. (2017) "İstanbul Activists help Street dogs abandoned by the City," 2 Kasım. <https://observers.france24.com/en/20171102-activists-feed-istanbul-street-dogs-abandoned-forests> (14 Mayıs 2019'da erişildi).
- Funcheon, D. (2013) "Killing Stray Cats with Tylenol is 'Humane,' Audubon Writer Says," *Broward Palm Beach New Times*, 28 Mart. <https://www.browardpalmbeach.com/news/killing-stray-cats-with-tyle->

nol-is-humane-audubon-writer-says-6444891 (16 Mayıs 2019'da erişildi).

Gerster, J. (2015) Toronto Vows to Outsmart Its Raccoons, *The Wall Street Journal*, 23 Ağustos. <https://www.wsj.com/articles/toronto-vows-to-outsmart-its-raccoons-1440373645> (19 Ocak 2019'da erişildi).

Gözaydin, A. (2017) "Fatih Belediyesinden Ağaç Kıyımına Devam," *Fatih Haber*, 3 Ocak. [www.fatihhaber.com/fatih%ADbelediyesinden%ADagac%ADkiyimina%ADdevam/2232](http://www.fatihhaber.com/fatih%ADbelediyesinden%ADagac%ADkiyimina%ADdevam/2232) (13 Mayıs 2019'da erişildi).

Güçlücan, Z. (2016) "Kedi Sever İmam Mustafa Efe Anlattı," *Hürriyet*, 2 Şubat. [www.hurriyet.com.tr/gundem/kedi-sever-imam-mustafa-efe-anlatti-40048238](http://www.hurriyet.com.tr/gundem/kedi-sever-imam-mustafa-efe-anlatti-40048238) (15 Mart 2018'de erişildi).

*Hadis* 369. <https://sunnah.com/urn/1253680> (14 Mayıs 2019'da erişildi).

Hart, K. (2019) "Istanbul's Intangible Cultural Heritage as Embodied by Street Animals," *History and Anthropology*, 30(3):448-59.

———. (2013) *And Then We Work for God: Rural Sunni Islam in Western Turkey*, Stanford University Press, Stanford.

*Hürriyet Kelebek*. (2016) İstanbul'un Sokak Köpekleri: 600 Yıldır Birlikte Yaşıyoruz, 23 Aralık. <http://www.hurriyet.com.tr/kelebek/hayat/galeri-40315592> (14 Mayıs 2019'da erişildi).

International Crisis Group. (2018) *Turkey's Syrian Refugees: Defusing Metropolitan Tensions*, Europe Report #248, Brussels: International Crisis Group. [www.crisisgroup.org/europe-central-asia/western-europemediterranean/turkey/248-turkeys-syrian-refugees-defusing-metropolitan-tensions](http://www.crisisgroup.org/europe-central-asia/western-europemediterranean/turkey/248-turkeys-syrian-refugees-defusing-metropolitan-tensions) (16 Mart 2018'de erişildi).

İslam ve İhsan. (2015) "Yeditepe'de 445 Tekke," 11 Mart. <http://www.islam-veihsan.com/istanbuldaki-tekkelerin-isimleri-ve-yerleri-bir-tik-otenizde.html#prettyPhoto> (14 Mayıs 2019'da erişildi).

İslam ve İhsan. (2016) "Mustafa Efe: 'Kediler Camiyi Kirletmez,'" 8 Şubat. <http://www.islamveihsan.com/mustafa-efe-kediler-camiyi-kirletmez.html> (13 Mayıs 2019'da erişildi).

Işın, E. (2016) *Dört Ayaklı Belediye*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

Kezer, Z. (2016) *Building Modern Turkey*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

Lepeska, D. (2016) "The Destruction of Sur: is this historic district a target for gentrification?" *The Guardian*, 9 Şubat. [www.theguardian.com/cities/2016/feb/09/destruction-sur-turkey-historic-district-gentrification-kurdish](http://www.theguardian.com/cities/2016/feb/09/destruction-sur-turkey-historic-district-gentrification-kurdish) (10 Mart 2018'de erişildi).

Mazak, M. ve Güldal, F. (2011) *Tanzifat-i İstanbul: Osmanlı'dan Günümüze Temizlik Tarihi*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul.

Melville-Smith, A. (2016) "The Internet Loves this Imam who Let's Stray Cats Live at his Mosque," *Buzzfeednews*. <https://www.buzzfeed->

news.com/article/aliciamelvillesmith/this-mosque-has-become-a-home-for-stray-cats-so-they-can-stay (13 Mayıs 2019'da erişildi).

Miller, J. (2018) "Got Mice? Time for a Working Cat," *The New York Times*, 14 Aralık. <https://www.nytimes.com/2018/12/14/realestate/feral-cats-working-cat.html> (16 Mayıs 2019'da erişildi).

Özacar, İ. (2019) «Esnafın en sıkı mesai arkadaşı; Kediler,» *TRT Haber*, 24 Ocak. <https://www.trthaber.com/haber/yasam/esnafin-en-siki-mesai-arkadasi-kediler-402440.html>. (14 Mayıs 2019'da erişildi).

Özgüner, B. (2015) «Kısırkaya ‹Hayvan Hapishanesi,›» *Bianet*, 15 Ocak. <http://bianet.org/bianet/hayvanlar/161598-kisirkaya-hayvan-hapishanesi> (16 Mart 2018'de erişildi).

Pamuk, O. (2015) *A Strangeness in my Mind*, Çev. Oklap, E. Knopf, New York.

Parkinson, J. (2015) "Why Istanbul should be called Catstantinople," *Wall Street Journal*, 18 Nisan. <https://www.wsj.com/articles/why-istanbul-should-be-called-catstantinople-1439942244> (4 Şubat 2018'de erişildi).

Pinguet, C. (2010) "Istanbul's Street Dogs at the end of the Ottoman Empire" Farouqhi, S. (der.) *Animals and People in the Ottoman Empire* içinde, Eren Publishers, İstanbul:353-71.

Reilly, A. (2016) "The Flesh is Yours, the bones are ours," *Chicago Gallery News*, 28 Haziran. <https://www.chicagogallerynews.com/news/2016/6/the-flesh-is-yours-the-bones-are-ours> (16 Mayıs 2019'da erişildi).

Rossi, B. "New Laws Protecting Dogs Left Outside in the Cold," *Barking News*. <https://outwardhound.com/buzzwoof/barking-news/laws-protecting-dogs-left-outside-in-the-cold> (16 Mayıs 2019'da erişildi).

Schick, I. (2010) "İstanbul'da 1910'da Gerçekleşen Büyük Köpek İtlafı: Bir Mekân Üzerinde Çekişme Vakası," *Toplumsal Tarih*, 200: 22-33.

Shaheen, K. (2019) "Turkey: where pampered cats are top dog," *The Guardian*, 28 Aralık. <https://www.theguardian.com/world/2017/dec/28/turkey-where-pampered-cats-are-top-dog> (16 Mayıs 2019'da erişildi).

Timeturk. (2012) "Fatih Camii'nden Kaybolan Çınar Ağaçları," 9 Ağustos. <https://www.timeturk.com/tr/2012/08/09/fatih-camii-nden-kaybolan-cinar-agaclari.html> (14 Mayıs 2019'da erişildi).

Topçuoğlu, Ü. (2010) İstanbul ve Sokak Köpekleri, Epsilon Yayıncılık, İstanbul.

Vitebsky, P. (2005) *The Reindeer People: Living with Animals and Spirits in Siberia*, Houghton Mifflin Company, Boston.

Walton, J. (2017) *Muslim Civil Society and the Politics of Religious Freedom in Turkey*, Oxford University Press, Oxford.

- Wisch, R. (2019) "Table of State Laws that Protect Animals Left in Parked Vehicles," *Animal Legal & Historical Center*, Michigan State University. <https://www.animallaw.info/topic/table-state-laws-protect-animals-left-parked-vehicles> (16 Mayıs 2019'da erişildi).
- Yur, D. ve C. Büyüktetik. (2012) Hayvan İnsan Elele Yasaya Karşı Yürüyüşte, *Milliyet*, 1 Ekim. [www.milliyet.com.tr/hayvan-insan-elele-yasaya-karsi-yuruyuste-gundem-1604776/](http://www.milliyet.com.tr/hayvan-insan-elele-yasaya-karsi-yuruyuste-gundem-1604776/) (16 Mart 2018'de erişildi).
- Zeybek, S. (2014) "İstanbul'un Yuttukları ve Kustukları: Köpekler ve Nesnelere Üzerinden İstanbul Tahlili" Bartu Candan, A. ve Özbay, C. (der.) *Yeni İstanbul Çalışmaları* içinde. Metis Yayınevi, İstanbul: 262-81.



# İSTANBUL SOKAKLARINDA TÜRLER KARŞILAŞTIĞINDA: KEDI'NİN TEMİZLİĞİ, TAŞKAF A'NIN HAYALETİ\*

Özlem Güçlü

*Dost'a, Güzellik'e, Yavru'ya ve mahallenin  
tüm yoldaş türlerine...*

*Başka meseleleri düşünmek için hangi meseleleri kullandığımız önemlidir; başka hikayeleri anlatmak için hangi hikayeleri anlattığımız önemlidir; düğümleri hangi düğümlerin düğümlendiği, düşünceleri hangi düşüncelerin düşündüğü, bağları hangi bağların bağladığı önemlidir. Hangi hikâyelerin dünyalar yarattığı, hangi dünyaların hikâyeler yarattığı önemlidir.*

*-Donna Haraway, Staying with Trouble,  
Making Kin in the Chthulucene.*

Bu yazıda, İstanbul'un sokak hayvanlarıyla insan sakinlerinin ilişkisini merkeze almasıyla son yıllarda öne çıkan iki filme odaklanmayı seçiyorum. Bunlardan ilki ve belki de daha görünür olanı, Ceyda Torun'un 2016 yapımı *Kedi* belgeseli; diğeri, Andrea Luka Zimmerman'ın 2013 yapımı belgesel/deneme-filmi *Taşkafa: Bir Sokak Hikâyesi*. Bu iki filmin de özgün bir şekilde, İstanbul sokaklarındaki türler arası temasları öne çıkardığı ve böylelikle, filmsel alanda büyük oranda ihmal edilmiş bir ilişkiselliği görünür kıldığı ileri sürülebilir. Söz konusu filmler, İstanbul'un hayvan şehirlilerini toptan görmezden gelen ya da onları salt arka plan unsuru olarak sabitleyen alışlageldik insan merkezli belgesel çerçevelmelerinden ayrılır. Dahası, hayvanları belgeselin alanına ancak "eğitcilik" ya da "bilimsellik" işlevini yerine getirmesi kaydıyla dahil eden normatif temsil repertuarından da uzaklaşır. *Kedi* ve *Taşkafa*, İstanbullu sokak kedileri ve köpekleriyle insanlar karşılaştığında/buluştuğunda/birbirine dokunduğunda nasıl birlikte-oluşuyor, birbirlerine hangi düğümlerle bağlanıyor, nasıl

\* *Taşkafa: Bir Sokak Hikâyesi* ile beni tanıştıran Elhum Shakerifar'a buradan bir kez daha teşekkür etmek isterim.

hiyerarşik olmayan ittifaklar ve simbiyotik bağılıklar kuruyor, bunlarla ilgilenir. En nihayetinde, İstanbul'u bu ilişkiselliklerden mürekkep bir temas bölgesi olarak tahayyül eder. Ancak, her ne kadar bu açıdan ortaklaşalar da iki filmin türler arası temasları nasıl çerçevledikleri, bu çerçevelemeyle ilişkili biçimsel tercih ve düzenlemeleri, kanımca, önemli ve tartışmaya değer farklar barındırmaktadır.

Ana hatlarıyla *Kedi*, “hem İstanbul’un hem de kentin kedilerinin ve insanların değişmeyen ve zamansız özelliklerini yakalamak” ve “insanlarımızın sevgi ve şefkat dolu olmalarını kutlamak” isterken (Çiftçi, 2017) *Taşkafa*, İstanbul’un insanları ve sokak hayvanları arasındaki benzersiz dostluk çerçevelemesinin yanında bir “temizlik”, silinme ve hafıza hikayesi de anlatmayı seçmektedir (Zimmerman, 2013). Eğer ki belgeseli “gerçeğe” dolayimsız açılan bir kapı olarak değil de her zaman türlü düzenleme ve seçimlere tabi bir temsil işi, bir görme ve bilme biçimi olarak kavırıyorsak; belgeselin hiçbir zaman nötr bir sesi olmadığını, bunun yerine etkiler, izlenimler ve bakış açıları ortaya koyan ve aktif bir şekilde nesnesi hakkında söylem üreten bir sese sahip olduğunu kabul ediyoruz demektir. Bu kabul dahilinde belgeselin “sesi”yle kast edilen, tek başına herhangi bir filmsel kod ya da kullanım değil, filmsel metnin toplumsal bakış açısı, izleyiciye neyi nasıl söylediği ve malzemesini nasıl seçtiği ve düzenlediğidir (Nichols, 1983: 18). Buradan hareketle, bu yazıda, birbirine ilk bakışta oldukça benzer gibi görünen iki belgeselin anlatısal, biçimsel ve temsili seçim ve düzenlemelerini karşılaştırmalı olarak ele alarak, belgesellerin seslerinin, İstanbul sokaklarındaki türler arası karşılaşmalara dair ürettikleri söylemsel çerçevelerin kıymetli ortaklığı kadar nasıl farklılaştığını da tartışmayı amaçlıyorum. Zira bu yazının epigrafını oluşturan Haraway alıntısının (2016) izinden giderek, türler arası karşılaşmaların hikâyesini anlatırken hangi hikâyeleri kullandığımızın, bu karşılaşmalardaki meseleleri ortaya koyarken hangi meseleleri öne çıkardığımızın, yani düğümleri hangi düğümlerin düğümlendiğinin, düşünceleri hangi düşüncelerin düşündüğünün, bağları hangi bağların bağladığının önemli olduğuna inanıyorum: “hangi hikâyelerin dünyalar yarattığı, hangi dünyaların hikâyeler yarattığı önemlidir” (2016: 12). Bu bağlamda düşünüldüğünde, bazı hikâyeleri

anlatırız “çünkü böylesi hikâyelerde kuvvetlendirilen hayli belirgin cevap üretme kabiliyet ve imkânları (*response-abilities*) vardır” (2016: 29) ki bu kabiliyet ve imkânlar, birlikte-oluştığımız (*becoming with*) türlere karşı sorumluluğumuzu (*responsibility*) işaret eder. Ancak hikâyeler içinde ayrıntılar –yani düğümleri hangi düğümlerin düğümlendiği, düşünceleri hangi düşüncelerin düşündüğü, bağları hangi bağların bağladığı, ya da bazen bir kamera kaydırma hareketi- önemlidir zira “ayrıntılar gerçek kişileri gerçek cevap üretme kabiliyet ve imkânlarına bağlar” (2016: 29). Godard, sinemada her bir kamera kaydırma hareketinin aynı zamanda ahlâki bir mesele olduğunu söylemişti (aktaran Saxton, 2010: 22). Bu ilişkide Godard’ın ahlâki olarak addettiği, filmsel alandan önce var olmuş bir “gerçekliğe” ya da “hakikate” içkin bir sadakat, yani bire bir benzerlik temelinde bir “doğru temsil” tartışması değildi. İşaret ettiği sinemasal temsil, biçim ve etik arasındaki sıkı ilişkiydi; filmsel alanın gerçekliği temsil etmek üzere biçimsel olarak nasıl düzenlendiği (Saxton, 2010: 22) ve bu düzenlemeye dair seçimlerin yönetmenin üzerindeki etik yükümlülüğüydü. Dolayısıyla, *Kedi* ve *Taşkafa*’nın seçim ve düzenlemelerindeki farklılıklara odaklanarak yürütmek istediğim böylesi bir tartışmayla, karşılaşmalarında ve karşılaştıklarında oluşan türler arasındaki insan merkezli olmayan bağlara sinemasal alanda cevap üretme kabiliyeti ve imkânları üzerine bir tefekkür geliştirmeyi arzuluyorum. Film çalışmaları alanındaki bu tefekkürün, birlikte-oluştığımız türlere karşı sorumluluğumuz dahilinde olduğuna; filmler aracılığıyla kavradığımız dünyadaki türler arası ilişkileri alışıl gelenden, güvenli ve kolay olandan başka türlü tahayyül etmeye katkıda bulunabileceğine inanıyorum.

### **Türler Arası Karşılaşmalar, Birlikte-Oluşan Dünyalar, Başka Bir İstanbul Tahayyülü:**

İlk bakışta, *Kedi* ve *Taşkafa*’nın İstanbul’un sokak kedi ve köpeklerini anlattığı kolayca ifade edilebilecek gibi gelir. Oysa ki, böyle ifade edildiğinde bu iki filmin kalbinde taşıdığı kıymetli imkân ve davet göz ardı edilmiş olur. Zira *Kedi* ve *Taşkafa*, İstanbul’un çeşitli mahallelerinde insanlarla sokak kedi ve köpeklerinin nasıl türlü şekillerde ilişkilendiklerini, bu ilişkilenmelerin ve

karşılaşmaların taraflarını nasıl oluşturduğunu ve bu karşılaşmalar esnasında, bu ilişkilenmelerle kurulan İstanbul'u anlatır. Böylelikle, seyirciyi, hem insan hayvan ilişkilenmelerine dair insan merkezli olmayan bir tefekkür geliştirmeye, hem de türler arası ittifaklar ve bağılıklardan mürekkep başka türlü bir İstanbul tahayyülüne davet eder.

Sözünü ettiğim tarzda bir daveti daha iyi açıklayabilmek için, oldukça elverişli olduğunu ve kıymetli bir potansiyel barındırdığını düşündüğüm, Haraway'ın "yoldaş türler" kavramsallaştırmasının izinden gitmek istiyorum. Haraway, insanları ve hayvanları sabit ikiliklere dayanarak düşünen insan merkezli bir dünya kavrayışının "budalılığı" (2008: 244) karşısında "yoldaş türler"i takdim eder (2003; 2008). "Yoldaş türler" kavramının bir kategoriden ziyade, taraflarının birbirleriyle ilişkilenmelerine öncel olmadığı, süregiden bir "birlikte-oluş"a işaret ettiğini söyler (2008: 16-17). Yoldaşlığı ve türleri karşılaşmalarda birbirine düğümleyen Haraway (2008: 19), türlerin bu olağan düğümlerle etkileşim içinde şekillendiğini ve birbirlerini değiştirmekten fazlasını yaparak, birbirini bizzat oluşturduğunu öne sürer (2010: 241). Bu anlamda, türler arası ilişkiler söz konusu olduğunda verili pozisyonlarda (ve bunların dayandığı sabit ikiliklerde -doğa/kültür, hayvan/insan, özne/nesne vs.) değil, "varoluşun ve analizin en küçük birimi olarak ilişkide ısrar eder" (2008: 165). Bu ısrar, türler arası ilişkilenmeler bağlamına çektiği temas bölgesi kavramında da tezahür eder. Haraway bu kavramı, Mary Louise Pratt'ın kolonyal ve postkolonyal çalışmalar çerçevesinde geliştirdiği perspektiften ödünç alır (2008: 216). Pratt'a göre, temas perspektifi "öznelerin nasıl birbirleriyle ilişkilerinde ve birbirleriyle ilişkileriyle kurulduğunu vurgular. ... Müşterek-varoluş, karşılıklı etkileşim, iç içe geçmiş anlayışlar ve pratikler bakımından ilişkileri ele alır" (1992, aktaran Haraway, 2008: 216). Buradan hareketle, Haraway, dünyalar-yaratan dolaşıklıkları (*world-making entanglements*) adlandırmak için temas bölgesi kavramını kullandığını ileri sürer (2008: 4). Zira, ona göre, her tür oluş, bir temas bölgesinde gerçekleşen birlikte-oluştur (2010: 244).

İnsanlar ve hayvanları (ve diğer mahlukatı) her daim çeşitli temas bölgelerinde birlikte-oluşan yoldaş türler olarak kavrayan Haraway'ın sunduğu çerçeve, *Kedi* ve *Taşkafa*'nın perde-

de kurduğu türler arası ilişkilenmeler üzerine düşünmek için oldukça mümbit bir alan açar. *Kedi ve Taşkafa* Galata'dan Nişantaşı'na, Feriköy'den Kandilli'ye, İstanbul'un çeşitli mahallelerinde, mahallenin insan ve sokak kedisi/köpeği sakinlerinin farklı farklı karşılaşmalarını perdeye taşıırken, İstanbul'u bu karşılaşmaların taraflarını birbirine "dolaştıran" bir temas bölgesi olarak öne çıkarır. İnsan sakinlerin anlatımından dinlediğimiz her bir "kedi/köpek hikâyesi", aynı zamanda bir temas bölgesi olarak İstanbul'da birlikte-oluşan yoldaş türlere dair tanıklıklardır. Zira, bu tanıklıklarda, sadece kedilerin ya da köpeklerin özellikleri, karakterleri, hayat hikâyeleri değil, aynı zamanda İstanbul'un sokaklarında, iş yerlerinde, kahvelerinde, pazarlarında, iskelelerinde, balkonlarında karşılaştığında birlikte-oluşan dünyalar belirir. Karaköy Perşembe Pazarı'nda bir atölyede, Kasımpaşa'da bir meydanda, Samatya'nın çarşısında, Kandilli'de bir meyhanede, ya da Büyükkada'da bir evde, süregiden birlikte-doyma, birlikte-iyileşme, birlikte-büyüme, birlikte-oyun, birlikte-yaşama hikâyeleri ve imajlarıyla insan-hayvan yoldaşlıkları perdeye gelir. Haraway'in (2008) yoldaşlık ilişkisini, hayat arkadaşları (*significant others*), sofrada arkadaşları (*messmates*), ekmeğini bölüşenler olarak tarif ettiğini hatırlarsak, *Kedi ve Taşkafa*'nın hiyerarşiden uzak, bulaşıcı bir sevgiyle ekmeği bölüşen, türler arası hayat arkadaşlıklarına ihtiyaç duyan bir ittifak ilişkisinde şehirdeki insan-hayvan karşılaşmalarını tanımladığı pekâlâ söylenebilir. Ne de olsa, "hiçbir şey kendi kendini yapmaz, kendi kendine gelişmez ve kendi kendine yeterli değildir" (Haraway, 2010: 255). Böylelikle, iki film de birlikte yaşamının ve o yaşamda birlikte serpilmenin farklı türlerin kurduğu ittifaklara bağlı olduğu benzersiz bir İstanbul ve İstanbulluluk (insan veya hayvan ayırmaksızın) tahayyülü ortaya koyar.<sup>1</sup>

Bu eşsiz tahayyül, yine Haraway'in izinden gidersek, bir başka-yer önerisi olarak işleyerek "türler karşılaştığında 'biz' kim haline geleceğiz?" (2008: 5) sorusuna açılır. Bu sorudaki "kim"

1 Ahmet Gürata, *Taşkafa* üzerine olan yazısında, insan zarar, ziyan ve zalimliğiyle karakterize edilebilecek içinden geçtiğimiz çağın sloganı olarak Haraway'in sunduğu "Çocuk yapmayın, akraba [akraba] edin!" sloganının *Taşkafa*'da karşılığını bulduğunu söyler. Yazar'a göre, Haraway'in önerdiği alışılmadık iş birlikleri ve tertiplere dayanan çok-türlü bir hayatın ipuçları *Taşkafa*'da mevcuttur (2017).

zamiri, insanlar ya da hayvanlar için (Batılı, hümanist, etnomerkezci) birey olma durumuyla ilgili değil, yoldaş türler arasındaki ilişkilere mahsus bir sorgulamayla alakalıdır:

Burada hayvanlar ve insanlar arasındaki soru şudur: Sen kimsin? ve dolayısıyla, Biz kimiz? *Kim* ... bir ilgi zamiri değildir; bir soru zamiridir. ... Bununla beraber, *kim* etkin birlikte şekillenme ilişkileri vasıtasıyla yaratılmakta-olan-eşlere (*partners-in-the-making*) atıfta bulunur, sınırları ve doğaları birlikte-oluşun dolaşıklığından önce belirlenmiş iyelik gösteren, sahiplenici (*possessive*) insan ya da hayvan bireylere değil (Haraway, 2008: 208).

Türler karşılaştığında “biz” kim haline geleceğiz? sorusunun açıklığında *Kedi* ve *Taşkafa* verdikleri cevaplarla birbirinden ayrılmaya başlar. Zira, her ne kadar iki film de İstanbul’u türler arası ittifakların dolaşıklığında bir başka-yer olarak tahayyül etmeleleriyle ortaklaşsa da bu ittifaklarla birlikte-oluşan “biz”i, dolayısıyla başka-yeri, nasıl tahayyül ettiklerinde farklılaşırlar. Tekrar bu yazının epigrafını hatırlayacak olursak, türler arası karşılaşmaların hikâyesini anlatırken hangi hikâyelerle dünyalar yaratıldığı, hangi dünyalarla hikâyeler yaratıldığı, İstanbul’un çok-türlü manzarasının perdede nasıl ve ne şekilde belireceğini de etkiler.

Buradan hareketle, öncelikle, *Kedi*’nin çok-türlü İstanbul manzarasına yakından bakmak istiyorum.

### **İstanbullu İnsanların Şefkati, Kedilerin Şirinliği ya da Manzaranın Temizliği:**

*Kedi*’nin “Türler karşılaştığında ‘biz’ kim haline geleceğiz?” sorusuna cevabının, diğer bir ifadeyle çok-türlü İstanbul manzarasının oldukça “temiz” olduğunu söylemek mümkün. Sözünü ettiğim anlamda bir “temizlik”, *Kedi*’nin görsel üslubuna hâkim bir özellik olarak hem kurduğu İstanbul imajlarında hem de İstanbul’daki türler arası karşılaşmaları çerçevelemesinde kendini gösterir. Açılışından itibaren karşılaştığımız İstanbul imajlarıyla, özellikle de sık kullanılan ara çekimlerle, camiiler, Boğaz, vapurlar, gemiler, balıkçılar, köprüler ve martılardan oluşan hayli bildik, dolayısıyla da seyirci açısından oldukça güvenli, panoramik bir İstanbul manzarası kurar. Adeta tanıtım filmi estetiği-

le, son derece aydınlık, sıcak, ferah ve çoğunlukla da kuş bakışı çekilmiş görüntülerle seyirlik bir İstanbul manzarası sunar. Bu temizlik, bu güvenli ve aydınlık kurulmuş İstanbul seyirliği, sokak kedileriyle insanların karşılaşmalarının perdeye yansıma şekline de sirayet etmiş görünür. Zira, bu manzaranın her köşesinden kendini gösteren kedi-insan karşılaşmalarına/ittifaklarına dair görüntülerin, kedilerin şirinliği, tatlılığı, sevimliliği ya da afacanlığı gibi klişeleşmiş özellikleri, çoğunlukla da yakın planlarla, öne çıkardığı söylenebilir. Bu açıdan, kedi imajlarının alışlageldik eğlendirme yahut şefkat ve merhamet uyandırma işlevleriyle aynı hattı takip eder. Dolayısıyla, yoldaş türlerin ilişkilennemelerinin birincil yükümlülüğüyle ters düşen bir şekilde, meraksız ve güvenli, bu sebeple “temiz” bir İstanbul manzarası kurar.

Peki, şefkatli, neşeli, şirin ve aydınlık karşılaşmaların nesi kötü olabilir ki? Sözünü etmeye çalıştığım anlamda “temiz” bir çok-türlü İstanbul manzarası tespitini elbette ki neşeyi ya da şefkati temizlikle doğrudan eşitlemek ve bu anlamda kötülemek üzerinden yapmıyorum. Ancak bu tespiti, *Kedi*'nin meraksız ve güvenli imajlarla hikâyesini kurmasının, filmsel alana da şüphesiz sirayet etmesi beklenen yoldaşlık ilişkisinin etik yükümlülüklerinden nasıl kendini azade kıldığını işaret etmek için kullanıyorum. Zira Haraway (2008), yoldaşlık ilişkisini salt şefkat üzerinden değil, onu da içine alacak bir şekilde, merakla bağlanan bir yükümlülük ilişkisi temelinde kavrar. Derrida'nın kedisiyle meşhur karşılaşmasından hareketle yoldaş türlerin bu basit yükümlülüğünü açıklar. Haraway'e göre, Derrida kedisiyle karşılaşmasında,<sup>2</sup> her ne kadar madunu konuşurma gibi bir

2 Derrida, “The Animal That Therefore I Am” adlı çalışmasında, bir sabah duştan çıktıktan sonra kedisiyle karşılaşması, kendisinin ona bakışı, onu çıplak görüşü ve o bakış karşısında çıplaklığı üzerinden, hayvanların insanlara baktıkları -tepki değil, karşılık ve cevap verdikleri- üzerinden oldukça önemli bir tartışma açar. Derrida'nın, tüm hayvanlar ve insanlar yerine geçebilen figüratif bir kedi ya da insandan değil de kendi kedisi ve kendisi üzerinden sözünü ettiği bu bakış karşısında hissettiği utanç onu insan ve hayvan arasındaki ilişkiye dair düşünmeye iter. Geliştirdiği bir dizi soru ve sorunla, felsefe tarihinde insan merkezli bakış açısını geri dönülmez biçimde yerinden eder. Bkz. Jacques Derrida, 2008. “The Animal Therefore I Am” kitabından seçilmiş pasajların Türkçe çevirisinde Elçin Gen, başlığın “Öyleyse Olduğum Hayvan” ya da “O Hayvan [Var] Öyleyse Varım” şeklinde çevrilebileceğini belirtir. Ayrıca bkz. Jacques Derrida, 2015.

tuzığa düşmemiş ve Hayvan ve İnsanı ayıran Büyük Uçurum'u bir daha aynı şekilde kavranamayacak denli bir (yeniden)okumaya tabi tutmuş olsa da kedisiyle başka türlü bir ilişkilendirme ihtimalini de göz önünde pek bulundurmamıştır (2008: 20). Yoldaş türlerin basit yükümlülüğünü yerine getirmekte başarısız olmuş, hürmetin, geri dönüp bakmanın, bir etki/cevap üretmenin eşğine gelmiş ancak "kedinin aslında ne yapıyor, hissediyor, düşünüyor olabileceği ya da belki ona dönüp bakarak o sabah onun için neyi erişilir kılabildiği konusunda meraklı olamamıştır" (Haraway, 2008: 20). Kedinin o sabah neyi önemseydiği, bedensel duruşlarının ne anlama gelebileceği ya da neyi davet edebileceği sorularını sorma riskini almamış, kendisinin varlığına kedinin verdiği karşılığa bir cevap ve etki üretmemiştir (Haraway, 2008: 22). Bu riske girmeyen meraksızlık, Haraway'e göre, Derrida'nın başka-dünyalaşmaya (*other-worlding*) olası bir daveti, bir girişi kaçırmaya neden olmuştur (2010: 20). Oysa ki, son kertede, sofraya arkadaşınızı, hayata arkadaşınızı, ekmeğinizi bölüştüğünüz yoldaşınızı umursamak, merakın sarsıcı ve heyecan verici yükümlülüğüne tabi hale gelmek demektir (Haraway, 2008: 36). Merakla bakmak, geri dönüp bakmak, dokunmak, cevap/karşılık üretmek, dikkat kesilmek, hürmet etmek ve bu şekilde sökülme (*undone*) ve yeniden yapılmaya (*redone*) açık hale gelmek demektir (Haraway, 2008: 19). Haraway'in *respecere* olarak adlandırdığı bu kapasite, yoldaş türlerin üzerinde temellendiği etik yükümlülüktür. Dolayısıyla, türlerin karşılaşmalarında birlikte-oluşan "biz" in -yoldaşlığın- sinemasal manzarasının da genel geçer anlamda güvenli olmaktan uzak, merak ve açıklık üzerinde yükselen karşılıklı bir yükümlülükle örülmüş olması beklenir. Bu anlamda, filmsel alandaki tercih, icat ve düzenlemelerin tezahürü olarak, üslubun ta kendisi olarak merak, kanımca yoldaş tür ilişkilendirmelerini merkezine alan bir filmin etik yükümlülüğüdür.

---

Derek Ryan'ın *Hayvan Kuramı: Eleştirel Bir Giriş* kitabının çevirisinde ise Ayten Alkan, başlığı "Hayvan Dolayısıyla Ben" şeklinde çevirir. Ayrıca bkz. Derek Ryan 2019. Başlığın Fransızca orijinalinin "Animal que donc je suis" olduğu düşünülürse, burada "suis" nin sadece "olmak" değil "iz sürmek" anlamını da taşımasından hareketle, Türkçe çevirisi için ayrıca "(İzini sürdüğüm) Hayvanım, öyleyse varım"; "Hayvan, ki öyleyse (izini sürmekte) olduğum" ya da "İzini sürdüğüm hayvan ki, öyleyse oyum" çevirileri de dikkate alınabilir. Bu çeviri önerileri için Enis Memişoğlu'na çok teşekkür ederim.

*Kedi* ise bu yükümlülük açısından düşünüldüğünde merak-sızdır, filmsel alanda bir sarsılmayı göze almaz. “Bu kedi neyi önemsiyor olabilir?”e açılmak yerine risk almadan, “insanların şefkatini kutlamayı” seçer. İşaret etmek istediğim sadece tematik bir seçim değil, daha çok filmsel alanı belirleyen biçimsel tercih ve düzenlemelerle ilgili bir meraksızlık ve güvenliliktir. Rany Malamud, görsel kültürde hayvanlara yöneltilen insan bakışı üzerine düşündüğü “Animals on Film: The Ethics of The Human Gaze” [Filmdeki Hayvanlar: İnsan Bakışının Etiği] adlı makalesinde, filmlerde, internette, reklamlarda baktığımız hayvanların çoğunlukla “şirinlikleri”yle değer gördüğünü söyler (2010: 7). Hayvan imajları, çoğunlukla insan bakışı karşısında hayvanı pasif bir nesneye indirgeyerek, hayvanların ilginç, sempatik, eğlenceli olduklarına dair üzerinde mutabık olunmuş düşünceleri onaylar (Malamud, 2010: 7-9). Dolayısıyla, Steve Baker’ın görsel kültürde hayvan temsillerini incelediği *Picturing The Beast: Animals, Identity and Representation* [Canavarı Düşlemek: Hayvanlar, Kimlik ve Temsil] adlı çalışmasında öne sürdüğü gibi, genellikle film seyircisi için “-tekinsiz olmaktan hayli uzak- rahatlatan ve rahat bir fantezi alanı” sağlar (2001: xix). Baker’a göre, esas olan, bu rutinleşmiş ve normalleşmiş görsel muamelenin ötesinde, onları sabit bir ikonografiye ve aşinalığa bağlamayan yaratıcı görme biçimleri icat etmektir (Baker, 2001, s. 216-217). Bu açıdan düşünüldüğünde, *Kedi*, yoldaşlık ilişkisinin diğer tarafında kedilere doğru açılmayı isteyen, onları merak eden ve bu anlamda risk alan görme biçimleri icat etmeyi denemez.<sup>3</sup> Filmin belirgin özelliklerinden biri olarak kedi zaviyesine inen hareketli kamera kullanımının böyle bir icat denemesi olduğu ileri sürülebilir. Ancak, zaviyesini kedilere indiren kamera, kedilerin alışıla geldik şirinlik, sevimlilik, komiklik ve afacanlık kalıplarının ötesinde “biz”i nerelere taşıyabileceğini görsel olarak araştırmaz. Ezcümlle, açıyı değiştirse de çerçevelemeyi değiştirmez. Dolayısıyla, insan gözünün normalde giremeyeceği deliklere girdiğinde dahi çerçeveleme değişmediği için, merakla düğümlenmiş, sökülme ve yeniden yapılmaya açık hale gelen bir manzara kuramaz. Sıklıkla kullandığı yakın plan ve aşırı yakın planları, görmeye niyet-

3 Kedilerin sinematik imajlarına dair önemli bir çalışma ve özellikle sinemada “kedigil öznelliği”ne (*feline subjectivity*) dair bir tartışma için bkz. Rosalind Galt, 2015.

lenmediğimizi tekinsizlikle düğümlemenin yollarını araştırmak üzere değil, insan bakışının “her şeyi görme fantezisini pohpohlamak” (Malamud, 2010: 21) üzere kullanır. Kedilerin burnunun dibine kadar gelip hasarsız ayrılmasında ya da bütün film boyunca İstanbul sokaklarında başına “kötü” bir şey geldiğini gördüğümüz tek kedinin akibetinin episodik yapının takipsizliğinde kaybolmasında kendini iyiden iyiye tescilleyen temiz ve güvenli seyirlik bir manzara kurar. Böylelikle, Haraway’ın Derrida için söylediği gibi, tam hürmet, geri dönüp bakma, bir cevap ve karşılık üretme imkânının kısıyna gelmişken bu fırsatı değerlendiremez. Bu nedenle, 80 dakika boyunca İstanbullu insanların ve sokak kedilerin birlikte nasıl oluştuklarını anlatıyor olmasına rağmen başka-dünyalaşmaya olası davetleri ne yazık ki ıskalar.

### **Taşkafa’nın Hayaleti, Başka Türü Bir Temizlik ya da Manzaradan Kesitler:**

*Kedi*’nin temiz, hasarsız ve güvenli manzarasıyla ıskaladığı davete *Taşkafa*’nın öne çıkan iki özelliğiyle açılabilirliğini, icabet edebildiğini düşünüyorum. Bunlardan biri “bu köpek neyi önemsiyor olabilir?” sorusunu biçimsel olarak dikkate almasıysa, diğeri, bu dikkatle bağlantılı şekilde, İstanbul’un çok-türlü manzarasını neşeli, şefkatli olduğu kadar hayli güvenliksiz bir şekilde de kurmasıdır. *Taşkafa*, Galata kulesinin önündeki meydanda ayaklarını yukarı dikmiş, sırt üstü, neredeyse hareketsiz yatan bir köpeğin görüntüsüyle açılır. Bu görüntüye, John Berger’in üst sesinden,<sup>4</sup> kendisinin *Kral* adlı romanından okuduğu bir bölüm eşlik eder:

4 John Berger’in üst sesteki filmsel evreni kapladığı bir filme odaklanan bir yazının kendisinin “Hayvanlara Niçin Bakarız?” (2017 [1980]) metnine, özellikle de bu metin hayvanların görsel kültürdeki temsili söz konusu olduğunda hâlâ haklı olarak ilk anılardan biriymiş, neden hiç referans vermediği merak konusu olabilir. Berger’in metni hiç kuşkusuz günümüz kapitalist toplumlarında insan hayvan ilişkilerini anlamaya dair çok önemli bir yerde duruyor. Ancak metnin esas derdinin bu ilişkide insan tarafını anlamak olduğu, bakışın aktif öznesi olarak insanı muhatap olarak var olan ikilikleri bir açıdan yeniden ürettiği, hayvanların tarafına karşısya oldukça meraksız olduğu söylenebilir. Bu meraksızlığı ve dahası insanı anlamak üzere hayvanın izinden gitmesi nedeniyle Haraway’in takip ettiğim hattına dahil edilmesi benim açımdan mümkün olamazdı.

Eğer ben gökyüzüne bakmak istersem, yapabileceğim iki şey var: ya başımı geriye, iyice geriye atıp uluma pozisyonu almalıyım, ya da sırt üstü yatıp ayaklarımı havaya kaldırarak teslim pozisyonu. Her iki durumda da yıldızları seyredebilir ve bulutları isimlendirebilirim (2009: 91).<sup>5</sup>

Açılışın sonrasında, kamera Taşkafa'ya dair mahalleli insanların tanıklıklarının izinden İstanbul'un farklı mahallelerindeki insan-köpek karşılaşmalarının peşine düşer. Berger'in üst-sesinden *Kral*'dan okunan farklı bölümlerin eşlik ettiği ara çekimlerin zaman zaman belirmesi anlatının belirgin bir unsuru olarak göze çarpar. Bir köpeğin ağzından, bir sokak hikâyesi anlatan *Kral*'dan okunan bölümlerin sessel eşliği, *Taşkafa*'nın filmsel evreninde, insan sözüne dayalı tanıklıkların ötesinde bir alana işaret ederek, insan sözünün otoritesinin ötesinde bir katman açar. Bu anlamda, "bu köpek neyi önemsiyor olabilir?" sorusunun cevabını biçimsel olarak araştırmaya dair bir kullanım olarak düşünülebilir. Her ne kadar birinci tekil anlatıcı köpeğin ağzından anlatılanları seslendiren üst ses kullanımının, sorunun cevabını sözel olarak kesinleştirmeye hizmet edebileceği düşünülebilecekse de üst sesin eşlik ettiği görüntülerin karakteristik "belirsizliği" ve sesin kaynağıyla apaçık bir uyuşmasının söz konusu olmaması böyle bir sabitlemeye müsaade etmez.

Belgesele hâkim görsel dilden netlik, odak, hareket, ton, renk ve his olarak hayli farklı bu ara çekimler (kaldırım taşları, otlar, ağaç kabukları, sular, surlar) filmsel alanda başka bir katman açar. Söz konusu görüntüler insan tanıklıkların, insan-köpek karşılaşmalarının, İstanbul görüntülerinin arasına tüm tekinsizliğiyle ve tam olarak kavranamazlığıyla girer. Böylelikle, Baker'ın sözünü ettiği anlamda, konvansiyonel hayvan imajlarının ürettiği rahat ve rahatlatan fantezi alanını ters yüz eder. Dahası, "bu köpek neyi önemsiyor olabilir?" sorusunun cevabını, kameranın gözünün görebileceğinden, erişebileceğinden de öte bir alanın varlığına işaret ederek verir. Burada kastettiğim anlamda bir cevabın, kesin ve emin bir cevap, bir bilme otoritesi tesisi değil; bir arayışı, bir araştırmayı, bir dikkati imleyen bir karşılık

5 Filmde Berger'in üst sesinden dinlediğimiz *Kral* romanından pasajların Türkçesi için romanın Metis Yayınları'ndan çıkan Müge Gürsoy Sökmen çevirisini kullanıyorum.

olduğunu yinelemek isterim. Böylesi bir karşılıkla *Taşkafa*, aynı zamanda, bir tür “görmemeyi” (*not-seeing*) (Pick, 2015) de film evrenine dahil eder. Anat Pick hayvanlara insan merkezli bakışı sorunsallaştırmak için takdim ettiği “görmeme” kavramını, görme edimini karmaşıklaştırma, görmeyi belirsiz ve şüpheli bir hale getirme şeklinde açıklar: “Görmeme sadece insan-hayvan karşılaşmasının optiğini değiştirmez, aynı zamanda hayvanları kayıtsız şartsız görünür kılama yönündeki insan arzusunu azaltır” (2015: para. 4). Bu tarz bir görmemeye, *Taşkafa*’nın cevabının da insan gözünün hayvan deneyimine her daim sınırsız erişimini mümkün gören ve arzulayan insan merkezli bir sinemasal bakış geleneğini sorunsallaştırdığı öne sürülebilir. Böylelikle, kendi üzerine de düşünen bir katman açabilmeyi başardığı söylenebilir. Ayrıca, görmeyi belirsiz ve şüpheli hale getiren bu görüntüler, “görmeyi diğer tüm duyuların önüne yerleştiren hümanistik geleneği” (Weil, 2012: 45) de alt üst eder. Zira, yakın plandan ve hayli grenli ve flu bu görüntüler bütün tekinsizliğiyle birlikte, gösterdikleri suların, otların, taşların, ağaç kabuklarının ortasında, içinde olma hissi vererek, başka-dünyalaşmaya optiğin ötesinde, yakından, duyusal ve dokunsal bir daveti de işaret eder. Laura U. Marks, gören özne ile gördüğü dünya arasında bir ayırım ve mesafeye dayanan optik görsellik karşısında, gören özne ve görülen dünya arasında bir yakınlık, temas ve iç içe geçmeye dayanan haptik görsellik kavramını önerir (2000: 162). Ona göre, optik görsellik, imajın temsili tarafını öne çıkarıp seyirciyi anlatıya çekerken; haptik görsellik, bir figürle özdeşleşme sunmadan imajın materyal varlığını öne çıkarıp seyirciyi imajın kendisi üzerine kafa yormaya zorlar (2000: 163-164). Marks’ın izinden gidersek, *Taşkafa*’nın ara çekimlerinin kurduğu haptik evrenin, optik görselliğin özne-nesne ikiliğini yıkarak, yoldaş türlerin -ikilikte değil- dünyalarının iç içe geçmiş şekillenişinde birlikte-oluşmalarını biçimsel olarak imleyen bir görme biçimi icat etmeyi başardığı pekâlâ söylenebilir. Bu açıdan düşünüldüğünde, *Taşkafa*, panoramik bir seyirlik değil, çok-duyulu ve çok-katmanlı bir İstanbul manzarası kurar.

Aynı zamanda, bu haptik evren, filmin açılış ve sonuna ilave-tan tam yedi kez araya girerek, “biz”i bir türlü “rahat” bırakmayan

biçimsel bir musallat gibi de işler. Filme adını veren Taşkafa'nın hayaletinin musallatı olarak. Galata esnafından, sakinlerinden farklı farklı özelliklerini, hikâyesini dinlerken, bir tanıklıkla bir anda öldüğünü öğrendiğimiz -"Belediye sabaha karşı aldı götürdü, öldü Taşkafa"- dolayısıyla, filmsel evrenin de bizzat kaybı olan Taşkafa'nın kaybına bir cevap üretme kabiliyeti olarak. Bu şekilde *Taşkafa*, *Kedi*'nin temiz, hasarsız, güvenli filmsel alanının bağladığı türler arası karşılaşmaların aksine, İstanbul'daki neşeli ve şefkat dolu ilişkilennmelerin her an bir kayıpla kesintiye uğrayabileceğini bize ısrarla hatırlatmış olur. Haraway'e göre, köpeklerle insanların ilişkileri "bilhassa iyi değildir; neşe, keşif, emek ve oyun kadar telef, zulüm, aldırılmazlık, cehalet ve kayıpla doludur" (2003: 12). Bu biçimsel musallat, *Taşkafa*'nın birlikte-oluşa dair tanıklıklarını her seferinde kesen bir telef, zulüm, aldırılmazlık, cehalet ve kayıp hikâyesinin anlatıya sızmasıyla birlikte işler. Bu tanıklıklarda sadece neşeli, şefkatli ve oyuncu karşılaşmalardan mürekkep bir İstanbul manzarası yoktur; Hayırsızada katliamından bugüne, sokak köpeklerini besleyene meczup olarak bakmanın da köpekleri çalıp satmanın da belediyenin rutin zehirlemelerinin de, köpek dövüştürmenin de parçası olduğu hayli güvenliksiz bir manzara vardır. Eğer ki "yoldaş tür ilişkilerinde kim yaşamaktadır, kim iyi yaşamaktadır ve kim ölmektedir ve neden?" kaçamayacağımız hayati bir soru olarak (Haraway, 2010: 255) duruyorsa, *Taşkafa* bu soruya filmsel alanda bir karşılık, etki ve cevap üretme kabiliyeti ve imkânını araştırır ve çalıştırır. Taşkafa'nın kaybıyla bu tanıklıklardaki her bir yok olma, silinme, incinme hikâyesi arasında bir süreklilik ilişkisine işaret ederek, İstanbul'un çok-türlü manzarasının önemli bir kesiti olan zulüm ve "temizlik" tarihinin travmatik belleğini de üzerimize -şimdide ve sürekli- musallat eder.

Böylelikle, hem Baker'ın sözünü ettiği anlamda bir gerekliliği, hem de Haraway'in sözünü ettiği anlamda bir yükümlülüğü yerine getirir. Birlikte-oluşmanın, ekmeğini bölüşmenin, sofrada arkadaşılığının etik yükümlülüğünü, filmsel alana tercüme etmeyi başarır. Bu tercümeyi mümkün kılan görme biçimi, anlatıyı güvenli bir seyirlikten uzak, sökülme ve yeniden yapılmaya açık hale getirerek başka-dünyalaşmaya açılan davete icabet eder.

## Geriyeye Dönüp Bakmak ya da Sonuç Yerine:

Haraway, yoldaş türlerin düğümlerindeki özgün fazla acıyı göz önüne aldığında, uzlaşma (*reconciliation*) ya da onarım-la (*restoration*) ilgilenmediğini ama kısmi iyileşme, toparlanma (*recuperation*), iyi geçinme imkânlarına derinden bağlı olduğunu söyler (2016: 10). Her ne kadar *Taşkafa*'nın anlatısında bir hayalet dolaşüyor ve her bir tanıklıkla bir zulüm tarihinin belleği şimdiye sızıyorsa da *Taşkafa*'nın kalbinde birlikte-iyileşme imkânına derinden bir bağlılık yatar. Çünkü her bir tanıklıkla aynı zamanda -İstanbul'un çok-türlü manzarasındaki kayıpları ve her an kayba uğrayabilme ihtimalini unutturmadan- birlikte-oluşan bir iyileşme, toparlanma, iyi geçinme belleği de şimdinin perdesine sızar. Filmin sonunda, açılıştaki gördüğümüz ayaklarını havaya dikmiş güneşe karşı sırt üstü yatan köpeğe önce farklı bir açıdan, sonra yavaş yavaş yaklaşarak ve en sonunda tamamıyla aynı planda geri dönen kamera, hem kaybın/kaybolanın aynı zamanda neşeli anısını hem iyileşme imkânına bağlılığı, hem de yoldaşlık ilişkisinde geri dönüp bakmanın hayatiyetini filmsel alana düğümlüyor gibidir. Berger'in eşlik eden üst sesi bu düğümü bir kez daha düğümler:

Kırlangıç yanlışlıkla bir odanın içine uçar. Dönmeye başlar, girdiği açık pencereyi bulamaz. Habire, içlerinden gökyüzünü gördüğü pencere camlarından geçmeye çalışır. Gidererek kanatlarını daha telaşlı çırpar, tahta bir kaynana zırlıtısı gibi sesler çıkarır -hani o sapından tutup çevirdiklerimizden. Kuş cama inanmaz. Kendisini gökyüzünde zanneder, ama uçamadığını keşfeder. Kanatlarını çırparak duraksar. Tekrar camlardan birine doğru hamle yapar; sanki bu sefer hızı sayesinde içine hapsoldüğü ağı parçalayabilecekmişcesine. Oysa cama çarpar ve sersemler. Her hamleden sonra küçük tüylerden oluşan kuş biçimli kutu daha kötü sarsılır ve kalbi kanatlarından hızlı çarpmaya başlar. Gagasının altında bir damla kan belirir. Cama her vurduğunda bir damla daha oluşur. Nihayet, son çılgınca savruluş sırasında bir mucize olur. Hedeflediği pencere camını şaşırır ve açık olandan geçer. Açık havada olduğunu hemen -daha kuyruğu çerçeveden çıkmadan- anlar. Bir cıvıltı çıkarır. Kısa, zor duyulan ama apaçık bir neşe cıvıltısı (2009: 31-32).

AçılıŖta planın kesildiği yerden devam ederek, sırt üstü yattığı yerden kalkan, silkinen ve yürüyerek kadrajdan çıkan bu sağlam ve yaŖayan köpeğe geri dönerek filmin kapanması, filmsel hayaletin -filmin araŖtırdığı ve icat etmeyi baŖardıđı görme biçimi/karŖılık üretme kabiliyeti sayesinde- bir nevi huzura ermesi olarak okunabileceği gibi, manzarayı kesen fazla acı karŖısında bu Ŗehirde birlikte-serpilmenin, neŖenin, iyileŖmenin imkânının ancak ve ancak, dikkat ve hürmetle, sökülmeye ve yeniden yapılmaya açıklıkla geriye dönüp bakmaktan geçtiğinin son bir ilanı olarak da düşünülebilir. *Respecere...*

### Kaynakça:

- Baker, S. (2001) *Picturing the Beast: Animals, Identity and Representation*, University of Illinois Press, Urbana & Chicago.
- Berger, J. (2017) *Hayvanlara Niçin Bakarız?*, DeliDolu, Ankara.
- Berger, J. (2009) *Kral*, çev. Müge Gürsoy Sökmen, Metis, İstanbul.
- Çiftçi, A. (2017) “Ceyda Torun ile SöyleŖi: Kedinin Gözünden”, *Altyazı*. <http://www.altyazi.net/altyazi/ceyda-torun-ile-soylesi-kedinin-gozunden/> [EriŖim Tarihi 22.07.2018]
- Derrida, J. (2015) “Hayvanlara KarŖı Suç”, *e-skop*, <http://www.e-skop.com/skopbulten/pasajlar-hayvanlara-karsi-suc/2623>. [EriŖim Tarihi 27.04.2019]
- Derrida, J. (2008) *The Animal Therefore I Am*, Fordham University Press, New York.
- Galt, R. (2015) “Cats and The Moving Image: Feline Cinemacity From Lumiere to Maru”, *Animal Life & The Moving Image*, der. M. Lawrence ve L. McMahon, BFI, Londra, 42-57.
- Güler, G. (Yapımcı) ve Zimmerman, A. (Yönetmen). (2013) *TaŖkafa: Bir Sokak Hikayesi*, Yalan Dünya, Türkiye.
- Gürata, A. (2017) “Bir Sokak Hikayesi ya da Akran Edinmek”, *Yeni Film*, 43/44. <http://artikisler.net/bir-sokak-hikayesi-ya-da-akran-edinmek/> [EriŖim Tarihi 22.02.2019]
- Haraway, D. (2016) *Staying with Trouble, Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham & Londra.
- Haraway, D. (2010) *BaŖka Yer*, Metis, İstanbul.
- Haraway, D. (2008) *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis ve Londra.

- Haraway, D. (2003) *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago.
- Malamud, R. (2010) "Animals on Film: The Ethics of The Human Gaze", *Spring*, 83: 1-26.
- Marks, L. (2000) *Skin of The Film: Intercultural Cinema, Embodiment, and the Senses*, Duke University Press, Durham & Londra.
- Nichols, B. (1983) "The Voice of Documentary", *Film Quarterly*, 36 (3):17-30.
- Pick, A. (2015) "Why not Look at Animals?", *NECSUS European Journal of Media Studies*, Spring. <https://necsus-ejms.org/why-not-look-at-animals/> [Erişim Tarihi 10.02.2019]
- Ryan, D. (2019) *Hayvan Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, İletişim, İstanbul.
- Saxton, L. (2010) "'Tracking shots are a question of morality' Ethics, Aesthetics, Documentary", *Film and Ethics: Foreclosed Encounters*, der. L. Downing ve L. Saxton, Routledge, Londra & New York, 22-35.
- Wupperman, C.; Torun, C. (Yapımcı) ve Torun, C. (Yönetmen). (2016) *Kedi*, Termite Films, ABD.
- Weil, K. (2012) *Thinking Animals: Why Animal Studies Now?*, Columbia University Press, New York.
- Zimmerman, A. (2013) "On Common Ground: The Making of Meaning in Film and Life", *openDemocracy*. <https://www.opendemocracy.net/andrea-luka-zimmerman/on-common-ground-making-of-meaning-in-film-and-life> [Erişim Tarihi 22.07.2018]

## KAFESİN İKİ TARAFI: ATATÜRK ORMAN ÇİFTLİĞİ HAYVANAT BAHÇESİ'NİN HAFIZASI

Derya Acuner

### Giriş: Hayvanat Bahçeleri, Gerçekten Neşeli Çocukluk Anılarının Mekânları mı?

Birçoğumuz için nostaljik bir anlamı vardır hayvanat bahçelerinin. Ailece geçirilen güneşli bir tatil gününü ölümsüzleştirmek için çocuklarla beraber yetişkinlerin verdiği veya okul gezisine çıkmış bir grup öğrencinin kadraja sıkıştırıldığı pozlar, fotoğraf albümlerinin vazgeçilmezlerindedir. Arka planı da genellikle parmaklıklar ardındaki hayvanlar süsler. Tercihen fil, maymun, zürafa, aslan gibi *nadir* karşılaştıklarımız... Hayvanat bahçeleri, çeşitli sınıf ve kuşakların çocukluk hatıralarının kesişim kümesindeki mekânlardandır. Buna rağmen çok azımız, ziyaret ettiğimiz hayvanat bahçelerindeki insan olmayan hayvanların zor yoluyla tutulduğunu, buralara giden insanlar olarak da bu şiddetin sessiz faillerinden olduğumuzu fark eder.

Benim deneyimim de yıllarca böyleydi. Çocukluk yıllarımda en canlı anılarının, özellikle de babama dair olanların azımsanamayacak bir kısmı hayvanat bahçelerinde geçirdiğim zamanlardan kalma. İlk yetişkinlik yıllarımda da seyahat ettiğim şehirlerden, *-eksiksiz bir deneyim için-* tıpkı müzeler gibi hayvanat bahçesini de görmeden dönmemeyi alışkanlık edinmiştim. Ta ki Londra'nın meşhur hayvanat bahçesine girebilmek için hatırı sayılır uzunlukta bir bilet kuyruğunda beklediğim güne kadar... Sırada, kaplanların *güzellik uykusu* saatlerinin yaklaştığı duyurusunu okurken hemen ileride broşür dağıtan bir grup gördüm. Yanlarına giderek dağıttıkları ilanlardan alıp kuyruktaki yerime döndüm. Okuduklarımla kafam allak bullak oldu; karşımdaki duyuru hayvanat bahçesindeki hayvanların ne kadar şanslı olduğuna gönderme yaparken (birileri onların öğlen uykuların-

da rahatsız edilmemelerini bile gözetiyordu!) elimdeki bildiri beni, gerçekliğin o güne kadar görmezden geldiğim bambaşka bir yüzünü görmeye davet ediyordu: Eğlence merkezi ve/veya eğitici/bilimsel mekânlar olarak kabul ettiğimiz hayvanat bahçeleri aslında hayvanların haklarının sürekli ihlâlüne dayanan şiddet mekânlarıydı. Böyle düşünmek tam anlamıyla sarsıcıydı: Kafesler, hendekler veya akvaryum camları ardından izlediğim insan olmayan hayvanların, ben ve benim gibi sayısız insanın boş zamanlarını geçirmesi için özgürlüklerinden mahrum bırakıldığı fikrinin ağırlığını, bu durumu daha önce fark edemeyecek kadar normalleştirmiş olmamın utancını ve şaşkınlığını hâlâ hatırlıyorum. Yine de o gün, o hayvanat bahçesine girdim. Yeni doğan hayvan yavruları için hazırlanan isim kartları, penguen ve deniz aslanlarının beslenme saatleri... Gözümde bunların hepsi, korkunç bir hakikatin üzerini örtmeye çalışan başarısız girişimlerdi. O gün, çocukluğumun en sevdiğim mekânlarından olan hayvanat bahçesinin imajı yerle bir oldu ve benim de ortağı olduğum bir suçun mahalline dönüştü. Bundan sonra birkaç hayvanat bahçesini daha ziyaret ettim. 10 sene önce, son gittiğim hayvanat bahçesi olacak Gaziantep Hayvanat Bahçesi'nde ilk kez tam anlamıyla şunu fark ettim: Aslında bu mekânlar, bakmakta olduğumuz kafeslerin (ya da kafeslerin yerini almış hendeklerin) ve akvaryum camlarının arkasında geçen yüzlerce, binlerce ömürle doluydu. Bütün bu insan olmayan hayvanların, onları izlemeye gelen gözlerin ayrıcalıklı insan sahiplerinin hiç umursamadıkları, hatta varlığını bile fark etmedikleri gerçek hayatları ve hikâyeleri vardı. Yabancıları oldukları bir mekânda hayatlarını geçirmek zorunda bırakılan bu hayvanların, türlerinin Latince isimleri ve serbest olsalardı yaşayacakları bölgelerin bilgisini veren bilgi kartlarında hiç bahsedilmeyen biricik hayat hikâyeleri... Yıllar sonra, bu hakikatin, Tom Regan (1995: 5) tarafından kavramsallaştırılan bir başka ifadesini okuyacaktım: İnsan olmayan hayvanların hayatları da -tıpkı insanlarınki gibi- karşılanması halinde haz, karşılanmaması veya engellenmesi halinde ise acı veren çeşitli biyolojik, psikolojik ve sosyal ihtiyaçları kapsar. Benzer şekilde, acısız olsun ya da olmasın, insan olmayan bir hayvanın zamansız ölümü de -tıpkı insanlarınki gibi-, bir hayatın kaybı olarak, kayıpların en büyüğüdür.

Bu metin, yukarıda aktardığım şekilde sormaya başladığım soruların cevaplarını aradığım, uzun ve hâlâ devam etmekte olan bir araştırmanın geldiği son noktadaki haliyle bir çıktısı.<sup>1</sup> Metnin odaklandığı Atatürk Orman Çiftliği (AOÇ) Hayvanat Bahçesi de dahil olmak üzere Türkiye'deki diğer hayvanat bahçelerinin ve buralarda yaşamış/yaşamakta olan hayvanların bireysel hikâyelerini toplamada alınması gereken çok yol var. Buralarda çalışmış/çalışmakta olan insanlarla yapılacak görüşmeler ile bu hayvanat bahçelerinin ziyaretçileri tarafından nasıl hatırlandığını anlamaya yönelik olarak yürütülecek bir sözlü tarih çalışması, basılı kaynaklardan elde edilemeyecek birçok bilginin kayda geçirilebilmesi açısından önemli.

### **Canlı Hayvan Koleksiyonlarının Tarihsel Arka Planı ve Kapatılma Mekânları Olarak Hayvanat Bahçeleri**

İnsan olmayan hayvanların insanlar tarafından kapatılmasının tarihinin izlerini, prehistorik zamanlara, insanlığın *medeniyete* ilk adımlarından sayılan tarım ve hayvancılığın başlangıcına kadar sürebiliriz. Elbette, gerçekleştiği dönemin aktüalitesinde, insanların kendileri ile insan olmayan hayvanları da dahil ettikleri doğa arasında kavramsal bir ayrım inşa etmeye başladığını söylemek, -bu metin kapsamında- iddialı bir tez olacaktır. Ama bugün anladığımız ve makro düzeyde tecrübe ettiğimiz haliyle, norm haline gelmiş bir düşünme biçimi olarak insan-doğa ayrımının inşasında, bu imajın kurucu bir etkisi olduğunu iddia edebiliriz: İnsan<sup>2</sup>, doğayı ve insan olmayan hayvanları evcilleştirmeye başlamasından itibaren, doğa karşısında giderek daha ayrıcalıklı hale gelmiş -belki daha doğru bir ifadeyle, kendini giderek daha ayrıcalıklı bir yerde konumlandırmış- ve bu ayrıcalıklı konumundan kaynaklanan (hem sembolik hem de teknik) *güçle*, zaman içinde doğa üzerindeki kontrol mekanizmalarını çeşitlendirip yaygınlaştırmıştır. Aynı zamanda, yüzyıllara yayılan bir çabayla bu ayrıcalığın ve kontrolünün meşruiyetini Batı kültürünün çekirdeğine, ayrılmaz öğelerinden biri olarak

- 1 Bu araştırma, 2017 yılında Salt Araştırma Fonları tarafından desteklenmiş ve arşiv ayağının belli bir kısmı Sevinç Coşkun'la beraber yürütülmüştür.
- 2 Burada ve metnin ilerleyen kısımlarında "insan"ı kolektif olarak tahayül edilen bir kategori olarak kullanıyorum.

eklelemiştir: Felsefeyle, dini öğretilerle, bilimsel çalışmalarla, icat ettiği ihtiyaçlarla, ekonomilerle vs. insanın, insan olmayan hayvanları da kapsayan doğaya üstünlüğü *sabit bir gerçeklik* olarak kurulmuş ve hâlâ da kurulagelmekte, birçok farklı kanal üzerinden, bu baskın kabulün yeniden üretimi sürdürülmektedir.

Hayvanlar birçok farklı gerekçeyle kapatılmakla beraber bu yazının konusu olan hayvanat bahçelerinin –ve akvaryumlarının varoluş gerekçeleri arasında şunlar sayılabilir: Eğitim, eğlence, bilimsel araştırma, koruma, turizm, diplomasi ve sembolik gerekçeler.. Özellikle ilk dört gerekçe hayvanat bahçelerinin yaygın olarak üzerinde durulan misyonlarındandır. Farklı yaklaşım ve disiplinler bunlardan bazılarını ağırlık vermekte bazılarını ise reddetmektedir. İçinde bulunulan zaman da bu gerekçelerden hangisinin vurgulanacağı konusunda belirleyicidir.

Hayvanat bahçelerinin erken dönem örnekleri, elitlere ait küçük *hayvanat bahçeleri* olarak tanımlayabileceğimiz “menagerie”lerdi. Bunlar, çoğunlukla seferlerden getirilen veya diplomatik gerekçelerle hediye edilen *egzotik* hayvanlardan oluşan koleksiyonlardı. Bu koleksiyonların ilk örneklerine bin yıllar öncesinden başlayarak rastlıyoruz: Örneğin, yaklaşık olarak 4300 yıl öncesine tarihlenen, Sümer kenti Ur’daki “menagerie” (Keulartz, 2017: 4). MÖ 15’inci yüzyılda kadın firavun Hatshepsut, Afrika seferlerinden getirdiği ve aralarında bir zürafanın da bulunduğu hayvanları, havuzu da olan bir bahçede tuttuğunu, MÖ 1056’da ölen Çin İmparatoru Wen’in de hayvanları için bir bahçesi olduğunu ve bu bahçeyi halkın da ziyaret ettiğini biliyoruz (Lindholm III, 2013: 33). MÖ 1100’de ve 9’uncu yüzyılda ise Asur Krallığı hükümdarlarının, çeşitli coğrafyalardan getirilen *egzotik* hayvanlardan oluşturdukları koleksiyonlara dair bilgiler de günümüze kadar ulaşmış durumda (Lindholm III, 2013: 32). Bu örnekleri çeşitlendirmek mümkün; Keulartz’ın (2017: 4) belirttiği gibi, “menagerie’ler, klasik Çin’den pre-hispanik Meksika’ya kadar dünyanın farklı yerlerindeki hanedanlıkların bir özelliği” olarak karşımıza çıkıyor. Yine Keulartz’ın (2017: 4) aktardığına göre, MS 5’inci yüzyılda Roma İmparatorluğu’nun çöküşüyle beraber Avrupa’daki “menagerie”ler düşüşe geçerek neredeyse sonraki bin yıl boyunca –birkaç istisnai örnek dışında- var olmamak üzere yok oluyor. Sömürge imparatorluklarının ve bunların etrafında şekillenecek

anlam dünyasının kurulmasındaki kilit etmenlerden olan 15'inci yüzyılda başlayan *coğrafi keşifler* ile "menagerie"ler Avrupa'da hızla yeniden yaygınlaşıyor. "Neredeyse her asil veya aristokratın en az bir 'menagerie'ye sahip olduğu" bu dönemde canlı hayvan koleksiyonculuğunu yeniden canlandıran, kaşiflerin Avrupa'ya dönerken, gittikleri *vahşi coğrafyalardan* buldukları *egzotik* hayvanları da beraberlerinde getirmesi (Keulartz, 2017: 4). Çokça örneği bulunan bu "menagerie"lerin biri de 1665'te Fransa, Versailles'da açılıyor. Bazı araştırmacılar, 14'üncü Louis tarafından evinin etrafında hazırlattırılan bu botanik bahçesi ile aslan ve fillerin kapatıldığı parmaklıklarla çevrelenmiş alanların tasarım mantığının, 18'inci yüzyıl sonlarında Bentham'ın tasarlayacağı Panoptik<sup>3</sup> için ilham kaynağı olduğunu iddia etmekte (aktaran Anderson, 1995: 276).

Modern hayvanat bahçelerinin şafağı sayılabilecek, geldiğimiz bu noktada, kronolojik akışa kısa bir ara verip "menagerie"lerin bazı özelliklerine değinmek, metnin ilerleyen kısımlarında üzerinde duracağım tartışmaların konusu olan birtakım olguların tarih içindeki sürekliliğini ve bunlara dair bazı kırılma noktalarını gözden kaçırmamak açısından önem taşıyor. Öncelikle, "menagerie"ler, her şeyden önce birer güç, statü, zenginlik, prestij vs. sembolü olarak değerlendirilebilir (Anderson, 1995; Jamieson, 1985; Keulartz, 2017; Lindholm III, 2013). Öyle ki bunlar ele geçirme, sahip olma ve kontrol altında tutma kapasitelerinin farklı düzeylerdeki kanıtları olarak çeşitli hiyerarşileri bir yandan yeniden üretirken diğer yandan bu hiyerarşilere somut bir görünüm kazandırır: "Menagerie"ler hem bireyler düzeyinde (yalnızca bazı ayrıcalıklı bireyler canlı *vahşi* hayvan koleksiyonlarına sahip olabiliyordu) hem devletler düzeyinde (-bahsedilen ayrıcalıklı bireylerle de doğrudan bağlantılı olan- devletlerin yalnızca bir kısmı kendilerinden uzak coğrafyalarda egemenlik kurabili-

3 "Panoptikon", modern faydacılığın kurucusu olarak da bilinen İngiliz filozof Jeremy Bentham tarafından tasarlanan bir hapisane modeli/felsefesidir. Bu modelde, tüm hücrelerin açık yüzü bir merkeze dönüktür ve bu merkeze konumlandırılan bir gözlem kulesinden -ışık ve pencerelerin lokasyonlarının belirli bir şekilde ayarlanması yardımıyla- tüm hücrelerin içi kolayca izlenebilir hale gelmektedir. Bu felsefenin temelinde yatan fikir, "modern devletin bireyi kontrol altında tutmasında doğrudan ve sürekli gözetimin hedeflenmesi gerekliliğiydi" (Özden, 2012).

yordu/kuruyordu; ki bu coğrafyalarda yaşayan hayvanlar, buradaki egemenliklerin sembollerindendi) hem de türler düzeyinde (yalnızca insan, insan olmayan hayvanlar -ve bunları da kapsayacak şekilde doğa- üzerinde kontrol kurmasını sağlayan teknolojileri geliştirerek diğer türlerden ayrılıyor) kurulan hiyerarşileri sembolize etmişlerdir. Jamieson'un (1985: 1) verdiği bir örnek, bu çok katmanlı üstünlük kurgusunun aleni temsillerinden biridir: 1719'da Dresden Prensi [*elector*] Augustus II, kaplanlar, aslanlar, boğalar, ayılar ve domuzlardan oluşan "menagerie"-sinin tamamını keserek katletmiştir. Bu *tanrısal* güç gösterisinin, münferit veya *tarihi geçmiş* bir örnek olduğunu düşünmek yanıltıcı olacaktır: 2014'te Kopenhag Hayvanat Bahçesi, *koleksiyonundaki* 18 aylık zürafa Marius'u, bir grup seyirci ve protestocunun gözleri önünde vurarak öldürdü. Öldürme kararının gerekçesi, Marius'un üremesini *anlamlı* kılacak *saf* genler yerine melez genlere sahip olmasıydı; Kopenhag Hayvanat Bahçesi yetkililerine göre üremesine gerek yoksa yaşayarak kısıtlı kaynakları da *boşa harcamasına* gerek yoktu. Bazı hayvanat bahçelerinin Marius'u kendi bünyelerine katma önerileri gibi bireylerden gelen satın alma tekliflerini de yanıtız bırakarak hayvanat bahçesi, 30.000'e yakın kişinin destek verdiği imza kampanyası ve dünya çapındaki tepkileri de dikkate almayarak kararı uygulamaya koydu (Eriksen ve Kennedy, 2014). Gerçekleştikleri dönemlerin bağlamları birbirinden bambaşka olmasına rağmen, bu iki örneğin önemli bir benzerlik sergilediğini görüyoruz. Her ikisinde de insanın, hayvanın yaşam hakkını elinden almaya karar verebilecek daha üst bir konumda olduğuna duyduğu inanç kendini açıkça ortaya koyuyor. Kopenhag Hayvanat Bahçesi müdürü Holst'un, tepkilere rağmen Marius'un öldürülmesi kararını iptal etmeyi hiç düşünmediğini belirten açıklaması da bu inancın bir *gerçekliğe* dönüşmüş olduğunun itirafı gibi (Eriksen ve Kennedy, 2014).

"Menagerie"lerin modern hayvanat bahçelerine öncülük eden ve ışık tutan bir başka özelliği de koleksiyonları oluşturan hayvanların gözlemlenmesi ve bu şekilde *bilimsel* diyebileceğimiz çalışmalara konu olmasıdır. Hayvanat bahçelerinin tarihini, geniş bir zaman aralığı içinde ele alan metninde, Lindholm III (2013) antik çağlardan başlayarak koleksiyonlarındaki hayvanlarla ilgili gözlemlerini yazıya döken hükümdarlara yer verir.

“Menagerie”lerin, modern hayvanat bahçelerine miras bırakacakları ve modern hayvanat bahçelerinin en önemli misyonlarından biri olarak bugün hâlâ üzerinde sıklıkla durulan bilimsel araştırmanın mekânlarına dönüşme yolculuklarında önemli bir dönüm noktası 16’ncı yüzyılın sonlarında gerçekleşmiştir: 1583’te Kutsal Roma İmparatoru Rudolf II sarayını Viyana’dan Prag’a taşır ve burada “bir doğal tarih müzesi, bir hayvanat bahçesi ve bir gözlemevi”ni de bünyesinde bulunduran bir araştırma merkezi kurar; ayrıca müze ve hayvanat bahçesindeki koleksiyonlarının illüstrasyonlu kataloğunu hazırlattırır (Lindholm III, 2013: 33). Yukarıda, Fransız kralı 14’üncü Louis tarafından 1665’te kurulan “menagerie”den bahsetmiştik. 14’üncü Louis, “menagerie”sinden bir sene sonra, 1666’da Fransız Bilimler Akademisi’ni kurar ve burada hayvanlar üzerine çalışmalar yapılmasını teşvik eder ve özellikle 1670’lerde burada hayvanlarla alakalı çok sayıda bilimsel araştırma yayınlanır (aktaran Lindholm III, 2013: 34-35).<sup>4</sup> 18’inci yüzyılın ortasında, hayvanlar alemine dair bilimsel üretime ilgili bir başka kritik gelişme yaşanır: 1758’de, bugün kabul gören haliyle hayvan türlerinin sınıflandırılmasının temeli sayılabilecek Linneaus’un *Systema Naturae* kitabının 10’uncu baskısı yayımlanır. Lindholm III (2013: 34), Viyana’da, bugün Tiergarten Schönbrunn adıyla faaliyetlerine devam eden ve dünyanın en uzun süredir var olan hayvanat bahçesi olarak da değerlendirilen yeni bir “menagerie”nin açılmasının aynı on yıla denk gelmesinin tesadüf olmadığını iddia eder.

Bu örnekler, bir çırpıda analiz edilemeyecek olsa da bir dönüşümün yaşandığını ortaya koyar niteliktedir. Buradaki kırılma noktasını ve neyin neye dönüşmekte olduğunu anlamak için Foucault’nun *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*’ndeki (*The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*) analizleri, anlamlı bir yol gösterici olabilir. Foucault’ya göre, Batı düşüncesinde “uzun bir süre bilginin temel kategorisi olmuş olan benzerlik,” 17’nci yüzyıldan başlayarak “bilginin alanının dışına” düşmüştür (2001: 94, 112): Öyle ki 16’ncı yüzyılda işaretler, “şeylerin parçalarını meydana getirirken”, benzerlik ise “bir işaretler sistemine bağlıydı ve somut bilgiler alanını

4 Öyle ki, hayvan diseksiyonları genellikle kraliyet kütüphanesinde gerçekleştirilir ve 1681’de gerçekleştirilen bir fil diseksiyonuna 14’üncü Louis bizzat katılır (aktaran Lindholm III, 2013: 35).

açan şey, işaretlerin yorumuydu”; halbuki 17’nci yüzyılın başından itibaren işaretler “temsil tarzları” haline gelmiş ve benzerlik, “bilginin sınırlarına, en aşağı ve mütevazı uçlarına itilmiştir” (Foucault, 2001: 117-118, 193). Artık bilginin dışında kalan benzerliğin, buraya geri dönebilmesi ancak “kesin olmama halinden çıkarılmasına” ve “bilgi tarafından bir eşitlik ve düzen ilişkisine dönüştürülmesine” bağlıdır (Foucault, 2001: 112). Böylece, artık, insan bilmek için “şeylerdeki bir akrabalığı [...] açık edebilecek her şeyin peşinde olmak üzere, onları *yaklaştırmak* değil de [...] tersine, *ayırarak*” yönüne gidecektir ve bilmek, “ayırarak” anlamına geldiği için bundan böyle “tarih ve bilim [de] birbirinden ayrılacaktır” (Foucault, 2001: 96). Tarih ve bilimin ayrılması, tarih alanında da şöyle bir dönüşüme yol açmıştır: 17’nci yüzyılın ortasına kadar tarihinin görevi, “belge ve işaretleri” yani “dünyada bir damga olarak bulunabilecek her şeyi devşirmek”, bu sayede “gömülü kalmış bütün kelimelere konuşma olanağını yeniden vermektir” (Foucault, 2001: 195). Halbuki klasik çağ, tarihe daha farklı bir anlam kazandırmıştır ve bu “yeni tarih”in yapılma biçimi, işaretlerden kopmuş olan şeylerin kendilerini dikkatli bir incelemeye tabi tutarak bu incelemeyi devşirenleri “düz, nötrleştirilmiş, güvenilir” kelimelerle yazıya dökmektir (Foucault, 2009: 142)<sup>5</sup>. Foucault, bu dönemde oluşturulan ilk tarih formunun doğa tarihi olmuş olabileceğini ve bu yeni tarihin belgelerinin artık başka metin ve kayıtlar değil, şeylerin karşılaştırılmak üzere yan yana konulduğu yerler olduğunu söyler. Doğa tarihi için bu yerler, “etraflarını saran dil ve yorumlardan sıyrılmış yaratıkların ortak özelliklerine göre bir diğerinin yanında kendilerini sundukları ve bu yüzden de çoktan görsel olarak analiz edilmiş oldukları” koleksiyon ve bahçelerdir. İnsan uzun süredir, *egzotik* hayvan ve bitkilere ilgi duymaktadır; değişen şey bunlara ilgi duyulmaya başlanması değil, bunların “görülebildiği ve tasvir edildiği mekândır” (Foucault, 2001: 195-196):

Rönesansta, hayvanların tuhaflığı bir gösteriydi: Bu [tuhaflık], fuarlarda, yarışlarda, kurmaca veya gerçek dövüşlerde [...] gösteriliyordu. Klasik çağdaki haliyle, doğa tarihi salo-

5 Kitabın Türkçe çevirisinde bu kısmı anlaşılır bulmadığım için İngilizce çeviriden kendim çevirdim. Bu durum, bundan sonraki aynı referanslı Foucault alıntıları için de geçerli.

nu ve [botanik] bahçe[si], “gösterinin” döngüsel tören alanının yerine, şeylerin “tablo” içerisindeki düzenlemelerini koymuştur. Tiyatro çağıyla katalog çağı arasında fark ettirmeden ortaya çıkan bilme arzusu değil de şeyleri hem göze [bakışa] hem de söyleme bağlamanın yeni bir yoludur. Tarih yapmanın yeni bir yolu (Foucault, 2009: 143).

Tıpkı “menagerie”ler gibi, Foucault’nun yukarıdaki analizi kapsamında düşünebileceğimiz ve başka açılardan da “menagerie”lerle benzerlikleri bulunan ve bunlarla dönemsel olarak da kesişen bir başka mekân-koleksiyon türü de nadire kabineleriydi [cabinet of curiosities]. Müzelerin erken dönem örneklerinden sayılan nadire kabinelerinin ortaya çıkışı da Avrupa’da “menagerie”lerin yeniden yaygınlaşmaya başlamasıyla aynı döneme denk geliyor: Kaşiflerin, keşfettikleri coğrafyalardan Avrupa’ya geri dönerken yanlarında getirdikleri ve Avrupa’ya yabancı olan birçok şey bu koleksiyon mekânlarında biriktiriliyor (Çalikoğlu, 2009). Artun (2017: 127), “imparatorların, prenslerin, aristokratların egemenliklerini hayal ettikleri kozmosları yansıtan” ve genellikle yalnızca sahiplerinin yakın çevresine açık olan bu mekân-koleksiyonların “benzerlik değil ayırsızlık üzerine kurulduğunu” söyler. Keşfettikleri yabancı coğrafyalardan dönen Avrupalı kaşifler, yanlarında aristokratların koleksiyonlarına katılacak nadir objeler ve vahşi hayvanlarla beraber vahşi insanlar da getirmektedirler. 16’ncı yüzyıldan başlayarak popüleritesinin zirve yapacağı 19’uncu yüzyıla kadar farklı coğrafyalardan insanların Batı’ya getirilmesi ve döneme göre farklılaşan grupların bakışına sunulması, modern hayvanat bahçeleri ve müzeler –ayrıca bunlar ile fuar ve sirkler- arasında, akademinin bugün pek de hatırlamadığı bir başka tarihsel kesişimi, insan sergilerini meydana getirecektir. Ancak, kamusal teşhirlerinden önce, yeni sömürgelelerden getirilen bu insanlar ilk olarak, tıpkı “menagerie”lerdeki hayvanlar gibi, “Batı’nın öteki kültürlere [ve kendi dışında kalan coğrafyalara] nüfuz ederek istediğini alma yetki ve yeteneğini” sembolize etmişlerdir (aktaran Artun, 2017: 128).

Bu noktada, modern hayvanat bahçelerine uzanan kronolojiye dönebiliriz: Doğa tarihinin kurucuları arasında gösterilen Buffon, yönetmekte olduğu Paris’teki Kraliyet Botanik Bahçeleri’nde bilimsel bir hayvan koleksiyonu oluşturmak için çalıştıysa da bu

konuda başarısız olur. Buffon'un ölümünden 5 yıl sonra, 1793'te burada bir hayvan koleksiyonu oluşturulur; bu tarihte Fransa'da monarşi yıkılmış ve rejim değişmiş olduğundan kraliyete ait botanik bahçesinin ismi de Jardin des Plantes [Bitki Bahçesi] olarak değiştirilmiş ve halka açılmıştır (Lindholm III, 2013: 34-35). Burada kurulan "menagerie", 1794'te halka *hizmet etmek* amacıyla kurulan Ulusal Doğa Tarihi Müzesi'ne [The National Museum of Natural History] kurumun departmanlardan biri olarak bağlanır; aynı sene, Versailles'daki "menagerie"de kalan hayvanlar da buraya getirilir (Lindholm III, 2013: 35).<sup>6</sup> Lindholm III (2013: 35), bu "menagerie"nin başından beri *bilime hizmet etmek* amacını taşımakla beraber kurulur kurulmaz, "sokakları şahıslara ait özel hayvan şovlarından *temizlemek* [vurgu bana ait] görevine girdiğini" aktarır: Toplanan hayvanların bir kısmı koleksiyona katılmak üzere, bu özel şovların sahipleri ve çalışanlarından bazıları da burada çalışmak üzere müzedeki bilim insanları nezaretinde eğitilecekleri "menagerie"ye getirilir. Paris'in ardından Londra ve Berlin'de de kraliyete ait "menagerie"lerdeki hayvanlar, burarda kurulacak ilk modern hayvanat bahçelerinin koleksiyonlarına katılacaktır (Anderson, 1995; Lindholm III, 2013).

Genellikle modern hayvanat bahçesinin ilk örneği olarak kabul edilen Londra Hayvanat Bahçesi [Zoological Gardens of London], Zoological Society of London tarafından 1826'da kurulur. Zoological Society of London'ın kurucularının, hayvanat bahçesini kurmadan bir sene önce yaptıkları bir açıklama, modern hayvanat bahçelerinin nasıl konumlandırılacağına dair kritik sinyaller içermektedir. Bu açıklamada "ne Zooloji'yi öğretecek ve açıklayacak bilimsel bir kuruma ne de hayvanların doğalarının, özelliklerinin ve alışkanlıklarının çalışılabileceği kamuya açık 'menagerie'lere veya canlı hayvan koleksiyonlarına sahip olduğu, bunun da uzun zamandır derin bir üzüntü kaynağı olduğu" söylenir ve "Britanya'nın, metropolünün halkına dünyanın her yerinden hayvanları, bayağı/kaba bir hayranlığın değil ama bilimsel araştırmanın nesnesi olarak sunmasının" gerekliliğine değinilir (aktaranlar Jamieson, 1985: 3; Lindholm III, 2013: 35). Bu kısa alıntı dikkatle okunduğunda öncelikle, modern hayvanat

6 Anderson (1995: 276) Versailles'daki hayvanların buraya getirilmesi ve Jardin des Plantes'deki zoolojik bahçenin halka açılmasının tarihini 1804 olarak verir.

bahçeleriyle kent arasında doğrudan bir bağ kurulduğu görülecektir. Burada ilginç bir denklik söz konusudur; öncelikle Britanya'nın herhangi başka bir yerindeki değil sadece Londra'daki halk, kendilerine kamuya açık bir hayvan koleksiyonunun sunulmasını hak etmektedir. Ama bir taraftan da *bilimselliğe* yönelmeye teşvik edilen yine başka bir yerdeki değil, metropolün halkıdır. Kentle kurulan bu doğrudan bağlantı iki taraflı bir sorumluluğu beraberinde getirmektedir: Bir taraftan yöneticilere kent halkına tüm dünyadan hayvanları bilimsel bir şekilde sunma sorumluluğu yüklenirken, diğer taraftan da kentlilere zoolojiyi ve doğayı merak etme ve öğrenme, üstelik bu merakı bayağılıktan sıyırmak görevi verilmektedir. Bakışın bayağılıktan uzaklaştırılarak bilimsel bir bakışa yaklaşmaya çağırılmasının, bir medenileşme çağrısı olduğunu pekâla iddia edebiliriz. Burada açıkça dile getirilmemiş olsa da aslında sorumluluğun büyük bir kısmı da dünyanın her yerinden getirilecek veya çoktan getirilmiş olan hayvanlara düşmektedir: Hem doğa üstüne çalışmalar onlar üzerinde yürütülecek hem de bu çalışmaların kamuya ulaştırılması onlar aracılığıyla sağlanacaktır. Son olarak, “dünyanın her yerinden” vurgusu Britanya'nın egemenliğinin coğrafi anlamda sınırsız görüldüğünün bir ifadesi; daha önce de değindiğim, canlı *egzotik* hayvan koleksiyonlarının iktidarı sembolize edecek bir araca dönüştürülmesinin bir diğer örneği olarak okunabilir. Fakat burada karışımıza yeni bir olgu çıkıyor: Söz konusu koleksiyonların tadını çıkarmak daha önce genellikle yalnızca yönetici ve etrafındaki küçük bir çevreye mahsus bir ayrıcalıkken, bu zevk artık *kentli halkla* da paylaşılmaya başlanıyor. Bu ayrıcalığın paylaşılması, bir bakıma temsil edilen iktidarın da paylaşılması anlamına geliyor. Ne var ki, yukarıda da bahsettiğim gibi, bu ayrıcalık beraberinde, metropol halkına *medenileşme* ve *bilimselliğe* yönelme sorumluluğunu da getiriyor.

Sergi mekânları ve bunların bir türü olan modern hayvanat bahçeleri için temel bir öge olan bakışın tarihsel kurgusunu ve geldiği son aşamada neyi temsil ve neye hizmet ettiğini anlamak önemlidir. Kanımca, bakışı, böyle bir perspektiften anlamlandırmadan, hayvanat bahçeleri üzerine yürütülecek bir tartışma eksik kalacaktır. Anderson'a (1995: 277) göre Batı dünyasının hayvanat bahçeleri, insan-dışı dünyanın düzenlenmesi ve kont-

rol edilmesi arzusuna bağlı, oldukça eski genel bir mantıktan türemiştir. “İnsanlar’ düşünme ve ileriye dönük hesap yapma kabiliyetleri ile irrasyonel insan-dışı doğadan kesin bir şekilde ayrılmıştır” ve bu ayrımın tarihi antik Yunan düşüncesine kadar uzanmaktadır; bu dönemin düşünürleri tarafından söz konusu ayırım bir süreklilik ve hiyerarşik bir sistemin temeli olarak kurulmuştur (Anderson, 1995: 277). Bu hiyerarşik sistemde ayrıştırılan yalnızca insan ve insan-dışı doğa değildir; örneğin kadınlar ve köleler de hiyerarşik olarak aşağı konumlara yerleştirilmektedir. 15’inci yüzyılda Hıristiyanlık ve hümanizm ile sabitlenen insan ve insan-dışı doğa ayrımı, 17’nci yüzyılda Descartes düşüncesi kapsamında, akıl ve beden düalizmi içinde kavramsallaştırılarak daha da netleştirilmiştir. Bedensel olan hisle bağlantılılandırılmış ve mantığın alanının dışına yerleştirilmiştir (Anderson, 1995: 277). Burada mantık alanının dışına, dolayısıyla hiyerarşik düzenin alt basamaklarına konumlandırılanlar yalnızca hayvanlar değildir; bu konumlandırma aynı zamanda cinsiyetlendirilmiş ve ırkla da ilişkilendirilmiş bir ayrıştırıp sıralama yöntemidir. Böylesi bir ayrıştırma yoluyla uygulanan baskı, Plumwood’a (aktaran Anderson, 1995: 277) göre, “basit ve saf bir eril kimliği” değil, “çoklu baskılama bağlamları içinde oluşmuş, karmaşık bir baskın kimliği” ayrıcalıklandırmaktadır. Plumwood (aktaran Anderson, 1995: 277), ikili düşünme ve rasyonalitenin ayrıcalıklandırılması gelenekleriyle şekillenen bir dışlamalar ağıyla Batı felsefesi ve biliminde oluşturulan bu egemen kimliğin, zaman içinde kendilik kurgusunu ve Batı kültürünü etkisi altına aldığını iddia eder. Yine zamanla, aslında birçok bakış açısından yalnızca biri olan bu yaklaşım, başka bakış açılarını inkâr ederek ve dışarıda bırakarak, “insan bakışının” evrensel ve genel karşılığına dönüşür (aktaran Anderson, 1995: 277). Anderson (1995: 278), hayvanat bahçelerinin böylesi bir yaklaşımın –ve bağlantılı olarak, hiyerarşik düzenin ve mantık/doğa, akıl/beden, insan/hayvan gibi zıtlıkların- kurumsal olarak kötüye kullanımının en açık örneklerinden olduğunun iddia edilebileceğini belirtir. Bu mekânlarda hem insanın, kendi zıttı olan doğa üzerindeki kontrolünün bir temsili sunulmakta hem de gerek insan-hayvan gerekse hayvanlar arasındaki çok katmanlı ayrımlar üzerinden hiyerarşi sürekli olarak yeniden üretilmekte ve görünür kılınmaktadır. Haraway (aktaran Anderson, 1995: 278), American Museum of Natural

History'yi [Amerikan Doğal Tarih Müzesi] analiz ettiği çalışmasında, müzenin "görsel teknolojisi" ile doğayla ilişkiselliği üzerinden belli bir "insan" formunun üretildiğini ve bunun 20'nci yüzyıl başındaki izleyici deneyimini şekillendirdiğini tartışır. Söz konusu olan "(beyaz) eril" bir formdur ve bu form, izlenen değil, mantığın sahibi, bilen ve yazandır; bu, ayrıcalıklı gözdür [eye - I] (aktaran Anderson, 1995: 279).

Yeni iktidar rejiminin işleyişindeki mekanizmaların parçalarından biri olan modern hayvanat bahçelerinin, 19'uncu yüzyılda -özellikle büyük- kentler için hızla tıpkı müze, tiyatro/opera, kütüphane, üniversite gibi olmazsa olmaz bir kuruma dönüştüğünü görüyoruz. Hancocks (aktaran Keulartz, 2017: 4), bir zooloji parkına sahip olmanın "kendine saygısı olan" her dünya kenti için neredeyse bir zorunluluğa dönüştüğünü söyler. Avrupa'daki ilk örneklerinin ardından 1872'de Avustralya, Melbourne ve 1874'te ABD, Philadelphia'da açılan hayvanat bahçeleriyle devam eden bu akım hem ABD'de hem de dünya çapında hızla yaygınlaşır. Hancocks'a göre, inşa edilen hayvanat bahçelerinin sayısındaki artış, 1899'da New York'taki Bronx Hayvanat Bahçesi'nin açılmasının ardından zirveye ulaşır (akt. Keulartz, 2017: 4). Hayvanat bahçelerinin kentsel kurumlar olduğuna dikkat çeken Anderson, buraların doğayı yalnızca popüler Batı kültürüne değil, aynı zamanda kente de taşıdığını belirtir:

19'uncu yüzyılın sonlarından itibaren, kentler insanların gelişme ve düzenleme kapasitelerinin anıtları olarak okunmuş, bunu, -doğanın metropollere taşınarak burada evcilleştirilmiş bir manzaraya dönüştürüldüğü- hayvanat bahçelerinin insanın doğa karşısındaki, kentin kırsal karşısındaki ve mantığın doğanın görünürdeki vahşiliği ve kaosu karşısındaki kesin zaferini temsil etmesi izlemiştir. Bu süreçte, kaybedilen tabiatın ve günlük hayattan giderek uzaklaştırılan hayvanların nostaljisi de eşlik etmiştir. [...] Bu durumda hayvanat bahçeleri bize yalnızca popüler Batı kültürünün inşası ile değil, aynı zamanda metropol kültürleri ve kimliklerinin karmaşık inşası ile, başka bir deyişle kentli olmanın ne demek olduğuyla ilgili de bir şeyler anlatır (Anderson, 1995: 279).

Londra Hayvanat Bahçesi, ilk modern hayvanat bahçesi sayılmasının yanı sıra, hayvanları sınıflandırılmış bir şekilde teşhir ederek sergileme pratikleri açısından da model oluşturmuştur: 1849'da ilk sürüngen evi, 1853'te kamuya açık ilk akvaryum ve 1881'de ilk böcek evi burada açılmıştır (Keulartz, 2017: 4). 1907'de Carl Hagenbeck'in Hamburg'da açtığı hayvanat bahçesi, örnek teşkil etme rolünü Londra Hayvanat Bahçesi'nin elinden alır (Keulartz, 2017: 5). Bu yeni hayvanat bahçesinde hayvanlar, -1896'da Hagenbeck'in patentini alacağı- panoramalarda sergileniyordu. Başlangıçta Afrika ve kutup panoramalarını içeren bu yeni teşhir yöntemi, aynı zamanda bazı hayvanları, ziyaretçilerden kafesler yerine hendeklerle ayırmaktaydı (Keulartz, 2017: 5; Lindholm III, 2013: 37). Ziyaretçiler tarafından büyük beğeni ve heyecanla karşılanan bu sergileme biçimi, başlangıçta hayvanat bahçesi profesyonelleri tarafından hoş karşılanmamış olsa da zaman içinde dünyanın farklı yerlerindeki hayvanat bahçeleri tarafından da kullanılmaya başlanmıştır (Keulartz, 2017: 5; Thomas, 2013: 236). Bugün, Hagenbeck'in sergileme yöntemi, literatürde genellikle "yenilikçi" ve hayvanat bahçelerinin tasarımlarının "daha doğal" hale gelmesinin başlangıcı olarak değerlendirilmekte (Keulartz, 2017: 5; Lindholm III, 2013: 37; Thomas, 2013: 236). "Çoğu çağdaşı tarafından hayvanların hayvanat bahçelerinde daha iyi koşullarda yaşaması için uğraşan aydın ve merhametli bir insan olarak düşünülen" Hagenbeck aynı zamanda, hayvanat bahçelerine ve sirklere *vahşi* hayvan satan bir tüccardı (Gjerløff, 2010: 32). Dolayısıyla aslında geliştirdiği teşhir yöntemi, bir taraftan da ticari faaliyetlerini artırmayı, daha yüksek ziyaretçi sayılarına ulaşmayı hedeflemekteydi (aktaran Gjerløff, 2010: 32). Bu yönüne az da olsa değinilmiş olan Hagenbeck'in hikâyesinin bir de hayvanat bahçeleriyle ilgili literatürde sözünün edildiğine hiç rastlamadığım bir yüzü daha var: Berlin Antropoloji, Etnoloji ve Tarih Öncesi Derneği'ne de üye olan Carl Hagenbeck, Avrupa'da insan ve hayvanları beraber sergilemeye başlayan kişi (Artun, 2017: 133). Hagenbeck, "antropo-zoolojik sergiler" adını verdiği trupunun gösterilerinin büyük ilgi görmesi üzerine Avrupa'yı turlamaya başlıyor ve 1877'de Paris'teki hayvanat bahçesinde Somali ve Sudan'dan getirdiği hayvanlar-

la beraber Nübye bölgesinden 15 insanı sergiliyor.<sup>7</sup> Bu serginin “izdiham yaratması”nın ardından “insanat sergileri” Avrupa’da-ki birçok hayvanat bahçesine yayılıyor (Artun, 2017: 133). İnsan sergileri, bilim çevrelerinde de büyük ilgi uyandırıyor. Artun’un (2017: 134-136) da belirttiği gibi, “buralardaki ‘vahşiler’, insanların tasnif edilmesi, ırkların sınıflandırılması, evrim teorisinin ve sosyal Darwinizm’in geliştirilmesi gibi konulardaki araştırmaların ‘canlı numuneleri’ sayılıyorlar”. Avrupa kentlerindeki büyük fuarlarda da, buralardaki ilerlemeci anlatının bir parçası olarak, medeniyet öncesini temsil etmek üzere dekorlar eşliğinde insanlar teşhir ediliyor.<sup>8</sup> Örneğin, “dünyanın bütün bilgisinin temsil edilebileceğine ilişkin inancın yerleştirilmesine yönelik” hedefleri de olan ve Fransız Devrimi’nin 100’üncü yılına denk gelen 1889 Paris Sergisi’nde hem Fransız topraklarının sınırsızlığını göstermek hem de “insan evriminin bütün aşamalarıyla bir bakışta kavranabilmesini” sağlamak için “yerli kabilelere” yer veriliyor (Artun, 2017: 141).

Kullandıkları yöntem ve farklı noktalarına karşılık geldikleri –belli bir insan kurgusunu gelişimin, dolayısıyla hiyerarşinin en tepesine oturtan- aynı medeniyet anlatısının parçaları olması açısından büyük benzerlik taşıyan *vahşi* insan ve hayvan sergilerini kıyaslayan Gjerløff (2010), çarpıcı bir tespitte bulunur: 1900’lerin başında Kopenhag Hayvanat Bahçesi’nde sergilenen hayvanların en popülerleri, “eğitilmiş, komik ve *insana benzer*

7 ABD’deki insan sergilerinin önde gelen isimlerinden biri de P. T. Barnum. 1841’de New York’ta bir müze açan Barnum, hem insan hem de hayvan sergileri/gösterileri düzenliyor. Hagenbeck gibi, Barnum’un insan teşhirlerine de hayvanat bahçeleriyle ilgili literatürde rastlamak pek mümkün değil. Örneğin, Barnum’a müzesindeki hayvanat bahçesi ve akvaryumla ilgili yer veren Lindholm III (2013: 35-36), Barnum’un *koleksiyonlarındaki* insanlardan hiç bahsetmiyor. Üstelik Barnum’un hayat hikâyesini, bu insan ve hayvan tacirini neredeyse kahramanlaştırarak beyaz perdeye aktaran 2017 yapımı bir müzikal film de var: *The Greatest Showman [Muhteşem Showman]*. Jackie Mansky (2017), Barnum’un hikâyesinin, bu filme ve hayvanat bahçeleriyle ilgili literatüre yansıtılmayan *karanlık yüzünü* kısaca değerlendiriyor.

8 Bu *vahşi* insan merakı Avrupa kentleriyle sınırlı değil. Kuzey Amerika’da (örneğin New York’taki Bronx Hayvanat Bahçesi’nde) da insanlar sergileniyor (Balcı, 2017: 2). Avustralya’da ise, kıtanın yerlileri olan Aborjinler öldürülerek –Avrupa’daki- müzelere satılıyor (Artun, 2017: 136).

[vurgu bana ait]" olanlarken aynı dönemde "Danimarka'da gerçekleştirilen *egzotik* insan sergileri ise tam tersi bir sebeple övülmektedir", en çok beğenilen insan sergileri "en *otantik*, en *doğal*, en *eğitimsiz* [vurgular bana ait]" olduğu düşünülenlerdir (Gjerløff, 2010: 25). İlerlemeci anlatının "değişik zamanları", "evrensel zamanı oluşturmak üzere birbiriyle birleştirdiğini", böylesi bir bütüncül "zamansallık" içinde "insan hayatının hayvanlarınkinden evrilerek ilkel biçimlerinden uygar biçimlerine doğru ilerlediği" ve bu gelişimin "ulaştığı sonucun modern insan" olduğu varsayımını tekrar ederek Batı düşüncesinin içine yerleştirdiğine daha önce değinmiştik (aktaran Artun, 2017: 143-144). Gjerløff'un tespiti de genel eğilimin bu ilerlemeci tekil anlatının hakikat olarak kurulması yönünde olduğuna işaret eder.

20'nci yüzyılın ilk yarısında, modern tarihin sahne olduğu "bu utanca neyin sebep olduğuna" dair bugün hâlâ cevaplanmayı bekleyen soruyu arkasında bırakarak insanat bahçeleri kapatılır (Balcı, 2017: 2). Hayvanat bahçeleri ise Hagenbeck'in açtığı, daha *doğal* sergi tasarımları yolunda ilerleyerek varlığını sürdürmeye devam eder. Zamanla *hayvan refahı* kavramı kapsamındaki tartışma ve uygulamalara dönüşecek olan *doğala yakın* sergi tasarımları, 20'nci yüzyılın ikinci yarısında, özellikle Kuzey Amerika'da giderek yaygınlaşır. Lindholm III (2013: 38), bu hızlı yaygınlaşmayı şöyle özetler: 1957'de Sovyetler Birliği'nin ilk yapay uydu *Sputnik 1'i* fırlatmasıyla Amerika'da gerek eğitim sisteminde gerekse medyada, bilim alanındaki eğitime yapılan vurgu dikkat çekici biçimde artar. 1960 ve 1970'ler, bilim -özellikle de doğa tarihi- alanında içerik üreten süreli yayınların sayısındaki hızlı artışa tanıklık eder. Bunu televizyon için benzer içeriklerin üretilmesi takip eder; televizyon izleyicisi sayısı ile beraber *vahşi* hayvanlarla ilgili televizyon programlarının sayısı da artar. Bu şekilde, tehlike altındaki türlerle ilgili giderek daha fazla insan bilgi sahibi olmaya başlar. Söz konusu süreç, hayvanat bahçesi ziyaretçilerinin beklentilerini de değiştirir; artık "doğal olmayan ortamlarda sergilenen, sıkılmış ve stresli" hayvanları görmek değildir arzu edilen, aksine hayvanlar televizyon ve dergilerdeki gibi *doğal ortamlarında* görülmek istenmektedir (Lindholm III, 2013: 38). Adorno, daha 20'nci yüzyılın ortasında, günümüzde hâlâ revaçta olan ve hayvanat bahçeleriyle ilgili hem akademik

hem de profesyonel tartışmaların merkezinde yer alan bu yeni sergileme metotlarının, anlam dünyamız üzerindeki güçlü etkisine dikkat çeker:

Hagenbeck'in planı [...] çok işe yarayacak gibi görünmüyor: Hayvanları kafes yerine hendeklerle çevreleyen bu yeni düzen, [...] açık alan özlemini tutuşturan sınır çizgilerini görünmez kıldı[ğ]ı ölçüde hayvanların özgürlüğünü daha da kesin biçimde yadsıyor. [...] Doğa, uygarlık tarafından ne kadar katıksız biçimde korunur ve taşınırsa, o kadar tahakküm altına girmiş olur. Şimdi hep daha geniş doğal birimler kurmayı ve avcumuzun içinde el değmemiş gibi korumayı başarıyoruz; oysa eskiden, tek tek örneklerin seçilmesi ve ehlileştirilmesi doğayla başa çıkma çabasında hâlâ karşılaştığımız güçlüğe tanıklık ediyordu. Kafesinin içinde boyuna dönenip duran kaplan, yaşadığı şaşkınlık ve öfkeyle, insanlığın da bir imgesini negatif biçimde geriye yansıtır; ama üzerinden atlanamayacak kadar geniş bir hendeğin ardında keyifle dolaşanda bulamayız bu imgeyi. Ama hayvanların kafeste açık alana göre sahiden daha büyük acı çektikleri ve Hagenbeck'in insanlıkta bir ileri adımı temsil ettiği gerçeği, hapsedilmenin kaçınılmazlığına da bir ışık düşürür. [...] Teknolojinin gelişmesi [...] egzotik kavramını geçersiz kıldı. [...] Ancak uygarlığın kendi akıldışılığının içinde, duvarları, kuleleri ve kafesleriyle hayvanat bahçelerinin sadece bir eklenti oluşturduğu kentlerin dehlizlerinde ve kuytu köşelerinde korunabilir doğa. Rasyonelleşen kültür, doğaya kapılarını açmakla onu büsbütün kendine benzetiyor ve aradaki farkla birlikte kültürün ilkesini; barış olasılığını da ortadan kaldırıyor (Adorno, 2000: 119-120).

“Kapatılma” temasıyla yayınlanan *Teorik Bakış* sayısının -alandaki çalışmalara kaynaklık eden üç temel kavramsallaştırmaya değindiği- giriş yazısında Fırat'ın (2014: 11) belirttiği gibi “tahakküm, ehlileştirme ve yok etme arasında gidip gelen iktidar ilişkileriyle tanımlanan fiziki kapatılma yoluyla baskı uygulaması günümüzde çok çeşitli mekân ve kurumlara yayılmış”tır ve bu konuyu ele alan disiplinlerarası çalışmaların sayısı artmaktadır. Şimdilik, hayvanat bahçelerinin, aleni örneklerinden biri olduğu

kapatılma mekânları konusundaki araştırmaların, üzerinde yaygın olarak durduğu mekânlardan olduğu söylenemez. Bu dış-lama durumu bir bakıma, -tarafardan birinin insan-dışı hayvan-lar olması sebebiyle- olası metodolojik sınırlılıklardan kaynak-lanıyor olabilir; ancak hayatlarımızın tamamına yayılmış olan türcülük ve insan-merkezciliğin akademik üretim alanında da normalleştirdiği göz ardı etme/gözden kaçırma halinin ne derece etkili bir faktör olduğunun da sorgulanmayı bekleyen alanlardan biri olduğu kanaatindeyim.

### **Türkiye'deki Siyasi Konjonktürün Bir İzdüşümü Olarak AOÇ Hayvanat Bahçesi ve Sakinleri**

AOÇ Hayvanat Bahçesi, metnin ilk bölümünde yer verme-ye çalıştığım teorik tartışmalara birçok açıdan örnek sunması-nın yanı sıra Türkiye siyasetine ayna tutması açısından oldukça ilginç, ancak ne yazık ki neredeyse hiç çalışılmamış bir vaka.<sup>9</sup> Geçmişe dönük, toplanmış ve analiz edilmiş verinin hemen hiç bulunmayışı dışında, araştırmayı zorlaştıran asıl etken ise kuru-mun arşivine erişememe problemi. 2017'den başlayarak nere-deyse bir yılı aşkın bir süre boyunca belediyeden konuyla ilgili hiçbir bilgi alamadığımız gibi, anlamlı bir iletişime geçmeyi dahi başaramadık. Herhangi bir muhatap bulmak konusundaki zor-luğun hayvanat bahçesinin kapanmış oluşundan kaynaklandığı-nı düşünmek naiflik olacaktır. Söz konusu dönemde, arkasında birçok cevapsız soru bırakarak ve hiç de şeffaf olmayan bir şekil-de kapatılmasından önce hayvanat bahçesinden sorumlu olan Ankara Büyükşehir Belediyesi'nin durumu, merkezi iktidarın baskısıyla ülke genelinde yerel yönetimlere dair süreçlerin sürük-lendiği hukuksuzluklar gibi yeni Cumhurbaşkanlığı Sarayı'nın inşa edildiği AOÇ'nin, ülkedeki ideolojik savaşın en tartışma-lı sembollerinden biri haline gelmiş olması birincil kaynaklara erişimi imkânsızlaştıran temel sebeplerdi. AOÇ'nin tartışma-ların merkezinde yer aldığı ve siyasi gerginliğin yüksek olduğu bu dönemde AOÇ Genel Müdürlüğü'yle en azından görüşmeyi

9 Orta Doğu Teknik Üniversitesi (ODTÜ) Mimarlık Fakültesi AOÇ Araştırmaları tarafından yayınlanan ve 2014 itibariyle AOÇ üzerine yapılmış çalışmalara yer veren kapsamlı liste (<http://aocarastirmalari.arch.metu.edu.tr/tez-ve-arastirmalarda-aoc/>) literatürdeki bu açığı belirgin şekilde ortaya koyuyor.

başardıysak da maalesef buradan da arşivlerle ilgili herhangi işe yarar bir bilgi almak mümkün olmadı. Belgelerle ve sorularımızla ilgili bilgi vermek zorunda olmadıkları belirtilerek, sorumlu kurumun, cevap almanın mümkün olmadığı Büyükşehir Belediyesi olduğu ifade edildi. Bu motivasyon kırıcı süreç sonunda araştırmamızın odağını kurumsal yayınlar ve medya arşivlerine çevirmek durumunda kaldık. Burada, 2019 yerel seçimlerinde el değiştiren Ankara Büyükşehir Belediyesi'yle yeniden iletişime geçmeye çalışmanın ileride işe yarayabileceği notunu düşmeyi önemli buluyorum.

Batılılaşma projesiyle yakından ilişkili olan AOÇ Hayvanat Bahçesi'nin kuruluş hikayesi, Batı'daki örneklerinden kısmen farklı geliyor. 29 Ekim 1940'ta açılacak olan hayvanat bahçesinin ilk versiyonu, 1933'te AOÇ'de "tarıma ve halka zararlı hayvanların" teşhir edilmesi amacıyla kuruluyor (Tüzdil, 1940: 4). Bu "minyatür hayvanat bahçesinde" tutulan hayvanlar "kurt, tilki, çakal, ayı, domuz, süne, kıml vb." (Şahin, 2005: 22). Resmi kaynaklara göre, halkın, bu küçük, bir nevi hayvanat bahçesine gösterdiği ilgi, "düzenli" bir hayvanat bahçesinin kurulmasına vesile oluyor (Tüzdil 1940: 4). Anlaşılan o ki, kuruluş hikâyesine dair söylem zamanla şekil değiştiriyor: AOÇ Hayvanat Bahçesi'nin açılışına özel olarak hazırlanan kitapçıkta yazısında, dönemin Ziraat Bakanı Muhlis Erkmen "özellikle bayram ve Pazar günleri" büyük bir kalabalığın ziyaret ettiği teşhir alanının, genişletmeye elverişli olmadığını aktarır ve Atatürk'ten söz etmezken satırlarını, hayvanat bahçesinin açılışı için büyük "heyecan ve aşkla" çalıştığını belirttiği "bir Türk genci", Nejdet Pençe için kaleme aldığını söyler (Tüzdil 1940: 4).<sup>10</sup> 1990 sonrasında ise "Atatürk'ün daha modern bir hayvanat bahçesi kurma emri" söylemi sahneye çıkar (Şahin, 2005: 22; Tüzüner, 1997: 31). Özellikle 1997'de, dönemin Hayvanat Bahçesi Müdürü Nadir Şahin'in verdiği röportajda kuruluş hikâyesinin bu kısmı dikkat çekici: "[H]alkımız tarafından ilgi fazla olunca, yüce Atatürk'ümüz şu andaki yeri göstererek, buraya modern bir hayvanat bahçesi yapılıns demiştir (Tüzüner, 1997: 31)."

10 Nejdet (daha geç tarihli kaynaklarda Necdet) Pençe, AOÇ Hayvanat Bahçesi'nin planını çizen, yapım aşamasında bizzat çalışan ve kuruluşundan 1951'e kadar buranın müdürlüğünü yürüten isim (Kumerlove, 1955; Tüzdil, 1940).

Resmi anlatının perspektifinden Cumhuriyet'in ilk modern hayvanat bahçesinin" lokasyon seçimi tesadüf eseriymiş gibi gözükse de buranın Ankara ve AOÇ'de kurulmuş olması, stratejik bir kararın varlığına işaret ediyor: Birçok alandaki üstten inmecî reformlarıyla Osmanlı İmparatorluğu'ndan kesin bir kopuşu ve Batı'ya yaklaşmayı hedefleyen Cumhuriyet ideolojisi, gelişme- ci yaklaşımıyla kapsamlı bir modernleşme hareketini benimser. Ancak, reformların kalıcılığı ve modernleşmenin yaygınlığı için "hukuki metinlerden öte etkili ve pratiğe dönük araçlara" ihtiyaç vardır; kent de bu kapsamda, "yeni ideolojinin hayat bulduğu bir alan" olarak tahayyül edilir (Kimyon ve Serter, 2015: 45-46). Yeni rejimin bu tahayyülünün "uygulama alanı" ise Cumhuriyet'in başkenti olarak seçilen Ankara'dır (Gültekin ve Onsekiz, 2005). Ankara bir yandan Anadolu'nun geri kalanının kentleşmesine örnek teşkil edecek "modern bir kent", diğer yandan da "modern yaşam biçiminin inşa edileceği mekân olarak tasavvur edilmiş" ve bu amaç doğrultusunda araçsallaştırılan kentsel eğlence ve din- lence mekânları "hem ideolojik hem de mekânsal" olarak plan- lanmıştır (Önder, 2013: 247). Başkentini üzerine yüklenen bu iki yönlü kritik işlevin hayata geçirilebilmesinin yanı sıra İstanbul'la rekabetinde de avantaj sağlaması için tasarlanan kentsel mekân- lardan biri de AOÇ'dir (Kaçar, 2015; Kimyon ve Serter, 2015). AOÇ, Cumhuriyet'in "yeni bir toplum yaratma hedefini modern tarım ve endüstriyel üretim teknikleriyle bir araya getirecek" ve

- 
- 11 Erken Cumhuriyet döneminde vahşi hayvanların kamuya açık teşhiri- nin bir diğer örneği, 1937 İzmir Fuarı'nda 25 hayvanla açılan pavyon- dur (Tansu, 1937: 329). Bu teşhir alanı da ileride İzmir Fuar Hayvanat Bahçesi'ne (bugün yeni mekânında ve yeni adıyla İzmir Doğal Yaşam Parkı) dönüşecektir. Aslen 1940'ta açılan AOÇ Hayvanat Bahçesi'nin Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk hayvanat bahçesi olduğu iddiasını kuv- vetlendirmek için, mekânın hikayesinin 1933'teki teşhir alanıyla baş- latılmasının sebeplerinden olabilir. Bununla beraber, -önceden savaşı tutsakları üzerine antropolojik araştırmalar da yürütmüş bir Nazi yet- kilisi olan- Kumerloeve, 1955'te "Ankara Hayvanat Bahçesi" başlığıyla yayınlanan yazısında şöyle der: "Türkiye'nin hali hazırda hayvanat bahçesi olarak gösterilebilecek yalnız bir tane müessesesi vardır. Her ne kadar şurada burada hayvanlar muhafaza edilmekte ve bilhassa İz- mir'in sergi ve kültür parkında fazla sayıda hayvanlar beslenmekte ise de buranın gerek idari gerek bir hayvanat bahçesinden beklenen hu- suslar bakımından henüz maksattan çok uzak olduğu görülmektedir (3)."

bunları “boş zaman aktiviteleri”yle harmanlayacak bir kentsel pratik olarak kurgulanmıştır (Kaçar, 2015: 161). Kaçar (2015), kültürel dönüşümü hedefleyen ve hayata geçiren bir mekân deneyimi olarak AOÇ’yi ele aldığı kitabında, buranın resmi ideolojinin hedefleri açısından oynadığı roller arasında “kasabalının kentliye, kentlinin yurttışa” dönüştürölmesini de sayar:

Marmara ve Akdeniz Havuzlarında yüzmek ya da kürek çekmek, Karadeniz Havuzu’nda yüzme yarışlarını izlemek ya da yüzme dersi almak, Çiftlik Lokantası’nda yemek yemek, Bira Parkı’nda sosyalleşmek, hayvanat bahçesinde keşfe çıkmak, parklarda yürümek, Marmara Köşkü etrafında Cumhurbaşkanlığı Orkestrası konserini dinlemek [...], kentliyi yeni kültürle yakınlaştırmaya yardım etmiştir. [...] [M]edeni dünyanın gündelik hayatı Çiftliğin bu yeni inşa edilen çevresinde deneyimlenmiştir. Bu ortam, Cumhuriyet’in ideal vatandaşının üretimi için gereken görsel ortamı (dekoru) oluşturmuştur. Boş zaman aktiviteleri için bir rekreasyon alanı olarak bu mekân, medeniyetin işaretleri ve sembollerinin sergilendiği bir yer halini almıştır (2015: 164-165).

AOÇ Hayvanat Bahçesi’nin lokasyonu gibi kuruluş tarihi de buranın, Batılılaşma hamleleri kapsamında stratejik bir kararla kurulduğunu düşündürüyor. Nitekim, 1920’lerin sonunda kentteki müzelerin hizmete açılmasıyla başlayan kültür ve sanat mekânlarının kurulması dalgası, opera ve tiyatroların kurulmasıyla 1940’ların sonuna kadar devam etmiştir. Bunların da aralarında bulunduğu eğlence-dinlence mekânları, modernleşme projesinin amaçlarına ulaşılmasına çok yönlü olarak hizmet etmiştir. Bu mekân-kurumlar bir yandan, modern yaşam tarzının ve Batılı düşüncenin sembolleri olarak kentsel tasarıma eklenerek ideolojiyi ve hedeflerini somutlaştırmış, öte yandan tasavvur edilen kentli kimliğinin, kullanım yoluyla bireylerin parçası haline gelmesine aracılık etmiştir. Bunlar, bir nevi “gündelik yaşamın modernleştirilmesinde sosyal bir okul görevi” görmüştür (Gültekin ve Onsekiz, 2005: 138).

Bu stratejik mekân ve zaman kesişiminde kurulan AOÇ Hayvanat Bahçesi’nin de hem sembolik olarak hem de fonksiyonu

bakımından söz konusu kapsamlı projenin birçok ayağından biri olduğu, açılışına özel hazırlanan kitapçıkta şöyle dile getirilir:

Devlet ve millete saltanat devrinden yalnız ıstırap ve mihnet miras kaldı. Fakat büyük ve asil milletin bu günkü nesli, gelecek nesillere, böyle sayısız müesseseler arasında, bu çok kıymetli ve önemli kurumu da hediye etmiş bulunuyor. Memleketimizin nurlu, ışıklı ve kültürlü alemini süsleyen bu müesseseyi yurdun manevi göksüne değerli bir madalya halinde takan devlete bizler ve gelecekle ebediyen minnettardır (Tüzdil, 1940: 7)...

2005'te, AOÇ Hayvanat Bahçesi'nin kuruluş amaçları, dönemin kurum müdürü tarafından şöyle özetlenir (Şahin, 2005: 22):

- “Halkımıza yerli ve yabancı hayvan çeşit ve türlerini tanıtmak ve özelliklerini öğretmek,
- “Hayvan ve doğa sevgisi aşılama,
- “Öğrencilere evcil ve yaban hayvanlarını canlı olarak göstermek ve pratik bilgiler vererek okullar için bir nevi canlı laboratuvar görevi yapmak,
- “Ülkemizde ve Dünyada soyu tükenmekte olan hayvanları üreterek, yok olmalarını önlemek,
- “Kapalı yerlerde çalışan ve yaşayan şehir halkına yeşil örtüsü, su satırları, hayvanları ve tabii görünüşlü dekorları ile oluşturduğu değişik bir ortamda dinlenme imkanı sağlamak.”

Sayılan bu amaçlar, hayvanların hayvanat bahçelerinde kapatılmalarını meşrulaştırmaya yönelik hemen her yerde öne sürülen gerekçelerdir. Halbuki, burada seneler boyunca kapalı tutulmuş hayvanların hak ve özgürlüklerinin hangi uğurda ellerinden alındığını anlamak için, asıl, yukarıdakiler arasında sayılmamış ve birbirleriyle bağlantılı olan ideolojik, sembolik ve ekonomik sebeplere bakmak gerekiyor. Türkiye modernleşmesindeki yerini böyle bir perspektiften kavrayabilmek için, AOÇ Hayvanat Bahçesi ile metnin, Batı düşüncesi ve hayvanat bahçeleri arasındaki bağlantıya bakan ilk kısmında yer verdiğim birtakım tartışmalar-

la nasıl örtüştüğüne bakmaya çalışacağım. Bu örtüşme noktalarından biri, 19'uncu yüzyılın sonundan itibaren kentlerin, dünya kentleri arasında yer almak istiyorlarsa sahip olmaları gereken mekân-kurumlardan birinin de hayvanat bahçesi olduğu kabulü. Daha önce değindiğim gibi farklı ülkelerde hayvanat bahçelerinin açılması girişimlerinin başlamasında etkili olan bu kabulün yankıları, belli ki Osmanlı'ya da ulaşmıştır. Hanedanın hali hazırda uzun zamandır canlı hayvan koleksiyonlarına sahip olduğu Osmanlı İmparatorluğu döneminde, 19'uncu yüzyılın sonundan başlayarak, devlet eliyle ve Avrupalı girişimcilerin teklifiyle İstanbul'da bir hayvanat bahçesi kurmak için birtakım adımların atıldığını biliyoruz; ancak şu ana kadar bu girişimlerin hayata geçirilebildiğiyle ilgili bir bilgi bulunmuş değil (Günergun, 2006). Her modern şehrin bir hayvanat bahçesi olması gerektiği fikri, Cumhuriyet döneminde de taraftar bulmaya devam etmiştir. Yaşar Nabi Nayır'ın 1941'de kaleme aldığı "Yeni Bir Moda" başlıklı köşe yazısı, bu durumun ilginç bir örneğidir<sup>12</sup>:

İşsizlikten alabildiğine uzayan vakitlerini nasıl öldüreceklerini bilemeyen yüksek tabakaya mensup bayanlar arasında yeni bir modanın sürdüğünü öğrendim: Akıl hastanelerini ziyaret etmek! [...] Bununla beraber, insan oğlunun, zevk ve heyecan ihtiyacını, insanlık duygularından fedakarlık pahasına bile tatmine çalışması ne hazin bir müşahededir. Eski romanın meşhur Forumunda on binlerce insanı, yırtıcı hayvanların köleleri parçalamasını seyretmek için bir araya getiren ihtiyaç da bu değil miydi? [...] Fakat bu iptidai duygularını tatmin için akıl hastanelerine koşan insanları biraz da mazur görmeliyiz. Çünkü her medeni şehirde bu neviden ihtiyaçları karşılayan müesseseler bizde henüz mevcut değil: Hayvanat bahçelerinden bahsetmek istiyorum. Ara-

12 Bu metin, kanımca, iki açıdan ilgi çekici: Bir yandan içeriği bakımından, yazıldığı döneme dair sorulabilecek birden çok soruya işaret ediyor; diğer yandan da 19 Eylül 1941'de, yani AOÇ Hayvanat Bahçesi açıldıktan neredeyse 1 yıl sonra yazılmış olmasına rağmen "bizde" henüz bir hayvanat bahçesi olmadığını söylüyor. Nayır'ın, hem yazının yayımlandığı tarihte Türk Dil Kurumu'nda çalışıyor hem de Varlık Dergisi'ni 1946'ya kadar Ankara'da çıkarıyor olmasından hareketle bu dönemde Ankara'da yaşadığı düşünülürse, "bizde" derken İstanbul'dan bahsediyor olması ihtimali de düşük.

da tesis eder görüldüğüm müvazilik ne kadar hazin olursa olsun, gayri tabîi mahlûklar seyrederek heyecan duymak isteyenlerin hislerini şahid olduğumuz böyle bir dalâlete düşürmek istemiyorsak büyük şehirlerimizde birer hayvanat bahçesi kurmanın yollarını aramalıyız (Nayır, 1941).

AOÇ Hayvanat Bahçesi'nin kurulmasındaki gayelerden biri de modern bir dünya kenti olarak kurgulanan Ankara'nın bu şartı karşılamaını sağlamaktır. Bu koşulun yerine getirilmesi iki düzeyde önem taşır: Öncelikle, Ankara, uluslararası düzeyde Türkiye Cumhuriyeti'nin değerlerini temsil edecek yüzdür. Üstelik, Türkiye örneğindeki "muasır medeniyetlere erişme" hedefinin merkeziliği, bu koşulun karşılanmasına ayrıca bir anlam yüklemektedir. Dünya kenti olmaya dair bu hususun dikkate alındığı, hayvanat bahçesinin tanıtım kitapçığındaki şu ifadede göze çarpar: "Bütün bunlardan başka<sup>13</sup> hayvanat bahçeleri en neşeli ve eğlenceli mesire yerleri ve şehirlerin en değerli ve en güzel teziyatından ve en yüksek ve önemli varidat kaynaklarından biridir. Güzel bir elde bir pırlanta yüzük ne ise bir şehirde de hayvanat bahçesi odur (Tüzdil, 1940: 6)." Ulusal düzeyde ise, bir hayvanat bahçesine sahip olmak, eski rejimi temsil eden İstanbul'la rekabetinde Ankara'nın -yani yeni rejimin- hanesine bir artı kaydedecektir. Nitekim basında, İstanbul'da bir hayvanat bahçesinin açılması gerektiğine dair görüşler Gülhane Parkı Hayvanat Bahçesi'nin açılışına kadar<sup>14</sup> paylaşılmaya devam edecektir. Örneğin, *Doğan Kardeş*'in 29 Eylül 1949 tarihli ve "Hayvanat Bahçesinde" kapak konulu sayısında şöyle deniyor: "Türkiye'de, yalnız Ankara'da bir hayvanat bahçesi vardır. Hayvanat bahçelerini herkes sever. Küçükler için de, büyükler için de çok eğlenceli, çok faydalı yerlerdir. [...] Ben, Belediye Reisi olursam hiç değilse İstanbul'da da bir hayvanat bahçesi kuracağım (3)." 1952'de *Milliyet*'te "Bizde Hayvanat Bahçesi Olamaz Mı?" başlıklı "Halkın Sesi" köşesinde ise Beyoğlu'nda yaşayan bir okuyucunun şu yorumuna yer verili-

13 Yazar, bu fonksiyonlarından önce hayvanat bahçelerinin bilimsel ve pedagojik faydalarına detaylı olarak yer veriyor.

14 Gülhane Parkı'ndaki "sirk ve panayırarda terk edilen hayvanlar" dolayısıyla parkın bir bölümü olarak kurulmak zorunda kalınan hayvanat bahçesinin açılış tarihi "kesin olarak bilinmemekle beraber, bina içerisinde bulunan bir amblemde 1956 tarihi okunmaktadır" (*Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* Cilt:4, 1994: 36).

yor: “Şimdiye kadar epey seyahat ettim. Hemen her büyük şehirde bir hayvanat bahçesi vardı. [...] İstanbul gibi bir şehrin böyle bir bahçesi olmaması bir noksan değil midir (1952a, 2)?” 1955’te de bu talebin devam etmekte olduğunu görüyoruz: “Bu şehrin en büyük ihtiyaçlarından biri muhakkak ki, hayvanat bahçesi. Bu boşluğu doldurmak için arasına gelip giden yabancı sirlere koşuyor ve orada gördüğümüz hayvanlarla oyalanıyoruz (Milliyet, 1955a: 3).”

Bir diğer kesişme noktası ise, Londra Hayvanat Bahçesi’nin kuruluşu üzerinden tartıştığıma benzer şekilde, hayvanat bahçesi deneyimi üzerinden kent halkının medenileşmeye çağrılmasıdır. Yukarıda üzerinde durduğum gibi, Ankara gibi AOÇ de bu görevi yerine getirmek üzere tasarlanmıştır. Öyle ki Kaçar (2015) AOÇ’yi, kentlinin sosyal ve kültürel pratiklerini dönüştürmeyi hedefleyen bir “açık hava okulu” olarak tanımlar ve şöyle der: “[K]endisini yeni rejimin bir parçası olarak görenler o ortamda görünmek istemişlerdir. [...] Orman Çiftliği, ulus devletinin kalbindeki kentli için medeniyet anlamına gelmiştir (2015: 164).”

Metnin ilk kısmında yer verdiğim tartışmalardan AOÇ Hayvanat Bahçesi örneğinde karşımıza çıkan bir diğeri de Anderson’ın, hiyerarşik insan-doğa/hayvan ayrımı, bakış ve kendilik kurgusu gibi kavramsallaştırmalardan yararlanarak inşa ettiği analizi. İnsanı, insan olmayan hayvanlardan daha üstün olarak konumlandırın ve insanların fayda sağlamak için hayvanları köleleştirmesini ve öldürmesini normalleştiren yaklaşımı, elbette, AOÇ Hayvanat Bahçesi örneğinde de farklı açılardan gözlemlemek mümkün. Tanıtım kitapçığının<sup>15</sup> “Bir Hayvanat Bahçesinin Umumî Olarak İfade Ettiği Mana” bölümünde şöyle deniyor:

Bir hayvanat bahçesi, hakikî anlamıyla canlı büyük bir kitaptır. [...] Mevcut bütün ilimleri doğuran, hemen bütün bilgilere meşime teşkil eden tabii ilimler, herkesin [...] incelemeye mühtaç olduğu bir bilgi koludur. Hayvanatsa ta-

15 AOÇ Hayvanat Bahçesi’nin açılışına özel olarak hazırlanan bu kitapçığının kim tarafından derlendiği de, hayvanlara dair yaklaşımı ve hayvanat bahçelerinin ikiyüzlü tutumunu ironik şekilde ortaya koyar nitelikte: Kitapçık, doktora için Ziraat Bakanlığı tarafından Almanya’ya gönderilmesinden önce mezbahalarda çalışmış olan Nevzat (daha sonraki yıllarda Nevzat) Tüzdil tarafından hazırlanmıştır.

biatın, en ziyade dikkat bakımını çeken en başlıca ve en güzel bir rüknüdür. Unutmamalıdırki insanlarda bu zümreye mensupdur. İçinde bulunduğumuz bir zümre elbette bizi en fazla ilgilendiren bir gruptur. [...] Esasen insanlar kendi mahiyetlerini, hayvanları inceleyerek bulmuşlardır. Hayvanat olmasaydı insanlar anlaşamazdı. Hatta hayvanlar olmasa insanlar yaşıyamazdı. Ayakkabımızdan şapkamıza, para cüzdanımızdan en lüks eşyalarımıza ve süt, et ve yumurta gibi en başlıca gıdalarımıza kadar daima hayvanata mühtacız. [...] Medeniyetin ve sosyal hayatın yürüyüşüne ayak uydurmak zaruretinde bulunan sanayi, yalnız ehli hayvanatımızdan değil bir çok vahşi hayvanatın da mahsulâtını elde etmek ve işlemek mecburiyetinde bulunuyor. [...] Hekimlik de bu günkü terakkisini hayvanata borçludur. Hemen her ilaç evvelâ hayvanatta tecrübe edilir (Tüzdil, 1940: 5-6).

Hayvanları birer kaynak olarak gören zihniyetin resmi karşılığını, Atatürk'ün 1937'de AOC'nin de aralarında bulunduğu çiftliklerini hazineye bağışladığını beyan eden tezkerede görüyoruz: “[T]asarrufum altındaki bu çiftlikleri bütün tesisat, hayvanat ve demirbaşlarla beraber hazineye hediye ediyorum (aktaran AOC, 1953: 14-15).” Benzer şekilde, burada yaşayan hayvanlar, AOC'nin bilançolarında “demirbaş (canlı-cansız)” kaleminin altında bir tür “sabit kıymet” olarak kendine yer buluyor (AOC, 1953). İnsanın doğaya üstünlüğü söyleminin çok daha açık bir ifadesine 1953 yılında hazırlanan AOC yayınında (63-64) denk geliyoruz: “Biz bu küçük kitap içinde, binyıllar boyu, bir iklimi arzusuna râmetmiş yenilmez tabiatın, tabiattan çok üstün bir Dehâ'ya nasıl zebun olduğunu anlatmak istedik.” Burada “üstün bir deha” olarak bahsedilen, yayın genelinde “büyük adam”, “büyük ata”, “büyük bağışlayıcı”, “büyük kurucu” gibi isimlerle de anılan Atatürk'tür (AOC, 1953).

1940 tarihli tanıtım kitapçığıyla 1953'teki bu yayını karşılaştırdığımızda, arada geçen zamanda, söylemde kritik bir dönüşüm yaşandığı dikkat çekiyor: İkincisi, tamamen, ilkinde rastlamadığımız bir Atatürk güzelleme üzerine kurulmuş. Burada karşımıza tanrılaştırılmış bir Atatürk imgesi çıkıyor: “O, yeryüzünde yarattığı bu yeşil cennette, cennetin serin ağaç gölgeleri altında ve zümridin çimenleri arasında dolaşan Ankaralı'nın ebedî min-

netini çoktan toplamağa da başlamıştır. Zaten neyi O'na borçlu değiliz ki?.. (AOÇ, 1953: 38)” Aradaki bu büyük farka rağmen, her iki yayının ortaklaştığı bir diğer söylem ise, devlete duyulması beklenen minnete dair.. Bu, yurttaşı devlete borçlandıran yaklaşımı, hayvanat bahçelerinde temsil edilen katmanlı hiyerarşilerin Türkiye örneğine özel bir biçimi olarak okumayı öneriyorum. Burada bir yandan doğanın karşıtı modern insan-yurttaş kurulurken, diğer yandan da birey-yurttaş ve devlet bir hiyerarşi içine yerleştirilmektedir. Yurttaşı, modernleşme projesinin “egemen öznesi” olan ulus-devletin karşısında ikinci plana iten söz konusu anlayış, Oğuz’un (2005, 58) ifadesiyle özetlenecek olursa: “Türkiye’de devletin ayrıcalıklı konumuna dayalı organik ve homojen bir toplum anlayışı, buna paralel olarak, ‘devlete karşı yükümlülüklerle’ donatılmış ve ‘birey’ nosyonu gerçekleşmemiş bir ‘yurttaşlık’ anlayışıyla karşı karşıya kalınmaktadır.” Bu anlamda, hayvanat bahçesi de devleti her daim minnet duyulmayı gerektiren bir noktaya yücelten ve ideal yurttaş modellerini de bu devlete karşı yerine getirmeleri beklenen yükümlülükler çerçevesi içerisinde tanımlayan ideolojinin temsil edildiği birçok kurumdan biri olarak araçsallaştırılmıştır.

1940 ve 1953 tarihli yayınlar, temsil ettikleri iki dönem arasındaki bir başka önemli kırılmayı daha ortaya koymaktadır: Erken Cumhuriyet dönemine denk gelen 1940 yayınında bilim vurgusu, anlatının önemli öğelerinden biri. “Hakiki birer ilim müessesesi” olarak nitelenen hayvanat bahçelerinin, buldukları “memleketlerin ilim vadisinde, araştırma, inceleme ve keşif sahalarında yeni ufukların müjdecisi” olduğuna dikkat çekilir (Tüzdil, 1940: 6). Bununla beraber, yine ilerlemeci bir perspektiften hayvanat bahçelerinin pedagojik fonksiyonları olduğu iddia edilir. Buraların, çocukların “merak ve görgülerinin”, “fikri ve ruhi terbiyelerinin” genişlemesine hizmet ettiği, tabiatı tanımak yoluyla “ailesini ve diğer insanları daha ziyade sevmelerini” sağladığı, “dikkat” ve “manevi sağlık” gibi “yardım ve acıma hislerini” yükselttiği ve “çalışma hevesi” ile “öğrenme ve tetkike meyillerini” arttırdığına değinilir (Tüzdil, 1940: 6). Aynı yayın, AOÇ Hayvanat Bahçesi’nin bu fonksiyonları yerine getirmek amacıyla, ancak sınırlı imkanlarla kurulduğu bilgisine ve gelecekte gösterilecek gayretlerle geliştirilerek, başta bilimsel olmak üzere kuruluş hedefleri-

ni yerine getirmesinin sağlanması temennisine yer verir (Tüzdil, 1940: 7). Ancak, AOÇ Hayvanat Bahçesi'nin hikâyesi, bu temennilerin ve Batı'daki örneklerinin aksine ilerler. İlerleyen yıllarda buranın bilimsel araştırma fonksiyonuna değinilmediği gibi, özellikle kapanmasından önce en üst düzeye ulaşacak şekilde, burası bir eğlence mekânı olarak konumlandırılır. 1953 yılına ait AOÇ yayınında bilimsel ve eğitsel fonksiyonlarına yapılan atıf ortadan kalkar, bunun yerine mali istatistikler temel odaklardan biri haline gelir.

Sağlayacağına inanılan bilim alanındaki faydalarından sıyrılan ve mali anlamda bir külfet haline gelen AOÇ Hayvanat Bahçesi'nin odağına konan diğer nokta da “halkın ilgisinin çekilmesi” olur:

Hayvanat Bahçesi 1950 ve 1951 de getirilen fillerle panterden başka 1952 senesinde yeni bir panterle zenginleşmiştir. 1953 yılında getirilen kaplanlar, devekuşları, flamingolar, maymunlar, zehirli yılanlar, papağanlar, yeşil tavuslar, gazallar ve bir fil yavrusu ile halkın daha büyük alâkasını çekmeğe başlamıştır. [...] Hayvanat Bahçesi lokantası ile Marmara ve Karadeniz Havuzlarının gazonları da halk için rahat birer eğlenme mahalli vasfını kazanmış bulunmaktadır (54).

Yaklaşımındaki bu dönüşüm, dönemin Türkiye'sinin egemen ideolojisindeki değişikliklerle paraleldir. Daha önce ilerleme, bilimsellik ve eğitim gibi vurgularla üretime odaklanan modernleşme projesi, Demokrat Parti'nin iktidara geldiği 1950'den sonra, yükselişe geçmeye başlayan liberalizm ile yüzünü tüketime çevirir. Bu resmi bakış açısı, AOÇ Hayvanat Bahçesi'nin de aralarında sayılabileceği kültür kurumlarının giderek artacak şekilde turizm alanında işlevselleştirilmesi eğiliminin de habercisidir. 1953 tarihli AOÇ yayınında geleceğe dair hedeflerin paylaşıldığı bölümde bunu açıkça görmek mümkündür: “Hayvanat bahçesi canlıları kadrosunun genişletilmesi” amacıyla “memlekette ve bahçede bulunmayan birçok hayvan cinsinin ithalinin” sağlanacağına hemen ardından yer verilen proje “yirminci asır medeni insanının bütün ihtiyaç ve arzularının göz önüne alınarak” hazırlanan planlarıyla, öncelikle “Türkiye'yi görmek ve Türkleri anla-

mak arzusunu taşıyan” yabancı turistleri hedefleyerek AOÇ’de kurulacak olan “Turistik Marmara Oteli”dir (62).

AOÇ Hayvanat Bahçesi’nin turizme sağlayacağı iddia edilen katkının, buranın temel hedefine dönüştürüldüğünü 2000’li yıllarda, kapatılmasına giden süreçte hem yapılan ilgili yasal değişiklikler hem de resmi söylemler açıkça ortaya koymaktadır. Bu dönemde pek çok alanda kullanılmaya başlanan “dünyanın/Avrupa’nın en büyüğü” söyleminin varyasyonları, 2005’ten itibaren AOÇ Hayvanat Bahçesi’ne dair de üretilmeye başlanıyor. 2005’te, “Türkiye’de ilk olduğu gibi benzerleri içerisinde de Avrupa’daki en büyük tünel akvaryum” olacağı söylemiyle AOÇ Hayvanat Bahçesi’ndeki Tünel Akvaryum’un yapımına başlanıyor (Ersoy, 2005: 25). Dönem dönem, yarım kalan bu projenin tamamlanacağına dair açıklamalar yapılsa da erişebildiğim kaynaklara göre burası asla hizmete açılmıyor (Haberler.com, 2011; Özer, 2009; Uludağ, 2008). 24 Mart 1950 tarihli ve 5659 sayılı AOÇ Müdürlüğü Kuruluş Kanunu’nda yapılan 21 Haziran 2006 tarihli değişiklikle AOÇ Hayvanat Bahçesi’nin intifa hakkının, 10 yıla kadar Ankara Büyükşehir Belediyesi’ne (ABB) devredilebilmesinin, aynı zamanda alanın kullanım hakkının ABB tarafından üçüncü şahıslara tahsis edilebilmesinin önü açılıyor. Ağustos 2011’de AOÇ Müdürlüğü ile ABB arasında imzalanan protokol uyarınca, 19 Ekim 2011’de hayvanat bahçesinin ABB’ye devri gerçekleştiriliyor (Haberler.com, 2011; Radikal, 2014). Devir protokolünün imzalanmasına dair haberde “temapark” ifadesine ilk kez rastlıyoruz (Haberler.com, 2011). Devirden sonra, kentsel pazarlama stratejileri, AOÇ Hayvanat Bahçesi’ne dair proje, uygulama ve resmi söylemleri şekillendiren temel faktöre dönüşüyor. Dönemin AOÇ Hayvanat Bahçesi Müdürü Mustafa Sancar, devir üzerinden bir seneden az geçmişken “en kısa zamanda hayvanat bahçesinde yeni hayvanlar görmek istediklerini” belirterek şöyle bir demeç veriyor:

Büyükşehir Belediyesi’nin başkanlığında, çok zengin, çeşitli türlerin olacağı modern, insanların hayvanları rahatça görebileceği bir proje başlatıldı. Proje tamamlandığında hayvanat bahçesinde [...] safari alanları, hayvan hastanesi, tünel akvaryum ve hayvanların türeyebilecekleri yerler olacak. Şu anda hayvanat bahçesinde kutup ayısı ve penguen

gibi soğuk iklim hayvanları bulunmuyor. Ortadoğu projesiyle penguen ve kutup ayısı gibi soğuk iklim hayvanlarının yaşayabileceği özel bir sistemi AOÇ'de gerçekleştirmek istiyoruz. Proje bitince AOÇ, Ortadoğu'nun en büyük hayvanat bahçesi olacak (Radikal, 2012).

Bu açıklamanın hemen ardından, 9 Eylül 2012'de, Bakanlar Kurulu Kararı ile AOÇ Hayvanat Bahçesi Kentsel Yenileme Alanı ilan edilerek dönüşüme açılıyor (TMMOB Şehir Plancıları Odası, 2014). Yenileme alanının görüşüldüğü olağanüstü ABB Meclisi toplantısında, dönemin Adalet ve Kalkınma Partili (AKP) ABB Başkanı Melih Gökçek şöyle bir açıklamada bulunuyor: "Hayvanat Bahçesi'ne Ankaralı gelecek, tüm Türkiye'den gelecekler, hatta yurt dışından bir yığın turist gelecek. Hayvanat bahçesi ve tema parkını Ankara turizminin en büyük tetikleyicisi olarak görüyorum. Bitince ne olduğunu birlikte göreceğiz. Tüm dünyada bu tip çalışmalar çok fazla aktivite çekiyor. (aktaran Bayhan, 2012)" İlerleyen aylarda "Ankapark" ismi verilecek ve hemen yanında yeni bir hayvanat bahçesi de inşa edilecek tema park projesinin inşaatına Haziran 2013'te, ilan edilen yenileme alanının bir bölümünde başlanıyor (Aykırı Akademi, 2017). Haziran 2013'te, "bazı hayvan türlerinde talep yetersizliğinden, doğum nedeniyle sayı olarak sürekli çoğalmalarından ve yeni hayvanat bahçesinde planlanan tür koleksiyonundan dolayı barınaklarda yer sıkıntısı yaşanması" gerekçesiyle, AOÇ Hayvanat Bahçesi'ndeki hayvanlar, bir fiyat listesi yayınlanarak satışa çıkarılıyor (Demir, 2013). ABB tarafından alınan bu kararla ilgili, o dönemde 2014'te tamamlanması beklendiği ifade edilen yeni hayvanat bahçesinde "214 saf hayvan ırkının olması" hedefi ve bu hedef doğrultusunda diğer hayvanat bahçeleriyle takas yoluna da gidileceği dile getiriliyor (Habertürk, 2013). Bu satış listesinin yayınlanmasından kısa süre sonra, 26 Ağustos 2013'te ise, AOÇ Hayvanat Bahçesi şeffaf olmayan şekilde kapatılıyor. Burada o dönemde yaşamakta olan hayvanlara ne olduğu konusuna birazdan değineceğim. İnşaatına başlanan yeni hayvanat bahçesine ne olacağı sorusu da tıpkı mevcut olanın kapanışıyla ilgili olanlar gibi hâlâ cevaplanmayı bekliyor. Senelerce tamamlanacağı iddia edilen Tünel Akvaryumu örneğindeki örüntünün bir benzerini bu projede de görüyoruz. Açılışının defalarca ertelenmesiyle, bugün bile hâlâ zaman

zaman medyada yer bulan ve Ankapark Hayvanat Bahçesi olarak da anılan bu yeni hayvanat bahçesi, “tüm kıtaların temsil edileceği çok fazla hayvan çeşidiyle Türkiye’nin en kapsamlısı” olacağı ve bünyesinde “Türkiye’ye hatta Ortadoğu’ya hizmet etmeyi amaçlayan en büyük hayvan hastanesinin” bulunacağı gibi haberlerle gündeme geliyor (Yörük, 2016). Fiili rant ve oy kaygıları dışında, sembolik olarak da seküler ve Kemalist cumhuriyetin yıkımı olarak okunabilecek AOÇ alanına AKP tarafından yapılan kapsamlı fiziki ve yasal müdahaleler, özellikle Cumhurbaşkanlığı Külliyesi ve Ankapark üzerine yoğunlaşan, temelde hukuksuzluk, mülkiyet hakkının ihlali, yeşil alanların yok edilmesi ve yolsuzluk iddiaları etrafında şekillenen ve hâlâ sürmekte olan bir mücadele alanı haline gelmiş vaziyette. Ne yazık ki, bu kargaşa içinde bırakılan ve hayatları uygulamalardan doğrudan etkilenen taraflardan olmalarına rağmen, o dönemde AOÇ Hayvanat Bahçesi’nde yaşayan hayvanların yürütülen mücadele içerisinde neredeyse hiç temsiliyeti olmadığını söyleyebiliriz.

İleride tekrar dönmek üzere, AOÇ Hayvanat Bahçesi’nin kapatılması sürecine bir ara verip buranın kuruluşundan kapandığı döneme kadar gördüğümüz bir başka sürekliliğe yer vermeyi önemli görüyorum. Metnin önceki bölümünde değindiğim, *doğala yakın* sergileme alanları, kuruluşundan itibaren bir öncelik olarak gündemde tutuluyor. İlk tanıtım kitapçığında, hayvanların gelecekte panoramalar eşliğinde teşhir edileceği belirtiliyor:

[B]ugünkü tesisatın bazıları yarın yerlerini ve vazifelerini dahi değiştireceklerdir. İleride arslanları, dağ keçi ve koyunlarını, antilopları, rezüs maymunlarını serbest ve yüksek sun’î kayalıklar arasında, buz ayılarını, fokları, flamingo ve saireleri de hususi sun’î göller içinde, hatta bazı vahşi insan kabilelerini meskenleri ve bütün yaşayış malzemeleriyle birlikte bu hayvanat bahçemizin bir köşesinde göreceğiz (Tüzdil, 1940: 7).

Sonraki yıllarda “vahşi insan kabileleri”nin temsiline dair projeksiyon ortadan kalkıyor, ancak hayvanların *doğal* yaşam alanlarına benzer mekânlarda sergilenmesine yönelik çalışmalar, resmi söylem ve basının yorumları devam ediyor. 1954’te,

birkaç senedir gündemde olan İstanbul'da bir hayvanat bahçesi kurulması girişimlerine eleştiri getiren bir köşe yazısında, buraların farklı amaçlar öne sürülerek kurulsa da aslında hayvanların, insanların "merak ve eğlencesine hizmet" etmek için hapsedildiği belirtilmekle beraber böyle bir müessesenin "bizde" daha da "lüzumsuz" olacağı Batı'daki teşhir yöntemine atıfla savunulur: "Kurulacak bahçe bir (sirk) gibi demir kafeslerin yan yana konulmasından ibâret olsa ne ise... Bugün hayvanat bahçelerinde kafes tarihe karışmıştır. Son asrın mi'marî hârikası, vahşi hayvanları yaşadıkları muhite göre muayyen bir saha içinde serbest bırakıyor. (Ulunay, 1954)"

Hayvanların doğal ortamlarına yakın tasarlanmış teşhir alanları vurgusu resmi belgelerde de karşımıza çıkıyor: Örneğin, 2005'te bağımsız İstanbul milletvekili Emin Şirin tarafından "AOÇ Hayvanat Bahçesi'nin idaresinde, hayvan üretimi ve bakımında yaşandığı tespit edilen ciddi sorunlara" ilişkin, dönemin başbakanı Erdoğan'a arz edilen 7/5098 sayılı soru önergesinin cevabında "hayvanların doğal ortamlarına yakın, sağlıklı yaşayabilecekleri barınaklara kavuşturulmaları, halkımızın gönüllerinin istediği gibi zevkle ve rahatça gezip dinlenebileceği geniş ve modern bir hayvanat bahçesi için özellikle son yıllarda başlatılan büyüme çalışmaları"ndan bahsedilmektedir. 2009-2011 aralığında ise AOÇ Hayvanat Bahçesi'yle ilgili yapılan haberlerde, adım adım gerçekleştirilmekte olan ve hayvanlara doğal ortamlarına yakın barınaklar sağlanmasını kapsayan "Doğal Yaşam Projesi"nden bahsediliyor (Haberler.com, 2011; Özer, 2009). Bu örnekler, tıpkı Regan'ın (2007) Batı ülkelerinden örneklerle ortaya koyduğu gibi, teşhir mekânlarının iyileştirilmesi girişimlerinin ikiyüzlülüğünü açığa çıkarmaktadır. Belli ki hayvanların yaşam/teşhir alanlarının iyileştirilmesi için yapılan yatırımlar, temelde kentlerin rekabet avantajlarını artırmayı hedeflemektedir. Başta kapanış sürecinin yönetimi olmak üzere, genel olarak birçok uygulama ve resmi söylem hayvanların haklarını, ihtiyaçlarını ve iyi oluşlarını önemsememektedir. Türkiye özelinde, hayvanların birey olarak kabulü, hayvanat bahçeleri tarafından konu bile edilmemiştir. Bu duruma birçok örnek göstermek mümkün: Mesela, dönemin AOÇ Hayvanat Bahçesi müdürü Nadir Şahin, 1997'de verdiği bir röportajda, tek kalan hayvanlara "arkadaş" düşünüp

düşünmedikleriyle ilgili, söz konusu hayvanlar yaşlı olduğundan “eş” getirmenin “bir işe yaramayacağını” söylüyor (Tüzüner, 1997: 33). Aynı röportajda, hayvan ölümlerinin neden kaynaklandığı sorusuna cevabı ise şöyle:

Bahçemizin kuruluşundan bu tarafa, hayvanların yaşlılığından veya sert geçen iklimlerden dolayı zaman zaman ölümler görülmüş. Bunun dışında normal şartlarda ölüm olayı görülmemiş. Bahçemizdeki pek çok hayvan, ortalama ömrünün üzerinde yaşamıştır. Biz bunu bakımın iyi olmasına bağlıyoruz. [...] Daha önceleri deniz aslanı vardı; en son bir anne ve yavrusu. Onların ölüm nedeni de, yapılan otopside sırf ziyaretçilerin vermiş olduğu zararlardan meydana gelmiş. Otopside cam parçası, çivi, taş, kaya, aklınıza ne geliyorsa çıktı. Bunlar ilginç hayvanlar. Suyun parlak gösterdiği şeyleri hemen dalıp alıyor veya attığın bir şeyi havada yakıyor. Gösteri hayvanları bunlar (Tüzüner, 1997: 33).

Tutarsız ve temelsiz oluşunun, ayrıca hiçbir sorumluluk kabul etmeyişinin ötesinde, bu cevap, açıkça cinayet olan bir vakayı oyunlaştırarak tüm acı ve utanç vericiliğinden sıyırmaya, önemsizleştirmeye çalışıyor. Benzer bir tutum medyada da hâkim: Yukarıdaki cevapta bahsedilen “iklim” kaynaklı –çoklu- ölümlerden biri 1970’li yıllarda yaşanıyor. 1975’te yayınlanan ve bir önceki sene AOÇ Hayvanat Bahçesi’ne getirilen 20 penguenden, yayınlandığı tarihte yalnız beşinin hayatta kaldığını aktaran haberin dili ayrımcı ve alaycı:

Kutupların bu sevimli yaratıkları Ankara’nın havasına, belki de hava kirliliğine dayanamadılar ve birbiri ardından hastalanıp öldüler. Geri kalan beş penguen, [...] herkesin ilgisini çekiyor. Hayvanat bahçesinin yetkilileri bunlar da ölecek diye bütün titizlikleri ile bakıyorlar. Ama kutuplardan gelen bu hayvancıkları yaşadıkları ortama benzesin diye buzdolabına koymak olanağı da yok. Zavallılar bugün Ankara sıcağından bunalıyor olmalı. [...] Maymunlar ise sıcaktan memnun [...]. Bütün arsızlıklarıyla hayvanat bahçesi ziyaretçilerinden fındık-fıstık koparmaya çalışıyorlar (Milliyet, 1975).

AOÇ Hayvanat Bahçesi'nde özgürlükleri kısıtlanan hayvanlar, yıllarca korkunç koşullarda yaşamak zorunda bırakılıyor. Hayvanların ve yaşam alanlarının bakımsızlığı ise nadiren medyaya yansıyor (Uludağ, 2008). Aynı tutum, oldu bittiye getirilen kapanış dönemini de şekillendiriyor. AOÇ Hayvanat Bahçesi'nin 26 Ağustos 2013'teki kapatılışı medyada pek ses getirmiyor. ABB'nin internet sitesinde hayvanat bahçesinin bakım, onarım ve yenileme çalışmaları nedeniyle geçici olarak kapatıldığı açıklaması yer alıyor (Sözcü, 2015). Kasım 2013 tarihli bir haberde, "ABB'nin başlattığı TEMA Park ve Hayvanat Bahçesi Projesi kapsamında geçici olarak kapatılan" bahçedeki hayvanların geri alınmak üzere Kayseri, Gaziantep ve İzmir'deki Büyükşehir Belediyesi'ne bağlı hayvanat bahçelerine, yine ABB'ye ait Sincan Evcil Hayvanlar Parkı'na ve Orman ve Su İşleri Bakanlığı Bursa-Karacabey Yaban Hayvanları Kurtarma ve Rehabilitasyon Merkezi'ne gönderildiği bilgisi paylaşıyor (Hürriyet, 2013). Aynı haber, yalnızca "Şakir" ve "Merve" ismi verilen ve "geçici olarak" Kayseri'deki hayvanat bahçesine yerleştirilen iki zürafanın yolculuklarına dair detaylı bilgi veriyor (Hürriyet, 2013). Taşınmaları esnasında 8 yaşındaki "Merve" 9 aylık hamile. "Şakir" ise 16 yaşında. 2016'daki bir haberden ise "Şakir" in<sup>16</sup>, arada geçen sürede muhtemelen Gaziantep'e taşındığını ve bu sefer "Merve" olarak anılmasa da muhtemelen 2013'te Kayseri'ye taşınmış olan diğer zürafanın<sup>17</sup> da buraya getirilmesi için resmi sürecin başlatıldığını öğreniyoruz (Sabah, 2016). Getirilecek olan zürafanın "şanslı eş" olarak tanımlandığı ve "Zürafa Şakir Düğün Hazırlığında" başlığıyla çıkan haberde şöyle deniyor:

"Müzmin bekar Şakir" olarak tanınan zürafa için yapılan girişimler, sonunda başarıya ulaştı. [...] Resmi işlemlerin tamamlanmasının ardından Gaziantep Hayvanat Bahçesi'ne getirilmesi beklenen dişi zürafa ile "Şakir" in buluşmasının, "düğün" organizasyonu ile gerçekleştirilmesi planlanıyor. Davetlilere tatlı ikramı yapılacak organizasyonda, davul zurna çalınacağını bildiren yetkililer, dişi zürafaya "gelinlik"

16 Hem aynı ismi taşıması hem de yaşının tutması sebebiyle, bahsi geçen zürafanın aynı zürafa olması ihtimali yüksek.

17 Getirilmesi için girişimlerin başlatıldığı "dişi zürafanın, Ankara'dan Kayseri'ye gönderilmiş" olduğu bilgisi, bu ihtimali yükseltiyor.

de giydirilmesinin planlandığını kaydetti. Yetkililer, dişi zürafanın isminin, Gaziantep'teki oylama sonrasında belirle-  
neceğini dile getirdi (Sabah, 2016).

İki zürafaya dair kesin olmayan bu bilgiler dışında, taşınan hayvanlarla ilgili, anaakım ulusal medyada yalnızca bir tane daha habere ulaşabildim. Ekim 2013 tarihli bu haberde de Kayseri'ye iki şempanzenin getirildiği bilgisine yer veriliyor. Kafesinden kaçan ve hayvanat bahçesi çalışanları tarafından uyuşturularak yakalanan 15 yaşındaki "Davut" ismi verilen şempanze "AOÇ'den arkadaşı 'İdris' ile beraber" buraya getirilmiş (İHA, 2013). Bulabildiğim diğer bilgi ise, kelaynakların bir sempozyum bildirisinde denk geldiğim akıbetine ilişkin. Kapandığı dönemde AOÇ Hayvanat Bahçesi'nde bulunan toplam üç kelaynak, gönderildikleri İzmir'de "iklim şartlarına uyum sağlayamadığından telef oluyor" (Şahin ve Karadağ, 2016: 29). Mayıs 2016'da yeni hayvanat bahçesinin açılışının üçüncü kez ertelendiği haberleri çıkıyor (Yörük, 2016). Temmuz 2016'da ise Ankara'da bir alışveriş merkezi olan Nata Vega'nın bodrum katında bir hayvanat bahçesi açılacağı haberleri sosyal medyada büyük tepki görüyor (Birgün, 2016). Hemen ardından, dönemin Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) Ankara milletvekillerinden Levent Gök, iki gün arayla iki soru önergesi veriyor. 12 Temmuz 2016 tarihli ve 7/7802 sayılı ilk soru önergesinde AOÇ Hayvanat Bahçesi'nin "Ankapark' inşası baha-  
ne gösterilerek yıllar önce kapatıldığı" ve buradaki hayvanların da "daha sonra geri getirilecek" denilerek yok edildiği" belirtilmekte ve şu sorular sorulmakta:

- "Kapatılan Hayvanat Bahçesindeki hayvanların akıbeti ne olmuştur? Bu hayvanlar nereye gönderilmiştir?"
- "Hayvanat Bahçesi kapatılırken burada kaç tür ve kaç hayvan bulunmaktaydı? Bu hayvanların şu anda kaç hayattadır? Hayatta olmayan hayvanların telef olma nedenleri nelerdir?"
- "Ankaralıların malı olan [vurgu bana ait] söz konusu hayvanalar, Ankara'ya yeniden ne zaman getirilecektir?"
- "Hayvanat bahçesindeki hayvanların Ankara'dan başka illere nakli sırasında gerekli koşullar sağlanamadığı için

önemli bir bölümünün telef olduğu ileri sürülmektedir. Nakil sırasında ölen hayvan sayısı ve türlerini açıklar mısınız?

- “Ankara’ya yeni bir hayvanat bahçesi ne zaman kurulacaktır? Yeni bir hayvanat bahçesi kurmanın maliyeti ne kadardır? Bu maliyeti kim karşılayacaktır?”

Bu önergeye gecikmeli olarak 18 Kasım 2016’da, dönemin Orman ve Su İşleri Bakanı Veysel Eroğlu imzasıyla verilen cevapta dişe dokunur hiçbir bilgi yok: 25 Haziran 2012 tarihi itibariyle 131 hayvan türü bulunduğu tespit edilen hayvanat bahçesindeki hayvanların İzmir, Bursa, Kayseri, Sincan ve Gaziantep’teki kurumlara taşındığı ve “nakil esnasında herhangi bir olumsuzluk yaşanmadığı” belirtiliyor. Gök’ün verdiği 14 Temmuz 2016 tarihli ve 7/7192 sayılı ikinci soru önergesi ise doğrudan Nata Vega’da yapılması planlanan hayvanat bahçesiyle ilgili ve TBMM resmî web sitesindeki bilgiye göre cevaplanmamış.<sup>18</sup> Aynı dönemde sosyal medyada hem AOÇ Hayvanat Bahçesi’ndeki hayvanların akıbetini öğrenmeye yönelik hem de alışveriş merkezinde açılacak hayvanat bahçesine karşı imza kampanyaları başlatılıyor, ancak somut bir sonuç alınamıyor.

Açıkça görüldüğü üzere, insan ve hayvan arasında kurulan hiyerarşik ayırım, gerek uygulamalar gerek yok sayma gerekse de –soru önergesindeki “Ankaralıların malı” ifadesinden de anlaşılabilir gibi, hayvanların haklarını gözetenler tarafından bile kullanılan dil üzerinden normalleştirilmektedir. Sürekli olarak yeniden üretilen bir diğer hiyerarşi de hayvan türleri arasında kurulandır. Bazı hayvan türlerinin diğerlerinden daha ayrıcalıklı görüldüğü, birçok örnekte ortaya çıkmaktadır. Üstelik bu yaklaşım, AOÇ Hayvanat Bahçesi’nin açık kaldığı yaklaşık 73 şene boyunca süreklilik göstermektedir. Hayvanat bahçesinde tutulan bazı hayvanların resimlerine ve/veya türleri hakkında bilgilere de yer veren 1940’taki tanıtım kitapçığında şöyle denir: “Hayatları hakkında malumat verdiğimiz hayvanlar, broşürde resimleri mevcut olanların da en önemlileridir (Tüzdil, 1940: 15).” Örne-

<sup>18</sup> Ancak, Şubat 2018 tarihli bir habere göre bu konuda verilmiş daha sonraki bir önerge yanıtlanmış, cevapta alışveriş merkezinde açılan hayvanat bahçesinde mevzuata aykırı bir durum olmadığı belirtilmiştir (Cumhuriyet, 2018).

ğın, tavus kuşu, “özellikle de erkekleri, hayvanat bahçelerinin en cazip zinetlerinden biri” sayılmaktadır (Tüzdil, 1940: 52). Bu dönemin koleksiyonunda en önemli görülen hayvan ise belli ki, teşhir alanının en sonuna konulan, kitapçıkta en çok yer ayrılan ve “hayvanların hükümdarı” olarak tanımlanan aslandır<sup>19</sup> (Tüzdil, 1940: 55-60). Belli ki hayvanat bahçeleri için bazı başka ayrıcalıklı türler olduğu da düşünülmektedir:

Bu kadar nevi hayvan, şüphesizki bir hayvanat bahçesi için çok azdır. [...] Zamanla, himmet ve gayretlerle daha yüzlerce nevi hayvanlar getirilerek bahçe zenginleştirilecektir. Ankara halkı, ümit ederizki bir kaç sene içerisinde bu bahçede Filler, Zürafeler, Beyaz buz ayları, [...] foklar, üzerlerine küçük çocukların binip gezebileceği büyük kara Kaplumbağaları [...] göreceklerdir (Tüzdil, 1940: 13).

1950, Hindistan’dan bir filin gelişiyle bu temenninin gerçekleşeceği yıl olacaktır. İzini sürebildiğim kadarıyla, süreç 2 Şubat’ta *Doğan Kardeş*’te dönemin Hindistan Başbakanı Nehru’nun “dünya çocuklarına” yazdığı mektubun yayınlanmasıyla başlıyor. Nehru, mektubunda “Japon çocuklarından gelen mektuplar üzerine Hindistan çocukları adına buraya bir fil gönderdiğini” aktarır: “Tokyo’ya vardığı zaman yüzlerce çocuk [fili] görmeğe koştular. Çocukların bir çoğu fili ömürlerinde ilk defa görüyorlardı. Bu asil hayvan, Hindistanın bir sembolü haline geldi. Ve Hint çocukları ile Japon çocukları arasında bir dostluk bağı kuruldu. (Doğan Kardeş, 1950a: 4)” Elbette, bu tarih, rastgele bir tarih değildir. Hindistan, 1947’de Birleşik Krallık’tan bağımsızlığını ilan etmiş,

19 Buna rağmen, hayvanat bahçesindeki aslana dair hiçbir bireysel bilgi verilmemiştir; aslan, yalnızca bir tür olarak, genel özellikleriyle anlatılmıştır. 1952’deki bir *Doğan Kardeş* sayısında, o zaman 20 yaşında olan bu aslanın 1934’ten beri AOC Hayvanat Bahçesi’nde yaşadığı ve bir ayasının total olduğu bilgisi paylaşılıyor (Doğan Kardeş, 1952a: 3). AOC Hayvanat Bahçesi’nden bazı hayvanların fotoğraflarına altında kısa bilgilerle yer veren bu ve iki önceki sayıdaki iki haber, hayvan türleri arasında nasıl bir ayırım yapıldığını ortaya koyan bir başka örnek. En detaylı bilgi aslana dair paylaşılmış, bunun dışındakiler ise şöyle: “Ördekleri seyreden pelikanlar”, “keskin bakışlarıyla etrafı süzen akbabalar”, “bu panter kimseye güler yüz göstermemektedir, ama bahçeye gelen herkes onu mutlaka ziyaret eder”, “kafese girmiş kurnaz tilkiler”, “çocukların pek sevdikleri Ayşe adlı yeşil maymun”, “cins bir Ankara kedisi” (Doğan Kardeş, 1952b: 3; Doğan Kardeş, 1952a: 3).

26 Ocak 1950'de ise Hindistan Cumhuriyeti resmen kurulmuştur. Çocuklar ve filler –ve başka hayvanlar- bu yeni devletin diplomatik stratejisinin birer parçasıdır. *Doğan Kardeş*'in (1950b: 3) bir sonraki sayısında bu defa “ömürlerinde daha hiç canlı fil görmemiş olan Türk çocuklarından” “Nehru amcaya”, “Hindistan Başbakanından Türk çocukları da bir fil yavrusu istiyorlar!” başlıklı bir mektup yayınlanır. “Yüzden fazla imza ile aldığı bu mektubu aynen bastığını” belirten dergi şöyle bir de not düşer: “Pandit Nehru amcamız, Japon ve Amerikan çocuklarına karşı gösterdiği cemileden Türk çocuklarını her halde mahrum bırakmak istemeyecektir.” 2 Mart'ta, okuyucu mektuplarındaki önerilerden bahsedilir: Bunlardan biri “Gelecek fili İstanbul sokaklarında, önünde bando mızıkacı ile dolaştırmalı. Göğsünde de ‘Ben Hindistan Başbakanı Pandit Nehru amcanın Türk çocuklarına hediye etmişim’ diye bir levha asmalı.” önerisini sunarken diğeri, gelmesi durumunda Türk çocuklarının fili nasıl karşılayacağına dair bir karikatür yarışması açılmasını teklif eder (*Doğan Kardeş*, 1950c: 3). 9 Mart sayısında karikatür yarışması duyurulur ve Kasım ayına kadar hemen her sayıda, gönderilen karikatürlere yer verilir. 14 Aralık sayısında, “Müjde! Müjde! Müjde! Fil Geliyor!” başlıklı haberde şöyle denir:

[...] Başbakan Nehru, Türk yavrularının ricasını memnuniyetle kabul etmiş ve müspet haberi Başbakan Adnan Menderese bir mektupla bildirmiştir. Bahsi geçen yavru fil hâlen Hindistandan yola çıkmış bulunup kendisinin pek yakında İstanbul'a varması beklenilmektedir. [...] Beş yaşında bir dişi yavru olan file, Nehru “Mohini” yani “Şirin” adını vermiştir. [...] Nehru bu münasebetle Türk çocuklarına şu mesajı göndermiştir: “Aziz çocuklar; size bir Hindistan fili gönderiyorum. Bu benim hediyem değildir; fakat daha çok Hint çocuklarının sizlere gönderdiği bir hâtıradır. [...] Gönderdiğimiz filin Türkiyede dostlar kazanacağını ve orasını evi gibi telâkki edeceğini ümit ediyorum.” (1950d: 3)

*Doğan Kardeş* haberi bir notla kapatır: “[Mohini'ye] Türkiyeyi kendi memleketi gibi sevdireceğiz.” 14 Aralık'ta Mohini'nin yolda olduğunu duyuran *Milliyet*'te (1950a: 4) şu yoruma yer verilir: “Amerika ve Japonya'ya hediye edilen üç fil yavrusu Hindistanın

gayri resmi elçileri halini almış bulunmaktadır ve Hindistana karşı olan iyi niyet ve dostluk bağlarının kuvvetlenmesine başlıca âmil olmuştur. 'Monhini'nin de Hindistanın bir elçisi sıfatıyla iki memleket arasındaki bağların kuvvetlenmesine yardım edeceği muhakkaktır." "Büyük bir kafes içinde Rossaline vapurunda" taşınan Mohini, önce aynı vapurla İstanbul'a sonra da Ankara'ya gönderilmek üzere, 18 Aralık 1950'de İskenderun limanına varır (Milliyet, 1950b: 5). 26 Aralık 1950'de, "bakıcısı" Sultan'la Dolmabahçe'ye getirilen Mohini için yoğun katılımlı bir karşılama töreni düzenlenir. Çocukların taşıdığı karşılama levhalarından bazıları özellikle ilginçtir: "Çocukların canlı oyuncağı hoş geldin!", "Fil kardeş, verimli topraklarımızda yetişen zümrüt otlarla seni besliyeceğiz", "Mohini seni şekersiz bırakmıyacağız" (Doğan Kardeş, 1951b: 6)... *Doğan Kardeş*'in aktarımına göre "alnında ay yıldız" ile "genç bir gelin gibi süslenen" Mohini, "Türk çocuklarına takdim edilerek Türk vatandaşlığına geçer" (1951a). Törende konuşma yapanlardan biri, dönemin Hindistan Büyükelçisidir ve çocuklara şöyle seslenir:

Şimdi karşınızda duran şu terbiyeli ve uslu hayvan [...] bundan dört sene önce güney Hindistanın ormanlarında doğmuş, 8 ay önceye kadar da annesile beraber vahşi ormanlarda serbestçe yaşamışdı. Sizlerin isteği üzerine ve Nehru amcanın emrile yakalandı, terbiye edilerek evcilleşti. İnsanların kendisine fenalık yapmadıklarını, ihtiyacından çok yiyecek verdiklerini, şefkat gösterdiklerini görünce insancıl oldu. Bilhassa şu anda, sizlerin sevgi tezahürleri karşısında son derece mesuttur. Mohini bir fil olmak bakımından 100 sene yaşayabilir. Türkler tabiaten müşfik oldukları için Mohini'nin yeni vatanında 100 yaşından da fazla yaşayacağını ümit edebiliriz. Onu sizlere bırakıyorum (Doğan Kardeş, 1951a).

İstanbul'da "soğuk algınlığına yakalanan" Mohini'nin Ankara'ya getirilip AOC Hayvanat Bahçesi'nde kendisi için hazırlanan "hususî pavyonuna" yerleştirildiği 30 Aralık'ta, bu defa Pakistan hükümeti tarafından hediye edilen ve "hürriyet" anlamına gelen "Azadi" ismi verilen filin "Asiria" isimli gemide Türkiye'ye doğru

yolda olduğu haberi paylaşılır<sup>20</sup> (Milliyet, 1950c: 1; Milliyet, 1950d: 5). Mohini'nin Ankara'ya gelişinin hemen ardından yemek masrafları tartışma konusu olarak medyaya taşınır. 13 Ocak 1951'de, bu defa medyada çok daha az ilgi uyandırarak, Azadi İstnabul'a varır (Milliyet, 1951a: 1,3). Pakistan Başbakanı Liyakat Ali Han tarafından, yine Türk çocuklarına hediye olarak gönderilen 6 yaşındaki Azadi için ülkenin ateşesi şu konuşmayı yapar: "Pakistan'ın bâkir ormanlarından alınarak terbiye edilmiş olan bu fil, Pakistan hükümetinin dost ve kardeş Türk milletine küçük bir hediyesidir. Türk yavruları için Pakistandan buraya gönderilmiş olan Azadi, artık sizin malınızdır. Uğurlu olsun." Bu defa törende Mohini'nin karşılmasına katılan vali yoktur; yerine konuşma yapan Vali muavini Fuat Alpar "Azadi'nin Türk çocuklarının kültürel bilgilerinin arttırılmasında rol oynayacağını" belirterek Pakistan hükümetine teşekkür eder (Milliyet, 1951a: 3). Milliyet'in (1951a: 3) yorumu ise "yalnızca ot ve çeltik pirinci yiyen Azadinin Mohiniye benzemeyen yanının şekere düşkün olmayışı ve daha mütevazı bir hayat yaşaması" olur. Azadi, aynı gün İnönü Stad-yumu'nda halka teşhir edilir ve 14 Ocak'ta trenle Ankara'ya götürülür (Milliyet 1951b: 1; Milliyet, 1951c: 3). Şubat 1951'de Mohini'ye, *Doğan Kardeş*'in açtığı yarışma kapsamında bir okurun önerdiği "Birtanem" soyadı verilir. Yine bu dönemde *Doğan Kardeş*'te okurların Mohini için yazdığı şiirler yayınlanmaya devam eder. 8 Mart'ta yayınlanan "Mohini ile Azadi Ne Yapıyorlar!" başlıklı yazıda "rutubet iyi gelmeyeceğinden" fillerin konuşulduğu gibi "İzmir, İstanbul falan gibi bir yere götürülmelerinin mevzu bahis olamayacağı" ifade edilir (Doğan Kardeş, 1951c: 4). Anlaşılan o ki o günlerde fillerin fuar için İzmir'e götürülmeleri de söz konusudur. Bunun da mümkün olmadığı hayvanat bahçesi müdürü Pençe'den bir alıntıyla aktarılır: "Hayvanat bahçesi hayvanı, sirk hayvanı değildir, yer yer dolaştırılmamalıdır. (Doğan Kardeş, 1951c: 4)" Yazar, aynı yazıda Mohini'nin "terbiyeli" davranışlarından bazılarını "çocuklara örnek olması için" paylaşır:

20 1951 yazında Hindistan'dan AOC Hayvanat Bahçesi'ne bu defa bir maymun hediye edileceği ve bu dişi maymunun "5 yıldır eşsiz yaşayan ve Ankara çocuklarının 'Şebek Yusuf' dedikleri erkek maymunun yanına verileceği" haberi çıkar (Doğan Kardeş, 1951e: 3). Yine hemen hemen aynı tarihte, Pakistan hükümetinin de bir panter hediye edileceği yazılır (Milliyet, 1951d: 1).

Hortumu ile yerdeki kuru otları muntazam bir demet halinde topluyor. [...] tozunu silkiyor; sonra terbiyeli terbiyeli, tam ağzına göre bir lokma halinde güzel güzel yiyor. Ağzını doldurup yanağını şişire şişire yemek yiyen çocuklara örnek olsun. [...] Mohini'den bazı çocukların alacakları başka dersler de var. Hani kitaplarını, oyuncaklarını etrafa saçan, gece yatarken elbiselerini toplamıyan dağınık çocuklar vardır. Onlar bir gün Mohini'yi yıkanma saatinden sonra görseler iyi bir ders almış olurlar. Mohini her iki günde bir [...] yıkanır. Sultan onu çok güzel terbiye etmiş. Yıkanırken huysuzluk etmek şöyle dursun, hani dili yetse teşekkür bile edecek. Temizlendikten sonra da *hanım hanım* su kovasını hortumuna takıp kafesinin köşesinde Sultan'ın gösterdiği yere götürüyor, sonra da fırçasını onun yanına bırakıyor (Doğan Kardeş, 1951c: 5).

Sadece bu alıntıda bile farklı güç ilişkilerini görmek mümkün: Hayvanı *terbiye eden* insan, çocuğa öğüt veren yetişkin, dişil olanı *terbiye eden* eril... Farklı düzeylerde *iyi ve doğru olan*, taraflardan birince tanımlanıyor ve diğer taraf buraya doğru itiliyor; eğitilen taraftan beklenen, tanımlanan doğruyu benimseyip buna uygun davranması. Fil, burada, bu karmaşık ve mekanizmaları iç içe geçmiş yaygın işleyişin temsiline ve taşıyıcısına dönüşüyor. 1940'ta basılan kitapçıkta da antropomorfizm yoluyla, hayvanlardan benzer şekilde yararlanılmıştır. Örneğin, kartal "cesur" ve "kuvvetli"; çakal "aç gözlü"; tilki "kurnaz", "hilekar", "hırsız" ve "yüzsüz"; porsuk "tembel" ve "korkak"; "Türkler için sembolik bir anlamı" olduğu belirtilen kurt "kuvvetli"; "geyik ve karacalar "zavallı ve sevimli" olarak betimlenmektedir (Tüzdil, 1940: 22,28,34,35,38,39,44,45). Hayvanat bahçesindeki hayvanlar sık sık, çekirdek aileyi normalleştirmek üzere de kullanılmaktadır. Yine aynı kitapçıkta bunun örneklerine rastlıyoruz. Örneğin, kartallar için verilen bilgi ideal ailenin ve yaşam döngüsünün resmi gibidir: "Yavrunun beslenme ve terbiyesine ana ve baba birlikte çalışırlar. Yavrular hiç yoksuzluk çekmezler. [...] Yavru yalnız başına uçabilecek kudrete gelince onu hayat savaşına artık tek başına bırakırlar. Genç kartal senelerce seyyar bir hayat geçirir. Nihayet kendisine bir eş bulur ve [...] yuvasını kurarak yaşayacağı yeri sabitleştirmiş olur. (Tüzdil, 1940: 25)" Türkiye'de anaa-

kım medyanın hayvanat bahçeleriyle ilgili vermeyi en çok sevdiği haber türlerinden biri de, buradaki hayvanlara eş bulunması ve gebelik/doğum haberleridir. Ankara'daki filler de bundan nasibini almıştır. *Doğan Kardeş*'te (1951d: 3) yayınlanan şiirlerden biri Mohini'ye, "minik Mohini'yi de sevelim" diyerek "çabuk çabuk yavrula"masını öğütler. Ülkeye gelişlerinin üstünden çok geçmeden, 1952'de önce Azadi'nin hamile olduğu ve yakında doğuracağı, ardından da dış gebelik şüphesi haberleri çıkar (Milliyet, 1952b: 3; Milliyet, 1952c: 1,7). Ekim 1955'te Azadi'nin aslında hamile olmadığını paylaşan haberden, AOC Hayvanat Bahçesi'ndeki "Uğur" ismi verilmiş bir üçüncü filden haberdar oluyoruz (Milliyet, 1955b: 1): "Son birkaç gün içinde yine Hayvanat Bahçesinin 'Uğur' isimli sevimli erkek filin bazı çapkınlık alâmetleri gösterdiği müşahede edilmiştir. Bunun üzerine alâkalı zevat derhal faaliyete geçmiş ve bu defa Uğur'la Mohini'den bir yavru elde etmek istemişlerdir. Zira Uğur, fırsat buldukça Mohini'nin üzerine saldırmaktadır. Evvelce ayrı odalarda bulunan Uğur ile Mohini şimdi bir araya alınmışlardır." Başlangıçtaki ilgi çabuk biter ve *Doğan Kardeş*, AOC Hayvanat Bahçesi'ndeki fillere son olarak 1952'de yer verir. Bu haberlerden birinde Mohini'nin kendisiyle gelen "bakıcısı" Sultan'ın 22 Aralık 1951'de Hindistan'a döndüğünü ve filler için yeni bir binanın yapımına başladığını öğreniyoruz (Doğan Kardeş, 1952c). Anaakım medyanın da Ankara'daki fillere yoğun ilgisi bu dönemlerde son bulur. 1960-70'li yıllarda Azadi'nin sırtında çocuklar gezdirilir (Tüzüner, 1997: 33). 1972'de "Şirin" ismi verilen bir Afrika fili daha AOC Hayvanat Bahçesi'ne getirilir (Haberler.com, 2006). İlk önce Azadi, 1994'te Mohini, 2006'da ise Şirin ölür. Bir haberde Şirin'in AOC'de boş bir araziye gömüldüğü bilgisi paylaşılır (Haberler.com, 2006). Mohini'yle ilgili araştırmasını internette yayınlayan Yalçın Ergir ise ölümlerinden sonra Azadi ve Mohini'ye ne olduğunu aktarır: Fillerin "bakıcısı" Kaya Dilber oğlu Talip Dilber'e Azadi'nin kemikleri de dahil olmak üzere tüm bedeninin işlenerek hayvan yemine dönüştürüldüğünü anlatmıştır (Ergir, 2006). Mohini'nin kemikleri ise önce 2002'de Hacettepe Üniversitesi Biyoloji Anabilim Dalı laboratuvarına, 2008'de ise bir sonraki sene bir meslek yüksekokulunun binasında açılacak olan Prof. Dr. Ali Demirsoy Doğa Tarihi Müzesi'nde sergilenmek üzere Erzincan Kemaliye'ye götürülmüştür (Ergir, 2006).

AOÇ Hayvanat Bahçesi'nin ve burada tutulan başka hiçbir hayvanın bir daha Mohini'nin Türkiye'ye getirildiği dönemdeki kadar medyada ilgi görmediğini söyleyebiliriz. Üst üste haberlere konu olan birkaç istisnai durum daha söz konusu: Bunlardan ilki, Yassıada duruşmaları kapsamında görülen "köpek davası"dır. 1960 darbesiyle devrilen Cumhurbaşkanı Celal Bayar ve dönemin Tarım Bakanı Nedim Ökmen'in yargılandığı davanın konusunu, cumhurbaşkanlığı sırasında Afgan Kralı'nın hediye ettiği ve "Bastı" adı verilen Afgan tazısının, bilirkişi tarafından 1.000-1.500 lira değer biçilmesine rağmen 20.000 liraya Bayar tarafından AOÇ Hayvanat Bahçesi'ne satılmasıdır (Erinç, 2014). İki sanığın da hapis cezasına çarptırıldığı dava, görülmeye başlandı 14 Ekim 1960 tarihinden itibaren bir süre medyada büyük yankı bulmuştur. Bir sonraki istisna, 2006 yazında "Pakize" adı verilen pitonun ortadan kaybolmasıyla yaşanır. Özellikle dönemin Orman ve Çevre Bakanı Osman Pepe'nin, yılan yakalanana kadar vatandaşlara şiş kebab yememelerini tavsiye ettiği espirisi yılan bulunana kadar gündemde kalır (Milliyet, 2006a: 2). "Piton Pakize"nin, kaybolmasından yaklaşık 2 ay sonra AOÇ Hayvanat Bahçesi'nde tavanarasında uyurken yakalanmasıyla AOÇ Hayvanat Bahçesi yeniden gündemden düşer (Milliyet, 2006b: 4). Son istisna ise, ABB'ye devrinden sonra kapanışına kadar, yönetimi tarafından yaygınlaştırıldığı belli olan haberlerin aralıklarla basında yer bulması. Bu haberler genellikle ziyaretçilerin yoğun ilgisini dile getiren ve bu sırada da burada tutulmakta olan zürafa, aslan, kaplan gibi hayvanlara yer veren haberler. Bu haberlerin hepsinde ya yazının doğrudan konusu olan ya da bahsedilen bir hayvan var: Suaygırı Memiş (Hürriyet, 2012a; Hürriyet, 2012b; Mynet, 2012; Sabah, 2013; Haberler.com, 2012)... "Memiş" adı verilen ve 2 yaşındayken AOÇ Hayvanat Bahçesi'ne getirilen suaygırı, o dönemde 45 yaşında ve koleksiyondaki en yaşlı hayvan...

Yeniden hayvanlar arasındaki hiyerarşiye dönecek olursak, öncelikle yalnızca türlerin değil, bireysel olarak da hayvanların arasında bir ayırım yapıldığını AOÇ Hayvanat Bahçesi'ne getirilen fillere gösterilen ilgi üzerinden örneklendirmek mümkün. Cumhuriyet döneminde Türkiye'ye getirilen ilk fil -Mohini- hem devlet yetkilileri hem halk hem de medya tarafından çok büyük ilgiyle karşılanırken hemen ardından getirilen ikinci filde -Aza-

di- hem coşku hem de medyada bulduğu yankı dikkat çekici ölçüde azalıyor. Üçüncü fil -Şirin- hakkında ise neredeyse hiç konuşulmuyor. Hayvanat bahçesinde tutulan hayvanları beslemek için kullanılan hayvanların ise hiç sözü geçmiyor; bunlar, sadece “et” olarak düşünülüyor. Örneğin, AOÇ Hayvanat Bahçesi’ndeki “aslan, kaplan, akbaba ve benzeri yırtıcı hayvanlara yem olarak verilmek” üzere “30 ton at ve eşek eti alımı” için ihale açıldığını duyuran haberin dili, hayvanat bahçesinde yaşayan hayvanlarla ilgili yapılan haberlerden farklı olarak hiçbir *duygusalılık* içermiyor (Milliyet, 1992: 18). Teşhir edilen türlerin bazılarının ayrıcalıklı olduğu fikri ise, daha önce de değindiğim gibi kuruluştan kapanışına kadar, yeni türlerle zenginleşme vurgusuyla resmi söylemin merkezinde kalıyor. Yeni türler denerek kastedilen genellikle başka coğrafyalarda yaşayan hayvanlar.

Yukarıda detaylıca ortaya koymaya çalıştığım gibi, AOÇ Hayvanat Bahçesi yerel hayvan türlerini toplama ve korumaya odaklanmadığı gibi, başta hedeflenmiş olan bir bilim kurumu olma amacından da hızla vazgeçmiştir. Yalnızca eğlence -ve sözde pedagoji- kurumu olarak kendini konumlandıran bu mekân-kurum, sosyo-politik değişimler ve teknolojik gelişmelerle gün geçtikçe daha az ilgi çekici hale gelmeye başlamıştır. İşletmedeki özensizliklerin de bu etkenlerle bir araya gelmesiyle, AOÇ Hayvanat Bahçesi hem Ankara’da yaşayanların hem de medyanın odağından çıkmış; zaten görünmezleştirilmiş ve hakları her açıdan ihlal edilmekte olan tutsak hayvanlar bir başkentin göbeğinde *unutulmuştur*.

### **Sonuç: Hayvanat Bahçeleri, Utanç Verici Bir Tarihe mi Dönüşecek?**

Hayvan koleksiyonlarını barındıran ve sergileyen zoolojik park ve akvaryum gibi kurumlar, hâlâ Uluslararası Müzeler Konseyi ICOM’un [International Council of Museums] müzeler tanımını içinde yer almakta. Buna rağmen hem alanda yürütülen aktivizm hem henüz örnekleri çok olmasa da hayvanat bahçelerinin meşruiyetini sarsacak yasal karar ve uygulamalar<sup>21</sup>, bu kurumla-

21 Örneğin, 2016’da Arjantin’de görülen bir davada hayvanat bahçesinde tutulan Cecilia ismi verilen şempanzenin, haklarının ihlal edildiği gerekçesiyle salınması gerektiği kararı verildi (Samuels, 2016).

rın dünya çapında günün birinde kapatılacağı konusunda umut verici.

Yakın zamanda Türkiye’de de bu anlamda resmi bir girişim-  
de bulunuldu: 2016’da CHP milletvekili Zeynep Altıok tarafından  
“5199 Sayılı Hayvanları Koruma Kanununda Değişiklik Yapılma-  
sına Dair Kanun Teklifi” meclis başkanlığına sunuldu ve 2018’de  
de milletvekili Sezgin Tanrıkulu tarafından yenilendi. Bu kanun  
teklifinde, 24 Haziran 2004 tarihli ve 5199 sayılı *Hayvanları Koru-  
ma Kanunu*’nun hayvanat bahçeleriyle ilgili 22’nci maddesinin  
de değiştirilmesi önerilmekte. İşletme sahipleri ve belediyele-  
re hayvanat bahçelerini “doğal yaşam ortamına en uygun şekil-  
de tanzim etmek ve ettirmek” yükümlülüğünü getiren mevcut  
maddenin yerine şöyle bir öneri sunulmakta: “Hiçbir şekilde yeni  
hayvanat bahçesinin kurulmasına müsaade edilemez. Mevcut  
hayvanat bahçeleri ile ilgili durum Orman ve Su İşleri Bakanlı-  
ğının görüşü alınmak suretiyle Bakanlıkça çıkarılacak yönetme-  
likle belirlenecektir.” Tasarının mecliste ne zaman tartışılacağı  
hâlâ belirsiz. Meclise gelmesi ve olduğu haliyle kabul edilmesi  
halinde de şu an var olan hayvanat bahçelerinde tutulan hayvan-  
lara ne olacağı önemli bir soru olarak karşımıza çıkacak. Özel-  
likle de AOÇ Hayvanat Bahçesi’nin kapatılışındaki deneyimin  
ardından...

Bir dönüşümün yaklaşmakta olduğunu iddia -veya en azın-  
dan umut- edebileceğimiz bu dönemde, hayvanat bahçelerinin  
ve özellikle de buralarda yaşamış ve yaşamakta olan hayvanların  
genelde göz ardı edilmiş hikâyelerini kayıt altına almak, metnin  
başında da belirttiğim gibi büyük önem taşıyor. Bu girişimle-  
rin, farklı kurum ve topluluklara odaklanan tarihsel çalışmalarla  
ortak zorluklarının yanında başka bir zorluğu daha var: Kaçın-  
maya ne kadar özen göstersek de, bireylerin adına konuşmak...  
Bunun nasıl aşılabileceği sorusuna henüz cevap veremiyor olsak  
da özellikle posthümanizm alanındaki çalışmaların insan ve  
insan olmayan hayvanlar üzerine düşünme kabiliyetimizi ve bu  
anlamdaki sınırlılıklarımızı sorgulayarak yaklaşımlarımızla ilgi-  
li yeni pencereler açmak anlamında büyük potansiyel taşıdığını  
düşünüyorum.

## Kaynakça

- Adorno, T. W. (2000) *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, Koçak, O. ve Doğukan, A. (çev.), Metis, İstanbul.
- Anderson, K. (1995) "Culture And Nature At The Adelaide Zoo: At The Frontiers Of 'Human' Geography", *Transactions of the Institute of British Geographers*, 20 (3): 275-294.
- Artun, A. (2017) *Mümkün Olmayan Müze: Müzeler Ne Gösteriyor?*, İletişim, İstanbul.
- Aykırı Akademi (2017, 26 Kasım) "Kimsenin Nasıl Kurtulacağını Bilemediği 'Dev Batık Park'": <http://aykiriakademi.com/aykiri-akademi-yasam/aykiri-akademi-yasam-kent-kulturu/ankapark-projesi> [erişim tarihi: 28 Nisan 2019].
- Balcı, M. E. (2017) "The Lobster: İnsanat Bahçesi Veya Burada Olmanın Sosyolojisi Üzerine", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 10 (2): 1-22.
- Bayhan, B. (2012, 2 Kasım) "Gökçek: AOÇ Muhteşem Bir Park Olacak", *Arkitera*: <http://www.arkitera.com/haber/10602/gokcek--aoc-muhtesem-bir-park-olacak> [erişim tarihi: 28 Nisan 2019].
- Birgün (2016, 14 Temmuz) "AVM'de Açılacak 'Hayvanat Bahçesi'ne Tepki": <https://www.birgun.net/haber-detay/avmde-acilacak-hayvanat-bahcesine-tepki-119919.html> [erişim tarihi: 30 Nisan 2019].
- Cumhuriyet (2018, 10 Şubat) "Bakanlık: AVM'de Hayvan Yaşar": [http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/cevre/923400/Bakanlik\\_AVM\\_de\\_hayvan\\_yasar.html](http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/cevre/923400/Bakanlik_AVM_de_hayvan_yasar.html) [erişim tarihi: 30 Nisan 2019].
- Çalıköğlü, L. (2009) *Çağdaş Sanat Konuşmaları 4: Koleksiyon, Koleksiyonerlik ve Müzecilik*, YKY, İstanbul.
- Demir, O. (2013, 12 Temmuz) "Büyükşehir'den Satılık Hayvan", *Hürriyet*: <http://www.hurriyet.com.tr/buyuksehir-den-satilik-hayvan-23705240> [erişim tarihi: 28 Nisan 2019].
- Doğan Kardeş (1949, 29 Eylül) 157.
- (1950a, 2 Şubat) 175.
- (1950b, 9 Şubat) 176.
- (1950c, 2 Mart) 179.
- (1950d, 14 Aralık) 220.
- (1951a, 11 Ocak) 224.
- (1951b, 18 Ocak) 225.
- (1951c, 8 Mart) 232.
- (1951d, 22 Şubat) 230.
- (1951e, 14 Haziran) 246.

- (1952a, 23 Ekim) 317.
- (1952b, 9 Ekim) 315.
- (1952c, 17 Nisan) 290.
- Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* Cilt:4 (1994) TC Kültür Bakanlığı ve Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul.
- Ergir, Y. (2006) “Şeker Fil Mohini Masalı”: [http://www.ergir.com/Seker\\_Fil\\_Mohini.html](http://www.ergir.com/Seker_Fil_Mohini.html) [erişim tarihi: 1 Mayıs 2019].
- Eriksen, L. ve Kennedy, M. (2014, 9 Şubat) “Marius The Giraffe Killed At Copenhagen Zoo Despite Worldwide Protests”, *The Guardian*: <https://www.theguardian.com/world/2014/feb/09/marius-giraffe-killed-copenhagen-zoo-protests> [erişim tarihi: 10 Ocak 2019].
- Erinç, O. (2014, 1 Mart) “Alt Tarafı Bir İt!..”, *Cumhuriyet*: [http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/46151/\\_Alt\\_Tarafı\\_Bir\\_it...\\_.html](http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/46151/_Alt_Tarafı_Bir_it..._.html) [erişim tarihi: 2 Mayıs 2019].
- Ersoy, C. (2005) “Tünel Akvaryum”, *Ata'nın Emaneti Çiftlik Özel Sayı*: 25.
- Fırat, D. (2014) “Giriş - Kapatılma Mekânlarına Bakmanın Kavramsal Araçları: ‘Total Kurum’, ‘Disipliner Kurum’ Ve ‘Kamp’”, *Teorik Bakış*, 4: 11-25.
- Foucault, M. (2001) *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, Kılıçbay, M. A. (çev.), İmge Kitabevi, Ankara.
- (2009) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Science*, Routledge, Londra ve New York.
- Gjerløff, A. K. (2010) “When Zoo Became Nature: Copenhagen Zoo And Perceptions Of Animals And Nature Around 1900”, *Tidsskrift for kulturforskning*, 9 (1): 22-37.
- Gültekin, N. ve Onsekiz, D. (2005) “Ankara Kentinde Eğlence Mekânlarının Oluşumu Ve Yer Seçimi”, *Gazi Üniveristesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 20 (1): 137-144.
- Günergun, F. (2006) “Türkiye’de Hayvanat Bahçeleri Tarihine Giriş”, *I. Ulusal Veteriner Hekimliği Tarihi ve Mesleki Etik Sempozyumu Bildirileri*, der. A. Özen, Elazığ, 185-218.
- Haberler.com* (2006, 27 Ekim) “Ankara: Hayvanat Bahçesinin Emektar Fili Şirin Öldü”: <https://www.haberler.com/ankara-hayvanat-bahcesinin-emektar-fili-sirin-haberi/> [erişim tarihi: 1 Mayıs 2019].
- (2011, 31 Ağustos) “AOÇ Hayvanat Bahçesinin Büyükşehir Belediyesine Devri”: <https://www.haberler.com/aoc-hayvanat-bahcesinin-buyuksehir-belediyesine-2965174-haberi/> [erişim tarihi: 28 Nisan 2019].
- (2012, 29 Şubat) “Ankara Hayvanat Bahçesi Sakinlerinin Keyfi Yerinde”: <https://www.haberler.com/ankara-hayvanat-bahcesi-sakinlerinin-keyfi-yerinde-3405836-haberi/> [erişim tarihi: 2 Mayıs 2019].

- Habertürk (2013, 30 Haziran) "Satılık Kaplan, Puma Var!": <https://www.haberturk.com/tv/burasi-turkiye/video/satilik-kaplan-puma-var/92438> [erişim tarihi: 28 Nisan 2019].
- Hürriyet (2012a, 2 Mart) "Aygır Memiş Misafir Ağırıyor": <http://www.hurriyet.com.tr/aygir-memis-misafir-agirliyor-20038176> [erişim tarihi: 2 Mayıs 2019].
- (2012b, 15 Haziran) "Memiş'in Havuz Keyfi": <http://www.hurriyet.com.tr/memis-in-havuz-keyfi-20769891> [erişim tarihi: 2 Mayıs 2019].
- (2013, 28 Kasım) "Zürafa 'Şakir' İle 'Merve' Ankara'dan Taşındı": <http://www.hurriyet.com.tr/zurafa-sakir-ile-merve-ankara-dan-tasindi-25220023> [erişim tarihi: 30 Nisan 2019].
- İHA (2013, 24 Ekim) "Kayseri'de Şempanze 'Davut' Paniği": <https://www.iha.com.tr/haber-kayseride-sempanze-davut-panigi-307580/> [erişim tarihi: 30 Nisan 2019].
- Jamieson, D. (1985) "Against Zoos", *In Defense of Animals*, der. P. Singer, Basil Blackwell, New York, 108-117: <http://www.animal-rights-library.com/texts-m/jamieson01.pdf> [erişim tarihi: 22 Kasım 2018].
- Kaçar, A. D. (2015) *Kültür/Mekân: Gazi Orman Çiftliği*, Ankara, Koç Üniversitesi VEKAM, Ankara.
- Keulartz, J. (2017, Şubat) "Ethics Of The Zoo", *Oxford Research Encyclopedia of Environmental Science*: <https://oxfordre.com/environmentalscience/view/10.1093/acrefore/9780199389414.001.0001/acrefore-9780199389414-e-162> [erişim tarihi: 14 Ocak 2019].
- Kimyon, D. ve Serter, G. (2015) "Atatürk Orman Çiftliği'nin Ve Ankara'nın Değişimi Dönüşümü", *Planlama*, 25 (1): 44-63.
- Koyuncu, E. (2015) "İktidar ve Hayvanlar: Hayvan Meselesini Foucault ile Düşünmek", *Cogito*, 80: 86-97.
- Kumerlove, H. (1955) *Ankara Hayvanat Bahçesi*, Kader Basımevi, İstanbul.
- Lindholm III, J. (2013) "Zoo History", *Zookeeping: An Introduction To The Science And Technology*, der. Irwin, M. D. vd., The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 31-42.
- Mansky, J (2017, 22 Aralık) "P.T. Barnum Isn't The Hero The 'Greatest Showman' Wants You To Think", *Smithsonian.com*: <https://www.smithsonianmag.com/history/true-story-pt-barnum-greatest-humbug-them-all-180967634/> [erişim tarihi: 22 Ocak 2019].
- Milliyet (1950a, 14 Aralık) "Japonya'ya Gönderilen Filden Bizimkine İlk Mektup": 4.
- (1950b, 19 Aralık) "Nehrunun Fili İskenderunda": 5.
- (1950c, 29 Aralık) "Mohini'ye Ultraseptil Verildi": 1.
- (1950d, 30 Aralık) "Mohini Ankarada": 5.

- (1951a, 13 Ocak) "Azadi Geldi": 1,3.
- (1951b, 14 Ocak) "Azadi Stadyomda": 1.
- (1951c, 15 Ocak) "Azadi Dün Ankaraya Gitti": 3.
- (1951d, 15 Haziran) "Dost Pakistan Hükümeti Tarafından Türk Hayvanat Bahçesine Hediye Edilen Panter": 1.
- (1952a, 7 Ocak) "Halkın Sesi: Bizde Hayvanat Bahçesi Olamaz Mı?": 2.
- (1952b, 8 Temmuz) "Azadi Doğuruyor": 3.
- (1952c, 27 Ekim) "Azadi Henüz Doğurmadı": 1,7.
- (1955a, 8 Mayıs) "Berin Diyor Ki": 3.
- (1955b, 22 Ekim) "'Azadi' Gebe Değilmiş": 1.
- (1975, 7 Eylül) "Ankara Havası Penguenlere Hiç Yaramadı": 14.
- (1992, 28 Şubat) "Eşek Eti 7 Bin Lira": 18.
- (2006a, 24 Haziran) "'Sanki Halk Değil Yılan Tehlikede": 2.
- (2006b, 26 Ağustos) "Yılan Komedisi": 4.
- Mynet* (2012, 30 Ağustos) "Tatil günlerinin Uğrak Yeri Hayvanat Bahçesi": <https://www.mynet.com/tatil-gunlerinin-ugrak-yeri-hayvanat-bahcesi-180100400071> [erişim tarihi: 2 Mayıs 2019].
- Nayır, Y. N. (1941, 19 Eylül) "Yeni Bir Moda", *Yeni Sabah*: 2.
- ODTÜ Mimarlık Fakültesi AOÇ Araştırmaları Resmi Web Sitesi, "AOÇ Kitaplığı": <http://aocarastirmalari.arch.metu.edu.tr/tez-ve-arastirmalarda-aoc/> [erişim tarihi: 24 Nisan 2019].
- Oğuz, A. K. (2005) *Fedakâr Eş-Fedakâr Yurttaş: Yurttaşlık Bilgisi ve Yurttaş Eğitimi, 1970-1990*, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Önder, D. (2013) "Cumhuriyet Dönemi Ankarası'nda Kentsel Eğlence-Dinlenme Coğrafyasının Değişimi: Toplumsallaşmanın Mekânından Tüketim Mekânına", *Ankara Üniversitesi Türkiye Coğrafyası Araştırma ve Uygulama Merkezi (TÜCAUM) VII. Coğrafya Sempozyumu 2012 Bildiriler Kitabı* içinde, Ankara, 245-255.
- Özden, A. T. (2012) "Kent Merkezinde Kapatılma: Panoptikon Hapishanesi Ve Şikago Islah Evi Karşılaştırması Üzerinden Hapishane, Denetim Ve Mimari Tasarım İlişkisi", *Mimarlık*, 363: <http://www.mimarlikdergisi.com/index.cfm?sayfa=mimarlik&DergiSayi=377&RecID=2759> [erişim tarihi: 10 Ocak 2019].
- Özer, F. (2009, 31 Mayıs) "Atatürk Orman Çiftliği İçin Revizyon Hesapları", *Haber7.com*: <http://www.haber7.com/guncel/haber/407621-ata-turk-orman-ciftligi-icin-revizyon-hesapları> [erişim tarihi: 28 Nisan 2019].
- Radikal* (2012, 20 Ağustos) "Başkente Penguen Ve Kutup Ayları Geliyor": <http://www.radikal.com.tr/turkiye/baskente-penguen-ve-kutup-aylari-geliyor-1097726/> [erişim tarihi: 28 Nisan 2019].

- (2014, 13 Mayıs) “Hayvanat Bahçesi Müdürü, TÜBİTAK’a Müdür Yardımcısı Oldu”: <http://www.radikal.com.tr/turkiye/hayvanat-bahcesi-muduru-tubitaka-mudur-yardimcisi-oldu-1191786/> [erişim tarihi: 28 Nisan 2019].
- Regan, T. (1995) “Are Zoos Morally Defensible?”, *Ethics on the Ark: Zoos, Animal Welfare, and Wildlife Conversation*, der. B. G. Norton, Smithsonian Institution Press, Washington, 38-51: <http://tomregan.free.fr/Tom-Regan-Are-Zoos-Morally-Defensible.pdf> [erişim tarihi: 17 Kasım 2018].
- (2007) *Kafesler Boşalsın: Hayvan Haklarıyla Yüzleşmek*, Çağlayan, S. (çev.), İletişim, İstanbul.
- Sabah (2013, 8 Nisan) “Hayvanat Bahçesine Hafta Sonu İlgi Çok”: <https://www.sabah.com.tr/ankara-baskent/2013/04/08/hayvanat-bahcesine-hafta-sonu-ilgi-cok> [erişim tarihi: 2 Mayıs 2019].
- (2016, 17 Mayıs) “Zürafa Şakir Düğün Hazırlığında”: <https://www.sabah.com.tr/ankara-baskent/2016/05/17/zurafa-sakir-dugun-hazirliginda> [erişim tarihi: 30 Nisan 2019].
- Samuels, G. (2016, 7 Kasım) “Chimpanzees Have Rights, Says Argentine Judge As She Orders Cecilia Be Released From Zoo”, *Independent*: <https://www.independent.co.uk/news/world/americas/argentina-judge-says-chimpanzee-poor-conditions-has-rights-and-should-be-freed-from-zoo-a7402606.html> [erişim tarihi: 2 Mayıs 2019].
- Sözcü (2015, 22 Haziran) “Ankara’daki Hayvanlara Ne Oldu?": <https://www.sozcu.com.tr/2015/gundem/ankaradaki-hayvanlara-ne-oldu-865306/> [erişim tarihi: 30 Nisan 2019].
- Şahin, G. ve Karadağ, A. (2016) “Türkiye’de Zoocoğrafya Alanında Başarılı Bir Uygulama: Kelaynak (*Geronticus Eremita*) Varlığının Korunması”, *GEOMED 2016: 4<sup>th</sup> International Geography Symposium Book Of Proceedings*, der. R. Efe vd., Antalya, 24-37.
- Şahin, N. (2005) “Hayvanat Bahçesinin Kuruluşu Ve Gelişimi”, *Ata’nın Emaneti Çiftlik Özel Sayı*: 22-23.
- Tansu, M. (1937) “1937 İzmir Fuarı”, *Arkitekt*, 12 (84): 325-329.
- Thomas, P. R. (2013) “Exhibit Design”, *Zookeeping: An Introduction to the Science and Technology*, der. M. D. Irwin vd., The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 236-243.
- TMMOB Şehir Plancıları Odası (2014) “Atatürk Orman Çiftliği Hayvanat Bahçesi Yenileme Alanı & Ankapark Projesi Hakkında Bilgilendirme”: [http://www.spo.org.tr/genel/bizden\\_detay.php?kod=6208&tipi=3&sube=1](http://www.spo.org.tr/genel/bizden_detay.php?kod=6208&tipi=3&sube=1) [erişim tarihi: 28 Nisan 2019].
- Türkiye Cumhuriyeti Tarım Bakanlığı (1953) *Atatürk Orman Çiftliği*, İstanbul Matbaası, İstanbul.
- Tüzdil, N. (1940) *Orman Çiftliği Hayvanat Bahçesi*, Devlet Ziraat İşletmeleri Kurumu, Ankara.

- Tüzüner, S. (1997) "Ankara Hayvanat Bahçesi Yeni Hayvan Çeşitleriyle Genişliyor", *Tarım ve Köy Dergisi*, 115: 31-33.
- Uludağ, A. (2008, 19 Eylül) "Hayvanat Bahçesi Kokuyor", *Cumhuriyet Ankara*: 6.
- Ulunay, R. C. (1954, 4 Ekim) "Lüzumsuz Bir Özentî", *Milliyet*: 3.
- Yörük, C. (2016, 27 Mayıs) "Ankara Hayvanat Bahçesi Açılış Tarihi Belli Oldu Mu?", *emlakkulisi.com*: <https://emlakkulisi.com/ankara-hayvanat-bahcesi-acilis-tarihi-belli-oldu-mu/470441> [erişim tarihi: 28 Nisan 2019].



# ZONGULDAK'TAKİ EMEKÇİ KATIRLAR: HAYVAN EMEĞİ VE DİRENİŞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Figen Uzar Özdemir

## Giriş

Kendisini özellikle düşünebilme yetisi, dil ve ahlak kodlarına sahip olma üzerinden diğer bütün canlılardan üstün gören Kartezyen akıl, insanın insan olmayan öteki canlılar, bilhassa hayvanlar üzerinde tahakküm kurmasını çeşitli yollarla meşrulaştırmıştır. Bu meşrulaştırmayı; dönem ve bağlama göre her birinin etki oranı ve etkileşimi değişmekle birlikte, din, bilim, rasyonalizm, faydacılık gibi söylem ve akımların yardımıyla gerçekleştirmiştir (Ryan, 2019). Söz konusu tahakkümün görünümlerinden biri insan yararına hayvan emeği kullanımudur. Hayvan emeği kullanımı çoğunlukla, “insandan ‘aşağı’ canlılar olan hayvanların dünyadaki varlık sebebi insana hizmet etmektir” görüşüyle meşrulaştırılır. Hayvanların evcilleştirilmesini ve geçimlik üretim ve tüketim bağlamında emeklerinin ve bedenlerinin kullanımını bu minvalde düşünebiliriz. Hayvanları emeklerini kullanarak tahakküm altına almanın ileri bir adımı, sanayide ve şehirde hayvan emeği kullanımudur: Bu kullanım sömürü ilişkilerine yaslanır (Hribal, 2003; Philo 1995).

Bunun yanı sıra, modern şehrin doğuşu ile bazı hayvanlar şehir dışına itilirken şehirde kalanlar görünmezleştirilir. 19. yüzyıl ile birlikte kentli insan kokusundan, görüntüsünden, genel olarak varlığından rahatsızlık duyduğu sokakta yaşayan hayvanlar ile etinden-sütünden faydalanılan hayvanları şehrin dışında (Philo, 1995); bazı hayvanları da evde bakmak suretiyle ya da hayvanat bahçelerine kapatılmış vaziyette şehrin içinde (Ryan, 2019) ister. İşgücü olarak çalıştırılan hayvanlar ise kırdaki ve kentte

mevcutturlar ama 19. yüzyıl sonlarından itibaren kentteki görünürlükleri azalmaya başlamıştır.

Aşağıda, “Kapitalizm ve hayvan emeği” başlıklı alt bölümde detaylı bir şekilde aktarılacağı üzere, kırsal alanda hayvan emeği kullanımının tarihi çok eskilere dayanırken, özellikle 18. yy sonları ve 19. yy boyunca Avrupa ve Kuzey Amerika’nın sanayileşmesinde, kentleşmesinde ve kapitalizmin gelişiminde uzun saatler çalıştırılan hayvanların rolü büyüktür. Sanayi kapitalizminin ilk dönemlerinde insan çalışanların sömürüsü kadar hayvan çalışanların sömürüsü de etkilidir.

Türkiye’de de özellikle maden sanayiinde hayvan emeği kullanıldığını biliyoruz. Yalnızca sanayide değil şehir içi taşımacılık ve belediyecilik faaliyetlerinde de hayvan emeği kullanılıyor. Türkiye’de hayvan emeği kullanımına dair tarihi arka planı da olan güncel bir örnek Zonguldak’tan verilebilir. Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinden günümüze kadar kamu sektörüne ait maden ocaklarında ve özel ocaklarda yer altında; günümüzde de çöp toplama işleri ile eşya ve kömür taşımacılığında yer üstünde çalıştırılan katırlar, şehirde hayvan emeğinin kullanımına ve emekçi hayvanların tahakkümüne ilişkin çok değerli veriler sunuyor (Avşaroğlu, 2008).

Bu makalede öncelikle, insan-hayvan ilişkisini ele alıp şehirde ve sanayide hayvanların insan-merkezci bir tutumla nasıl tahakküm altına alındığını; hayvan emeğinin nasıl sömürüldüğünü ve -bütün tahakküm ilişkilerinin performatif bir karakter taşıdığını akılda tutarak- hayvanların insanlarla ve emek süreçleriyle olan ilişkilerinde ne tür eylemlilikler sergileyebileceklerini Zonguldak’taki çöpçü katırlar örneğini inceleyerek tartışmaya açmak istiyorum. Bu makalede özellikle vurgulamak istediğim bir diğer önemli mesele de hayvan emeğinin incelenmesinin Marxist emek kuramına yapacağı katkıdır. Bu kuramsal tartışmaları Zonguldak’ta 2017 yılından itibaren yaptığım gözlemler ve 2019 yılı başında Zonguldak Belediyesi’nin çöp toplama işçileriyle yaptığım görüşmelerle birlikte değerlendirmeden önce, hayvan emeği ve hayvan-insan ilişkileri üzerine saha araştırması yapmanın zorluklarına ve böylesi bir çalışmanın sosyal bilimlere yapacağı katkıya değineceğim.

## “Katırlarla Mülakat Yapmak mı?": Hayvan Çalışmaları, Metodolojik Zorluklar ve Açılımlar

Çalışan hayvanlar, hayvan emeği ve insan-hayvan ilişkileri sorunsallarının izini Zonguldak'ta madende ve çöp toplama işinde çalışan emekçi katırlar üzerinden sürmeye karar verdikten sonra Atilla Barutçu ile 2017 yılında derlediğimiz *Yüz Karası Değil Kömür Karası: Zonguldak* kitabında konuyla ilgili gözlemlerime dayalı, saha araştırması sonuçlarını içermeyen bir yazı hazırladım (Uzar Özdemir, 2017). 2017 tarihli bahsi geçen makalede katırların Zonguldak madenlerinde ve belediye işlerinde çalıştırılmalarının kent sakinlerinin çoğu tarafından bilinmiyor oluşunu ve bu emeğin, dolayısıyla emeğin sahibi hayvanların görünmezliğinin işçi kenti Zonguldak'ın ülkedeki görünmezliği ile paralellliğini vurguladım. Bu makale içinse özel maden ocaklarında çalışan ve Zonguldak Belediyesi'nde çöp toplayan katırlar üzerine bir saha araştırması yapmayı planladım. Özel maden ocaklarında artık katır çalıştırılmadığını, belki kaçak maden ocaklarında çalıştırılan katırlar olabileceğini öğrendiğimde -kaçak maden ocaklarıyla ilgili herhangi bir araştırma yapmanın zorluğu nedeniyle- araştırmamı şimdilik sadece belediye emekçisi katırlarla sınırlı tutmaya karar verdim. Saha araştırmam, katırlar ile çöp işçileri geceleri çöp toplamaya çıkmadan önce Belediye'ye bağlı "mekkarede"<sup>1</sup>, katırların ahırında, yaptığım gözlemlerden, katır seyisleri ve çöp toplama işçileriyle yaptığım mülâkatlardan oluşuyor.

Öncelikle belirtmeliyim ki katırlar üzerine araştırma yapmak isteğim, belediye çalışanları tarafından şaşkınlıkla karşılanmadı. Daha önce çöp toplayan katırlar üzerinde bir belgesel<sup>2</sup> çekilmiş olması konuya olan ilgimin olumlu karşılanmasına yol açtı. Fakat katırların kendileri ve emekleri, insan mesai arkadaşları tarafından sıradan görüldüğünden olacak ki benim bu konuya dair çalışmam da pek önemsenmedi. Zonguldak'ta çalışan katırlar üzerine bir sosyal bilimler araştırması yapacağımı öğrenen ve beni görüşme yapabilmem için Belediye görevlileri ile iletişime geçiren

- 1 Mekkare, kiralanarak yük taşımada kullanılan at, katır, deve gibi yük hayvanlarının genel adı; fakat Zonguldak Belediyesi, katırların ahırına "mekkare", katırlarla birlikte çöp toplama işinde çalışan işçilere de "mekkareci" adını vermiş.
- 2 "Zamanın Süzgecinde Katırlar-I. Bölüm" Belgeseli, 2013 (TRT Belgesel için Modern Yapımlar tarafından yapılmıştır.)

Galip Bey'in anlattığı şu anekdot, hayvanlar üzerine sosyolojik bir araştırma yapmanın en bariz zorluğunu gözler önüne seriyor: Galip Bey, Belediye'de katırların bakımını üstlenen ve çöp işçileri ile katırların çalışmalarını organize eden ustabaşına "Üniversiteden bir Hoca katırlarla ilgili görüşme yapmak istiyor" dediğinde ustabaşı gülererek "Hangisiyle görüşmek istiyor?" demiş. Galip Bey de bana bu konuşmayı kahkahalarla aktardı. Hayvan emeğini ve insan-hayvan ilişkilerini anlamaya çalışırken araştırmanın öznesi olan katırların işe, emeğe, insana hangi anlamları yüklediklerini bilememek, hayvan araştırmalarının önündeki en büyük engel belki de. Porcher (2014) bu durumu, hayvanlarla ve özellikle de hayvan emeğiyle ilgili herhangi bir sosyal çalışmanın "öznesiz bir araştırma" olduğunu belirterek açıklıyor. Yine ona göre emekçi hayvanlara ilişkin çalışmalar, emek kuramlarının insan-merkezci oluşu nedeniyle araştırmacının elinde uygun kavramların da bulunmadığı çalışmalardır. Ryan (2019) da aynı şekilde Derrida'nın (1991) et yeme-yememe sorunsalını tartıştığı "Eating Well" isimli makalesinde insan dışındaki canlıları isimlendirme ve onların hayatlarına ilişkin tespitlerde bulunmanın sembolik şiddet içeren eylemler olduğuna dikkat çektiğinin altını çizmektedir. Son yıllarda, ilerleyen satırlarda çalışmalarının detayları aktarılan bazı sosyal bilimcilerin (Hribal, 2007; Hribal, 2003; Porcher, 2014; Wadivel, 2018) insan-merkezci yaklaşımın ötesine geçerek emek kuramlarına hayvan emeğini de dâhil etmeye başlamalarıyla beraber bu zorluk aşılmaya başlandı denebilir. Emek kuramlarına yapılan bu elzem eklemenin bir diğer faydası da kapitalist sistem altında her türlü emek sömürsünün ve tahakkümün birbiriyle ilişkili olduğuna dair ve genel olarak öteki üzerindeki tahakkümü anlamaya ilişkin tür sınırlarını aşan yeni açılımlar getirmesidir. Tür sınırlarının ötesine geçmek Birke'ye (2002) göre modern feminist kuramın da ihtiyacı olan şeydir. Yine Best (2009); ezilenlerin baskılanma benzerliklerinden bahseder ve "topyekûn kurtuluş" için bütün sistem karşıtı hareketler arasında geliştirilecek ittifak siyasetinin gerekliliğini vurgular. Bu noktada hayvanlar ve insanlar arasında bir "kader birliği"nden bahseden Pagani'nin (2000: 68) şu sözlerini alıntılarla aydınlatıcı olacaktır:

Mezbahanedeki bir at, bilimsel bir deneye tabi tutulan bir kedi, şiddet eğilimli bir ergen tarafından işkenceye uğramış bir köpek, sirklerde, filmlerde ya da bir tatil yerinde insanları eğlendirmek için psikolojik ve fiziksel strese sokulan bir şempanze, bir etnik savaşın sivil kurbanlarından, emek ve seks pazarı tarafından sömürülen çocuklardan, ya da büyük çoğunlukla rekabet ve adaletsizlik üzerine kurulu sosyal ilişkiler sisteminde hapsedilmiş hisseden sade vatandaşlardan hiç farklı değildir.

Her ne kadar hayvanlarla ilgili bir çalışma yapmak, metodolojik ve etik zorluklar/çıkılmazlar taşısa da onlarla ilişkimizde tahakküm kurma, meşrulaştırma ve kendimizi merkeze koyma eylemlerimizi sorgulatma ve tür içi ya da türler arası inşa ettiğimiz tüm tahakküm kurma biçimlerinin ortaklıklarını gözler önüne serme potansiyeli taşıdığından değerli bir çabadır. Bu türden sorgulamaları hem saha araştırması sırasında hem de bu makalenin yazım aşamasında, neredeyse bütün hayvanlardan korkan ve et tüketen bir kadın olarak sık sık yaptığımı ve bu sürecin hayvanlarla ilişkimde ve et yeme olgusuna bakış açımında değişikliklere yol açtığını itiraf etmem gerekiyor.

### **Modernitenin Sorunlu İkiliği: İnsan/Hayvan Ayrımı**

Tahakküm ilişkileri içeren karşıt ikiliklerin birbiriyle bağlantılı olduğunu iddia eden ve bu ikilikleri- özellikle kültür/doğa ve insan/hayvan ikiliklerini- eleştiren pek çok yaklaşım, düşünür ve araştırmacı vardır (Weil, 2012; Adams, 2010; Best, 2009; Berger, 2007; Haraway, 2003; Derrida, 2002; Noske, 1997; Plumwood, 1993). Bu yaklaşımlar insan/hayvan ikiliğini sorgularken bu ikiliğin üzerine inşa edildiği insan-merkezcilik (antroposantrizm) yaklaşımını eleştirerek işe başlarlar. Bu sosyal bilimcilerin çoğunun özellikle altını çizdiği konu, Batı kültürünün doğal dünyayı yok eden yaklaşımının basitçe insan-merkezcilik değil, tam anlamıyla erkek-merkezcilik (androsantrizm) olduğudur (Gaard, 2011). Çünkü doğanın yanı sıra kadın, çocuk ve kendisinden farklı ırka ait olanlar üzerinde tahakküm kuran, çoğunlukla elit ve beyaz erkektir. İnsan (erkek)-merkezcilik konusuna ve ezilenler

arasındaki bu kader birliği vurgusuna geçmeden önce hayvan/insan ikiliğini biraz açmamız gerekiyor.

Hayvan kelimesinin etimolojik kökenine baktığımızda kelimenin “yaşama, canlı olma, her çeşit canlı varlık” anlamlarına geldiğini görüyoruz. Tıpkı kelimenin İngilizce karşılığı olan “animal” kelimesinin yaşayan, nefes alan her türlü canlıya karşılık geldiği gibi. Bu tanım hayvan çalışmaları yazınında sıkça karşılaşılan insan ve insan olmayan hayvanlar ayrımını anlamlı kılıyor aslında. İnsan türünün insan-merkezci yaklaşımının bir çıktısı olarak hayvan kelimesinin insanın ötekisini yani insan olmayan hayvanların tümünü işaret ediyor oluşu Derrida’ya (2002) göre yalnızca dilin yetersizliğinin değil, aynı zamanda dilin şiddetinin de bir kanıtı. Derrida’ya (2002) göre dil “sonsuz çeşitlilikte varlığı tek bir kategoride asimile ederek biz insanların kendimizi onlardan ayırabilmemize ve özellikle hayvanların durumunda onları hiçbir cezaî karşılığı olmadan öldürebilmemize yarıyor” (Grünen ve Weil, 2012: 480-481). Derrida’nın bu tespitine rahatlıkla şunu da ekleyebiliriz sanırım: İnsan olmayan hayvanları insanın ötekisi olarak ‘hayvan’ şeklinde dil aracılığıyla sınıflandırmak, onları sorgusuz sualsiz insanın hizmetinde çalıştırmamanın ilk adımı olarak düşünülebilir. Buradaki ötekileştirmeyi hiyerarşik ve asimetrik güç ilişkileri içeren bir ikili ilişki olarak düşünmemiz gerekiyor. Modernitenin diğer karşıt ikiliklerinin tümünde olduğu gibi: Kültür-doğa; erkek-kadın; zihin-beden; insan-hayvan... Plumwood’un (1993) da vurguladığı üzere özellikle Batı kültürü, insan kimliğini ‘doğanın dışında’ bir kimlik ve insan-doğa ilişkisini olumsuzlayıcı bir ikilik olarak inşa ettiğinden Batı’nın doğayla ilişkisi sorunludur. Baskı ve tahakküm üreten bu ikilikler, iktidar sahibi olanın ilişkinin güçsüz tarafını sömürmesini meşrulaştırmanın bin bir çeşit yolunu üretmiştir. İlginçtir ki her sömürü ve tahakküm pratiği, güçsüz olanın sömürsünü doğaya daha yakın olduğu gerekçesiyle meşrulaştırmıştır. Kadınlar, Afrika halkları, yerli halklar, doğanın kendisi, insan bedeni... “hayvan” kategorisine ya da “hayvansılığa” daha yakın olarak görüldükleri için bu grupların sömürülmeleri ve bu güçsüz gruplar üzerlerinde tahakküm kurulması meşru sayılmıştır. Modern antropologlar bu durumun, siyasi sömürüye maruz kalan halklar için de geçerli olduğunu söylemişlerdir (Mullin, 1999: 203).

İnsan tarih boyunca, insan olmayan ne varsa onu kontrolü altına almaya ve kendi yararına kullanmaya çalışmıştır. Fakat insan bununla kalmamış, insan grupları içerisinde de doğaya yakın olan ya da yakın olduğunu varsaydığı her ne varsa onu sorgusuz kullanmayı, ezmeyi ve baskılamayı kendisine hak görmüştür. İnsan olmayan hayvan ile insan arasındaki asimetric güç ilişkisini bu bağlamda düşünerek böylesi bir ilişkide kilit rol oynayan insan-merkezcilik kavramını açmak gerekiyor.

### **İnsan Olmayan Hayvanın İnsana Hizmet Etmesi: İnsan-Merkezcilik**

Doğaya yakın olanın ya da hayvanlığa yakın olanın, yani esasında hayvanın insan tarafından tahakküm altına alındığını söyledikten sonra bu tahakkümün neden ve nasıl meşru görüldüğünü sormamız gerekir. Bu soruya verilecek cevap ise insan-merkezciliktir. Çünkü evrenin ve evrendeki bütün yaratıkların insanın hizmetinde olduğu düşünülür. Bu görüş öncelikle ve özellikle tek tanrılı dinler tarafından öne sürülür (Kilisenin bu konudaki geleneksel öğretisi hakkında bkz. Mullin, 1999). Derrida'nın (2002) "Yaratılış" okumasına göre Tanrı hayvanların kaderini, insan gücünü onlar üzerinde hayvanları evcilleştirerek, eğiterek, onlar üzerinde tahakküm kurarak tecrübe etsin diye belirlemiştir. Özellikle tarımda ve sanayileşmenin ilk aşamalarında insan-merkezcilik yaklaşımıyla hayvan emeği yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Sanayileşme ve modernleşmenin Türkiye'de gerçekleştiği ilk kentlerden olan Zonguldak'ta hayvan emeğinin izini sürerken insan-merkezcilik kavramına değinmemek ve bu tartışmalardan bahsetmemek mümkün değildir (Aykanat, 2018).

Plumwood'un (2000) vurguladığı üzere insan-merkezcilik Kartezyen felsefenin ve tek tanrılı dinlerin insan/doğa ikiliği, insan olmayan bütün canlıların insan için araçsallaştırılabileceğini ama insanın hiçbir şekilde kullanılamayacağını ifade eder. Bu araçsallaştırma, insanın insan olmayan canlıları avlamasını, yemesini, çalıştırmasını vb. içerir. İnsan dışı doğanın araçsallaştırılmasını eleştiren yaklaşımlardan biri ekofeminist yaklaşımdır. Kendisi de ekofeminizm tartışmalarının içinde yer alan Plumwood (2000) bazı ekofeminist yaklaşımlara bu konuyla ilgili eleştirilerini sıralar. Örneğin kültürel ekofeministlerin avlanmayı erkek alanı (ve

topluyıcılığı kadın alanı) olarak tanımlayıp yerli toplulukların sosyal gerçekliğine aykırı bir şekilde kurdukları ikilikler üzerinden bu topluluklarda kadınların avlanmadığı ve et yemediği yönündeki feminist incelemelerini eleştirmektedir. Ona göre doğada bir yiyecek zinciri vardır ve biz insanlar da bu yiyecek zincirinin bir parçasıyızdır. Ölü bedeninin diğer canlılar için yemek olduğu hatırlandığında insanın bu zincirin bir halkası olduğu rahatlıkla idrak edilir. Öte yandan, Mary Zeiss Stange (1997) gibi “kadın avcı” figürü üzerinden avlanma ve saldırganlığın gücünün ataerkil toplumlarda erkeklere ayrılmasına karşı çıkan feministleri de eleştirir. Burada da avlanmanın idealize edildiği, avlanma merkezli bir insan kimliği kurulduğunu görürüz. Bu eleştirilerden anlaşılacağı üzere Plumwood (2000), hem insan-merkezli hayvan tahakkümü varsayımlarını reddeder hem de avcı kimliklerini şeytanlaştırmaktan ya da cinsiyetlendirmekten kaçınır. Hayvanların eti için ya da herhangi bir şekilde kullanılmasına tümünden karşı olan ve ‘ontolojik vejetaryenlik’ savunucusu olan Adams’ın (1993) aksine Plumwood (2000: 297) araçsallaştırmanın herhangi bir canlıya zarar vermeden saygı ve sevgi içeren bir kullanım amacıyla yapıldığı sürece benimsenebileceğini savunur ve ‘bağlamsal vejetaryenlik’ önerir. Adams’ın (2010) araçsallaştırma kavramını ‘kullanma’ olarak tanımlayarak bir hata yaptığını iddia eden Plumwood (2000: 297) araçsallaştırmanın “ötekinin bir dizi amaç uğruna kullanılan bir araç olmaktan başka şekilde tanımlanmadığı indirgemeci bir kavramsallaştırma” olduğunu yazar. Bu bağlamda da yemek/yiyecek olmak ile et olmak arasında ayırım yapmalıyız der. Ona göre tüm canlılar ekolojik yiyecek zincirinde yemek olabilecekken, ‘et’ kültürel bir metadır ve bu nedenle o bağlamsal vejetaryenliği savunur.

17. yüzyıldan 19. yüzyıla uzanan süreç içerisinde hayvanların insan için kullanılması, hayvanların kendi kendilerinin bakımını sağlayamayacağı ve yaşamlarının vahşi ve kaba bir yaşam olduğu yönündeki çeşitli görüşlerle meşrulaştırılmıştır (Hribal, 2003: 437). Bu görüşler, hayvan sömürsünü meşrulaştırmaya yaradığı gibi belli başlı insan gruplarının (örneğin yerli Amerikalılar, Afrikalılar ve Avrupa köylüsü vb.) sömürsünü de meşrulaştırmak için kullanılan tarihsel ürünlerdir. Bunlar hayvanı (kadını, yerliyi, köylüyü) vahşi ve yabani yaşam koşullarından çıkarıp ehlileştirir-

cek olanın insan (elit beyaz erkek) olduğunu savunan insan-merkezci (erkek-merkezci) yaklaşımın farklı yansımalarıdır.

Doğayla ilişkisini kültür ya da toplumla bir karşıtlık ilişkisi olarak kurmayan Batı dışı toplumlarda insan ve hayvan arasındaki sınırların akışkan ve bir değer hiyerarşisi içermediğini söyleyen bazı sosyal bilimcilere göre bu toplumlarda dahi hayvanlar ve doğa, insanla kurulan ilişkileri üzerinden anlaşılmaktadır (Mullin, 1999; Noske, 1997). Kişiliğe sahip olduğu düşünülen hayvanlar, reenkarnasyon sonucu hayvana dönüşen insanlar, totem ya da statü sembolü olarak hayvanlar ve üretim aracı olarak kullanılan hayvanlar bu iddiayı örnekler.

Batı dışı toplumlarda olduğu gibi karşıt ve hiyerarşik ikilikler kurmadan insan-hayvan ilişkisini anlamaya çalışmak insan-merkezçiliği aşmanın ilk adımı olurken; bu çabanın ikinci adımı hayvanı insanla ilişkisi üzerinden tek yönlü bir şekilde anlamak yerine, Ryan'ın (2019: 28) sözleriyle "aralarındaki ilişkiyi, karşılıklı maddi bağıntılar ve vücut bulmuş deneyimler bağlamında" düşündürmektir.

## **Kapitalizm ve Hayvan Emeği: Marksist Kuramı Yeniden Düşünmek**

Avrupa'da sanayileşmenin ortaya çıkışı ve kapitalist üretim ilişkilerinin baskın ve yaygın üretim tarzı haline gelmesinin miladı sayılabilecek 19. yüzyıl ve sonrasında meydana gelen değişimler, hayvan-insan ilişkilerindeki bir dizi değişimin de başlangıcı olarak düşünülebilir. Sanayileşmeyle beraber kentleşmenin yaygınlaşması ile gözlemlenen bir olgu, hayvanların kentlerdeki, kent sokaklarındaki görünürlüğüne yavaş yavaş ortadan kaybolması. Bu tarih, bugün kentlerde hayvanların varoluşu olan, hayvanların ev hayvanı ve hayvanat bahçesi sakini olarak karşımıza çıkmalarının başlangıcı da aynı zamanda. Berger (2007) bu durumu "gerçek hayvanların kayboluşu" olarak tanımlıyor.

İnsanlar, hayvanları evcilleştirerek onları tahakküm altına almış ve kendilerinin hizmetinde çalıştırmaya başlamıştır. Evcilleştirme süreci, Porcher'ın da (2014) işaret ettiği üzere doğaya ve hayvanlara el konmasını ve onların sömürülmesini içeren bir süreçtir. İnsanın evcil hayvan emeği ile olan ilişkisi

kapitalizmle beraber farklı bir boyuta geçmiştir. Hribal (2003), hayvanların da insanlarla aynı kapitalist sistem içerisinde emeklerinin kullanıldığını ve kapitalizmin gelişiminde hayvan emeğinin önemli bir yeri olduğunu iddia etmektedir. Kapitalizm ve emek kuramcısı Marx'a göre ise emek sadece insana özgü bir özelliktir ve hayvanlar ancak emek araçları, meta ya da sermaye olabilirler (Marx, 1990). 19. yüzyılda İngiltere'de meraların özelleştirilmesi ile büyükbaş hayvanlar, domuzlar, atlar ve kazlar çitlerle çevrilmiş belirli bölgelere kapatılmışlar ve böylelikle beslenmeleri ve bakımları için insanlara bağımlı hale gelmişlerdir. Bu hayvanların, emeklerini kullanmadan yaşamaları çok mümkün olmadığından metalaşmışlardır (Hribal, 2003: 435). Bu sürecin başlangıcından itibaren hayvanların insanlarla iç içe yaşadığını ve insanların yiyecek, taşıma, tarım yapma ve giyecek gibi temel ihtiyaçları için hayvanlara bağımlı olduğunu biliyoruz. Fakat yine de özellikle sanayileşmenin ilk dönemlerinde ve maden, şeker sanayi gibi belli başlı sanayi kollarında hayvan emeği kullanımının yoğun bir şekilde devam ettiğini, hatta bir artış gösterdiğini iddia etmek de mümkün. Sanayide hayvan emeği kullanılmasının sebeplerinden bir tanesi buhar enerjisi gibi alternatif enerji kaynaklarının henüz yaygınlaşmamış olması iken bu sebeplerin belki daha da önemlisi sermayedarların maliyeti düşürmek adına kullanabilecekleri ucuz işgücü imkânlarının tümünü kullanma stratejileri bağlamında- köle, kadın, çocuk, göçmen emeği, ücretsiz aile emeği ve kadının ücretsiz ev içi emeği gibi- hayvan emeğinin de üretimi ucuzlatmanın ve kârı artırmanın yollarından biri olarak görülmesiydi (Hribal, 2003). Hayvan emeğinin ücretsiz olması dolayısıyla kadının ev içi emeğiyle, ücretsiz aile emeğiyle ve köle emeğiyle daha fazla benzerlikler taşıdığını söylemek yanlış olmaz. Bugün geldiğimiz noktada da hayvan emeği kullanımının azalmadığını aksine et sanayi, süt ve süt ürünleri sanayi ya da deney hayvanları düşünüldüğünde arttığını iddia edebiliriz. Özellikle endüstriyel et üretimi bağlamında hayvan emeğinin sömürüldüğünü iddia eden Wadivel (2018: 530) iki tür hayvan emeği tanımlar: 'yiyecek hayvanlarının emeği' ve 'koşum hayvanlarının emeği'. At, katır gibi gücünden yararlanan koşum hayvanlarının emeğinden farklı olarak yiyecek hayvanlarının üretim nesnesi kendi bedenleridir. Tavuklar, hindiler, inekler... kendi sonları için bedenlerini geliştiren birer emekçi olarak çalış-

tırılır ve sömürülür. O, 'hayvanlar çalışır mı?' sorusunun yanlış soru olduğunun; bunun yerine 'hayvanların sermaye için kullanım değeri nedir?' sorusunun sorulması gerektiğinin altını çizer. Wadivel'e (2018: 532) göre "yiyecek üretimi için emeği kullanılan hayvanların bedensel süreçleri değere dönüştürülmektedir." Bunun nasıl olduğunu Wadivel (2018: 535) şöyle anlatır:

Yiyecek hayvanlarının üretim sürecine hem sabit hem de değişken sermayenin bir karışımı olarak girdiklerini ileri sürebiliriz. Yiyecek hayvanları, hem üretim süreci tarafından bir ürün olarak 'hazır edilecek' bir hammadde, hem de eş zamanlı şekilde, kendini üreten 'metabolik' bir üretimden geçerek kendisini işleme gereken emek olarak konuşturulur/istihdam edilir<sup>3</sup>.

Günümüze geldiğimizde koşum hayvanlarının çalıştırılması sanayileşmenin ilk dönemlerine göre azalmıştır ve bunda maki-neleşmenin payı olduğu kadar hayvan hakları mücadelesinin de payı vardır. Fakat bugün özellikle et ile süt ve süt ürünleri sanayileri düşünüldüğünde hayvan emeği hala kapitalist sistemi kaldıran, ihya eden bir emek türüdür.

Sanayi sonrası toplumlarda insanların hayvanlarla ilişkisi onların ev hayvanı, emekçi hayvan ya da hammadde muamelesi görmesi üzerinden olmaktadır (Berger, 2007). Hayvan hakları aktivistlerinin özellikle ilgilendiği sömürü alanının et sanayisi olmasının tek nedeni hayvanların yenmesine karşı olmaları değildir; et sanayisinde hayvanların bedensel süreçlerinin sermaye için bir değere dönüştürülmesi yoluyla emeklerinin sömürülüyor olmasıdır (Wadivel, 2018). Bu başka bir yazının konusu fakat hayvan emeğine ve hayvanların sınıfsal konumuna dair kuramsal tartışmaların bugün geldiği noktayı anlamak açısından değerli.

Bu alt bölümde vurgulanması gereken bir başka nokta, Hribal'in (2003: 436) hayvan emeğinin metalaşma sürecinin doğal bir şekilde gerçekleşmediği; tıpkı insan emeğinin metalaşması sürecinde olduğu gibi hayvan emeğinin metalaşmasının da el koyma, sömürü ve direniş dinamiklerini içeren aktif bir tarihsel süreç olduğu iddiasıdır. Scott'ın (1987) alt sınıf işçilerin ve köy-

3 Orijinal metinde yazar konuşlandırmak ve istihdam etmek anlamlarına gelen "deploy" fiilini kullanmıştır.

lülerin gündelik direniş biçimlerini anlatmak için kullandığı “güçsüzlerin silahları” kavramının hayvanların direniş biçimlerini anlamak için de kullanılabileceğini belirten Hribal’e (2007: 103) göre eşeklerin emirleri dinlememesi, katırların toynaklarını sürmesi, öküzlerin çalışmayı reddetmesi, tavukların insanların ellerini gagalaması, köpeklerin yiyecek aşırması, atların eşya kırması vb. hareketler, direniş eylemleridir ve sahipler tarafından da öyle kabul edilir. Hatta Hribal (2003: 450) 17., 18., ve 19. yüzyıllarda kaçan, koyunlara saldıran, sahibini öldüren, başkasının arazisine giren, yeterli sayıda yumurta vermeyen hayvanların ‘ıdam edildiğinden’ bahseder. İlerleyen bölümlerde Zonguldak’ta madenlerde ve çöp toplamada çalışan katırlar özelinde, hayvanların bu tarz direniş pratiklerini örneklendireceğim.

Marxist sınıf ve emek kuramını tür sınırlarını aşan biçimde genişleten kuramcılar, kapitalizmin gelişiminde ve bugünkü aşamasında hayvanların rolüne dair önemli saptamalarda bulunuyorlar. Özellikle günümüzde endüstriyel et üretiminin ulaştığı boyutlar düşünüldüğünde hayvanların kapitalizm için önemi daha anlaşılır hale geliyor.

### **Katırlar: Dünya Tarihinin Çalışkan Özneleri**

Bu yazının konusu olan katırların insan hizmetinde çalıştırılması; sanayileşme öncesi, sanayileşme süreci ve sanayileşme sonrası hayvan emeği kullanımının tarihçesini özetler niteliktedir. Zorlu iklim ve yeryüzü koşullarında kolaylıkla yaşayabilen ve çalışabilen, güçlü ve sabırlı bir hayvan olan katırın nakliye, ulaşım ve tarım sektörlerinde bin yıllardır insan mesai arkadaşıyla beraber emek veriyor olması bu anlamda tesadüf değil. M.Ö. 1300 yılında yaşamış olan Tutankamon Dönemi’nden çizimlerde katıra benzeyen hayvanların iki tekerlekli arabaları çektiği görülüyor (Starkey, 2000). 19. yüzyıl öncesinde un, şeker gibi malzemelerin yapımında değirmenlerde tekerlekleri çevirerek, tarlalarda toprak sürerek ve engebeli arazilerde yük taşıyarak çalışan katırların iş yükü, sanayinin çeşitli kollarında çalıştırılmaya başlamalarıyla ağırlaştı. Sanayi Devrimi’nin başlarında hayvanlar makine olarak kullanıldılar (Berger, 2007). Şeker, pamuk ve un sanayisinde değirmen döndürme işinin devam etmesinin yanı sıra madenlerde vagon çekme işinde ve nüfusu her geçen gün yoğunlaşan kent-

lerde yolcu arabalarını, tramvaylarını ve otobüslerini çekmede katırlar çalışıyordu. 18. yüzyıl Avrupası'nda tarımda, ulaşımda ve değirmenlerde hayvan gücüne olan ihtiyaç her zamankinden çok daha fazlaydı. 19. yüzyıl sonlarına doğru Amerika Birleşik Devletleri'nde ve Birleşik Krallık'ta çiftliklerde bir milyondan fazla at, katır ve eşek çalışıyordu (Hribal, 2003). 1800 yılında İngiltere'de madenlerde yapılan üretim 10 milyon ton iken 20. yüzyıl başlarında bu miktar 287 milyon tona çıkmıştı ve Hribal'e (2003: 447) göre üretimdeki bu artışta atların ve katırların payı çok fazlaydı. Essin (1970) ise katırların 19. yüzyılda ABD Ordusu'nda malzeme ve yaralı taşımada çalıştırıldığını belgeliyor.

Makineleşmenin yaygınlaşması ile katır gibi hayvanların emeğine olan ihtiyaç azalmaya başladı fakat dünyanın çoğu yerinde sanayide hayvan emeği kullanımı 20. yüzyıl ortalarına kadar devam etti. Arnold (2008), katırların ABD'nin güney eyaletlerinde 1950'li yıllara kadar pamuk sanayisinde kullanıldığını yazıyor. Benzer şekilde, 1900-1960 yılları arasında Sahra-altı ülkelerin pek çoğunda sömürge yönetimleri taşıma işlerinde özellikle katır ve at kullanımını teşvik ettiler (Starkey, 2000). Bu makalede de gösterildiği üzere çevre ülkelerin bazılarında ve çöp toplama gibi bazı alanlarda katırların çalıştırılmasına devam ediliyor. İtalya'nın Sicilya bölgesinde de eski kent dokusunun bozulmak istenmemesi sebebiyle arabaların girmediği sokaklarında çöpleri katırlar topluyor<sup>4</sup>. Türkiye'de de başta kırsal bölgeler olmak üzere bazı illerde eşya ve yük taşımacılığında ve Mardin ve Zonguldak örneklerinde olduğu gibi çöp toplama işlerinde katırların çalıştırıldığını görüyoruz<sup>5</sup>. Yani Arnold'un (2008: 50) "katırların zamanı artık geçti" ifadesi her bağlamda geçerli gibi görünmüyor.

### **Zonguldak'taki Katırlar: Hayvan Eylemliliği ve Sınıf Mücadelesi Üzerine**

Zonguldak'ta katırlar Osmanlı İmparatorluğu döneminden itibaren maden ocaklarında çalıştırılmış. Kentin yokuşlu, engeli ve bol merdivenli sokakları sebebiyle de eşya ve kömür taşı-

4 "Four-Legged Garbage Collectors Hit Sicilian Streets" <http://abcnews.go.com/International/story?id=3160105> erişim tarihi 22 Şubat 2017

5 "Italian donkeys sent to Turkey's Mardin to help collect trash" <http://www.hurriyetdailynews.com/italian-donkeys-sent-to-turkeys-mardin> erişim tarihi 22 Şubat 2017

macılığında ve araba giremeyen sokaklardan çöplerin toplanması işlerinde de katırlar uzun zamandır çalıştırılıyorlar. Maden ocaklarındaki katırların asıl işi kömür vagonlarını çekmek. Bu işlerinin yanı sıra maden emekçisi katırlar göçük ya da patlamalarda arama kurtarma çalışmalarına yardımcı olmak ve göçük temizlemek gibi işlerde de çalışmışlar<sup>6</sup>. Katırların madenlerde 20 ile 30 yıl arası çalıştıklarına ve hiç gün ışığına çıkarılmadıklarına dair bilgiler olduğu gibi 24 saat yer altında, 24 saat yer üstünde tutulduklarına dair anlatılar da mevcut (Avşaroğlu, 2010: 126).

Avşaroğlu'nun (2008) çalışmasından 1940 yılında çıkarılan yasa ile maden ocaklarının EKİ'ye (Ereğli Kömür İşletmeleri) devredilmesinden sonra madende çalışan katırların kayıt altına alındığını ve bu kayıtlarda katırların yaşı, mali değeri ve en ince ayrıntısına kadar fiziksel özelliklerinin tutulduğunu öğreniyoruz. Kamu taşkömürü işletmesi olan EKİ, TTK (Türkiye Taşkömürü Kurumu) olduktan sonra da 2001 yılına kadar Zonguldak ve çevresindeki madenlerde katır çalıştırmış. Bugünlerde ise bazı kaçak ocaklarda katır çalıştırılmaya devam edildiği biliniyor. Zonguldak'ta yaşayanların çoğu katırların madenlerde ve çöp toplama işinde çalışan hayvanlar olduğundan ve günümüzde tek tük de olsa hâlâ çalıştırıldıklarından habersiz. Fakat bugün 10 emekçi katır, aralarında hiç kadın bulunmayan insan mesai arkadaşlarıyla birlikte Zonguldak'ın dar merdivenli sokaklarında gece boyunca çöp toplama işinde çalışıyor.

Mekkare şefinin anlattığına göre, nalları ve sağlık durumları kontrol edildikten sonra seyisleri tarafından semerleri vurulan ve sırtlarına çöp kovaları yüklenen katırlar çalışmaya gece 11 sularında başlıyor ve sabah 5'e bazen 6'ya kadar devam ediyorlar. Belediye'nin her biri farklı bir mevkide çalışan 10 katırından 9'u çöp toplamak için mahallelere dağılırken, dönüşümlü olarak bir katır ahırda yedek olarak kalıyor. İnsan işçiler de aynı düzeni izliyorlar. Sabah mekkareye geri dönen katırların tekrar nal kontrolü yapılıyor ve ot, saman, su ihtiyaçları gideriliyor. Yaklaşık 6 saat süren mesailerini tamamlayan katırlar ahırlarının yanında bulunan boş alanda biraz koşturduktan ve yine ahırın yanında bulunan kumların üzerinde biraz yattıktan sonra ahırlarına giriyorlar ve gece

6 "TTK'da görevli son katır da öldü" <http://arsiv.ntv.com.tr/news/58520.asp#BODY> erişim tarihi 23 Ocak 2001

olana kadar ahırda tutuluyorlar. Katırların bakımıyla ilgilenen ustabaşı, katırların mesai dışı zamanlarına ilişkin gözlemlerini şu şekilde aktarıyor:

Sabaha karşı gelince kumun üzerinde sırt üstü yuvarlandı mı tüm yorgunluğu geçer hayvanın. Boş alanda koşup eğlenirler. Çifte atarlar birbirlerine. Geçen gün kaçıp gittiler uzaklara, zor yakaladık. Ama kaçmazlar.

Ustabaşı bu sözleri kaçan katırın istese insanların kendisini yakalamasına izin vermeyebileceğini düşündürüyor. Ustabaşı bir yandan “katır kaçtı zor yakaladık” derken, bir yandan da katırların temelli kaçmayacağından, ahırına geri döneceğinden oldukça emin. Bir işçi de buna paralel bir şekilde “katır bırıksan dolaşa dolaşa geri buraya gelir” diyor. Bir diğer işçi ise sorumluluğunda olan katırın bir gün kaçtığını ve iki saat boyunca onu yakalamaya çalıştığını gülerек ve arkadaşlarının şakaları eşliğinde anlatıyor. Katırın bayır yukarı kaçtığını; o durunca durduğunu ve kendisiyle dalga geçercesine o koşmaya başlayınca koştuğunu söylüyor. İşçilerin katırların geçici kaçışlarına ilişkin bu sözlerini hayvanların direniş performansına bir örnek olarak görebiliriz. Aynı şekilde, katırların bu direnişini Hribal’ın (2007) “hayvan eylemliliği” tartışmasıyla bağlantılı olan “sömürülmelerinin gerçekliklerine ve sınırlarına ilişkin hayvanların insanlarla olan pazarlığı” kavramıyla da açıklayabiliriz. 20. yüzyılın başlarında Amerikan şehirlerinde ulaşımda yaklaşık 35 milyon at ve katırın çalıştığını belirten Hribal’e (2007) göre artan nüfus yoğunluğuyla bağlantılı olan artan çalışma saatleri, işçilerin (insan ve hayvan) itaat etmeyi reddetmek, iş yavaşlatmak ve keyfi molalar gibi yollar kanalıyla direnişine yol açmıştır. Hribal (2007: 105) bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Bu asla atlar daha fazla, daha hızlı ya da daha uzun çalışamaz anlamında değildi. Aslında bu (içten yanmalı motorun tersine) atların daha fazla, daha hızlı veya daha uzun çalışmayı reddedecek bilinçli bir yetenekleri olduğu olgusuyla ilgiliydi.” Porcher (2011: 11) da hayvanların bizimle olan etkileşimlerinin basitçe bir etki-tepki mekanizması olmadığını anlatırken hayvan bilinçliliği mevzusunu ima eder: ‘...hayvanlar gaz molekülleri değillerdir ve belli durumlarda neden orada olduklarını ve amacın ne olduğunu anlamaya çalışacaklardır. Sonrasında açıkça

sizi memnun etmeyi- ya da etmemeyi- deneyebilirler. Ama siz bunu bilmezsiniz.' Benzer şekilde, Zonguldak'ta belediye bünyesinde çöp toplayan katırların ahırdan ya da mesai esnasında kaçma performanslarını eylemlilik kavramını kullanarak anlamaya çalışırsak, katırların bizimle yaşamayı ve çalışmayı sürdürmeyi *seçtiklerini*- en azından bir süreliğine daha- iddia edebiliriz.

Hribal (2003), bu tür bir eylemliliğe sahip olmaları açısından insan ve hayvan emekçilerin aynı sınıfın üyeleri olduğunu ve kapitalist sınıfa karşı mücadelede aynı safta beraber olduklarını savunmaktadır. Bu noktada işçi sınıfının insan üyelerinin hayvan emekçiler hakkında ne düşündüklerini irdelememiz gerektiğini düşünüyorum. Bu bağlamda, Zonguldak Belediyesi'nin "mekkareci" diye anılan işçilerine katır mesai arkadaşlarıyla ilgili düşüncelerini ve onların nasıl hayvanlar olduğunu sordum. Bu soruya verilen ve Hribal'ın (2003) 'hayvanlar işçi sınıfının bir parçasıdır' savını destekleyen en ilginç cevap, katırların bakımını üstlenmiş olan bir seyisten geldi: "Onlar da bir işçi. Nalın iyisi çakılır; samanın iyisi alınır. Belediyenin veterineri gelir. Kendim yemiyorum, onlara yediriyorum." Katırları mesai arkadaşları olarak gören erkek işçilerin genel olarak söyledikleri, katırlarla aralarında bir sevgi bağı oluştuğuna işaret ediyor. İşçilerden birkaçı, gün içerisinde en fazla katırları gördüklerini, artık onların huylarını öğrendiklerini ve onlara bir zarar gelse üzüldüklerini belirttiler. Her bir katırın bir ismi var ve her bir işçinin 'en sevdiği' bir katır. Mekke işçilerinin katırlarla aralarında bir duygusal bağ kurulduğu açık. Bu bağın kurulmasında insanların katırları sevimli ve uysal hayvanlar olarak görmesinin rolü büyük. Katırlarla çöp toplama işini 24 yıldır yapan tecrübeli bir belediye işçisi katırı aşağıdaki cümlelerle tanımlayarak katırın uysal ve zararsız bir hayvan olduğunu vurguluyor:

Sevimli hayvan. Isırması yok. Peşinden gelir. İşçiler onlarla konuşuyorlar. Sadece dili yok. İnsanlardan iyidir. Kötü olan insanlar. İnsanlardan çok onları seviyorum. Şikâyet etmiyorlar.

Benzer şekilde görüştüğüm tecrübeli işçilerden birisi de "uysal ve sevimli bir hayvan. İlk başta insandan korkarlar; insanlar da onlardan korkar ama bir şey yapmazlar," diyor. Fakat yine

aynı işçi, bir arkadaşının bir gün kaçan katırını yakalamaya çalışırken katırın kendisinin üzerinden atladığını anlatması üzerine “Katıra güvenilmez; katır sahibinin en büyük düşmanıdır. Sadece ata güvenilir.” diyor. Buradaki çelişkiyi Berger’in (2007) bahsettiği insanın hayvanlara karşı takındığı düalist yaklaşımı çerçevesinden okuyabiliriz. Berger’in (2007) altını çizdiği üzere insan hayvanla olan ilişkisini sevgi/korku, insan-gibi/insan-gibi-değil ikiliği üzerinden kurmaktadır. Bir yandan insan hayvanı eğitip onu kendi hizmetine sokabilirken diğer yandan insan hayvanlarla ortak bir dile sahip olmadığından hayvan her zaman insandan farklı olarak görülecektir. Katırlarla çöp toplayan bir belediye işçisi, katır ile insan farkını, insanın ne yapabildiği üzerinden değil ne yapamadığı üzerinden ortaya koymaktadır: “Katır insanın yapamadığını yapıyor. Ben en fazla 50 kg yük çekerim. Katır 150 kg rahat çeker. Ama bizim taşıttığımız en fazla 20-30 kg.” Bu farktan dolayı insan hayvana bir güç atfeder ve bu farklılık kurusu ile güç beraberinde korkuyu getirir. Berger (2007: 252-253) bu noktada hayvanlarını sevgiyle besleyen ve aynı hayvanları eti için kesen bir köylü örneğini verir ve bu düalizmin kentli yabancı tarafından anlaşılmadığını söyler. Porcher (2011) da benzer bir noktaya işaret eder ve insanın çiftlik hayvanlarıyla olan ilişkisinin ‘sevmek ama çok fazla değil’ ilkesi üzerine kurulu olduğunu söyler. Zonguldak Belediyesi’nde çalışan işçiler her ne kadar kentte yaşasalar da çoğu kır kökenli kişilerdir ve çocuklukları köylerde hayvanlarla içli dışlı geçmiştir. Bu nedenle Berger’in (2007) bahsettiği hayvanlara karşı var olan düşünce yapısı bu işçiler için de geçerli olabilir. Hribal’in (2003) hayvanların işçi sınıfının bir parçası olduğuna dair iddiasını kabul ettiğimizde, hayvanlarla etkileşimimizde belirleyici olan sevgi/korku ya da sevgi/güvensizlik ikiliği temelinde önümüzde bir soru beliriyor: Çalışan hayvanı- bizim örneğimizde katırını- sevmek ama aynı zamanda ona güvenmemek, insan işçilerin hayvanlarla birleşip kapitalist sınıfa karşı bir sınıf mücadelesi yürütmesi önünde engel teşkil eder mi? İnsan-merkezci bir yaklaşımla bu soruya vereceğimiz cevap kesin bir “evet” olur. Çünkü tıpkı işçi sınıfının toplumsal cinsiyet, din, etnisite ve ırk temelinde bölünmüş olması gibi (Wallerstein, 1983), sınıf aynı zamanda tür temelinde de bölünmüş bir kategoridir. Biz/öteki ikiliği üzerinden ilerleyen düşünme sistemimiz ve sosyalliğimiz insan gruplarını nasıl hiyerarşik olarak kategorile-

re ayırıyorsa insan ve hayvanı da türcülük yoluyla ayırmaktadır. Bu ayrımı mekkarenin kapısının üzerine asılmış olan boynuz çok güzel simgelemektedir. Katır boynuzu olan bir hayvan değil ama belediye çalışanları belli ki o binanın hayvanlara ait olan bir yer olduğunu özellikle vurgulamak istemişler. Buna rağmen, insanı merkeze oturtmaksızın ve sınıfın bir parçası olan hayvanların bizimle ne tür ortaklıklar ya da pazarlıklar yapacaklarını düşünerek hayvanlarla insanların ortak bir sınıf mücadelesi yürütüp yürütemeyeceğinin sorgulanması gerektiğini düşünüyorum. Yani hayvan emeğinin ve genel olarak hayvanların düşünce sistemimizi ve sosyal yaşamımızı değiştirme potansiyeli taşıdığını görmemiz gerekiyor.

Katırlar üzerine yaptığım bu araştırmada yaptığım gözlemler ve eriştiğim veriler üzerinden, direniş pratikleri dışında başka bir alanda daha hayvan eylemliliğini görebileceğimizi ve kavramsallaştırabileceğimizi düşünüyorum. Bu alan, hayvanların işle ve çalışma pratikleriyle bağlantılı özelliklerini içeriyor. Yaptığım gözlemlerden ve görüşmelerden katırların çöp toplama işini gece yaptıklarını biliyordum. Belediye işçileri bunun sebebinin katırın çok yavaş hareket etmesi olduğunu söyledi. Yani işin hızını ve ne zaman yapılacağını belirleyen insan değil, hayvandır. Bu Hribal'in (2003) bahsettiği üretimi en üst seviyeye çıkarmak için gerekli olan hızda (tırıs) giderek değirmeni çeviren "şeker değirmeni atı"nın durumuna benzerdir. Aynı şekilde madende çalışan katırlarla ilgili de katırların belirli bir sayıda vagon çektiğine; bu sayıdan fazla vagon takılır takılmaz hareket etmediğine dair anlatılar görüyoruz. Katıra has bir özellik olan 'katır inadı' diye nitelenen bu durum, bir maden ocağı işletmecisinin kâr-zarar analizi yaparken katırın bu özelliğini de hesaba katmasını gerektirir. Katırın inatçılığı yanında ılımlı bir hayvan olması da yapacağı işleri ya da insanlar tarafından ona hangi işlerin yaptırılacağını da belirleyen bir özellik olarak karşımıza çıkıyor. Örneğin, Arnold (2008) Amerika'da 1920'lerde kuraklık ya da tipi yüzünden ölen, derisi yüzülmüş büyükbaş hayvanları taşıma işini katırların yaptığını ve "böylesi kirli bir işi" atların yapmayacağını söylemektedir. Bu örnek, katırların çöp toplama işi yapmalarıyla, her tür kirli işi seslerini çıkarmadan yapabilecek karakterde hayvanlar olmaları arasında bir ilişki olup olmadığını sorguluyor. Katır-

ların ılımlı karakterinin çöp toplamalarıyla bir alâkası olmasa bile engebeli arazilerde ve yokuşlarda çalışmaya uygun hayvanlar olmalarının Zonguldak'ın yokuşlu, dar ve merdivenli sokaklarında çöp toplama işinde çalıştırılmalarıyla bir ilgisi olduğu kesin. Bu anlamda ağır şartlara dayanıklı hayvanlar olmaları, belli işler için onların seçilmesine yol açmıştır. Fakat katırların diğer özellikleri de işin doğasını, onlarla beraber çalışan insan emekçilerin çalışma şeklini ve işi tanımlayışlarını etkilemektedir.

Belediyenin mekkareci işçileri yaptıkları işi uzmanlık isteyen bir iş olarak kurguluyorlar. Bu uzmanlığı da katırı yönetmekteki ustalıkları üzerinden tanımlıyorlar. Çünkü katır öncelikle insan işçilerin korktuğu bir canlı. İşçilerin bir kısmı katırla çalışmaya ilk başladıklarında korktuklarını itiraf ediyorlar. Hatta katırların bakımıyla ilgilenen seyislerden biri, diğer seyis arkadaşının katırların nalını çakmaya korktuğunu gülererek ve aslında kendisinin de katırlardan korktuğunu, onlara samanlarını verirken “katırlarla kavga ettiğini” ve bir katırın kendisini “bir gün köşeye sıkıştırdığını” ekleyerek anlatıyor. İki yıldır mekkareci olarak çalışan bir işçi de işe ilk başladığında katırdan korktuğunu, “önceden hayvanın ipini uzaktan uzaktan tuttuğunu” ama sonradan alıştığını anlatıyor. İnsan işçiler açısından ustalık gerektiren bir başka mesele katıra semer vurulması. Tecrübeli olmayan işçiler için huysuz bir katıra semer vurmamak, onu semere alıştırmak görüldüğü kadar kolay olmayabiliyor. Bu noktada, bir işçinin “bir tanesi semeri sürekli üzerinden atıyordu” diyerek anlattığı katırın bu eylemini direniş ve eylemlilik olarak okuyabileceğimizin altını bir kez daha çizebiliriz sanıyorum. Katırın yönetilmesi zor bir hayvan oluşuyla ve bu özelliğinin insan işçinin yaptığı işi nasıl algıladığıyla ilgili olarak dile getirilen genel mesele, tecrübeli işçilerin iyi katır koşturudur. “Katır koşmak” katıra yalnızca semer ve çöp kovalarını vurmakla sınırlı değildir. Gece boyunca süren çöp toplama esnasında binlerce basamak merdiven ve yokuşlu yol inilip çıkılırken- özellikle merdiven inilirken- katırları düşürmeden ve katırların ayaklarını sakatlamadan sabah mekkareye getirmek, tecrübeli mekkarecilerin en önemli özelliği olarak sunulmaktadır. Bu iddiaya ek olarak, insanların katırlara atfettiği “zor hayvan” ya da “ılımlı hayvan” gibi kültürel özelliklerin katırların insanlarla ilişkilerinde bu rollere uygun olarak eylemlilik ya da

performans sergilemeyi öğrenmelerine yol açtığı iddia edilebilir. Toplumsal cinsiyet rollerinin performatif bir şekilde oluşturuluyor olması gibi hayvan-insan ilişkilerinde de bir performans söz konusudur (Birke, 2002).

Bütün bu örneklerin bize gösterdiği, en nihayetinde, insana hizmet etmesi “doğal” karşılanan ve bu nedenle sorgulanmayan katır emeğinin aslında insan emeğini ve insanın işle olan ilişkisi şekillendirmekte olduğudur. Aynı şekilde, insanların hayvanlara biçtiği roller de hayvanların o rollere uygun bir şekilde performans sergilemelerine yol açabilmektedir.

### Sonuç Yerine

Wolfe (2009), hayvanlar üzerine yapılan çalışmaların odağının zamanla insanların hayvanlarla ilgili düşüncelerinden ya da tutumlarından, insanların tarih boyunca hayvanları nasıl kurguladığına ve onlar tarafından nasıl inşa edildiklerine doğru kaydığını belirtiyor. Bu aslında genel olarak sosyal bilimlerde özel olarak da feminizm ve hayvan çalışmalarında insan- ya da erkek-merkezcilik kapanından kurtulmuş olmanın bir göstergesi sayılabilir. Ben de bu çalışmamda Zonguldak'ta çöp toplama emekçisi olarak çalışan katırları anlamaya ve incelemeye çalışırken eylemlilik ve performans kavramlarını kullanarak insan-merkezci yaklaşımın önüne geçmeye çalıştım. Özellikle katır gibi yük hayvanlarının ücretsiz emek gücü olarak sömürülmeleri yoluyla kapitalizmin gelişiminde önemli bir yere sahip olduklarını; Zonguldak gibi maden kentlerinde maden ocaklarında çalışarak ülkenin ekonomik kalkınmasında rol oynadıklarını ve bugün hâlâ Zonguldak Belediyesi'nin ücretsiz hayvan emekçileri olduklarını göstermeye çalıştım. Çöp toplayan emekçi katırlar örneği üzerinden, hayvanların insan için çalışıyor oluşunun insan ve hayvan arasındaki binlerce yıllık bir pazarlığa dayalı olduğunu ve katırların mesai sırasında kaçma ya da semeri üzerlerinden atma gibi direniş pratikleri göstererek insanlarla ilişkilerinin performatif bir ilişki olduğunu iddia ettim. Hayvan emeğini incelerken her çeşit tahakküme karşı yürütülecek bir mücadelenin türçülük sınırlarını aşabilme olasılığını tartışmaya sundum. Ezilen insan ve hayvan gruplarının tahakküm altına alınma anlamında ortak bir kadere sahip oldukları fikrini en güçlü hissettiğim anlardan birisi

ise gözlem yaptığım gece mekkareden ayrıldıktan bir süre sonra en son çöp toplamaya çıkan katırı ve seyisini yavaş yavaş yürürlerken gördüğüm o andı. Mekkareden henüz çok fazla uzaklaşamamışlar, gecenin bir yarısında insan (erkek) ve hayvan emekçi aynı düzen için yan yana çalışmaya gidiyorlardı. Gördüğüm bu tablo sınıf mücadelesinin türçülük sınırlarıyla bölünemeyeceğine dair düşünceleri doğrularcasına beni duygulandırmıştı fakat ezilen tüm grupların içerilmediği herhangi bir mücadelenin başarısına dair karamsarlığa da sürüklemişti.

## Kaynakça

- Adams, C. J. (2010). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, 20. yıldönümü basımı, Bloomsbury, Londra.
- Adams, C. (1993). "The feminist traffic in animals" Greta Gaard (Der.) *Ecofeminism: Women, Animals and Nature*, Temple University Press, Philadelphia, 195-218.
- Arnold, W. C. (2008). "The mule: the worker that 'can't get no respect'", *Southwestern Historical Quarterly*, Vol. 112 (1), 34-50.
- Avşaroğlu, N. (2010). "Madenlerde çalıştırılan son katır", *Mühendislik Mimarlık Öyküleri-IV*, Türk Mühendis ve Mimar Odaları Birliği, Ankara, 119-128.
- Avşaroğlu, N. (2008). "Kaybolan madencilik kültürü-1: Kırk katır mı...", *Madencilik Bülteni*, 66-70.
- Aykanat, F. (2018). "Literary Representations of Human-Nonhuman Labour Collaborations", S. Cristiano (Der.) *Through the Working Class: Ecology and Society Investigated through the Lens of Labour*, Edizioni Ca' Foscari - Ca' Foscari University Press, Venezia, 93-106.
- Barutçu, A. & Uzar Özdemir, F. (Der.). (2017). *Yüz Karası Değil Kömür Karası: Zonguldak*, İletişim, İstanbul.
- Berger, J. (2007/1980). "Why look at animals?", Linda Kalof & Amy Fitzgerald (Der.) *The Animals Reader: The Essential Classic and Contemporary Writings*, Berg Publishers, Oxford & New York, 251-261.

- Best, S. (2009). "The rise of critical animal studies: putting theory into action and animal liberation into higher education", *Journal for Critical Animal Studies*, Vol. 7 (1), 9-52.
- Birke, L. (2002). "Intimate familiarities? Feminism and human-animal studies", *Society & Animals*, Vol. 10 (4), 429-436.
- Derrida, J. (2002). "The animal that therefore I am (more to follow)", *Critical Inquiry*, Vol. 28 (2), 369-418.
- Derrida, J. (1991). "Eating Well, or the Calculation of the Subject", Eduardo Cadava, Peter Connor & Jean-Luc Nancy (Der.) *Who Comes After the Subject*, Routledge, New York, NY, 96-119.
- Essin, E. M. (1970). "Mules, packs, and packtrains", *Southwestern Historical Quarterly*, Vol. 74 (1), 52-80.
- Gaard, G. (2011). "Ecofeminism revisited: rejecting essentialism and replacing species in a material feminist environmentalism", *Feminist Formations*, Vol. 23 (2), 26-53.
- Gruen, L. & Weil, K. (2012). "Animal others: Editors' introduction", *Hypatia*, Vol. 27 (3), 477-487.
- Haraway, D. J. (2003). *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago.
- Hribal, J. C. (2007). "Animals, agency, and class: writing the history of animals from below", *Human Ecology Review*, Vol. 14 (1), 101-112.
- Hribal, J. C. (2003). "'Animals are part of the working class': A challenge to labor history", *Labor History*, Vol. 44 (4), 435-453.
- Marx, K. (1990/1867). *Capital Volume I*, Penguin Classics, New York, NY.
- Mullin, M. H. (1999). "Mirrors and windows: socio-cultural studies of human-animal relationships", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 28, 201-224.
- Noske, B. (1997). "Speciesism, anthropocentrism, and non-Western cultures", *Anthrozoös*, Vol. 10 (4), 183-190.
- Pagani, C. (2000). "Perception of a common fate in human-animal relations and its relevance to our concern for animals", *Anthrozoös*, Vol. 13 (2), 66-73.
- Philo, C. (1995). "Animals, geography, and the city: notes on inclusions and exclusions", *Environment and planning D: Society and space*, Vol. 13 (6), 655-681.
- Plumwood V. (2000). "Integrating ethical frameworks for animals, humans, and nature: A critical Feminist Eco-Socialist analysis", *Ethics and the Environment*, Vol. 5 (2) Conference Papers, 285-322.
- Plumwood V. (1993). *Feminism and the mastery of nature*, Routledge, London & New York.
- Porcher, J. (2014). "The work of animals: a challenge for social sciences",

*Humanimalia: a journal of human/animal interface studies*, Vol. 6 (1), 1-9.

Porcher, J. (2011). "The relationship between workers and animals in the pork industry: a shared suffering", *Journal of Agricultural Environmental Ethics*, Vol. 24, 3-17.

Ryan, D. (2019). *Hayvan Kuramı: Eleştirel Bir Giriş* (Çev. Ayten Alkan). İletişim, İstanbul.

Scott, J. C. (1987). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven.

Stange, M. Z. (1997). *Woman the Hunter*, Beacon Press, Boston, MA.

Starkey, P. (2000). "The history of working animals in Africa", R. M. Blench & K. C. MacDonald (Der.) *The Origins and development of African livestock: archeology, genetics, linguistics and ethnography*, University College London Press, London, 478-502.

Uzar Özdemir, F. (2017). "Zonguldak'taki Madenci ve Çöpçü Katırlar", A. Barutçu & F. Uzar Özdemir (Der.) *Yüz Karası Değil Kömür Karası: Zonguldak*, İletişim, İstanbul, 257-267.

Wadivel, D. (2018). "Chicken harvesting machine: animal labor, resistance and the time of production", *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 117 (3), 527-549.

Wallerstein, I. 1983. *Tarihsel Kapitalizm*, Metis, İstanbul.

Weil, K. (2012). *Thinking Animals: Why Animal Studies Now?* Columbia University Press, New York, NY.

Wolfe, C. (2009). "Human, all too human: 'animal studies' and the humanities", *PMLA*, Vol. 124 (2), 564-575.

"Zamanın Süzgecinde Katırlar-I. Bölüm" Belgeseli, 2013, Modern Yapımlar, TRT Belgesel

"Four-Legged Garbage Collectors Hit Sicilian Streets"

<http://abcnews.go.com/International/story?id=3160105> erişim tarihi 22 Şubat 2017

"Italian donkeys sent to Turkey's Mardin to help collect trash"

<http://www.hurriyetdailynews.com/italian-donkeys-sent-to-turkeys-mardin> erişim tarihi 22 Şubat 2017

"TTK'da görevli son katır da öldü"

<http://arsiv.ntv.com.tr/news/58520.asp#BODY> erişim tarihi: 23 Ocak 2001



# KURBAN KAÇIŞ YOLLARI: DÖNÜŞEN ŞEHİRLER ve ŞEHİRLİLİKLER ARASINDA

Ezgi Burgan

*“Şüphesiz ki ipini koparıp kaçan dananın  
tarafını tutarız.”*

Birhan Keskin

İslam dininin egemen olduğu birçok coğrafyada olduğu gibi Türkiye’de de Kurban Bayramı, şehir gündelik yaşamının aksine, kamusal alanda insanlar ve çiftlik hayvanlarının karşılaşmalarına imkân sunar. Bu imkân, insanlar tarafından belirlenmiş bir kamusalılıkta, sınırları belirli olan hayvan pazarları ve kesim alanlarında gerçekleşir. Buna karşın kurban pratiği sürecinde şehirlerde, hayvanların sınırları aştığı ve insanların kontrolünün dışına çıktığı kaçış manzaralarına da sıklıkla tanık oluruz. Kaçış, gündelik yaşamın rutin akışını bir anlık bozuşuyla, bu akışta görünmezleşen hayvan sömürsünü de bir anlık aşikâr kılar. Bu durumun medyaya yansıyan güncel bir örneği Ağustos 2018’de, Rize’de yaşandı. Kurbanlık addedilen bir boğa Rize’de bağlarından kurtulup yirmi üç kilometre yüzerek Trabzon’a ulaştı. Buradan kendisini satın alan kişiler tarafından alınıp tekrar Rize’ye götürüldü ancak bu olay üzerine “sahipleri” “boğayı kesinlikle kesmeyeceklerini, onu en iyi şekilde besleyeceklerini” açıkladı. Ardından AHBAP yardım derneğinin kurucusu Haluk Levent tarafından satın alınan ve Ferdinand ismi verilen boğa, İzmir’deki çiftlik hayvanları barınağına<sup>1</sup> yerleştirildi.<sup>2</sup>

- 1 “Angels Sanctuary Kurtarılmış Hayvan Barınağı, Türkiye’nin ilk ve şu anda tek kurtarılmış hayvan barınağıdır. Barınak an itibarıyla toplamda yaklaşık 760 hayvana ev sahipliği yapmaktadır: 6 inek, 1 boğa, 6 koyun, 3 koç, 16 keçi, 57 köpek, 400 tavuk ve horoz, 60 ördek ve kaz, 50 tavşan, 150 kedi, 2 at, 7 eşek, 10 güvercin, 2 tavuskuşu 10.000 metre karelik bir alanda yaşamaktalar. Kurtarılan hayvanların bazıları yaralı olarak, bazıları kesimhanelerden kurtarılmış olarak, bazıları ise engelli olarak barınağa getirilmişlerdir.” <https://www.patreon.com/angelssanctuary>
- 2 <https://www.dha.com.tr/yurt/rizeden-trabzona-yuzen-boganın-sahibi-kararini-verdi/haber-1595683> Erişim: 31.08.2018

Ferdinand'ın deneyimi, kurban pratiğinde sıkça karşılaşılan "kurbanlığın kaçması" olaylarından, kaçışın bir kurtuluş ve yeni bir yaşam hikâyesine bağlanmasıyla ayrılıyor. Bu hikâye şu soruları tartışabilmemiz için bize kapı açıyor: Bir "kurban" neler yapabilir? Hayvanlar, insanların egemen olduğu coğrafyalarda, kendileri için kaçış yolları oluşturabilirler mi? Bu kaçış yolları ne tür insan-hayvan karşılaşmaları ile mümkün kılınabilir? İçinde yaşadığımız tarihsel dönemde, şehirlerde kurban pratiğinin deneyimlenmesi sürecindeki insan-hayvan karşılaşmaları, kamusal alanın kullanımı ve "kaçış" a yüklenen anlam nasıl dönüşmüştür? Peki ya bu dönüşüm, hangi koşullarda insan ve hayvana yüklenen egemen anlamlandırmaları kırıp hayvanların özgürleşmesini beraberinde getirebilecek yeraltı yolları, Guattari'nin (2014) deyişiyle *kaçış çizgilerini* oluşturabilir? Bu yazıda, bu soruları Ferdinand'ın yaşam öyküsünü takip ederek tartışmayı amaçlıyorum.

Böyle bir incelemede amacım kurban sistemini dini ya da simgesel açıdan tartışmak değil; kurban/hayvana dair yeni ilişkilene biçimlerini mümkün kılan yeni anlamların nasıl üretildiği ve insan-hayvan-şehir ilişkilerinin hangi koşullarda türler arası dostluğa dayanan yeni bir birlikte yaşam inşa edebileceği üzerine düşünmek. Bu düşünme sürecine gelirken, Ferdinand'ın kaçışının kurtuluşa bağlanmasının yanı sıra ilgimi çeken bir başka özelliği daha vardı. Ferdinand'ın yolculuğunun geçtiği coğrafya Rize ve Trabzon şehirlerini içermektedir. Ben ise, 2017 Ağustos ayından itibaren insan-hayvan ilişkilerini Trabzon-Rize-Artvin yaylalarında incelemeye çalışan bir araştırmacı olarak, Ferdinand'ın hikâyesinin geçtiği coğrafyaya az çok aşina olmuş ve bu coğrafyada bir boğaya ve kurbanı dair nasıl anlam üretimleri gerçekleştirildiğine ilişkin karşılaşmalar yaşamıştım.<sup>3</sup> Bu nedenle medyadan Ferdinand'ın hikâyesini izlemek benim için Rize'den Trabzon'a oradan da İzmir'e yapılan doğrusal bir yolculuğu ifade etmiyordu, bunu kimi zaman Rize'nin kimi zaman Trabzon'un kimi zaman Artvin'in yaylalarına uzanan kimi zaman başka şehirlerden başlayıp bu yollara bağlanan *köksapsal*<sup>4</sup> bir hikâye olarak okudum.

3 Bkz. Burgan (2018).

4 Deleuze ve Guattari köksapı bir iz sürüşten ya da ağaç biçimli bir varoluştan çok bir harita oluşturmaya benzeterek tanımlarlar. Sabit başlangıç ve bitişi olan doğrusal bir iz sürüşün aksine, harita merkezlessiz, açık, tüm açılardan erişilebilir, sökülebilir, ters çevrilebilirdir; tek bir

Farklı şehirler bana her aşamada farklı deneyim ve karşılaşmalardan sesler, görüntüler, kokular ve hisler taşıdı. Bu hikâyeyi, o coğrafyadaki anlatıları ve gözlemlerimi içeren kendi karşılaşmalarımınla birlikte düşünmek fikri böylece ortaya çıktı. İşte bu yazıda bütün bu karşılaşmaları Ferdinand'ın hikâyesini anlamak üzere kullanarak, Ferdinand'ın hikâyesine doğru şehirlerarası bir düşünce yolculuğuna çıkmayı deneyeceğim.

### Erzurum'dan Rize'ye: Hikâyenin Hikâyesi

Ferdinand'ın yolculuğu medyada ön plana çıkan haliyle onun Rize'den kaçışıyla başlamamıştır; bu hikâye Rize'den kaçışından önce yaşamakta olduğu Erzurum'a uzanır. Ferdinand, kurban bayramında satılmak üzere Rize'ye Erzurum'dan getirilmiştir. Ferdinand için bu nasıl bir yolculuktur? Bu yolculuğu düşünmeye giriştiğimizde bu yolcuğa dair insani bir temsil mi inşa ediyoruz yoksa bu yolculuğun öznesi (yola çıkan boğa) bize bu yolculuğun kendisi için ne demek olduğunu anlatabilir mi? Spivak'ın (2009) "Madun konuşabilir mi?" sorusunu Mitchell'in (2002) "Sivrisinek konuşabilir mi?" olarak formüle etmesinde olduğu gibi, içinden çıkılmaz bir temsil sorunu içerisinde bocalamakta mıyız? Moore ve Kosut'a (2013) göre, durum bu kadar karamsar değil. Onlara göre, dünyaya belirli bir hayvan gibi bakamıyor, bir hayvanın bir şeyi nasıl deneyimlediğini bilemiyor olabiliriz, ancak belirli bir hayvanın çevrelendiği ortamı, o ortamda diğer türlerle kurdukları ilişkiyi ve deneyimlediği koşulları analiz edersek, bu deneyimi anlama şansına sahip olabiliriz. Moore ve Kosut (2013), böyle bir anlam için türler-arası değil, "türleriçi bilinçli farkındalık" (*intraspecies mindfulness*) olarak tanımladıkları, türlerin akış halinde birbirleri içerisine geçebildikleri bir farkındalık ve oluş düzeyini temel alan bir iletişim yöntemi önerirler. Bu tarz bir iletişim katılımlı gözlem, duyu, tat, ses ve etki formları yoluyla bilgiye erişerek türlerin sınırlarını muğlaklaştıran bir oluş olanağına işaret eder. Bu yöntemle baktığımızda öncelikle Erzurum'da bir ahırda büyütülen bir tosunun (yavru boğa) kamyonet gibi bir tekerlekli araç üzerinde seyahat etmesi deneyimiyle karşılaşırız ki bu, onun bütün yaşamının değişmeye başlamasını ifade eder.

---

başlangıcı yoktur, daima birçok başlangıç noktasına sahiptir (1987: 11-13).

Telepatik iletişim kuran bir *hayvan iletişimcisi*<sup>5</sup> değilsek, bir boğa olarak Ferdinand'ın o ahırda nasıl bir hayat yaşadığını, kimlerle nasıl iletişimler kurduğunu, kurup kurmadığını, nasıl bir muamele gördüğünü bilmiyoruz. Ancak onun orada büyüdüğünü ve bu yolculuğun büyüdüğü yerden, büyüdüğü yerdeki canlılardan ve büyüme olanaklarından tamamen bir kopuşu ifade ettiğini biliyoruz. Ferdinand böyle bir kopuş ile bir aracın içerisinde Erzurum'dan Rize'ye 253 km yol aldı. Google bu yolun araçla yaklaşık 3 saat 40 dakika süreceğini söylüyor. Bu bir hayvan taşıma aracıyla çok daha uzun ve çetrefilli sürmüş olmalı. Rize ve Trabzon'da hayvancılık yapan kişilerle yapmış olduğum görüşmelerde, hayvanların taşınması sürecinin zorluğuna ve bu süreçte hayvanların yaralanabilme ihtimallerinin çok yüksek olduğuna dair birçok anlatı ile karşılaştım. Kimileri bana bazı hayvanların taşınması sürecinden kalan ve halen tam olarak iyileşmemiş olan yaralarını gösterdiler. Bu yaralanmalar vücutta çizikler, ayakta ve bacaklarda çatlaklar, taşımadan dolayı yaşanan yorgunluk ve

- 5 Hayvanlar ile onların geçmiş ve o andaki deneyimlerini, hislerini anlayabilecek şekilde iletişim kurabildiklerini iddia eden hayvan iletişimcileri mevcut. Onlar hayvanlarla sinyaller aracılığıyla telepatik olarak iletişim kurduklarını, bunu, hayvanların bizim üçüncü gözümüzü görerek yaptıklarını ve dolayısıyla her insanın eğer üzerinde çalışırsa hayvanlarla iletişim kurabileceğini söylüyorlar. Hayvan iletişimcileri kaybolan ya da ölmüş olan ev hayvanlarının resimlerine bakarak ve isimlerini bilerek, onların nerede olduğuna ve nasıl hissettiğine dair bilgilere ulaşabildiklerini, yaşayan her tür hayvanla da yanında olarak iletişim kurabildiklerini ifade ediyorlar. Onlar bu bilgilerin kendilerine koku, ses, görü, tat ve bedensel his olarak geldiğini ve kendilerinin de iletmek istedikleri mesajı iletirken aynı kanalı kullandıklarını dile getiriyorlar. Aslında hayvan iletişimcilerinin kullandıkları bu yöntem bir yanıla Moore ve Kosut'un (2013) "türleriçi bilinçli farkındalık" olarak ifade ettikleri ilişkilene biçimini anımsatır. Hayvan iletişimcilerinin kurdukları iletişim deneyimlerinden bazıları için şu linklere bakılabilir: <https://www.animaltalk.net/AboutAnimalCommunication/> Bazı youtube videoları için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=DaxRzxTpi2g> <https://www.youtube.com/watch?v=wL--zc-1K1xk> <https://www.youtube.com/watch?v=foAtQnQd7ag> Bu yazıda yazdıklarım Ferdinand ile bu tarz bir iletişim kurma deneyimimden gelmiyor (Böyle bir durumda bunun bilimsel bir veri olarak ne derece dikkate değer olduğunu da tartışmak gerekecekti). Yine de eğer Ferdinand'ı ve tür olarak kendimizi anlamamıza katkı sağlayacaksa, bu yazı Ferdinand'la bu tarz bir iletişim kurabildiğini söyleyen kişilerin değerlendirmelerine ve geri bildirimlerine elbette açıktır.

sersemleme, iştah eksikliği ve gerginlik, davranışlarda saldırganlaşma, içe kapanma gibi çeşitli bozukluklar şeklinde olabiliyor. Bunu Trabzon Balahor Yaylası'ndan Zehra şöyle ifade ediyor:

Arabaya verdim, dikkat et diye de uyardım kaç kere adamı, indirirken, bindirirken, yolda... Dikkat ediceksin, düşün o kadar yolu senin boynundan bağlamışlar kamyonetin arkasında gidiyorsun. İlla bi ayağın topallar, araba sarsar, bi taşın üstünden bile geçse, sarsılırsın. Çok dikkatli olman gerek. Bak, geldi, sağ yanında bu çizik. Tedavisini yaptık ama hala izi burda durur, bir ay oldu. (Zehra, 07.08.2017).

Aktardığım bu deneyim, hayvanlarını yayladan köye, köyden yaylaya, yakın bir köyden başka bir köye taşıyan kişilerin deneyimlerinden biri. Bir başka deyişle, bu hayvanlar çoğunlukla yer değiştirseler de alışık oldukları kişilerle ve alışık oldukları yerlerden birine gitmiş oluyorlar. Bu sürecin, büyüdüğü yerden ve kişilerden (insan ve hayvan) koptuğu bir yolculuk halinde çok daha derin yaralanmalarla (fiziksel ya da psikolojik) gerçekleşmiş olabileceğini söylemek mümkün. Satılan bir ineğin gidişini Artvin Kılaskur Yaylası'ndan Hacer şöyle aktarıyor:

Danayı arabaya yüklediler. Ben de bununla (anne inek) çıktım ki, otlatmaya, hani görmesin diye. Yavrusunun gittiğini görmesin dedim. İnsan yavrusunun gidişini görmek ister mi, istemez. Ha burda otluyor bak, araba da şurdan (uzaktan) geçiyor, tepenin altı yani. Geçerken arabayı gördü bu, başladı bağırmaya, arabanın peşine koşmaya başladı. Bi yandan da bağırıyor, götürme diyor yani, yavrumu götürme. Yavrusu da ordan bağırıyor, o da beni götürme diyor, arabanın arkasından. Koştu, uzun süre koştu, içim parçalandı, iyice gidene kadar araba hiç vazgeçmedi, koştu. (Hacer, 13.09.2018).

Kadınlar burada kendi deneyimlerinden hareketle (ama o deneyimi aşarak) kendilerini bir "hayvan iletişimcisi" olarak yeniden oluşturuyorlar. Kadınların bu oluşu bir hayvanın yaşadığı ortamdaki alınmasının (yaşadığı ortamın koşullarını tartışma dışı tutuyorum) nasıl trajik bir deneyim olabileceğini de bize anlatıyor. Kadınlardan gelen ve dolayısıyla kadınlar aracılığıyla

la hayvanlardan gelen bu bilgiyi kullanarak yolculuğa yeniden baktığımızda şunu görürüz: Hayvanların deneyimlediği hikâye, yolculuğu her zaman yaşadığı ortamdan ayrılıştan, anneden ayrılıştan itibaren başlatmaktadır. Buna rağmen, Ferdinand'ın hikâyesine dair biz "Erzurum'dan Rize'ye satılmak için getirilen boğanın kaçıışı" haberini değil, "Rize'den Trabzon'a yüzerek kaçan boğa"nın haberini işitiyoruz. İşittiğimiz bu hikâye, kimin hikâyesidir?

### **Rize'den Trabzon'a: "Kurbanlık" ve "Komando"**

İşitebildiğimiz bu ilk yolculuğunda Ferdinand büyüdüğü yaşam ortamıyla birlikte ismini de kaybetmiştir. Öyle ki Erzurum'daki ismini bilmediğimiz bu boğa, habere konu olan ilk sıfatında "kurbanlık boğa" olarak adlandırılır. Kurbanlık boğa, Rize'de satın alınır ve arife günü kaçar. Bu kaçış, onun ikinci yolculuğudur. Kaçışını onu satın alan ortaklardan M. Yalçın şöyle anlatıyor:

Bayramın ilk günüydü Rize'nin İyidere ilçesinde bulduğumuz alanda saat 10.00 gibi kaybettik. İpinden kurtulup alandan kaçmış. 5 metre yüksekliğindeki duvardan atlayıp dereden kaçışını fark ettik. Aradık taradık ama bir sonuç elde edemedik. İlk gün ilçede, stadın oradan denize girdiğini görenler olmuş. Gittik, göremedik. İkinci gün denizde gördük ama sonra gözden kayboldu. Gemi gibi yüzüyordu. Sahil Güvenlik, aradı bulamadı. Denizde boğamızın olduğunu ilk başlarda kimseye inandıramadık. Sonra görünümleri güvenlik güçleriyle paylaşıp ikna etmeye çalıştık. Bayramın 4'üncü günü, Sürmede balıkçılar denizde danayı görmüş, Sahil Güvenlik kurtarıp kıyaya çekmiş, bize haber verdiler. Biz de Sürmene'ye gittik. Balıkçıların demelerine göre kıydan baya bir açıkta boğayı fark etmişler. Kıyıya çekilen danamızı vinç yardımıyla yola çıkardık.<sup>6</sup>

Bütün bu yolculuk sürecinde, boğayı satın alanların ifadelelerine göre, "Dişi (deniz suyu nedeniyle) çürüyerek kopmuştur". "Deniz suyu ayaklarını yakmıştır" ve "Hayvan topallamakta-

6 <https://www.dha.com.tr/yurt/rizeden-trabzona-yuzen-boganın-sahibi-kararini-verdi/haber-1595683> Erişim: 31.08.2018.

dır." Bu yolcuğun "kurbanlık boğa"nın hayatında kritik bir önemi olduğu açıktır. Peki bütün bu hikayede olayı "olay"/ "haber" yapan nitelikler nelerdir? Olaya dair birbiriyle içe içe geçebilen üç niteliğin bu olayı haber kıldığını söyleyebilirim. İlk nitelik olayın gündeliği sarsan niteliğidir. Her yıl kurban bayramında birçok "Kurbanlık boğa kaçıışı" haberlerine seyirci oluruz. Yani bütün bu şehirden şehre 23 km yüzme hikâyesine sahip olmadan da "Boğanın kaçması" başlı başına bir haber niteliği taşıyordu ve bunu gündelik hayatı sarsmasıyla yapıyordu. Rutin bir insan pratiğinin bir hayvan tarafından "kaçış" ile bozulması, insanın hayvan üzerindeki hiyerarşisini sarsan bir şey değil, daha ziyade karnavalesk bir havada gerçekleşerek bu rutine eklenmiş bir eylem biçimi olarak da görülebilir. Dikkate değer olan bu haberlerin sayısının ve bu haberlere ayrılan zamanın gittikçe azalması, var olanların da eskisiyle aynı karnavalesk görüntüleri kısa süreliğine göstermesidir. Haberlerin niteliğindeki bu dönüşüm, Türkiye'nin şehir yaşamına ve kurban pratiğini anlamlandırmasına dair bir dönüşüme işaret eder. "Kurbanlığın kaçıışı" görüntüleri modernleşen Türkiye'nin hijyen ve modern şehirli anlayışına ve bu anlayış ile insan-hayvan arasında oluşturduğu sınır çizgilerine uygun görüntüler değildir. İnsanın kurbanlığın kanı ile buluşması, kanın akıtılması, (kurbanlığın onları cennete gidecek olan köprüden geçireceğine dair inanç ile) akıtılan kanın çocukların alınlarına sürülmesi gibi pratikler kurban bayramı sırasında sokaklarda rahatlıkla görülebilecek manzaralarken, modern şehirleşme sürecinde kurban ile kurban eden arasına bir mesafe girmiştir. Bu mesafe, kan ile temellenen kurban anlayışının hijyene dayandırılan kurban anlayışıyla yer değiştirmesidir. Hijyen yalnızca "mikroplardan arınmayı" değil aynı zamanda kendi sınır ve güvenlik çizgisini koyarak "öteki" olarak hayvanı bu çizginin dışında bırakmayı amaçlayan mekânsal bir hijyendir. Böylece kan, kurban ritüelindeki değerini yitirirken, kişinin kendisinin kurban kesme eylemini gerçekleştirmeksizin bağış yoluyla bu işi bir kuruma devrettiği olanaklar toplumda çok hızlı bir şekilde kabul görmüştür. Bu süreçte mesafelenmek, ibadet ile değil ancak para aracılığıyla kan/can/hayvan ile arasına sınır koymak, bakışını çevirmek söz konusudur. Mesafe yalnızca kurbanın daha uzak bir yerde kesilmesi anlamında değil aynı zamanda göze görülmez bir yerde ve bir sınırda kesilmesini ifade

eder. Kurban bakışın rahatlıkla hareket edeceği evden ve sokaktan kesin bir sınır ile ayrılarak yalnızca bu iş için tanımlanan yerlerde kesilmelidir. Sınır, kurbanı kesen için bir güvenlik konusu olarak var olur. Öyle ki sınır ile birlikte kurban, bakışın kapsama alanından öte bir mekâna doğru uzaklaştırılırken, yapılan şey, bakışın kurbandan çekilmesi de değildir. Sınırın mekânsal niteliği baskındır; sınır, öteki ile güvenli mesafelenmeyi sağlama işlevini yerine getirdikten sonra bakış, seyretme olarak pratiğe dâhil olabilir. Ötekini seyredebilmek için öteki ile mesafelenmeniz gerekir. Böylece modern kentleşmenin bir parçası olarak “hijyenik” kurban kesim ve izleme yerleri yapılarak “seyretme” de kurban ritüeline dahil olmuştur. Sınırların doğurduğu bu seyir biçiminin güncel ve sistematik olarak işleyen örneklerinden biri Kocaeli’de bir besicilikte oluşturulan kesimhane izleme tribünüdür. Besicilik bu tribünü şu şekilde anlatır:

Hijyen ve şeffaflıktan asla ödün vermeyiz. Temizlik ve hijyen konularına verdiğimiz önem ve gösterdiğimiz hassasiyet nedeniyle kesimhanemize girişleri yasakladık. Ancak, sizler için özel olarak tasarlanan gözetleme tribünü sayesinde kesim sırasında olacak kaos ortamı ortadan kaldırılırken, aynı zamanda size de kurbanlığınızın kurban olduğu andan hazırlanışına kadar tüm evrelerini çayınızı yudumlararken takip olanağı sağlıyoruz. Kesimhanemizde kurbanlarınız kesilip hazırlanırken sizler için hazırlanmış doğal köy kahvaltınızın yanı sıra kavurmanız da daha kurbanınızın kesilmeden sofranızda olacak. Doğal, hijyenik, huzurlu bir bayram geçirmeniz için tüm imkanlarımızı seferber ederken, sizlerin mutluluğunu görmek bize ayrı bir onur yaşatacaktır.<sup>7</sup>

\*

Modernleşmeyle birlikte yaşanan insan-hayvan ilişkilerindeki bütün bu dönüşüme rağmen “Kurbanlığın kaçışı” gündeliği sarsan kaçış niteliğiyle halen haber değeri taşıyor. O halde her gündeliği sarsan “kaçış” haber olur mu? Örneğin boğanın kaçışı şöyle bir anlatı olarak var olabilseydi nasıl olurdu?

Bugün yaylada sabah 4:45’te ahırdaki işimizi bitirip inekleri saldıktan sonra Meliye, tosunu da dışarı çitlerle çevrili yak-

7 <http://www.vadibesicilik.com/kesimhane.html>. Erişim: 07.12.2018.

laşık 10 metre karelik çayıra koydu. Sütü makineye vurma-  
dan önce evin arkasındaki çayıra oturmuş konuşuyorduk  
ki Meliye birden heyecanla ayağa kalktı, 'Danam kaçıyor,  
Naz koş!' diye arkadaşına seslendi. Az önce kapattığımız  
dana çitleri aşırıp koşarak yaylaya çayıra yayılan sürüye doğru  
uzaklaşmaktaydı. Meliye ev halkına hiç seslenmedi. Sonra  
Meliye, Naz ve ben yaylada boğayı aradık, aradık ve aradık.  
Nihayet dört saat sonunda onu uçsuz bucaksız yaylada baş-  
ka bir boğa sürüsüne karışmış olarak bulduk. Ardından  
kadınlar boğayı yakalamak ve diğer boğalardan korunmak  
için çeşitli şarkılar söylemeye başladılar ve çeşitli sesler çı-  
kararak boğayı gelmeye ikna etmeye çalıştılar. Bir tür tatlı  
yakarış gibi görülebilecek bu çalışmayı yarım saat boyunca  
sürdürdüler. Yanlarına bağ almadan çıkmış olduklarından  
üzerlerindeki bir kat giysilerini çıkartıp bağ olarak kullan-  
maya çalıştılar. Sonunda saat 07:30'da boğayı ikna edip bağ-  
layıp eve geri dönmeden önce yaylanın toprağına şöyle bir  
uzanıp soluklandılar ve sonra da eve gidip yeni uyanmakta  
olan eşleri ve çocuklarına kahvaltı hazırlamak üzere evleri-  
ne gittiler. O yolu geri teperek eve vardığımızda saat 08:30  
olmuştu.<sup>8</sup>

Böyle bir deneyim, bir "olay" ve bir "haber" olabilir miydi?

Olayı haber yapan niteliğın ikinci açılımı, onun yalnızca bir  
eylem değil aynı zamanda modern, şehirli ve eril bir "kahraman-  
lık iştahı" içermesidir. Le Guin, hikâyenin kahramanın hikâyesi  
olarak inşa edilip, sonrasında "doğallaştırılmasını" "Çuval Kuramı  
ve Kurgu" yazısında ele alır. Ona göre, bu tarz anlatıda yalnızca  
Eylem değil, bir de Kahraman vardır, dolayısıyla hikâye öznenin  
değil kahramanın hikâyesidir (2011:52-58). Elbette "Ferdinand'ın  
olayı toplumda egemen kabul görmüş bir değeri (kurban) ilgi-  
lendiren ve etkileyen bir eyleme dayanır, yaylada yaşanan olay-  
lar ise gündeliktir ve belirli bir kesime hitap etmektedir." gibi  
bir itiraz olabilir. O halde yaylada yaşanan hangi olayların haber  
niteliğı taşıyacağı nasıl belirlenir? Yaylada yaşanan insan-hayvan  
karşılışmalarının kimisi haber olmuştur. Özellikle hayvanların

8 Gözlem notlarım, Balahor Yaylası/ Trabzon, 09.08.2017. Gerçeğın  
gündelik detaylara yer veren bu tarz bir anlatısal sunuşu ile egemen  
kahramanlık kurgusunun karşısına koyulabileceğı konusunda Le Gu-  
in'in (2011) "Çuval Kuramı ve Kurgu" yazısından ilham aldım.

insanlara saldırdığı haberler buna örnek gösterilebilir. Tam da bu gibi koşullar olayı haber yapan niteliğin kahramanlık iştahı boyutunun altını çizer. Hayvanlar kaçtığında haber olmamaktadır; hayvanlar kaçtığında ve bu durum kadınların gündelik hayatını sarstığında, ardından bu kaçışın getirdiği sonuçlarla yüzleşen kişi kadınlar olduğunda ve kadınlar gündelik hayatın akışı içinde işleri yoluna koymayı başardığında da haber olmamaktadır. Haber imkânı, olay erkeklerin gündelik yaşamını sarstığında ve onlara kaçan boğayı yakalamak için nasıl da mücadele verdiklerini anlatabilecekleri bir alan açıldığında ortaya çıkmaktadır. Dilden dile dolaşan haber “Bilmemkim abinin kurbanı kaçmış, koş koş koş!”tur.

Ferdinand’ın kaçış deneyiminde, 23 km yüzüşünün kendisine hızlıca “komando” sıfatını getirmesi de bu eril kahramanlık iştahının bir veçhesi olarak görülebilir:

Hayvanın hali bitkindi. Gerekli sağlık kontrollerini yaptır-  
dık. Durumu şimdi iyi. Çok güçlü bir bünyesi olduğu için, o  
kadar tuzlu su yutmasına rağmen yine ayakta, hiçbir ham-  
lığı yok. Yemini ve samanı sağlıklı bir şekilde yiyor. Boğada  
öyle bir yüzme özelliği var ki, onu biraz da yetiştirip ordu-  
muza teslim etmemiz lazım. Tam komando olarak görev  
yapacak bir hayvan. Baya bir operasyonda başarı elde eder.  
3 gün denizde kaldı, yüzmede dahi ülkemizi en iyi şekilde  
temsil eder. Boğamız komando olmaya aday.<sup>9</sup>

İnsanların öldürmesinden, insanlardan kaçmış bir hayvanın  
“komando” olarak tarif edildiği bir anlatıda, onu yakalayan ve  
(kesmemeye/ yaşatmaya karar vererek) kendisinden kılan insan  
kimdir, hangi sıfatları yüklenir? Böyle bir militaristleştirilmiş  
hikaye içerisinde bu kişiler, “bağışlayıcı” bir “kazanan”, yaşatma  
ve öldürme yetkisini elinde bulunduran bir üst tür, büyük  
harfle cinsiyeti erkek olarak sabitlenmiş “İnsan” olarak kendi  
varlıklarını kurarlar.

\*

Ferdinand’ın deneyiminde, 23 km yüzüşüyle birlikte ola-  
yı haber yapan niteliğin üçüncü bir özelliği de kendini gösterir.

9 <https://www.dha.com.tr/yurt/rizeden-trabzona-yuzen-boganın-sahibi-kararini-verdi/haber-1595683>

Bu olay Spinozacı “bir beden neler yapabilir?” sorusuyla gelmiştir. Spinoza “Her şey kendi varlığında devam etmek için elinden gelen bütün çabaları yapar” der (2016:137). Bu önermeyi hatırlatırcasına, hayvanın kaçışında, onun yaşama yönelik arzu ile yeneden inşa ettiği bedeni, insanların gözünde artık “korunması ve iyi bakılması gereken” bir beden olur:

Görüntülerin haber olmasıyla boğa meşhur oldu. Arkadaşlar da inanmadı ‘Bir dana 3 gün denizde nasıl kalır?’ diyorlar. Öyle bir hızlı yüzüyor ki; ben bile şaşırımdım. Hayvan şu an bir ortağımın ahırında ve gayet iyi. Sahil Güvenlik ve tüm güvenlik güçlerimize teşekkür ediyorum.<sup>10</sup>

Bu olayla kaçışı arzulamanın bir hayvana neler yaptırabileceğini düşünmemiz için alan açılmıştır. Haber değil, ancak haber vasıtasıyla olay, şunun altını çizmektedir: Her hayvan öldürülme tehlikesiyle karşılaştığında direnir ve kaçır. Kaçmak, direnişin bir parçasıdır. Kaçış yolu hayvanın, direnmenin başka yollarına da erişmesine açılır. Öte yandan kaçışın ille de firar etmek biçiminde yaşanmasını aramak bizim bakışımızın eksikliği olacaktır. Yaylada, hayvanların kendisine şiddet uygulayan kişilere umulmadık anlarda ve yerlerde saldırarak yaşadıkları şiddete “yeraldından” karşı koymalarına, yaylacıların deyişle vuracakları kişiyi “özellikle seçmelerine” sıklıkla rastlanır. Hayvanların gündelik yaşama ket vuran başka direniş pratikleri de vardır:

Hayvan ölümden kaçır tabii. Yol alıp kaçamıyorsa bile bulur bişey. Bak bi inek vardı, danasını verdim. Verdim ama ineği susturamıyorum. Bağırıyor, yavrusunu istiyor. Yemeden içmeden kesildi, hiçbir lokma yemez oldu hayvan. Baytar (veteriner) de geldi, yok bişey bulamadı. Biz biliyoruz ama, yavrusuna ağlıyor, kendini intihar ediyor yani. Ne yapalım mecbur gittim yalvardım kadına, kadın da öbür köyde, ne olur bu danayı ver, sana başka dana vereyim. Tamam dedi, gel al ama yağmur var, haftaya yağmur dinince gel. Haftaya aradım dedi yine yağmur var. En son dedim yağmur da olsa sel de olsa ben geliyorum, çünkü ineğim ölüyor. Tamam

10 <https://www.dha.com.tr/yurt/rizeden-trabzona-yuzen-boganim-sahibi-kararini-verdi/haber-1595683> Erişim: 31.08.2018.

dedi, gittim, aldım geldim danayı. Bi görsen kavuşmalarını, oturur ağlarsın sen de. (Hatice, 14.09.2018)

İneği ayırdık kurban için, danası nasıl ağlıyor, bağıyor. Ne yaptıysak da olmadı, susturamadık. Yemiyor içmiyor da dana, ölecek. Baktık ki ölecek yani su bile ağzına koymuyor. Sonunda getirdik anasını da yanına, kesmedik onu. Yapacak bir şey yok. Öyle kurtuldu o inek kurbandan. (Melahat, 17.08.2017)

Bu örneklerde inek ve dananın yeme-içmeden kesilmesini açlık grevi-vari bir direniş olarak mı okumalı yoksa bu en basit anlamda derin üzüntünün bir dışa vurumu mudur? Rize ve Trabzon yaylalarından bazı kadınlar bunun her ikisi de olabileceğini düşünüyorlar:

Kararı verince, işte gidip danayı alıcam diye söyledim kıza da (ineğe). Merak etme dedim, dananı alıp getiricem sen de önündeki yemi bitireceksin. Öyle anlaşma yaptık onunla.”(- Hatice, 14.09.2018)

İneğin davranışı, protesto ya da değil, kadınlar tarafından bir yanıla protesto olarak anlamlandırıldığında inek protest kişiliğiyle yeniden var olmuş oluyor. İnek ve dana kendi bedeninin yapabildikleriyle içinde buldukları sisteme bir direnme kabiliyeti geliştirmiş oluyorlar, bir inek-oluşa ya da bir dana-oluşa açılıyorlar. Bir beden başka bir beden için direniyor. Ve bir kadın bu direnişi görüyor, işitiyor ve aktarıyor. Kadınların karşılaştığı bu gibi ilişkilerde ineğin inek-oluşunun insana açılımları ve daha genel olarak “bir hayvan neler yapabilir” sorusunun imkânları ortaya çıkıyor.

### **Trabzon'dan Rize'ye: “Kara Şahin”**

Trabzon 'da “yakalanan boğa”nın üçüncü yolculuğu, Rize'ye geri götürülmek olmuştur. Kurbanı satın alan ortaklar, onu yakalandığı yerden alarak Rize'deki ahıra götürürler. Bu yolculuk sonunda “yakalanan boğa” “kurbanlık” konumundan “ahırda iyi bakılacak olan” konumuna geçer.

Sürmene'de bulunduğunu Sahil Güvenlik tarafından denizden çıkarıldığını söylediler. Hemen oraya koştum. Hayvan-

çağız bitkin haldeydi. İlk müdahalesini yapıp, vinçle kaldırdık. Hayvana 'Kara şahin' adını verdik. Bu olanlardan sonra hayvanın kesmeye belki de kimsenin gönlü razı gelmez. 3 gün suda kaldı, o kadar yüzdü. Yani 'Kara şahin yüzdü'. Şimdi ahırda ona iyi bakmaya çalışıyoruz.<sup>11</sup>

Semavi dinlerdeki kurban anlatısında İbrahim peygamber, en sevdiği oğlunu kurban olarak götürmüştür, bir anlamda yaşamı tanınan ve "sevilecek olan" "kesilecek olan"a dönüşür. Oysa Kara Şahin'in hikayesinde, kurbanın "kesilecek olan"dan "sevilecek olan"a, ancak yeni bir kutsallık kazanmış olan bir sevilecek olana dönüşmesi söz konusudur. Bu kutsallık, sevilecek olanın yaşamını tanımayı ve onun yaşamına saygı duymayı gerektirir. Rize ve Trabzon'da bulunduğum yaylalarda da kurbanın yeni bir kutsallık kazanarak sevilecek olana dönüşmesinin çeşitli örnekleri vardır. Bir hayvanın yetim kalması, hamile kalması ya da insanvari bir şekilde kişiyle iletişim kurması kutsallık/ kurbanlık durumunu değiştirebilir<sup>12</sup>:

Annesini kaybetti o oğlak. Daha bebeydi. Onu biz aldık elimizle besledik, parmağımızı emiyordu. Sütü parmağı-mızdan emiyordu. Onu vermem mesela. Bana şu dağları da versen onu vermem sana. (Hasan, 06.08.2017)

O yıl koruyamadık ineği, gebe kalmış yaylada. O zaman da kurban veremedik tabi. Gebe hayvan verilir mi, caniliktir o, o çok kötü, başka bir şey. Yavrusunu büyütüyor şimdi bak, anacık. (Kismet, 08.08.2017)

Tıpkı çocuğun gibidir işte, seni seven çocukla sevmeyen bir olur mu? Sana yanaşıyorsa, sevgi gösteriyorsa, veremi-

11 <https://www.dha.com.tr/yurt/rizeden-trabzona-yuzen-boganin-sahibi-kararini-verdi/haber-1595683>

12 Yaylada hamile ineklerin kurban edilmesi için veteriner yardımıyla önce düşük yaptırılmasına ve sonrasında kurban edilmesine dair anlatılara, bir hayvanın annesinin ölmesinin ya da insana yakınlık göstermesinin kurbanlık durumunu etkilemediği örneklerle rastladım. Bu örneklerin tümü de on üzerinde sayıda, yoğun ticari kaygılarla çalışan kişilerin deneyimleriydi. Bu kişiler hayvanlarıyla bire bir bağ kurmaktan kaçınıyor, onlara isim vermiyor ve hepsini "mal" kategorisinde aynı ses ile çağırıyorlardı.

yorsun tabi, onu daha çok seviyorsun, saklıyorsun. (Esmâ,  
06.08.2017)

Annesini kaybeden oğlak, hamile kalan inek, çocuk gibi bağ-  
lanan buzağı, kurbandan kaçarak 23 km yüzen boğa... Bu dört  
örnekten işittiğimiz ortak söz Butler'ın (2005) kavramsallaştır-  
masıyla “yaşamaya değer hayat” a sahip olduklarıdır. Bu temsiller,  
belirli kriterlerin bir hayvanın yaşamını yaşam kıldığına değil;  
bizim onların yaşamını yaşamaya değer olarak tanımak için koy-  
duğumuz belirli kriterler olduğuna işaret ederler. İnsanın koydu-  
ğu bu kriterler ile, kutsal, semavi dinlerdeki anlamında sevdiğini  
kurban etmek iken, modern kentlinin kurban anlayışında aşkın  
bir güç karşısında “koruması gereken” haline gelmiştir. “Yaka-  
lanan boğa” “Kara Şahin” e, o da “korunması gereken kutsal” a  
dönüşmüştür:

Tedavisini yaptım, göstermişim size ağzında çürükler oluş-  
tu, tırnaklarında çürükler oluştu. Şu an tedavisini yaptım.  
Hayvanıma bakıyorum. Kesinlikle hayvanımızı kesmeye-  
ceğiz. Kurbandan kurtardı, biz de bundan sonra kesmeyi  
düşünmüyoruz.<sup>13</sup>

- 13 Bu videoda boğayı satın alanlardan kişi Boğayı ahırdan çekerek çıkar-  
maya çalışır, “Yürüyüşüne bakalım” der. İlk üç saniyede bu çabanın  
hem satın alan hem de boğa için ne kadar sıkıntılı bir deneyim oldu-  
ğunu görebiliriz. Hayvan ahırdan çıkmamak için direnmektedir. Bu  
açıktır. Fakat bunun yanı sıra ilk seferde göremediğim ama bu vide-  
oyu ikinci kez seyredişimde fark ettiğim bir şey daha vardır: Tam bu  
direnme halinde arkadan ahırın içinden bir kadın kolunun uzanıp  
boğanın kuyruğunu sıktığını görebiliriz. Böylece boğa bağırarak ahır-  
dan kendini dışarı atar. Bu birkaç saniye içinde gerçekleşen görün-  
tü ilginçtir çünkü kadın gerçekten de çekimin gerçekleşebilmesi için  
boğanın kuyruğunu sıkarak onun kendini can acısıyla dışarı atmasını  
planlamıştır. Bir bakıma (kadın olduğunu düşündüğümüz) kolun sa-  
hibi kendini çeşitli nedenlerle kameradan gizlemiş ama bu gizli özne  
görüntünün gerçekleşmesi için planlı bir müdahalede bulunarak eyle-  
min esas öznelerinden olmuştur. Bu eylemin hayvana zarar veren  
bir eylem olduğu açıktır. Öyle ki boğa önden çekenin şiddeti ve arka-  
dan sıkıştırmanın şiddeti arasında kalıp güçten düşerek öne çekilmiştir.  
Öte yandan şunu da söylemek mümkündür: Eğer arkadan sıkıştırmanın  
şiddeti olmasaydı, önden çekenin şiddetini daha fazla, daha “şiddet”  
olarak görecektik. Fakat bu ikili şiddet çıkmazında biz boğanın ayak  
dirediğini görsek de sonunda onun rıza gösterdiğini düşünebiliriz.

Peki bir yaşamı yaşamaya değer kılan insani kriterler nasıl oluşur? Ferdinand örneğinde Yakalanan boğa'nın konumundaki bu değişiklik nasıl mümkün olmuştur? Nasıl olmuştur da boğayı kurban etmek üzere kendi (dini/maddi) çıkarları doğrultusunda davranan insan, bu girişimlerden uzaklaşıp onu korumaya ve yaşatmaya yönelik bir tutumu benimseyebilmiştir?

Öncelikle bu tutumu insanın kurbanı ya da boğalara yönelik anlayışının değişmesi olarak okumak doğru olmayacaktır. Öyle görünüyor ki bu tutum *belirli bir* hayvana yönelik oluşan algı ve duygu biçimlerinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Yukarıdaki örneklerde oğlak, inek ve buzağı yaşadıkları belirli deneyimlerle, kendi türlerine atfedilen egemen anlamlandırmaları bulanıklaştırırlar: Bu bir oğlak mıdır yoksa tıpkı insan gibi bakıma ihtiyaç duyan bir yavru mu? Hamile inek bir anne mi? Ve buzağı sevgi veren ve sevgi isteyen bir çocuk mu? Peki ya *bu* boğa nasıl bir boğadır? *Bu* boğa, kurban bayramının sürdüğü üç gün boyunca yüzerek kurbandan kaçma eylemiyle insanın hayvana ilişkin icat etmiş olduğu duyu ve kavrayışlara direnen; karada yaşamak, inekleri döllemek, güreşmek, kesilerek öldürülmek sıfatlarında var olan hayatın mutlaklığını sarsan bir deneyimin kendisini oluşturmuştur. Boğa, tıpkı Deleuze ve Guattari'nin Moby Dick örneğinde işaret ettikleri gibi, bir *oluşa* işaret eder. Kurbanlık olarak tanımlanan bütün boğalardan ayrı bir oluştur bu: Kaçışı, tek başınlığı, karadan uzaklaşıp denizde üç gün geçirmesiyle bir boğanın ve kurbanın ne olduğuna ilişkin bütün anlamlandırmaları karmakarışık hale getirmiştir.

Boğa Kara Şahin ismini elbette yapmış olduğu kaçış eyleminin niteliğiyle alır, ancak bu isme sahip olmasıyla yaşamına atfedilen anlamın niteliği de değişmeye başlamıştır. Kaçış eylemiyle boğa, bize seslenir: "Yaşamak için yüzebilirim!" Olayın haber olmasıyla birlikte bu sesi ışitir ve duyurmaya başlarız. Böylece konuyla ilgili ilk yayınlanan haberlerde üç nitelik ile bize ulaşan olay (modern şehirli eril kahramanlık iştahı, gündeliği sarması ve bir beden neler yapabilir sorusunu sordurması), ikinci seri haberler diyeceğim, twitter, facebook gibi sosyal medya ağla-

---

Burada açıkça söyleyebilirim ki: Bu bir rıza değildir. Direnmenin zayıfladığı anda gerçekleştirilen bir bastırılma halidir.

rında gezinen yeni bir iletişim biçimine doğru oluşmaya devam eder. “Bir ses her zaman bir yüze gönderme yapar” diyor Guattari (2014:241). Bu sesin gönderme yaptığı yüz, yaşamı için tek başına bir kaçış yolculuğuna çıkan, gözü kara, bedeni kara, “Kara Şahin”i icat eder. Bu icadın oluşmasında olayın ikinci kez haber olmasının da etkisi olduğu söylenebilir. Guattari’nin de belirttiği gibi, “yüz oluş taklitlerini üretmek günümüzde kitle iletişim araçlarına düşmüştür”. Butler (2005) yüzleştirmenin, isimsizleştirmenin ve biyografisizleştirmenin kişilerin yaşamlarını gerçekdışı kılmaya yaradığını ve şiddetin böyle bir gerçek dışı kılma süreciyle mümkün hale geldiğini belirtir. Levinas’a göre de “Yüz, öldürülemezdir, ya da hiç değilse anlamı ‘öldürmeyeceksin’ demekten oluşandır.” (2002:326). Bir yüze sahip olmamak her an öldürülebilir olmak demek iken böyle bir kitle iletişim ağında belirginleşen bir yüze sahip olmak, Kara Şahin’i öldürülemez, “kesilemez” kılmayı beraberinde getirir. Bu algı, yalnızca onu satın alanlarda değil, habere seyirci olanlar arasında da oluşmuştur:

Onun yeri ne kesimhane ne de ahır! Onun yeri cins buzağı üretim çiftlikleridir. Kolay mı? Kurban olmamak için ipini kesip 5 metrelik engelden atlamak; sonra yakalanmamak için dere yatağını takip edip denize ulaşip 3 gün boyunca da gözle fark edilmemek için açıkta yüzmek; Kurban Bayramı boyunca denizden hiç çıkmamak ve kıyıya hiç yaklaşmamak öyle her tosunun akıl edip başarabileceği bir şey değildir.<sup>14</sup>

Öyle görünüyor ki ikinci seri haberlerle birlikte oluşan bu yeni iletişim, Kara Şahin’i algılamamızın yeni bir biçimine açılan bir kapı; bir hayvan iletişimcisi frekansına açılan bir geçit, bir *hayvan oluş* olabilir. Tıpkı bir hayvan iletişimcisi gibi, belirli bir hayvanı tanıyor ve onunla beş duyumuz aracılığıyla iletişim kuruyoruz: Onu görüyoruz, denizi görüyoruz ve denizi onun deneyimiyle bir daha görüyoruz. Kaçarken çıkardığı ses kulağımızda. Canlı kokusunu, kanının kokusunu alıyoruz. Islaklığını, dişlerindeki çürükleri, tırnaklarındaki yaraları, kaçarken çarpan kalbinin ritmini, bitkin düşen bedenini tasavvur edebiliyor ve hissedebiliyoruz. Onun aracılığıyla denizin tuzu genimizi yakı-

14 <https://twitter.com/hurriyet/status/1034073484165607425>. Erişim 21.01.2019.

yor. Ancak bu *kuraldışı*lık anlamındaki oluşun, empati ya da hayvan özgürlüğünü beraberinde getirmesini doğrudan bekleyemiyoruz. Öyleyse yolculuğunun bu aşamasında boğanın bir hayvan oluş açılımını sunduğunu ancak hayvan özgürleşmesine açılacak kırılmayı henüz deneyimlemediğini söyleyebiliriz. Bu kırılma boğanın hayvan oluşunun, insanın hayvan oluşuyla karşılaşması noktasında mümkün olabilir. Böyle bir deneyim ilk seri haberlerden hemen sonra 26 Ağustos 2018'de gerçekleşir.

### Rize'den İzmir'e: "Ferdinand" ve "Köksapsal Olanak"

"Rize'den 23 km yüzerek kaçan boğa" haberlerinin yayınlanmasından ardından Haluk Levent'in boğayı satın almak ve yaşatmak istediğine ilişkin haber yayınlanır. Twitter hesabında "Rize'de denizden kaçan kurbanlık boğa Trabzon sahilinde bulundu" haberini paylaşan Levent'in çağrısı şöyledir: "Bu dananın sahibine ulaşırsa haber edin. Satın alıp beslemek istiyorum. Trabzon AHBAP! Yardım istiyorum!"<sup>15</sup> Bu twitter'a Trabzon Ahbap (Anadolu Halk ve Barış Platformu) hesabı, "İlgileniyorum başkanım" diye cevap vermiştir. Ertesi gün Levent hesabından, danayı satın aldıklarını ve İzmir Kemalpaşa Çiftlik Hayvanları Barınağı'na gönderme kararı aldıklarını açıklar:

Bayramın üçüncü günü, bu haberi gördüm. İçim el vermedi. Yakalandı, bulundu ama kesilemeyeceğini tahmin ediyordum. Muhakkak beslenip güçlendikten sonra dananın başka bir pazarda satılacağını düşündüm.

Yarın İzmir Kemalpaşa Çiftlik Hayvanlarının barınağına gönderme kararı aldık. Dana'nın parasını ödeyen değerli dostlarımız Arif Y. ve Ali Kemal S.ye teşekkür ediyoruz. Yazma dediler ama en azından soyadlarını yazmadım. Adını 'Ferdinand' koyduk. Bir çizgi filmde dananın adı idi. O da kaçıyordu böyle"<sup>16</sup>

15 [http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/yasam/1065217/Canini\\_kurtarmak\\_icin\\_denizi\\_yuzerek\\_gecmisti\\_\\_Haluk\\_Levent\\_\\_o\\_danayi\\_ariyor.html](http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/yasam/1065217/Canini_kurtarmak_icin_denizi_yuzerek_gecmisti__Haluk_Levent__o_danayi_ariyor.html). Erişim 27.01.2019.

16 [http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/yasam/1066140/\\_Yuzen\\_dana\\_ile\\_ilgili\\_sevindiren\\_haber.html](http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/yasam/1066140/_Yuzen_dana_ile_ilgili_sevindiren_haber.html). Erişim: 27.01.2019.

Çiftliğin kurucusu Sibel Çağlar da bu durumu şöyle anlatır:

Ferdinand'ı bulmak için biz de, Haluk Bey'in arkadaşları da seferber olmuş durumdaydık. Sadece ortak noktada değildik. Ben birçok arkadaşıma söyledim, 'bu çocuğu bulalım' dedim. Kesilmeden bu çocuğu himayemize almak istedik.

Böylece "kaçan boğa"dan "yakalanan boğa"ya, oradan da "Karaşahin"e uzanan isim alma süreci, şuan bulunduğu yer olan İzmir'e yerleşmesiyle birlikte "Ferdinand"a ulaşır. Bu aynı zamanda bir kurban kaçış hikâyesinin kurtuluş hikâyesine taşındığı nihai eylemi bize tarif eder. Bu eylem, isminin hikâyesinin de yüklendiği gibi bir özgürlük eylemidir. Bu basitçe, Ferdinand'ı özgürleştirenin onun birileri tarafından "kurtarılması" değildir; bir başka deyişle kurtarma eyleminde özneleşme kurtarıcıda değil, kurtulandadır. Kurtarıcının bakışıyla birlikte Ferdinand'ın "kaçış"ı ilk defa "fırar" anlamında değil "özgürleşme" anlamında okunmuştur. Özgürleşme eylemini ateşleyen bir kurtarıcı özneliğine bürünmekten ziyade, diğer başka kişiler tarafından "kurtulan"ın, "kurtulmak isteyen"in "özgürleşme arzusu olanın" farkına varılmasıdır. Zira ona Kara Şahin ismini veren "sahipleri" onun kaçışını "kurbandan kurtardı" diye açıklamıştı. Bu açıklama Ferdinand'ın nihai kurtuluşuyla aynı kapıya (yaşama) çıkıyor gibi gözükse de, AHBAP'a neden inandırıcı gelmemiş olabilir? Hakikaten de bu açıklama "Onu ahırda en iyi şekilde besleyeceğiz" sözüne rağmen bir tür yoksunluk içerir. Bu yoksunluğun, danayı satın alanların bu olayda kaçan boğaya isim vermelerine rağmen "kendilerine" isim vermeye gerek duymamış olmaları olduğunu düşünüyorum. Çünkü boğaya sahip olan kişi, "kurbandan kurtardı" diyerek kaçış eylemini bir tür "fırar" olarak tanımlamış (öznesi olduğu bir yaşama doğru ve onu kesmek isteyenlerden) bir özgürleşme çabası olarak değerlendirmemişti. Boğanın yaşamını kutsadığını, onun özgürleşme çabasını da kutsayarak göstermemiş, dolayısıyla kendisini de bu olayda boğanın kaçtığı kişi olarak tanıyıp, bu kutsama öncesinde boğayla kurduğu bu ilişki için samimi bir pişmanlık dile getirmemişti. Çünkü kendisinden kaçan boğa, yakalandığında, "kurbandan kurtarmış" olsa da, "ahırda en iyi şekilde bakılacak" olsa da, hala öznesi olduğu bir yaşam sahibi olmamıştır, ancak türüne göre bir aşkın nite-

lik kazanmıştır. Dolayısıyla bu tavır, belki “iyi bir hayat”ı boğaya sunabilir, ama bu hiçbir zaman özgürlük anlamına gelmeyecektir.

Ferdinand’ın hikâyesinde özgürleşmeyi ateşleyen şeyin, AHBAP’ın çağrısıyla birlikte üçüncü seri haberler ile oluşan ilişki biçimleri olduğunu düşünüyorum. Bu üçüncü seri haberler, Ferdinand’ı kurtaracak kişinin bulunmasına yönelik twitter ve facebookta dolaşıma giren haberler, kişisel yorumlar ve çağrıları kapsıyor. Bu çağrıda ilgimi çeken şey, çağrının bir gün içerisinde yanıt bulacak ve özgürlüğe açılacak şekilde karşılık bulmuş olması. Bu çağrı bu gücü nereden alıyor?<sup>17</sup> Bu platformu analiz etmek ayrı bir çalışmanın konusu olsa da burada, Ferdinand’ın yol haritasının köksapsal biçimde oluştuğunu ve bu haritada yaratıcı kaçış çizgilerini oluşturan köksapsal olanağın, tam da çeşitli arzu üretimlerinin kitle iletişim araçlarını kullanarak kurduğu ilişkide ortaya çıktığını söyleyeceğim.

Olayın haritasında başlangıç noktalarından birisi olarak AHBAP’ın örgütlenişi, bir genel başkan ve işlevsel il örgütlenmelerini birleştiren bir merkezi içermesiyle ağaçvari bir şekilde var olsa da bu onun eyleminin köksapsal olanaklara açılmasına engel teşkil etmez. Guattari’nin deyişiyle “Bir köksapın bağrında ağaç yapıları var olabilir. Tersine, bir ağacın dalı da köksap biçiminde tomurcuk verebilir.” (2014:162). Bu iletişim ağında oluşan karşılaşmalarda ortak zemin değerlerini taşıyan herkes Ahbap olabilir ve bu da yeni karşılaşmalara, öznelliklerin oluşabilmesine ve kitlelerin müdahillliğiyle birlikte özgürleşmeye götürebilecek üçüncü seri haberlerin dolaşıma sokulabilmesine açar. Bu iletişim ağı bir platformun işlevini tamamlamasından öte, herhangi bir nok-

17 Bu çağrı ile AHBAP’ın nasıl bir oluşum olduğunu incelediğimde, onun 58 şehir, 70 üniversite, 10 üniversite kulübü ile 7.859 kişiye ulaştığını görüyorum. AHBAP kendisini şöyle tanımlıyor: “Ahbap, Anadolu kültür hazinesinin birleştirici ve dönüştürücü birikimini, çağdaş bilgi ve teknolojinin olanaklarıyla geliştirerek geleceğe taşımak üzerine kurulu, dayanışmaya, paylaşıma ve sevgi üzerinden aidiyete dayalı değer sistemleri ile çalışan, bir işbirliği hareketidir.” AHBAP bu tanımla birlikte ortak değerlerini “Sevgi, sadece yaşama değil yaşam hakkı, sürdürülebilir dayanışma, işbirliği, ayrımcılık ve nefrete karşı şiddetsiz iletişim, çevre, doğa ve hayvanseverlik, siyasi kimliğinden arınmışlık, menfaatsizlik, bilimsellik, sorumluluk alabilirlik” olarak ifade ediyor. Seslenen “Ahbap” ise, “AHBAP ortak zemin değerlerini taşıyan kişi” olarak tanımlanıyor.

taşı başka bir noktaya bağlayabilen köksaplar gibi, bir özgürleşme açılımı oluşturabilmeye uzanır. Bir başka deyişle AHBAP'ın örgütlenişi nasıl olursa olsun, buradaki eylemi köksapsal bir olanağa dahil olmuştur. Deleuze ve Guattari, arzunun hareketi ve üretiminin daima köksap aracılığıyla olduğunu; köksapın dışsal, üretken filizlerle arzuya göre hareket ettiğini belirtirler (1987:14). Eğer köksapsal olanak AHBAP oluşumu içerisinde ağaçlansaydı, o zaman özgürleşme arzusunun hareketi de mümkün olmayacaktı. Oysa burada Rize'yi İzmir'e bağlayan köksap, dijital ortamda başka birçok kodlama kipiyle ilişkilenererek, bu ilişkilenenin "Bir boğa nasıl yüzebilir?" sorusuyla yersiz-yurtsuzlaşan "hayvan"ın yaratıcı kaçış çizgisiyle buluşmasıyla oluşur. Dikkat edilmesi gereken, özgürleşmeyi AHBAP, kapalı bir platform olarak kendi içinde sağlamamıştır; bu oluşum dijital ortama açılımı sayesinde, bu konuda özgürleşme arzusu ile var olan başka öznelliklerle buluşmaya açılabilmiştir. Benzer şekilde İzmir Hayvan Çitliği de o sırada boğaya ulaşmanın yolunu aramaktadır. Ve kitle iletişim araçlarıyla birçok başka öznellik, bu haritasal ağa bağlanmıştır. Özgürleşme tam da bu ağdaki karşılaşmalarda gerçekleşir. AHBAP'ın arzusu, Trabzon'da harekete geçmek isteyen kişiler ve İzmir'den Ferdinand için harekete geçmek isteyen bir başka arzu, birbirinden uzak yeraltı noktalarından hareket ederek, birbirlerine karşılık veren köksaplar olarak ortaya çıkar. Böylece Ferdinand'ın kaçışı, özgürlük arzusunun eş zamanlı olarak çoklu yönlerden hareket etmesi ve üretilmesiyle "kartopu etkisi" yaratarak birbirine bulaşması ve yayılmasıyla bir "kurtuluş" dönüşür. Tek bir kahraman kurtarıcının olmadığı bu hikayeyi bir kurtuluş hikayesi olarak tanımlamak da pek anlamlı olmaz, bu daha çok başka türlerle dostluğa ve Haraway'in (2016) deyişle yeni *akrabalık*<sup>18</sup> bağları inşa etmeye dayanan yeni bir birlikte yaşamın icat edilmesi hikayesidir.

18 Haraway, yeryüzündeki "akrabalığımızı" geliştirmenin politik ve dönüştürücü gücüne işaret eder (2016: 39-40). Bu akrabalık kan bağına dayanmaz, yalnızca insanlarla da kurulmaz; o, çoklu türlü bir dünyada birlikte-oluşturmaya (*compose-with*) dairdir. Haraway'e göre bu, yeryüzünün ekolojik yıkımına engel olmanın bir yoludur.

## Sonuç

Bütün bu özgürleşme hikâyesinin tek bir boğa için olduğu ve bütüncül bir hayvan özgürlüğü oluşturmada işlevsiz kalacağı söylenebilir. Bu itiraza karşılık, köksapsal bir analiz “bütünlük” iddiasına mesafe alarak bu olayı daha umutlu okuyabilir. Guattari, kolektif arzu düzenlemelerinin oluşturabileceği bileşenleri tartışırken bu eleştiriye cevap olabilecek iki ilişkilendirme biçimine dikkat çeker: Birincisi, “Arzunun mikro düzenlemeleri kartopu etkisi yaratır ve büyük toplumsal altüst oluşları ‘tetikler’” der (2014:119). Bu bakışla, kurbanlık addedilen bir boğanın kaçışının toplumsal bir olay olarak değer görüp, o toplumun üyeleri tarafından ortaya konan mikro-toplumsal arzu düzenlemeleriyle özgürleşmeye açılması, makro-toplumsal boyutta hayvan özgürlüğü için yeni tarzda mücadelelerin katalizörü olabilir mi? İkinci olarak Guattari “Arzunun mikro düzenlemeleri, iktidarın bir makro donanımını devrime dâhil ederler” der (2014:121). Bu açıdan da Ferdinand’ın özgürleşme hikâyesi, şehirleri ve mekânları hayvan özgürlüğü için yeniden düzenlemek konusunda iktidarın makro donanımını dönüştürebilecek bir güç ortaya çıkarabilme imkânı olarak değerlendirilebilir mi?

Hayvanların nesneleştirilmesi, sömürülmesi ve kullanımı kapitalizmin üzerinde yükseldiği nakaratları yeniden ve yeniden inşa etmekte ise, bugün bütünleşmiş küresel kapitalizmde kaçış çizgisi olanaklarını ortaya çıkarmak da hayvanları geride bırakarak mümkün olmayacak gibi görünüyor. Eğer kaçış çizgileri türler arası ilişkiler ile mümkün olacaksa, o halde yalnızca insanların olanaklarını hayvanlarınkıyla birlikte düşünmek de yeterli değildir; aynı zamanda hayvanların olanaklarını da insanlarınkıyla birlikte düşünmek gerekecektir. Ferdinand’ın hikâyesinden duyabildiğim kadarıyla: kaçış çizgileri türler arası işbirliklerinde ve yalnızca kadınlar için değil, herkes için türlerin ve cinslerin sınırlarını bulanıklaştıran oluşlarda ortaya çıkabilir.

İmkân sadece insanda ya da sadece hayvanda değil, iki türün birlikte yaşamak için birlikte çalışabileceği köksapların oluşturulmasında ise, sömürülmekte olan kapatılmış hayvanların nasıl insanlarla birlikte çalışabileceği sorusu karşımıza çıkar. Bu soru tam da bu hayvanlarla diyalogu başlatabilecek sorunun kendisidir. Eğer hayvanlar bize seslerini duyuramayacakları

yerlerde kapatılmışlarsa, bu, bizim de onların seslerini duyamayacağımız bir sistemle çevrelendiğimize işaret eder. Köksapsal bir analiz, tür olarak diyaloga girmek için kendi adımıza atabileceğimiz mutlak bir başlangıç adımına değil, çoklu adımların olduğuna işaret edebilir. Bu adımlardan biri, hayvanların seslerini duyabileceğimiz yakınlığa geçmek olabilir. Bu yakınlık, çevrelendiğimiz sistemin ve kentsel akışların kendisine dışarıdan bir bakışla sağlanabilir. Örneğin, şarküteri reyonundan alınan et, kimin bedenidir? O beden ile karşılaşmak, Ferdinand ile karşılaşmaya açılabilir mi?

Elbette makro kentsel düzenlemeler olduğu gibi, aynı zamanda her kentin de kendi dinamikleri vardır. Bu çalışmada Rize ve Trabzon için hayvan özgürleşmesini besleyebilecek dinamiklerden birinin yayla olma imkânını da tartışmaya açmış oldum. Yaylanın imkânı belki “kaçan boğa”nın hayatını kurtarmak değil; ancak onu yalnızca “et” olarak ve insanı da yalnızca onu “tüketen” olarak tanımlayan başkalaştırışı perspektifin dışındaki karşılaşmaları ihtiva etmesi olabilir. Yayla, hayvanlar için insanların düzenlediği bir mekân olmasının yanında, aynı zamanda belirli hayvanların kendilerinin coğrafyayı nasıl algıladıklarını anlamamıza imkan veren bir hayvan coğrafyası olarak da varolur.<sup>19</sup> Böyle bir açılım bizi yeniden türler arası sınırları muğlaklaştıran “bir beden neler yapabilir” sorusunu yaşamaya götürecektir.

Çevrelendiğimiz şey, aynı zamanda bizim kaçabileceğimiz patikaları da bize sunmaktadır. Bu patikalar nereye çıkar? Şehir bu patikaların, insan ve hayvanın bulunduğu bir düzlüğe açılabilen coğrafi bir zemin oluşturabilir mi? Dönüşen şehirlerin ve şehirliliklerin bir ucu hijyene ve güvenliğe dayanarak (Kocaeli’deki besicilikte olduğu gibi) seyreden gözün tahakkümüne ve şiddetine açılırken, başka bir ucu da kendine ve kendi eylemine gözlemci olan, dünya ile ilişkisinde farklı türlerle diyalog ve sorumluluk ilişkisi kurabilen arzu hareketlerine açılıyor. Şehirlerarası köksaplar ve mekânlar inşa ederek bu arzu, şimdi, birçok farklı çatlaktan sızıyor; yolları yeni *akrabalıklar* ve birlikte yaşam imkânına bağlıyor.

19 Yaylayı bu biçimde okumak için tartışılacak bu kavramlar için bkz. Philio, C. ve Wilbert, C. (2000).

## Kaynakça

- Burgan, E. (2018) "Bir Boğa Saldırısı'ndan 'Adam Öldüren Boğa'ya: Normatif İktidar İnsanmerkezci Söylemleri Nasıl İnşa Eder?", *Doğu Batı*, 82, 11-31.
- Butler, J. (2005) *Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. B. Ertür, Metis Yayınları, İstanbul.
- Deleuze G. ve Guattari, F. (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. B. Massumi.: University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Guattari, F. (2014) *Kaçış Çizgileri: Başka Bir Olanaklar Dünyası İçin*, çev. I. Ergüden, Otonom Yayınları, İstanbul.
- Haraway, D. J. (2016) *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University, Durham.
- Le Guin, U. K. (2011) "Çuval Kuramı ve Kurgu", *Kadınlar, Rüyalar, Ejderhalar*, 52-58, çev. M. G. Sökmen vd. Metis Yayınları, İstanbul.
- Levinas, I. (2002) *Sonsuza Tanıklık*, Z. Direk ve E. Gökyaran, der, Metis Yayınları, İstanbul.
- Mitchell, T. (2002) "Can the Mosquito Speak?", *Rule of Experts: Egypt, Techno-politics, Modernity*, 19-53, University of California, Berkeley.
- Moore, L. ve Kosut, M. (2013) "Among the Colony: Ethnographic Fieldwork, Urban Bees and Intraspecies Mindfulness", *Ethnography*, 15 (4), 516-539, doi: 10.1177/1466138113505022.
- Philio, C. ve Wilbert, C. (2000) *Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human- Animal Relations*. Routledge, London and New York.
- Spinoza, B. (2016) *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan- Etika*. çev. H. Z. Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Spivak, G. C. (2009) "Madun Konuşabilir Mi?" çev. D. Hattatoğlu ve G. Ertuğrul. *Methodos: Kuram ve Yöntem Kenarından*, 53-115, D. Hattatoğlu ve G. Ertuğrul, der, Anahtar Yayınları, İstanbul.



# SINIRLI KAMUSALLIK İÇİNDE GÖRÜNMEZ PATİKALAR: KONYA'DA KUŞLAR, ANITLAR ve DIŞARIDAKİLER

Pınar Karababa

*San Marco Meydanı'nda dost olduğum güvercin  
Bir Alman misillemesinde  
Kurşuna dizilmediyse eğer  
Venedik'e gider  
Ben kuşumu bulurum  
Ben kuşumu bilirim  
Milyon güvercin içinde*

Oktay Rifat - Güvercin

## Giriş: Meydan ve Anahatlar

2015 senesinin Ağustos ayında bir sosyolog, bir antropolog ve bir coğrafyacından oluşan üç kişilik ekibimiz' gelecekte yazılacak ve bu makalenin içeriğinden bağımsız bir çalışma için Konya'daydık. O sıradaki yöntemi büyük ölçüde gezinmek ve deneyimlemekten oluşan bir ön araştırma yapmaktaydık. Yolumuz –pek de şaşılmayacak bir şekilde-Türkiye'de başka kentlerde de görüldüğü üzere camiden taşan bir meydana çıktı. Konya Hükümet Meydanı'nı dolaşırken tüm adımlarımız öngörmediğimiz bir şekilde güvercinlerin adımlarına karışmaya başladı. Sonradan bu adımların haritası çıkartılırsa bu harita üzerinden hayvanların hem kent dokusuna nasıl konumlandırıldığını; yani kentli gözünden çeşitli ilişkileri kurmak için nasıl işlevselleştirildikleri hem de insanlarla beraber kentte varoluşları açısından nasıl bir ortaklık içinde olduklarını görebileceğimizi fark ettim. Benim görüşüme göre aslında ortada olan ama hem kendi kimliklerimiz hem de korumaya çalıştığımız sınırların devamlılığı açısından görmek-

1 Bu yazıdaki Konya saha deneyimi paylaşımı ekibin benim dışımdaki üyelerinin izni ve desteğiyle yapılmaktadır.

ten çoğumuzun kaçındığı bu ortaklıklar, kentte yaşayan insanların ve hayvanların otoritenin yapılandığı sınırları birbirine kaynaştırdığı geçişlilik alanlarında ortaya çıkıyor.

Bu durumu fark etmem araştırmadan neredeyse üç sene sonra oldu. Bu süre zarfında öncelikle kuşçuluğu, et yemekleri, kent mitleri ve hayvanları kapsayan sosyal hizmet mekanizması gelişkin iki ayrı kentte yaşadım. Dolayısıyla hayvanların mekânla ve insanların hayvanlarla kurduğu ilişkilere dair kendi gözlemim gelişti. Aynı zamanda hareketleri üretim mekanizmalarında yer alma, sosyal hizmetlerden yararlanma ve kentin sunduklarına erişim konusunda sorun yaşayan insan gruplarıyla çalışmaya başladım. Kentsel mekân, üretim, emek ilişkileri ve kent hakkı bağlamında sorgulamaya başladığım erişim ve haklar meselelerinde yolum patikalara, kurallardan çıkılan alanlara, gettolara ve aşılın sınırlara çıktı. Güvercinler örneği üzerinden bahsedeceğim kentte yaşayan hayvanlar bana bu patikaların ve sınırların belirsizleşmesinin aktörlerinden biri olduklarını gösterdiler.

Kent ölçeğinde insan hayvan ilişkisine baktığımızda eskiden bugüne taşınmış belli ilişkilerin hala geçerli olduğunu görürüz. Gerek kutsal-kutsal dışı ayrımlarını belirlemek için gerek kendi kent mesafelerimizi –sosyal mesafelerimizi- ayarlama ölçeği olarak kullandığımız bu işlevin dışında kalan ortaklık noktaları, yeniden bir kent hakkı sorgulamasını başlatmamızı sağlayabilir. Bu, bana göre, sadece hayvanlar özelinde değil dışarıdalık-düzenin dışında kalma üzerinden pek çok grubu dâhil ederek sorgulayabileceğimiz bir alan. Yeni bir kent hakkının tartışılması hayvanlar da dâhil üretim ilişkilerinde ötekileştirilmiş olanları görünür ve hak sahibi olarak yeniden tanımlamakla, kentli kimliğinin ve kent imgesinin üzerinde yükseldiği karşıtlıkları (yerli-yabancı/doğa-kent) sorgulayacak bir bakış açısı geliştirmekle mümkün olabilir.

Bu hakkı tekrar nasıl düşünebileceğimizi tartışırken Konya'daki güvercinlere dair gözlemim metnin ruhu olarak yazının içinde çerçeveyi açık kılacak şekilde belirecek. Bu makale kent yazınının kendisini bir anlamda hayvansız kurmasının ve buna rağmen marjinallik, ötekilik ve yerlilik çizgisinde hayvanların da dâhil edilebileceği bir kent coğrafyası oluşturmasının mütevazı bir okumasını içeriyor. Benim kent üzerine ana akım yazına bu

makalede geliştirdiğim eleştiri olan hayvanın işlevsel bir simge olarak kullanımından farklı bir hayvan deneyimini yazıya katabilmeyi umuyorum.



Fotoğraf 1 - Konya Büyükşehir Belediyesi'nin canlı yayın yapan web sitesinden ekran resmi: Konya Hükümet Meydanı, 21.01.2019<sup>2</sup>

## Yerlilik ve Marjinallik Arasında İnsan Hayvan Kesişmeleri

*“meydanlara odalara baştan aşağı bir tünel gerek  
birbirine doğru inen  
aşağılık bir merdiven  
uzun uzun uzandı  
ve şu diğer köşede bir Türk ağacı kızgın olmalı merdivene:  
“iniş çıkış yok ya da olmaz beleş!”  
3. (yeniden ışıyor)  
insanmış bakışlı topal hep bu ters akıma karşı  
yamuk bıyıklı kısa pantollu ve sıkı:  
“Ulan, şu meydansız haklı!”  
ses yok-iki ölçü sustuk-  
çıkmadı “çıt!”  
ve gene alaşağı...”*

Zafer Yalçınpınar'ın “Merdiven, Ağaç ve Meydansız” şiirinden

2 <http://konyabuyuksehir.tv/canliyayinic.php?cnid=22>



Fotoğraf 2 - Konya Hükümet Meydanı'ndaki anıt ve üzerindeki yemleri yiyen güvercinler, yazarın çekimi, 16.08.2015

Haritamızın tek bir merkezi var. Burası Konya'da Hükümet Meydanı, yani eski gündelik toplaşma ve siyasi toplanmaların, seçim konuşmalarının, eylemlerin ve gezintinin alanı olarak hala insanların kesiştiği Aziziye Camii civarı. Burası kent için hareketli bir nabız noktası. Hem başlıbaşına bir kent simgesi sayılabilecek, bisikletlerin park edildiği ve sürüldüğü bir uğrak yeri, hem günlük hayat koşuşturmasının geçiş noktası hem de ibadethaneye çıkış ve giriş noktası. Kentlinin de mültecilerin de boş zaman geçirme yeri, sokak satıcılarının uğrak yeri. Ayrıca Konya'nın çok rağbet gören güvercin pazarının dışında yaşayan sıradan güvercinlerin yem ve su bulduğu, gezindiği alan. Aziziye Camii tek başına dahi kentte kurulan pek çok ilişkinin, boş zamanın kentte kendini örmesinin kutsal/kutsal-dışı (gündelik) ayrımlarının yoğunlaşma yeri.

Metnin coğrafyası buysa neden büyük bir coğrafyadan bahseder gibi harita adımlamaktan, rotalardan bahsettiğime gelelim. Çünkü merkez sabit olsa da ilişkiler hem çok çeşitli hem içinde dolaşılabilir kadar geniş bir sembolizm içeriyorlar. Hükümet Meydanı kutsal ve kutsal-dışının tanımlamalarının, fiziki ve sembolik sınırlar arası geçişlerin alanı.

Meydan aslında, pek çok Anadolu kentinde olduğu gibi bu camiinin bir uzantısıdır; önceden camide kontrollü bir şekilde örgütlenen insanlar Cumhuriyet sonrası benzer bir şekilde deneysel olarak meydanda sosyalleşmeye ve siyaset yapmaya başlamışlardır. Bu durum Türkiye'de sıklıkla görülen "meydansızlık"

meselesini örnekler. Meydansız kent yapısı kentlinin aynı kenti paylaştığı insanlarla –kentliler, göçmenler, mülteciler- tesadüfi buluşmalarını sınırlar ve kontrol altına alınmış çevrelerde benzerlerin buluşması ilkesini kente dayatır. Yeni dönem kent mimarisinde yaygınlaşan güvenlik gözetimindeki mesire alanları bu durumun yeni örneklerindedir. Meydansızlığın tarihi ise benzer bir görüşün Cumhuriyet öncesi yönetimlerce uygulamasına karşılık gelir. Tümer (2007), bunun kent mimarisi açısından meydansızlığa varmasının yanı sıra başta kentlere dâhil edilmeyen meydanların sonradan ısmarlama bir şekilde var edilmesiyle doğallığını yitiren bir toplumsal karşılaşma alanı yaratmasından bahseder. Bundan ötürü bu meydanlar Romalılar'ın kent meselelerinin tartışıldığı *forum*larından farklıdır; halkın doğrudan kullanımına açık değildir. Bu hak talep edildiğinde güvenlik kuvvetleri meydanın bir yasası olduğunu hatırlatır.

Hükümet Meydanı'nın öncülü Aziziye Camiisadece ibadet için değil, içinde ve etrafında boş vakit geçirmek, duvarına bisiklet emanet etmek için de bir merkez işlevi görür. Güvercinler insanlarla birlikte fakat onlardan daha serbest bir şekilde caminin içi ve dışını adımlarlar. Ayrıca burası bizim 2015 araştırmamızın merkezinde olan anıtın alanıdır.

Anıt Polonyalı sanatçı Joanna Rajkowska'nın 2009-2010 senelerinde British Council, Garanti Çağdaş Sanat Merkezi ve Anadolu Kültür ortaklığında gerçekleştirilen "Benim Şehrim" projesi kapsamında sanatçının "Benjamin Konya'da" projesi için meydana yerleştirilmiş. İlk hali Konya'nın geçirdiği dilsel ve anlamsal değişiklikleri yansıtmak için Walter Benjamin'in "Çevirmenin Görevi" makalesinden bir alıntının Almanca, Osmanlıca ve Türkçe olarak çok sığ bir havuzun içine ve etrafına bir sarmal bir şekilde yerleştirilmesinden oluşuyor. Sonradan suyun içinde yer alan Osmanlıca kısım anıttan kaldırılmış. Projenin diğer ayaklarını Rajkowska'nın Benjamin'in hayali Konya ziyareti üzerine bir kısa filmi ve Konya Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Proje için basılmış kitabı tamamlıyor.<sup>3</sup> Eserin anlam kaymaları ve değişimler üzerine yaptığı vurguya benzer bir şekilde Konya gezimizde anıtın ne olduğunu bilen kimseyle tanışmadık, anıt etrafında bilgilendirici bir yazı da yok. Bununla beraber anıtın kentnin gündelik hayatı ile

3 Daha fazla bilgi için bkz. <http://www.rajkowska.com/en/filmy/92>

ilişkilendirildiğinde çatışmaların, ötekileştirmelerin ve kabullerin yansıtılacağı bir ayna görevi gördüğünü deneyimledik.

Güvercinlerin ve kentte yaşayan diğer hayvanların su içebileceği, etrafında insanların ve hayvanların sosyalleştiği, orada bulunan kitleye sokak satıcılarının yaklaştığı bir merkez olarak anıtın dışarıdan bakışta iki hâkimi var: insan ve hayvan. İlişkiler daha belirgin bir hal aldığına ise mekân mücadelesinin bir örneği olarak ortaya herkesin anıt etrafına farklı şekillerde konumlandırıldığı bir hiyerarşi çıkıyor. Bu hiyerarşide en bakışta yerli daha etkin, bazı durumlarda satıcı çocuklar ve mültecilerle kıyaslandığında güvercinler yerliye daha yakın bir konuma geliyor fakat mekânın denetimini sağlayan yasa ve yönetim bu hiyerarşinin içinde nadiren beliriyor.

Burada üç deneyimden bahsedeceğim; üçünü de ekiple beraber günün farklı saatlerinde gözlemledik. İnsanlar ve kuşlar anıtın çevresinde sosyalleşirken ona verdikleri anlamlar devletin o alanın sınırlarında yaşayan insanlara bıraktığı; yerli halk, ekonomik göçmenler ve mültecilerden oluşan bu insan grubunun ise kendi taktikleriyle işlevselleştirdiği bir alanı tekrar yaratıyordu. Anıtın etrafında yaptığımız tüm görüşmeler anıtın veya onun etrafındakilerin deyimiyle havuzun ne olduğu sorusuna odaklanıyordu. Günün üç farklı zamanında gidip kamerayla çekim yapıp aynı soruyu sormaya devam ettik.

Sabah anıt çevresini gözlemlerken çocukların, bisikletlilerin ve güvercinlerin havuz veya anıtın sınırlarını ihlalden çekinmediği ortadaydı, ortasında yoğunlaşan ama hep sığ olan su sürekli dalgalanıyordu. Sabah anıt üzerine sorumuzu sordüğümüzde, etrafta henüz fazla mülteci ve satıcı çocuk yoktu. İki Konyalı kadın anıt çevresinde sosyalleşirken sorumuzu sorduk. Bize devlet-yerli ve mülteci arasındaki keskin sınırlardan bahsettiler. Anlattıklarına göre eskiden Kur'an-ı Kerim'den bir sûre anıtın içindeymiş fakat Suriyeli çocuklar ayaklarıyla basıp kirletikleri için "Devletimiz" tarafından kaldırılmış (Yazar vd. Mülakatı: 16.08.2015, Konya). Mültecinin oradaki varlığı bir kirlenme, kente ve kentliliğe yakışmayan bir müdahale olarak ele alınmasına rağmen güvercin, sûreyi mülteciye karşı koruyan aynı erk tarafından yerlilerle birlikte aynı sembolik alanda görülüyordu: "Devletimiz" güvercinler su içsin diye bu havuzu yapmıştı (a.y.).

Öğlen aynı yere gittiğimizde artık içlerinde çocukların da olduğu sokak satıcılarının, gezinenlerin, mültecilerin, bisikletlilerin ve yem ve su kaynağından uzak kalmak istemeyen güvercinlerin yoğun olduğu bir kaynaşma saatinde anıtı gördük. Zaman dolduran bir mülteciyle konuştuğumuzda da çocuklara ve yetişkinlere sorduğumuzda da havuz ve güvercin ilişkisi çok belirgindi. Yaptığımız çekimlerde, bu makalede de kullanılan -çekimlerden ekran resmi olarak alınan- fotoğrafların da gösterdiği gibi çoğunlukla anıta odaklanıyorduk. Biz uğraşırken yanımıza dua satan çocuklar geldi, ellerinde işlerinin ciddiyetini de gösteren bir dua kitabı tutuyorlardı. Onlarla konuşurken yanımıza yaklaşan yetişkin bir bisikletçi önce havuzun içinde gezinerek bize bakındı. Alan onun ve onun gibilerin alanırken ve güvercinler de kendilerini tehdit altında hissetmeksizin havuzun kıyısından ortasına doğru gidip gelirken biz çocuklarla beraber kıyısında idik. Bisikletçiye anıtın ne olduğunu sorduğumuzda şaşırıldı: “Kuşlar için, sadece insan için mi olacağını düşündünüz?”. Biz bu benimsemeden hoşnut konuşurken bizi çocuklardan kurtarmaya karar verdi: “Hadi dağılın, Hadi lan!”. Sonra bize dönerek ancak bu dilden anladıklarını, çocuğun ancak eğitim olursa güzel olacağını söyledi, yoksa “bu ülkenin geleceğinden ne beklersin?” (Yazar vd., Mülakat2: 16.08.2015, Konya).

Bisikletçi gittikten ve sokak satıcısı çocuklar alan üzerindeki haklarını kaybettikten sonra çekime devam ettik. Havuzun neredeyse doğal hâkimi gibi olan güvercinin konumu bir anda değişti.

Sahada karşılaştığım olayı burada aktarmadan önce, muhtaç durumdaki bir ailenin eyleminin bizimle onlar arasında farka dayanan bir sınır çizmediğinin altını çizmeliyim. Kasapların aslında et yiyen -benim de dâhil olduğum- kesimin kendilerine dair vicdanlarını rahat tutmak için çalıştığı gerçeğini bu olaya değinmeden önce hatırlatmakta yarar var. Ayrıca yenilebilir bir varlık olarak güvercin şu an pek alışıldık olmasa da Türk Mutfağı denen büyük yemek kültürünün içinde bir yere sahip. Bunun için kaynağı tahmine dayalı fakat güvercinleri insan yaşamına yakınlıkları bakımından tasnifleyen bir alıntıyı aşağıya ekliyorum. Kitap ailemin kitaplığından ve künyesini gizleyecek şekilde ciltli, içinde güvercinlere dair beş tarif var: Yahni, Kızartma, “Iskara”<sup>4</sup>,

4 Iskara: ızgara

Bezelyeli Güvercin, Güvercin Kebabı. Aile kitaplığına yaklaşık giriş tarihinden tahminimiz o dönem popüler olan Ekrem Muhittin Yeğen'in "Alaturka ve Alafranga Yemek Öğretimi" kitabına ait olduğu. Bu gizemi bilerek bozmuyorum. Bu haliyle bir evde aktif olarak kullanılan -güvercin pişirilip pişirilmediğini bilmiyoruz-tarifler derlemesinin ciltlenecek kadar hırpalanmış bir kopyası olması bir yemek deneyiminin parçası olduğunun kanıtı olarak duruyor:

Evlerde kuşluklarda beslenen güvercinlerin etleri yabancı güvercinlerden daha beyaz ve daha yumuşaktır. Usta bir ahçı bundan türlü türlü yemekler yapabilir. Bütün yıl yenir. Bilhassa baharda bezelye çıktığı zaman daha ziyade rağbet bulur. (Yeğen,1962 -tahmini-:162).

Sahada karşılaştığımız duruma dönersek bu makale açısından pratik bir işlevi ve çeşitliliğe dair bir atfı olduğundan burada yer alıyor. Kameranın biraz önünde gerçekleşen olay şöyle: Bir anne güvercinlere bakıp ergenlik çağındaki oğluyla konuşuyor; güvercini gösterip oğlanı yolluyor. Kuş beslemek için değil, beslenmek için yapılan bir anlaşma bu. Oğlan ustalıkla güvercinin yanında bitiyor, onu kaçırmadan yakalıyor ve anne oğul ellerinde güvercin uzaklaşıyorlar. Fotoğrafta oğlanın omzunda, annenin verdiği görevin sembolik bir göstergesiymişçesine asılı olan annesinin çantasını görebilirsiniz.

Yeni Şafak Gazetesi'nde bir makalede güvercinler şöyle tarif edilir:

Güvercinler camilerin daimi cemaati, ezanların beş vakit dinleyicileri. Nerede olurlarsa olsunlar camilere, yani ait oldukları mekâna geri dönüyorlar. Özgür olmalarına rağmen bağlılıklarında ısrarcılar. Güvercinlerden kulluk bilincine dair öğreneceğimiz çok şey var. (Şerifoğlu, 2018).

Kuşları bir tür cemaat ve abdal sayan menkıbelerle yoğrulan dini duyguların yoğunluğuna, eski bir Selçuklu şehri olan kentin mimarisinde kuş evlerinin olmasına ve güvercin pazarının yoğunluğuna rağmen günün ortasında serbestçe gerçekleştirilen bu kuş kaçırma olayı kimsede bir tehdit hissi oluşturmadı. Güvercinlerin varlığı bizlere hızlıca değişebilen bir anlam dizisi

sunarken kendi kimliklerimizi bu simgeler üzerinden kurabilmemizin ferahlığını sağlıyordu.

Akşamüzeri tekrar anıtın etrafına gittiğimizde bu sefer güvercinlerin itibarlarını geri kazandıklarını gördük. Anıtın güvercinler için yapıldığına dair yaygın inanca uygun bir şekilde birileri bütün sarmalı kuş yemiyle çevrelemişti ve kimse güvercinlerin bu yemi elde etmesine engel olmamak için anıtın etrafında durmuyordu.

Konya'da ortaya çıkan bu hikâyeyi bir harita içinde ele aldığımızda şunu görürüz. Anıtın hemen yanında sayılacak ve Osmanlı döneminin büyük ve izin verilen yegâne toplanma alanı olan caminin avlusu kültürel olarak güvercinlerle insanların bir paylaşma noktasıyken zaman içinde caminin bir araya getirdiği kamusallığın sınırları merkeze doğru kaymış ve eski kent merkezi bu noktaya kadar esneyerek büyük toplanmaların ve eylemlerin alanına dönüşmüştür. Bu geçişliliği yaratan iktidarın izniyle beraber mekân içinde yaşayanların taktik birikimleridir. Bu taktiklerin arasında güvercin izlerini görmek alışageldik bir sosyolojik okuma olmasa bile görünen o ki mekân paylaşımında güvercinlere de alan açılmış ve gerek öteki olan mülteciye karşı bir yoldaş gerek zorunluluğun getirdiği bir av gerekse ötekenden esirgenen şefkatin odağı olarak bu kamusallık içindeki yerlerini korumuşlardır.

İnsanların hareketlerinin sınırlanması veya kendilerine ifade alanları açmaları üzerinden gelişen dinamiklerin etkilerinin görünmez taşıyıcıları, kentte yaşayan hayvanlardır. Kent var olduğu için kentlidirler, barınakları insanlara tahsis edilmiş ve insanların yaşamına göre düzenlemiştir. Kent ekonominin idare edilebilir olmasına yönelik fiziki şartlarını barındırır. Bu şartları kabul edecek veya ona muhalefet edecek kitle ise onun kayıtlı ve kayıtsız emekçilerinin kitlesidir. Vatandaşların, ekonomik göçmenlerin ve mültecilerin taktikleri ise onların kamusal alanda kullanabilecekleri mekânın kendilerince düzenlenmesi için resmi mekân kurucularının taslaklarının resmi çizgilerini karmaşıklaştıran el düzeltmeleridir. Bu düzeltmelere güvercinlerin ve diğer hayvanların da adımları karışır. İnsanlarla özellikle dışlananlarla benzer sınırlılıklarda yaşarlar ama sınır kavramını -nerenin tehlikeli ve girilmez olduğunu- anlamakla birlikte ken-

di yaşamları için mekânı sahiplenmeye devam ederler. Bu bize en azından dışlanan ile bir ortaklık gösterir: eşit meydana sızılığa karşı benzer taktikler. Kent yazını bu ortaklıktan bazen bahsetse bile tarihsel gelişiminde meseleyi çoğunlukla kent ve doğa ikiliği içinde ele alır.



Fotoğraf 3 Kuş yakalayan çocuk, yazarın çekimi, 16.08.2015

## İnsanın Kutsalı, Ötekisi, Muadili ve Kentlisi olarak Hayvan

*"S.G: Ben çocukken afakan kalktığında<sup>5</sup> anneme başı yeni kesilmiş bir güvercinin göğsünden çıkarılan hala atan kalbini yedirdiler. Ailenin büyüklere 'bizim adetlerde böyledir, işe yarar' dedi.*

*P.K: Neden güvercin? Etrafta çok sayıda olduğu ama kesilmesi insanın maddiyatını etkilemediği için mi?*

*S.G: Bilmiyorum, atan kalp diğer çırpınan kalbi durdurur diye. Bir de babama sordum, 'güvercin nerede vurulursa vurulsun başı kibleye düşer', dedi, kutsallığından olabilir."*

S.G. ile mülakat, yazar, 20.12.2018

Kent üzerine yazına ve yaygın söylemlere baktığımızda belirip kaybolan, varlığı işlevselliğince belirlenen bir hayvan imgesi görürüz. Benim gözlemimde kent söylemi ve yazını öncelikle insanı hayvan-dışı ve hayvan-üstü üretken bir varlık olarak kurmaya çalışır. Arkasından da kent ölçeğindeki mesafeleri ve kaynakları belirlemek için bu işlevsel karşıtlığı devam ettirir.

5 Afakan kalkması: fenalık basması, panik atak.

Öteki”nin sembolik olarak hayvanlığa yakınlığı, söylemde “hayvanı bağlasan durmaz” evde yaşayan insanlardan bahsetmemizde ortaya çıkar. Aynı benzerliği kent yazınında kent ekolojisinin çerperinde yaşayanların kente yeterince maddi katkı sağlamayan, bir anlamda kent dokusunu bozmakla eşleştirilen, suçla ilişkisinin altı çizilen eksik üretim birimleri olarak ele alınmalarında görürüz. Bu kesimler gecekondu önleme bölgeleri ya da kent-sel dönüşüm üzerinden kent planlamacıları tarafından kentten uzaklaştırılan kesimlerdir. Bu durum aynı zamanda kaynak kullanımına yönelik bölüşümde kent sınırlarını çizmeyi kolaylaştırır. Kent sahasında, görünür biçimde kurban kesmenin kent dışılığı tartışmalarına hayvan barınaklarının sosyal hizmet israfı olması tartışmaları eşlik eder. Bütün bu kurulumlarda hayvanlar kentin unuttuğu bir ilişkiden –kırsal ilişkilerden- arta kalan semboller ve canlılar olarak var olurlar. Gündelik hayatta belirledikleri alanlar ise Allah’ın dilsiz kulları, kutsallığın ve değerlerin sembolleri, insanın en yakın arkadaşı veya kent tehlikesinin simgesi olmak kadar helal, mundar ve kutsal günlere adanmış gıdalar ve insan hayatını kolaylaştıran hammaddelerin sağlayıcıları olmaktır. Bu açıdan bakıldığında ortada açık bir sınır varmış gibi görünür. İnsan hayvandan farklıdır ve insanın hâkim olduğu kentin sınırlarında koşullu olarak var olabilecek bir hayvan algısı vardır. Ötekileştirme bakımından bu algının yarattığı hayvanın tam bir netliği yoktur. Öteki ya da sosyolojinin erken dönem metinlerinde karşımıza çıktığı haliyle yabancı ise, aynadaki yansımasının üstünlüğüne dayanan bir işlevsellik barındırmakla birlikte tam bir karşıtlık içerir. Gündelik hayat da kent haritasının düz algısı da hayvan referanslarıyla ilerler. Burada net bir ötekilik halinden çok gerektiğinde öteki, gerektiğinde yerli, bazen insana tabi bazen denk olarak hayvanı kuran bir işlevsellikten bahsediyorum. Konya deneyimi güvercinin gerektiğinde mülteciye karşı yerli ve korunması bir yoldaş veya kutsallıkla ilişkili bir varlık, gerektiğinde de yenilebilir bir kaynak olarak çeşitli görünümünü örnekliyor. Yazının ileriki kısımlarında her iki kategorinin –öteki/yabancı ve hayvanın- bu işlevselliğin kırıldığı geçişli alanlarda bir ortaklığı olduğundan bahsedeceğim. Bulduğumuz noktada ise insan ve hayvanın birbirinden ayrımını çizerken ilk olarak bahsedilecek olan değişen üretim ilişkisi, bunun geti-

risi olan kent ve orada yeni üretim alanında hayvanın simgesel ve fiziksel varoluşu olacak.

Erkin sabitleştirmek istediği anlamların kaymasının kentteki örneklerine bakarsak bu kavramların kent insanları ve yöneticileri arasındaki hareketliliğini görürüz: Herkes kent kumaşını kendince dokur, sembollerini kendince okur. Bu anlam kayması içinde hem bir pazarlık hem de bir çekişme vardır; kent olabildiğince herkes tarafından uygunlaştırılmaya çalışılır. Kuş-insan ilişkisine baktığımızda kutsal-kutsal dışı; abdal-deli ayrımlarının geçişliliğinde yaşadığı gibi daha somut bir pazarlıkta da insanların aynı alanı kullandığını, aynı meydansızlığı işlediğini görürüz.

Halbuki başka bir ortaklık da vardır. Sokakta yaşayan insanlar sokakta yaşayan hayvanlarla beraber yaşam savaşı verirler, bazen çatışarak bazen paslaşarak. Üretim ilişkilerinin doldurduğu alanın dışına atılanlar aynı mekânın yaratıklarıdır ve benzer bir dışlanmayı paylaşırlar.

Kent kırım tarihsel ardılıdır. Sanayileşmeyle değişen üretim ilişkilerinin anıtı olarak barındırdığı tüm çelişkilerle günlük hayatın merkezinde yer alır. Hayvanlar bu çerçevede kent büyümeden önce doğal mekânın sakinleri ve insanlarca dönüştürülmüş kırsal mekânın kolaylaştırıcısı olarak yer alırlar. Ardından kaynaklar azalınca kent kaynaklarından beslenen ve kentlerde sosyalleşen, kısmen kent hayatının kolaylaştırıcısı da olan canlılar olarak kentin fiziki ve sembolik sınırlarında var olurlar. Kent mekânının araç kullanmayı bilen kurucusu olan insan ile karşılaştırıldıkları zaman aralarında hiyerarşik bir ilişki ortaya çıkar. Kentte yaşayan ve kentte olmaları bir şekilde kabul gören ya da doğal olarak kent mekânına dâhil edilen hayvanlar vardır. Güvercin, serçe, karga, kedi ve köpek bunlara örnektir. Daha romantik çağrışımlarla kırlangıç, daha pastoral ve bazen bıkkın, negatif çağrışımlarla fare, kaplumbağa, kirpi, salyangoz ve karınca gibi hayvanlar da kentlinin aşinalık sınırları içinde yer alırlar. Tilki, sincap, yabandomuzunun ise kentteki varlığı kentliyi kentteki varlığından kuşkuya düşürecek niteliktedir. Kuşku beslenmeden beraber olunan hayvanlar evlerin korunması, hane içi hane dışı alanın bekçisi; yardımseverliğin göstergesi (kuşlara yem atmak, kedilere mama koymak), kutsal ve kutsal dışı alanların sembolik belirleyicisi (mezarlara kuşlar için su bırakmak; camii avlusunun

güvercinle beraber anılması ve adaklar) olarak bizimle yaşarlar. Dolayısıyla hem günlük hayatımızın görünür üyeleri ve günlük hayat çağrışımlarımızın bir parçası (it gibi çalışmak); hem öteki tek-tipleştirmelerimizin nesnelere hem de sembolik ve fiziki sınırlarımızın belirleyicileri olarak yer alırlar.

Bu üçünün ayrımı keskin olmadığı gibi insan gruplarının kent hayvanlarıyla kurduğu ilişkiye sadık bir şekilde işlevsel, faydasından dolayı işe gelen özeliğindedir. Bu devralınmış bir işlevselliktir. Dinin ve sembolizmin gündelik hayat açısından daha belirleyici olduğu dönemlere baktığımızda kent yazınının işlevsel ruhu olan hayvan imgesinin modern kent yaşamı ve ilişkileri ortaya çıkmadan önce daha kapsamlı bir şekilde insan hayatında var olduğunu görürüz. Çeşitli şaman toplumlarında hayvan imgesini araştıran Baldick'e (2010) göre kutsallığın çizgilerini gündelik hayat (kutsal dışı) ve kutsal hayat ve bunlarla anılan durumlar arasındaki geçişliliklerde belirgin kılan bir hayvan imgesi vardır. Türkiye açısından bu ilişkiyi sadece bugün Türkî coğrafya olarak anılan geniş alanda yaşayan şamanların tarihsel katkısı ile sınırlamak yeterli değildir. Yine de Baldick'in Antik Yunan ve Orta Çağ'daki Hıristiyan inanışları ile kurduğu benzerlikler üzerinden sadece buna baktığımızda dahi kutsallığın çizgilerini hayvanların belirlediğini görürüz (Baldick, 2010:51-109).<sup>6</sup> Her boyun bir hayvana tapması ve bayraklarında o hayvanı taşıması; bu hayvanların hayatta ve ölümden beraber yaşadıkları boyun hem gündelik hayatta yol göstericisi hem öteki dünyadaki yandaşı olması; anlaşmaların kutsal olmasını sağlamak için kurban kesme adetleri gibi pek çok öge doğa ile ilişkide hem bir yandaşlık/rehberlik ilişkisini hem de aidiyetlerin kurulmasında hayvan imgesinin önemini gösterir. (a.y., 80-109).

Daha yakın zamanlara geldiğimizde kutsal inanışlarda bahsedilen kutsal-kutsal dışı geçişlilikte hayvanların rolü devam eder.

6 Baldick'in detaylı araştırması farklı tarihlerde kurulan pek çok benzer ilişkinin örneğini vermektedir. Örneklerden biri rehber olarak tavşan motifinin hem bayraklarda hem mitlerde yer alması; anlaşmaların kutsallığını güçlü kurt imgesinin gündelik hayattaki benzeri olan köpeklerin kurban edilmesinin sağlaması; sonraki dönemlerde İslam inancı yaygınlaştığında Satuk Buğra Han'ın bir tavşan tarafından İslam'a dönmesi; Dede Korkut Destanı'nda aktarıldığı şekilde hayvanların kutsal atıflarını koruması ve sahipleri için dua ettikleri gibi inanışlar bu kutsal-kutsal dışı geçişliliğini örnekler.

Buna ek olarak daha yerleşik bir hale gelmiş kırsal yaşamın pratik akışı içinde işlevi bu kutsallığın dışında açıkça belirlenmiş ve gelişen teknoloji ile sınıflanmış, terbiye edilmiş, medikal açıdan denetlenmiş bir hayvandan faydalanma görürüz. Bir yandan Foucaultcu bir yakıştırmayla terbiye sürecine hayvanlarla beraber girdiğimizi söyleyebiliriz fakat hala temel meselede hayvana insanın hayatını idame ettirmesi için bir kaynak olmak dışında biçilen temel görev devam etmektedir; hayvan imgesi üzerinden insan kendini kurar. Oxana Timofeeva bu yazının amacının çok daha ötesinde ve çok daha derin bir şekilde hayvanın felsefedeki tarihini ve metafizik kavramsallaştırmalarını ortaya çıkaran kitabı “Hayvanların Tarihi” kitabında Foucault’ya atıf yaparak insan ve hayvanların ötekileştirilme anlamında bir ortaklığı olduğundan bahseder:

Bilhassa delilerin ıslah edilmeleri için yerleştirildikleri tecrit veya kapatılma mekanları, hayvanların sergilendiği hayvanat bahçelerine benzer bir düzene sahiptir. Tecridin amacı delilik karşısında klasik aklın, yoksulluğun patlak ve rişi karşısında toplumsal düzenin, artık insana hiç mi hiç benzemeyen hayvan karşısında insanın güvence altına alınmasıdır (Timofeeva, 2018:72).

Kenti önceleyen ve çok eskilerden devraldığımız bu “insanı toplumsal alanda ve doğa ile ilişkilerde tekillik ve üstünlük içeren bir güvenle kurma” derdi kent yazınında da belirgindir. Kent ve onu tasarlayan ve deneyimleyen insanlarla ilgili yazın meseleye cansız maddeden, taştan, bütün bir sosyal hayatın nabzını tutan meydanları ve caddeleri ve bunları çevreleyen konutları yontmamızdan başlamaz. Kent yazını hayatına ekolojiyi kentleştirerek başlar. İlk sorguladığı mesele insanın kente nasıl erdiği değil, eskiden hayvan olan insanın yeni yaşam alanını nasıl bulduğu ve bu ortamda neden artık hayvan olmadığıdır. Bundan dolayı da modern kent sosyolojisinin öncüsü olan Şikago Okulu, ekoloji terimini doğa bilimlerinden ve doğanın kendisinden alıp kente uygularken onun temel kurucusunu, doğayı, inşa edilmiş bir alan olarak yeniden tercüme eder. Artık ekolojiden kasıt, farklı insan gruplarının toplumsal çevreleriyle girdiği çekişmeli ve işgal etmeyi de içeren mesken tutma ilişkileridir. Göç, yerleşme, yerli-

leşme doğaya atfedilen bir uyum sürecinin işgal-rekabet ve yayılma ağında gelişir (Burgess, 2017:89-107).

Kent ekolojisinin oluşmasında insana yapılan temel atıf onun yerleşikliği ve yaşamın idame ettirilmesi için kaynaklara yakınlığı önemseyen bir *sürü hayvanı* olmasıdır. Buradaki kullanımıyla hayvanı yani insanı tanımlayan ana etkenlerden biri onun kentin beton ekolojisine yerleştirilebilmesi açısından öncelikle -hayvan insana dâhil edildikten sonra yalnız kalan- bitkilerden ve genel olarak doğadan ayrılmasıdır. İnsanın hayvanlığı sadece bir yerleşiklik ve toplu hareket becerisi üzerinden değil, bitkilerden olan temel farkı yani *hareketlilik* ve *amaç* ile ayrılır (McKenzie, 2015:109). Bu çerçevede kent hayvanların sığınağıdır fakat insandan başka doğal olarak kentte var olabilecek bir hayvan tanımı yapılmaz. Kent kurulmuş ve çekişmeli bir mekândır ve kentte yaşama hakkı verilen tek hayvan kendi ötekisini fayda, amaç ve hareket üzerinden belirler; bu öteki evsiz<sup>7</sup> ve ırksal bir farklılıkla ele alınan göçmendir. Modern kent hayatına yerleşebildiği süreçte kimse bu ekolojiden dışlanmaz ki bundan dolayı da kurulumun kendisi sınırlarını insan dışındaki canlılara kapar. Yine de bir parantez içinde uyumsuzu yani evsizi hareketliliğinden dolayı insana yaklaştırırken bireyci, istikametsiz ve amaçsız olduğu, toplumsal örgütlenme içinde yer almayı seçmediği için insanı belirleyen sınırların kıyısına ilişir (Park, 2015:211). Bu kıyı bu metnin ele almak istediği geçişliliklerin de kıyısıdır.

Bahsedilen kıyı içerisinde Park'a göre evsiz her ne kadar kendi iradesiyle sokakta yaşayan hayvanların kaderini paylaşırsa da kette yaşayan insan deneyimini temel olarak belirleyen şey toplumsal örgütlenmeye katılım kadar üretim ilişkileridir de. Hayatı idame ettirmenin temel mekanizmasının kayıtlı veya kayıtsız üretim ilişkilerinde yer almak veya ona dâhil edilmek olması, aynı zamanda insanı kentte kuran temel referanstır. İnsanı belirleyici kılan emeğin üretim ilişkilerindeki aksi yabancılaşmadır. Evsizi, göçmeni, kentin yerlisini kente emek üzerinden yerleştirdiğimiz-

7 Evsiz: Orijinal metinde "hobo" olarak tanımlanır, bugün sokak yerleşimlerinde daha sabit gördüğümüz evsizlerin aksine dönemin sert yaşam koşullarından ötürü metine bahsedilen evsiz sürekli bir hareket halinde tek başına yaşamını sürdürebildiği alanlara doğru sürekli yol alır.

de hayvan imgesi tekrar yazında bu sefer kentliyi emeğinin hakkı peşine düşürmek ve yabancılaşmadan kurtarmak için belirir.

Kent üzerine yazının temel hattını belirlemiş düşünür olan Lefebvre için insanın hayvandan ayrıldığı iki nokta vardır ve kent bunlar üstüne bina edilir. Bunlardan ilki insanın bilinçli bir şekilde üreten bir varlık olmasıdır. Hayvanlar da üretir fakat bu tekil, hayatın devamlılığı için yapılan bir üretimdir. İnsan üretiminin niteliği ise araçlarını üretmeye başladığı andan itibaren onu kapsamlı bir varlık haline getirerek hayvanlar ile arasındaki keskin sınırı çizer (Lefebvre, 1991:61:71). İkinci nokta ise insanın hayvan kadar bile şuurulu bir üretim içinde bulunmadığı yabancılaşmadır; insan sadece insani ihtiyaçlarını değil hayvani olanları da kaybeder (a.y., 162). Hayvan ilk ilişkiler grubunda insandan çaplı bir üretim açısından eksik durumdayken, ikinci ilişkide mevcudiyetinin bilincinde olma konusunda insandan üstün olur ama her iki durumda da kentin doğal bir ögesi olarak yer almaz. İnsan-hayvan karşıtlığı kır-kent ayrımının bir sembolü haline gelir. Oysa ki insan-hayvan karşıtlığını aşan kentsel deneyimler de vardır.

Kentlinin tek rolü üreten olmak mıdır? Keza kent içine dışarıdan gelen ekonomik göçmen ve mülteciler de aynı soru gündeme gelir. Ekonomiye yük müdürler yoksa ekonomiye destek mi olacaklardır? Göçmenlerin ve mültecilerin büyük bir kısmı kayıt dışı sektörde çalıştığı için emekçilik vasfı kentin yerlilerine kalır. Bununla da ilgili olarak göçmen ve mülteciler Simmel'in yabancı için yaptığı *bugün gelen ve yarın kalan* gruplar olmanın yanı sıra içerideyken dışarıda tutulmanın sınırlarında yaşarlar (Simmel, 2016:27). Yerli kategorisi yabancı olmadan var olabilecek bir kategori olmamasına rağmen, yabancı ancak belli benzerlikler kurulabildiğince yerlinin kabulüne sahip olur. Sokakta gezinmeleri bir meseledir. Konya örneğini hatırlayalım. Anıtın kutsallığını zedeleyen çıplak ayaklı mülteci çocuklardır; yerli güvercinler su içerek anıta kutsallığını geri verirler. Güvercinin oradan su içmeye, alanı kullanmaya o anıtın üstünden bisikletle geçen her yerli bisikletçi, kenarında oynayan her yerli çocuk kadar kullanma hakkı vardır. O yabancıнын *yarın dışarıda kalan* özelliğinden başka bir şekilde meydanın sınırlılığına tabidir çünkü o dün burada olan ve bugün gerektiğinde görülmeyen, gerektiğinde ise varlığı

veya imgesi kullanılarak üstünde hakimiyet kurulabilecek olandır. Fakat her ikisinin de kentte birleştiği nokta sadece üretim değil mülkiyet ilişkilerinin de dışında yer almalarıdır. Simmel'in tarifıyla yabancı, *toprak sahibi* olmayandır (a.g.e, 29). Şansı varsa ticari bir hareketlilik ona bir statü verir ama onun ötesinde güvercinle aynı izinlere tabi şekilde toplumsal alanda benimsenir veya dışlanır.

Evsiz ve yabancı gibi Benjamin'in avaresi de emekçi vasfına sahip olduğu düşünülen kesimin mülkiyet çatışmaları dışında kalan bir alana kısıtlanmış ama bu kısıtı umursamadan ve bu çemberin içine gönüllü olarak girmemeye çalışan bir insan olarak aynı alanı onlarla paylaşır. Avare (flaneur) en az güvercin kadar kentli en az kent hayvanları, evsizler, mülteciler kadar tedirgin edicidir. Kente hâkim olduğunu düşünenlerde başıboşluğun ürpertici etkisini yaratır. Avare bulunduğu eşikten bize başka türlü bir hayatın varlığını hatırlatan bir hayalet işlevi görür. Ekonominin belirlediği zamanın yaratmadığı bir boş zaman; rekabetçiliğin vahşi doğa benzetmeleriyle insanı kırbaçlamadığı bir hayat<sup>8</sup>; yabancılaşmanın ve tüketim kültürünün belirlemediği bir toplumsal yaşamın eskiden olabildiği gibi olabileceğini sessizce gösterir avare (Benjamin, 2011:132-133).

Benjamin Konya'nın merkezine kazınmış metniyle Konya'da bilinerek yaşayamadı; pek çok Konyalı orada yazanın onun metni olduğunu bilmiyor. Metnin maruz kaldığı bu anlam kayması ise bir anlamda çok Benjaminsci. Değişim olurken süreklilikten emin olan modern hayat kaosundaki insanlar kendilerini, dışarıda kalan insanları ve hayvanları işlevsel bir tanımlama sürecinden geçirip kendi varlıklarını bu kafes içinde tekrar ve tekrar mekânın hâkimi olarak kuruyorlar. Üretim ilişkilerine ve yabancılaşmaya bir de illüzyon ekleniyor; bu illüzyon mülkiyet anlamında kentin kimin olduğu; kent hakkının kimlere ait olduğu ve kentin kurallarını kimin kurduğuyla ilgili çelişkileri örtecek nitelikte.

Simmel'in bizi çok önceden haberdar etmeye çalıştığı, mesafeler ve mesafelerin işlevselliği günlük hayatımızın temelindeki meseledir. Kent hayatı dediğimiz insanlara ve diğer varlıklara

8 Benjamin'e göre kentin cazibeli bir tüketim kafesi olmasında vahşiliğin kente dâhil edilmesinin insanda yarattığı kışkırtıcı illüzyonların da etkisi vardır.

karşı modern ölçü birimlerini titizlikle kullanarak ölçtüğümüz mesafelerimizin bir haznesidir. Simmel ve Benjamin'in bize açtığı kapıdan hayvanı insanın karşısındaki bir tanımlamadan, erki kentin üreten kesiminin tekelindeki bir yapıdan, kenti ise kırım ve doğanın doğal bir karşıtı olmaktan çıkarıp üretim ve kimlik ilişkilerinin dışında kalanlara bir baktığımızda ne görürüz? Bu soru bizi aynı zamanda modern tasnif anlayışının dışına da götürecektir.

Doğanın kenti, hayvanın insanı, avarenin çalışan kesimi, mültecinin ise yerliyi tanımlaması gibi erki ikinci kategoriye verir gibi görünen ikili karşıtlıklar aslında erkin bir illüzyonunu yaratır. Güçlendirilmiş gibi görünen gruplar yabancılaşmayla verimleri düşmeden yönetilebilmekte ve yönetilirken kendilerini yönetici gibi görmektedir. Bu hakimiyet illüzyonunun içinde kente dair karar mekanizmalarında yer almasalar da kentin kullanımı hakkında söz sahibi olduğunu düşünen kentliler de vardır. Böylece kamusal alanın kullanımı tarihsel olarak sokağı-fahişe gibi- kullanmaktansa evinde korunan kadınların; avare gibi -tabanı yanık it gibi- gezmektense bir baltaya sap olan işgücünün; tesadüfi karşılaşmalar yerine denetimli alanlarda gerçekleşen boş zaman aktivitelerinin; kamu hizmeti yerine toplu sünnet törenlerine sahne olan sokakların alanıdır. Bu yapıyı içinde neyin olmadığı üzerinden okursak bahsedilen ilişkiler dışında kalan bir ilişkiyi telaffuz eden ve deneyimleyenlerin yok edildiği, tecrit altına alındığı, marjinalleştirildiği ve tükenmeye başladığı bir alan karşımıza çıkar.

Wilson'ın gösterdiği gibi kent en başta yeni hayatın güvenli ve gösterişli merkeziyken ikili karşıtlıkları dayatan sınıflamanın çarkları kentin sınırlarını çizirken içindekileri de işlevsel bir şekilde kente yerleştirmiştir. Toplumun daha kontrol altında yaşanan bir kadınlık algısı 19. yüzyılda proleter kadınların kamusal alanda görünür olmasıyla beraber fahişeyi dışarıdaki öteki olan bir kent meselesi haline getirmeye başlamış ve namus meselesini kamusal bir dert olarak yeniden kurgulamıştır. Kentte söz arayanlar hem kent çeperinin itilmişleri hem de devrimci marjinaler olarak suçla ilişkilendirilmeye başlar. Buna benzer bir durum da kentin doğa ile ilişkisinde kendini gösterir. Kent, kaçı-

nılması ve sonlanması gereken bir yabandan kendini ayırmaya çalışmaktadır (Wilson, 1995, 150).

Buck-Morss'un Benjamin yorumuna göre bu tükenme öncelikle avarenin yok olmaya başlamasıyla görülür. İşsiz dolanan avarenin yerini sokakta amaçsızca dolaşır gibi görünen fakat dolaşırken elindekileri de satan sokak satıcısı alır. Amaçsızlık bir anlamda ekonomik çıkışsızlığa dönüşmüştür. Emek kapsamında değerlendirilen fakat kişiye emekçi haklarını sağlamayan bu yeni kenti adımlama eylemi ekonomik çelişkilerin ütünü örter. Avare artık çalışıyordur. Buna benzer şekilde kentte bütün çelişkilerin üstü benzer iktidar hamleleriyle örtülmeye çalışılacaktır. (Buck-Morss, 1986: 99-140). İngiltere eski başbakanı Thatcher'ın devlet ve birey arasındaki sosyal hizmet mekanizması köprüsünü koparma hayalini şiddetle yansıtan cümleleri iktidarın bu olanaksız ama yine de erişim üzerinden toplumu kısıtlama arzusunun yansımasıdır:

Herkes kişisel sorunlarını topluma mâl ediyor. Biliyor musunuz toplum diye bir şey yoktur aslında. Erkek ve kadın bireyler ve aileler vardır. Hiçbir hükümet bireyler olmadan bir şey yapamaz. Bu sebepten insanlar önce kendi başlarının çaresine bakmalıdır" (Thatcher, 1987).

Bulunduğu mekânda eşit ve özgür yaşama hakkını ve dolayısıyla kent hakkını savunacak örgütlü grupların da dayanışacakları insanların da evsizin, kent çeperlerinde yaşayanların ve mültecinin insancıl yaşam hakkının olmadığı bir erk hayalidir bu. Toplum yoksa kent de kent hakkı da yoktur. Kentin ötekisi addettiği doğa da insanın hiyerarşik üstünlüğünü kurduğu hayvan da öteki addettiği göçmen, mülteci veya evsiz de herhangi bir sorunlarında başvuracakları bir merci, bir ilişki ağı, bir ekoloji bulamazlar. Lefebvre'in (1991) işaret ettiği insanı onu insan veya hayvan olarak kuracak herhangi bir ilişkiden koparan yabancılaşma eşiği tekrar kendini dayatır. Bu dayatmayı tersten de okuyabiliriz. Dışlananlar tükenmedikçe buluşabilecekleri bir nokta kendini dayatmaya başlar. Wilson'ın belirttiği gibi kent büyüdükçe doğa da ona bir şekilde dâhil olmaya devam etmekte; yok edilen doğanın parçaları kent içinde daha çok belirlemeye başlamaktadır (Wilson, 1995:146).

Kentten giderek yok olan veya kendi varlığını hatırlatmak için kent zemininin hazırladığı ani ama beklenir baskınlar veren sadece azalan yeşilliği ve artan selleri ile doğa değildir. Aynı zamanda kendi başına alternatif bir simge olarak anılabilecek avarenin yerini sokak satıcısının<sup>9</sup>, ağaç altında gazete okuyan kent sakinin yerini güvenlik kuvvetlerinin veya güvenlik elemanlarının; bisikletin yerini bir kent aracı haline gelmiş olan toplumsal olaylara müdahale araçlarının; kentte yaşayan hayvanların yerini biten ormanlardan akın etmiş hayvanların ve iş sahibi yetişkin kitlenin yerini okula değil atölyelere çalışmaya giden yorgun yerli ve mülteci çocukların aldığı bir düzenin meşrulaştırdığı bir ikilikler, karşıtlıklar zeminidir bu.

Modernitenin kategorilere ve sınıflamaya olan titizliğine gözümüzü kaparsak yukarıda bahsettiğim erk, üretim ve kimlik ilişkilerinin dışında hayvanlarla aynı alanda serbest, amaçsız veya zoraki gezinen ya da ne yapsalar bu ilişkilerde resmi tanımlarını bulamayan bir ötekiler grubu görürüz. Ötekileştirmede ilk kurulacak olan sembolik ortaklık için Ökten (2002) modern tasnife yönelik olarak haklı eleştirisini sunar. Alman propaganda filmlerinde Musevilerin kenti pisleten fareler olarak gösterilmesi tesadüfi değildir. Öteki, insanın artık kendisiyle bir olmadığını düşündüğü hayvanın yerine konabilir ancak ve bu sınıflandırma hayvanlarla insanların bazı durumlarda ortak derdini oluşturur:

“Sınıflandırma, modern çağın bilgisinin en büyük dayanaklarından biri olduğu gibi, en sarsıcı yanılgılarını da yaratan bir bilme tekniği. Keskin bir bıçak: çok yararlı ve çok tehlikeli. Mezbahalar, hepsi birbirine benzer gibi düşündüğümüz hayvanlarla dolu. İnsan kasapları, ‘öteki’ insanları, hepsinin aynı soyun birbirine benzeyen ürünleri olduğu düşüncesiyle rahatça katlediyorlar” (Ökten, 2002:138).

Hem bu ayrımları bir süreliğine bertaraf etmek için hem de üretim ilişkileri ve yabancılaşma arasındaki gerilimin açtığı boşluğu sorgulayabilmek için şu soruyu sorsak nasıl olur: “Kent

9 Buck-Morss sandviç satan sokak satıcısı örneği verir, bence Türkiye’de onun en belirgin örneklerinden biri fal kafeye bütün bir sokağı aralıksız davet eden iş sahibiymiş gibi görünen ama sigortasız ve düşük yevmiyeli genç grubudur.

nedir” sorusuna cevap, sadece “kent bir insan tasarısı” demekten mi geçer?

## Meydansızlık ve Patikalar Arasında

*Evet kendimi bir güvercinin ruh tedirginliği içinde görebilirim ama biliyorum ki bu ülkede insanlar güvercinlere dokunmaz. Güvercinler kentin ta içlerinde, insan kalabalıklarında dahi yaşamlarını sürdürürler. Evet biraz ürkekçe ama bir o kadar da özgürce.*

Hrant Dink

Kent planlaması, kent üzerine yazın ve kentlilerin bedeninin kent planına teorik konumlandırılması açısından bakıldığında insan ve hayvanların ortak alan paylaşımında doğruluğu tartışılabilir bir algı ortaya çıkar. Buna göre insanlar -hem planlamacı hem teorisyen hem de kentli olan insanlar- hayvanlardan farklı olarak, inisiyatifi kendilerinde olan bir tavır içinde görülürler. Buna göre hayvanlar insanların onlara açtığı veya onlara bahsettiği bir alanda ve onları kabul ettiği ölçüde dolaşırlar. İnsan bu kurulumda bu alanın belirleyicisidir. Alanı yönetme ve alan içindeki anlamların yaratıcısı olma kent kullanıcısı olan insanın tekelindedir. Oysa camii avlusunun ancak denetlenmiş bir meydan kavramına uzayabilmesi örneğinin de gösterdiği gibi, aslında mekânı sınırlayan, dolayısıyla insanın hareketini de hayvanları gibi denetleyen bir kent planı ve kentsel kontrol altında yaşamaktayız.

Kentin hayvanları doğrudan ilgilendiren iki yanı var. Biri sanayileşmenin çocuğu kentin, ilk dönem sanayileşmenin kendisi gibi hayvan emeği ile kurulması. Bugün zoraki işçiler olarak gördüğümüz belediyenin çöp toplayan eşekleri ve polis köpeği gibi hayvan gücü kullanımlarının çok daha yoğun olduğu bir dönemden bahsediyoruz. Atauz'un (2002) hatırlatmasıyla kentin simgelerinden olan kent yollarının sınırlarının ilk belirleyicisi motor gücüyle çalışan arabalar değil, atların sürdüğü arabaların boyutları; hala kentin ekonomik hayatının içinde bir şekilde var

olan hanların mimarisini belirleyen etkenlerden biri, içinde hayvanların da kalacağı bir plan üzerine kurulmaları. Dahası Atauz'un hayvanların kentin ekonomisi ve sınırlarının kurulmasındaki rolüne dair detaylı görüşü bize yol ağlarının (hayvana dayalı ulaşım/taşıma), kent kıyı çizgisinin (balıkçı limanları/barınakları), hayvan parklarının oluşturduğu kamusal kesişme noktalarının, hayvan ürünlerine dayalı esnafların oluşturduğu çarşıların ve ilişki zincirlerinin; kent hareketliliğini belirleyen hipodrom veya süvari kışlalarının kentin yapılanmasındaki önemini gösterir (Atauz, 2002:143). Kentteki hayvanın yararsız, tehlikeli, kutsal veya süs olmadığı bir kent yaşamı bu; modern yaşamın kendini üzerine tam da oturtmadığı pek çok ilişki barındırıyor. Bugün ise bu geçmişteki zoraki emeğin kalıntıları üzerinde yaşıyoruz; hala bu emekten kısmen faydalanılan alanları güvenli kabul ediyoruz. İkinci özellik ise kentin genel algısının doğaya karşıt, kendini ve sakinini doğadan ve hayvandan ayıran bir yapı olarak kurulması. Bu iki özelliğin birbirini ittiği açıklık hayvanların kentteki durumlarını nadirleştirdiği gibi anıtsallaştırmaya kadar da gidiyor.

Berger'e göre hayvan, insan tarafından insanın çıkarına yorumlanmak için önemli bir niteliğe sahiptir. Tüm işlevselleştirmeleri haklı çıkaracak bir özelliktir bu. Hayvan aynı anda "hem benzer hem benzemezdir"; Kaba fiziği ile insana benzer; rutin, zamanlama, alışkanlık gibi detaylı sebeplerden insana benzemez (Berger, 2009:4).

Hayvan bir anlamda bir ayna rolü üstlenir. Hayvanın da doğanın da kentin de sahibi olduğunu düşünen kentli insan bu aynanın aksinde kendi yüceliğini kanıtlama peşindedir. Hayvanat bahçesi ise bu yücelik algısı ile dikilen bir anıt görevi görür. Kapitalizm, makineleşme ve sanayi üretimi üzerinden tükenen doğayla birlikte yok olan hayvanların temsil ve terbiye edildiği hayvanat bahçesi bu tükenişin ve zaferin anıtıdır. (a.y., 15).

Lefebvre'in (1991) gördüğü gibi gördüğümüzde Berger'in (2009) bizi uyardığı tuzağa bir kez daha, bu sefer eşit kent hakkı gibi daha "insancıl" bir taraf tutma adına tekrar düşmemiz mümkün müdür? Kent üreten ve üretim üzerinden kenti deneyimleyenlerin sayılıyorsa ve doğaya karşı üretilmiş yapıları bir çevreye kent diyorsak bu üretim ve deneyimleme ağının dışladıkları için

kent hakkından bahsedemez miyiz? Hayvanlar doğaya ait oldukları için kentin organik parçası olamayacak, bundan dolayı soyularının tükenmesi akla makul gelen yanlış kent varlıkları mıdır?

İktidarın yalnızlaştırma ve bağlarından koparma hayalinin ehlileştiremedikleri belki de bize patika ve geçişli alanlar sunmaktadır. İnsan grupları alan üzerinde hayvanlara karşı sahip oldukları avantajda ne kadar yanılıyorsa planlamadaki iradenin kendisi de bu alanın sınırlılıklarının planlandığı şekliyle kalacağına dair benzer bir yanılığın içindedir. Bu yanılığın patikalarda yani kısa yollarda, anonim itiraz hatları tartışılırken ortaya çıkar ve dikkatli bakıldığında insanlarla hayvanların mekânı paylaşmalarının yolu da bence bu patikalardan geçer. Sokak hayvanlarının izleri patikalarda insan izleriyle karışır; belki de geçişlilikleri ilk deneyen, insanlardan önce hayvanlardır. Camii avlusundan kente taşma deneyimi olan meydana insan hareketinin güvercin teklifsizliğini takip ettiğini, en azından benzeştiğini söylemek çok yanlış olmaz. Bunun ötesinde beraber aynı alanda var oldukları ve ekonominin dışına ve kentin fiziki ve sembolik çeperine, tükenmeye itilen gruplarla ortak bir alan paylaşırlar. Bu grupların hakkını kente, ilişkilerine ve hakkına dâhil etmeyi düşünürken hayvanların kentte direnirken sergilediği pratiklerin, buldukları açık araların benzerini insanların teklifsiz mekânı ve içindeki ilişkileri işlevselleştirmelerinde de görürüz. Kuşun varlığının peşinden camii avlusunda yem satma üzerine bir iş geliştiren insan, hayvanların çizdiği haritayı takip etmektedir. Bazen kabul edilmeyen yolları bertaraf etmek için açılan patikalarda, bazen kent sembollerinin halkça yeniden yorumlanmasında da benzer bir karşı duruşun izlerini görürüz. Sınırları kimlerin geçtiği görülmez ama sınır ihlallerinin kendisi kenti değiştirir.

Timofeeva (2018) bizim Konya'da bulunduğumuz ve bugün bana kent, hayvan ve geçişlilikler üzerine yazı yazdıran deneyimin gerçekleştiği sene olan 2015 senesinde başka bir coğrafyada başka bir geçişliliğe tanık olur. Onun tanıklığı Konya'da bahsettiğim sembolik ve fiziki sınırların çok daha derinleştiği bir sınırın kıyısında, Batı Şeriyah'ın Ramallah kentinde geçmektedir:

“(…) Ulaşmak için bir kontrol noktasından geçmeniz gerekiyor. Ben ayrılırken Kalandia kontrol noktasını kullandım.

Kapılardan geçerken dönüp arkama baktım: Az önce bulunduğum topraklar o çirkin, gri duvarın arkasında kalmıştı; birkaç çatı ve camii minaresi gördüm. Duvar hemen hemen üç metre uzunluğundaydı, tepesinde dikenli teller vardı. Ansızın duvarın üstünden bir kuş uçtu; İsrail dediğimiz yerden Filistin dediğimiz yere doğru.“ (Timoeefa, 2018:11).

Timofeeva, geçişli bir mekânın, erkin kurduğu alan hakimiyetini sarsma potansiyelini görmüştür. Geçişli mekân bir aralık-tan oluşur; iki sınır arasında ne biri ne öteki olan; üstünde halkın, planlamacının veya otoritenin tam bir hâkimiyet kuramadığı *tarafsız bölgedir* (Daleve Burrell, 2008: 239). Bir anlamda mülteci kampının, mevsimlik tarım işçilerinin çadırlarının, kentsel dönüşümle yerinden edilmişlerin geçtiği geçici konutların pek çok ilişkiye, dönüşüme gebe alanıdır. Bizlere kontrolün dışında bir alan sunarlar.

Patikaları kontrolün tam hakimiyetinin olmadığı alanlarda açarız. Konya'daki anıt, kimsesizliğiyle ve günlük hayatın merkezindeki çoğul anlamlarıyla insanların farklı yargılarının çeşitliliğinin aynası olarak pek çok farklı kullanıma kapı aralar. Kent meydanının kuytuları, ağaçlı alanların gölgeleri pek çok tesadüfi karşılaşmaya, köşe kapmaya ve meydanı boş bulmaya gebedir. Bir bakarsınız hastanelerin avluları yatılı hastaların otel ücreti ödeyemeyecek refakatçilerinin sosyalleşme, dinlenme ve beslenme alanına dönmüş, kendiliğinden forumlaşmış; bir bakarsınız etrafta başka doğa parçası kalmadığından bir refüj hem güvercinlerin hem piknikçilerin sığındığı yeşil alan olmuş. Bir yandan insanlar da hayvanlarla aynı meydansız mimariye tabi kılınmışlar, öte yandan bu meydansızlıkta onlarla beraber kendi alanlarını savunmak için yollar arıyorlardır. DeCerteau (1984) bize bu patikaların erkin gelişkin stratejilerine, planlamacıların herkesi kent haritası üzerinde sabit bir nokta kılmasına karşı üzerinde ortaklaşılacak taktikler olduğunu söyler. Taktikler, patikalar anonimdir; ortak bir rahatsızlık üzerinden çoğunlukla bilinmeyen birinin ayak izleri bu kısa yolu bulur. Serbest bir yürüyüşün tesadüfi olarak bulduğu ara yollara benzerler. Benimsememe, kendisini bu eğri büğrü yoldan öncelikle gösterir (De Certeau, 1984:101). Arkasından ortaklıklar yeterince tanımlanırsa eylem gelecektir. Bu yolları bulanlar kentin doğadan aynı nizamının

hayatını kolaylaştırdığı gruplar değil; kentin adaletsiz doğasına maruz kalanlar; hayata karşı üretim ilişkilerindeki yerlerinden ötürü pasif olarak gördüklerimizdir. Deneyim ne kadar tek-tiplileştirmelere yenilmez ve kendini mekânda var ederse patikaları fark etmek o kadar kolay olacaktır.

Dışlananlar ve kentte yaşayan hayvanlar arasındaki, buraya kadar karşılaştığımız ortaklıkları düşünelim. Hayvanat Bahçesi ve Akıl Hastanesi benzerliği de evsiz ile kent hayvanının aynı artık-alana itilmesi ve kent ekolojisinin zoraki sakinleri olmaları da modern üretim ilişkileri kapsamında emek ile ilişkileri kurulamayan ve bundan dolayı fazla görülmeyen iki komünitenin benzerliğini bize gösterir.

Harvey (2009) sosyal adaletin şehir içinde nasıl işleyeceğinden bahsederken erişim ve dağıtım meselesinde sosyal adaletin bir *kıt kaynak dağıtımı* üzerinden sağlanmasının insanları erişim oranlarıyla kısıtlayacağından dem vurur. Sosyal adaletin bireyin katkısı ölçülmeden eşitlik temelinde dağıtılması aynı zamanda iktidar ve üretim ilişkilerinin kurduğu eşitsizlikleri de dengelemenin bir yoludur. Bunun karşısında liyakat, kalıtsal hak, ortak yarara katkı veya çaba gibi temelde mülkiyet ilişkilerinin kurduğu dağıtım biçimleri yer alır (Harvey, 2009:96). Mülkiyet üzerinden düşünülmemen bir erişim ilkesi pek çok dezavantajlı kesimi bir araya getirmenin yöntemi de olacaktır. Bunun karşısında ise kapitalist toplumun ekonomik temeli ve bu temeli sabit tutmak için kurduğu ilişkiler ve erki ikili karşıtlıkların güçlü kılınanının tekeline bırakmış gibi görünen illüzyonlar duracaktır. Bunlara rağmen mesele Harvey'in kent hakkını tartışırken belirttiği gibi mülkiyet, üretim ve erişim ilişkilerinden dışlananların dahil edilmesini sağlayacak yeni bir toplumsal hareketin geliştirilmesidir (Harvey, 2008:23-40). Bu toplumsal hareket kendini üretim ilişkilerinde içselleştirdiği yabancılaştırıcı kimlikten ve karşıtlıklardan ne kadar arındırırsa o kadar güçlü olacaktır.

Soruyu tekrarlayalım: "Kent nedir" sorusuna cevap sadece "kent bir insan tasarısı" demekten mi geçer? Kent dediğimiz şey sadece mekânsal bir yer işaretleme değil, kurulu belli ilişkiler ve geçişliliklerdir de. Toplum üzerindeki kontrolün toplumda yaşayanlar tarafından kırılmasını gözlemlemenin en dolaysız yolu gizli bir siyaseti olan patikaların güzergâhını ortaya çıkarmaktır.

Bu bölüm Hrant Dink'e bir atıfla başladı. Yerliliğin, ait olmanın ve yine de dışarıda kalmanın zarif bir tanımını güvercin imgesini kullanarak; hatta bana kalırsa güvercine o ana kadar verdiğimiz anlamların sınırlarını genişleterek yapmıştı Hrant Dink. Böylece kabul edilebilir bir farklılığı/muhalefeti, barışın ayrıksılığını ve farklı olanın bütüne dâhiliğini vurgulamıştı. Kendisi açısından bu tespit hayatı zarfında kendini olumlamadı fakat sonrasında hayatının elinden alınmasının da güçlendirdiği metafor önceden farklı görülenin bütünün parçası olduğunu fakat bütünün tekil-likten oluşmadığını savunan bir dilin oluşmasının aracı oldu. Bu yüzden bu alıntıda atıf yapılan ve yerli kabul edilen güvercin, mülteciye karşı zoraki bir yerlilik atfedilen, mendil satan çocuğa karşı şefkati hak eden, hayatı idame ettirmek için yem olan güvercinin sembolik muğlaklığından daha gerçek bir güvercin-dir. Böyle bir var oluşu mümkün kılacak şeylerden biri, tasnifin ve dayatılan deneyimin -bu kimliğe dair, ekonomik veya kültürel olsa da- sınırlarını sorgulamaktan geçer.

## Sonuç: Yeniden Kent Hakkı

*“Nereye gitmeliyiz son sınırdan sonra?*

*Nereye uçmalı kuşlar son gökyüzünden sonra?*

*Son kez solyunca havayı nerede uyumalı bitkiler?”*

Mahmoud Darwish'in “Dünya Üstümüze Kapanıyor” şiirinden

Hayvanlar ve insanların kent hakkı bahsinde pek de farkın-da olmadıkları kendiliğinden bir birlikteliği vardır. Güvercinlerin üreme dönemlerinin çalışanları ekonominin sonraki iş gününe hazırlayan hanenin balkonunda gerçekleşmesinden sokağın paylaşımına açılan bu birliktelik özellikle Türkiye'nin eski yapısını koruyan yerlerinde iyice kıvamlanır. Türkiye ve kent vurgusunun bu ortaklığı dayatması ise bir “birlikte olmama” esasının yerleştiği meydansız mimariler sayesinde. İnsanların da hayvan grupları gibi kendiliğinden birlikte olma mekânları oldukça kısıtlıdır. İktidarın olası bir muhalefetin dirsek temasıyla oluşmasına karşı geliştirdiği mimari bir ret olan meydansız kent yapıları cumhuriyet öncesi dönemlerden devralınan bir işlevsellik taşır. Taktik-

ler bu noktada hayvanların da denediği ve sınırlılığını gösterdiği bir patika olarak ele alındığında kamusal alandaki sınırlılıklar ve geçişlilikler daha belirgin olarak ortaya çıkar ve kullanım ortaklığı kent hayvanlarına sunulan dar bir yaşam alanından bir hak paylaşımına doğru evrilebilir. Meydansızlığa karşı savunmalar belki de sadece insan merkezli olarak muhalefet edilmedikçe daha da güçlü bir şekilde yaşam alanı açmaya yönelebilir.

Eğer Harvey (2009) kent hakkında devrimin kentsel olacağını ve mülksüzün hak edinmeye buradan başlaması gerektiğini söylüyorsa bu mülksüz tanımı üretimi olmayan hayvanı da kapsayamaz mı? Lefebvre (1991) üretimden bahsederken bazı koşullar altında mülksüzü dışlar. Mülksüz Benjamin'in (2011) yollarında yürümektedir. Sokakta yaşayan komüniteler bu alan ayrımının dışındadırlar, onlar hayvanlarla sokağı, soğuğu, sıcağı, kaynak kıtlığını paylaşır ve benzer bir sadaka sisteminde değerlendirilirler. Mülksüzü mülkiyet alanında hak sahibi yapmak, yani mülkiyetin sınırlarını değiştirmek aynı zamanda erk tarafından uygulanan kontrolün de sınırlarını değiştirmek anlamına gelecektir. Bu sınırları hali hazırda esneten varlıkların da kent hakkında söz sahibi olması, insan ve hayvan arasında kurulan karşıtlık ve bağımlılıkları değiştirecek yapıda olmayacaktır belki ama kente bulunma ve kaynaklara erişim hakkı en azından görünmeyen paydaşların varoluşunu rahatlatacaktır. Mahrumiyetin çözümü erişimdeyse, sağlık hizmeti, gıda, içecek ve barınma temelli ihtiyaçların sosyal devlet tarafından karşılanması talebinin kentlerde uygulanabileceği bir başka komünite olduğunu ve bunun emek, üretim ilişkileri dâhilinde olabileceği gibi aynı zamanda beraber var olma esası üzerinden de kurulabileceğini savunabiliriz. Kentin doğadan ayrımının sınırlarını sorgulamaya başladığımız ve kesilen ağaç toplumsal bir yankı bulabiliyorsa bunu bir zaman ağaçtan indiğimizi anıtlılaştırmak için değil, ağaca ortak bir şekilde ihtiyaç duyduğumuzu hissettiğimiz için yapabileceğimizi de düşünmeye başlayabiliriz.

Bunu yaparken Castells'in haklı uyarısını dinlemekte fayda var; doğa adına doğayı kentin dışına yerleştiren bir doğacılık, sadece kent referanslı bir ekolojiye odaklanmak, sağlıklı bir doğa ortada yokken organik beslenme iddiasında bulunmanın veya refüjleri park sanmanın yarattığı aldanmaya doğru gidebilir.

Bunun ötesinde bu tür bir savunma *iyi vatandaş*ı belli bir kontrol alanında tutmaya devam ederek toplumsal eşitsizliği kişisel ve geçici bir alınganlık olarak almaya, kitleyi ise anonimleştirmeye yönelir (Castells, 2017 :243-246).

Lefebvre (1991) tıpkı eski Şaman inancının yaptığı şeyi yapar ve insanı yabancılaşmasından bir hayvanın yaşam rehberliğiyle kurtarmaya çalışır. Bunun için kullandığı örnek Kafka'nın sevgili böcek-insanı Gregor Samsa'dır (Lefebvre, 1991:262). Samsa örneği bize, Lefebvre kır kent ayrımında devrimi ne kadar kentin dinamizmine biçse ve kurtuluşu orada görse de kentin bir eşik olduğunu hatırlatır. Hayvanın bilinci ve üretiminden de yoksun kalacağımız bir eşiktir bu; buna düşmektense başka bir üretimi kentte var kılmak için çalışmamız gerekir. Bu ilişkinin zorlayıcılığının dışında, bu eşikte olan başka hayatları görmek; evsizi, gecekondulu sakinini, vatandaşlık sistemine hiç girmeyeni, göçmeni, beton olmayan, doğanın zıddı olmanın dışında gelişen bir ekolojiye dâhil etmek için elimizde ikili karşıtlıkların dışında kurulan benzerlikler ve sınır ihlallerini kolaylaştıran geçişlilikler ve patikalar var. Bu kısıtlı ve taraflı kentli deneyimimizde bile anayolu değiştirebilecek patikalarda benzeşiyorsak daha birbirimizden öğreneceğimiz çok şey var demektir.

Yeni kent yaşamımıza bakalım. İnsanların her gün ölmek adına sınır yasalarını canları pahasına ihlal ederken eski beyaz yakalılar kırdaki yeni ümitlerle eski bir tarımı canlandırmaya uğraşiyor. Yaban domuzlarının yüzerek yaşanabilir bir kara parçası aradığı, tilkilerin üniversite kampüsleri ve parkı olan sitelerde yemek bulmaya çalıştığı, kargaların kedi maması yemeye alıştığı bir kent bu. Kırsalın yok olurken kendi gerekliliğini baskın bir şekilde anlatmaya çalıştığı yeni kent hayatımız eski bir hikâyeye yönelik yeni bir tavır geliştirmemizi, hikâye akışını değiştirmemizi söylüyor bence bize. Hayvanlar eski şaman inancında dünyevi olmayana dair rehberliklerinin ve fabllardaki didaktik rollerinin; günlük yaşamda "eski bizler" olmanın ötesinde hayatımızdalar. Yaşamı beraber paylaştığımız alanda da yoldaşımız ve rehberimiz olabilir ya da kent hakkından bahsederken dışlanan kitleleri dâhil etmeye çalıştığımızda dilimizi bu sefer hayvan-insan karşıtlığının ötesinde bir kentte yaşam hakkı vurgusuyla yenileyebiliriz.

## Kaynakça

- Atauz, A. (2002) "Kent ve Hayvan" *Cogito*, 32.: 140-164.
- Baldick, J. (2019) *Hayvan ve Şaman: Orta Asya'nın Antik Dinleri*, Hil, İstanbul.
- Benjamin, W. (2011) *Pasajlar*, YKY, İstanbul.
- Berger, J. (2009) *Why We Look at Animals*, Penguin, London.
- Buck-Morss, S. (1986) "The Flaneur, the Sandwichman and the Whore: The Politics of Loitering", *New German Critique*, Güz: 99-140.
- Burgess, E. W. (2015) "Şehrin Büyümesi: Araştırmaya Giriş" Park, R. E. (der.) *Şehir: Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler* içinde, Heretik, Ankara, 89-107.
- Dale, K.ve Burrell, G. (2008) *The Spaces of Organization and the Organization of Space: Power, Identity and Materiality at Work*, Palgrave, Londra.
- Castells, M. (2017) *Kent, Sınıf ve İktidar*, Phoenix, Ankara.
- Certeau, M. de (1984) *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley.
- Harvey, D.(2008) Right to the City, *New Left Review*, 53:23-40.
- Harvey, D. (2009) *Sosyal Adalet ve Şehir*, Metis, İstanbul
- Lefebvre, H. (1991) *Critique of Everyday Life*, Verso, Londra, New York.
- McKenzie, R. D. (2015) "İnsan Topluluklarının Çalışılmasında Ekolojik Yaklaşım" Park, R. E. (der.) *Şehir: Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler* içinde, Heretik, Ankara, 107-125.
- Ökten, N.(2002) "Hayvan: Kimin Kurbanı?" *Cogito*, 32.:132- 140.
- Park, R. E. (2015) "Hobonun Zihni: Hareket Kabiliyeti ve Zihniyet İlişkisi Üzerine Düşünceler", Park, R. E. (der.) *Şehir: Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler* içinde, Heretik, Ankara, 209-217.
- Simmel, G. (2016) "Yabancı", Ünsaldı, L. (der.) *Yabancı: Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik* içinde, Heretik, Ankara, 27-35.
- Şerifoğlu, L. (2008) "Camilerin Daimi Cemaati: Güvercinler, *Yeni Şafak*, 01.06.2018.
- <https://www.yenisafak.com/ramazan/camilerin-daimi-cemaati-guvercinler-2471915>
- Thatcher, M (1987) *Woman's Own* dergisi ile söyleşi, 23 Eylül 1987.
- Timofeeva, O. (2018) *Hayvanların Tarihi*, Kolektif Kitap, İstanbul.
- Tümer, G. (2007) "İnsanlar, Kentler ve Meydanlar", *Mimarlık*, 334: Mart-Nisan, sayfa numaraları belirtilmemiş,

<http://www.mimarlikdergisi.com/index.cfm?sayfa=mimarlik&DergiSayi=52&RecID=1287>

Wilson, E. (1995) "The Rhetoric of Urban Space", *New Left Review*, 1/209: 146-160.

Yazar vd., Mülakatı: 16.08.2015, Konya

Yazar vd., Mülakat2: 16.08.2015, Konya

Yeğen, E.M. (Tahmini) (1962) *Alaturka ve Alafranga Yemek Öğretimi, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul. Şahika ve Asaf Ertan aracılığıyla Müjgan Ertan'ın kitaplığından.*

## Yazarların Biyografileri

**Ayten Alkan:** Doktorasını 2003'te tamamladı. 1995-2008 arasında AÜ. Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde çalıştı, Kamu Yönetimi Bölümü ile Kadın Çalışmaları YL Programı'nda ders verdi, Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi (KASAUM) grubuyla çalıştı. Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde düzenlenen çok sayıda eğitim, uygulama projesi ve atölye çalışmasına katkıda bulundu. Ocak 2011'de Doçent unvanı aldı. Eylül 2008'den, istifasını vermek durumunda kaldığı Ağustos 2016'ya kadar İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde çalıştı. Lisans ve yüksek lisans düzeyinde; *Yerel Yönetimler, Toplumsal Cinsiyet ve Politika, Mekân Politikası ve Cinsiyet, Metropoliten Yerleşim Sorunları, Bölgesel ve Yerel Gelişme Politikaları, Karşılaştırmalı Konut Politikası* gibi dersler verdi. Çok sayıda ulusal ve uluslararası yayını var. Aynı zamanda yoga eğitmeni. Yarı sokak-yarı ev kedisi Şehla ve bir arabanın motorundan sakatlanmış olarak çıkan Pırtık ile İzmir'de yaşıyor.

**Cansu Özge Özmen:** 1982 yılında İstanbul'da doğdu. Bilkent Üniversitesi, Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Bölümü'nü bitirdi. Yüksek lisansını Heidelberg Üniversitesi'nde Amerikan Çalışmaları Enstitüsü'nde yaptı. 2010 yılında doktora tezini Jacobs University Bremen, Kültürlerarası Beşeri Bilimler Programı kapsamında, 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nu ziyaret eden seyyahların anlatıları üzerine yazdı. Doktora tezi, *American Travel Narratives of the Orient (1830-1870): A Study in Latent American Orientalism* adıyla yayımlandı. 19. Yüzyıl seyahatnameleri, Amerikan Edebiyatı, ekoleştiri, hayvan çalışmaları ve anti-natalizm üzerine çalışmalarını sürdürüyor. 2010 yılından beri Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde öğretim üyesi. Beş yıldır vegan. Sokaklardan çeşitli nedenlerle eve yerleşen beş kedi ve iki köpekle yaşıyor.

**Kimberly Hart:** Amerikalı sosyal kültürel antropolog. On sene boyunca Manisa'nın köylerinde araştırma yaptı. Bu çalışmaları, *And Then We Work for God: Rural Sunni Islam in Western Turkey*, Stanford University Press, 2013'le ürününü verdi. 2015'te İstanbul'da yaşayan sokak hayvanları hakkında yeni bir araştırma projesi üzerinde çalışmaya başladı. Fulbright tarafından desteklenen söz konusu projeye, İstanbul'un tarihsel sokak hayatının ve kentsel

dönüşümün köpeklerin ve kedilerin hayatlarını nasıl değiştirdiğini anlamaya çalışıyor. Alanda çeşitli uluslararası makaleleri yayımlandı. 2005 yılında Indiana Üniversitesinde doktorasını tamamladı. 2007'dan beri SUNY Buffalo State Üniversitesi'nde ders veriyor. Üç kediyle yaşıyor.

**Özlem Güçlü:** Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi. Doktorasını School of Oriental and African Studies, University of London, Medya ve Film Çalışmaları Merkezi'nde; yüksek lisansını Central European University, Cinsiyet Çalışmaları Bölümü'nde; lisansını Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Türkiye sineması, film kuramları, sinemada temsil ve biçim üzerine çalışıyor. *Female Silences, Turkey's Crises: Gender, Nation and Past in the New Cinema of Turkey* (2016) adlı kitabın yazarı; *Queer Tahayyül* (2013) adlı kitabın derleyenlerindedir. Son yıllarda hayvanların görünürlük rejimleri ve sinemada hayvan temsilleri üzerine düşünüyor ve yazıyor. Kasım 2014'ten beri Dodi'yle hayatı ve aynı evi paylaşıyor.

**Derya Acuner:** 2010'da Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi İşletme Bölümü'nden, 2015'te İstanbul Bilgi Üniversitesi Kültür Yönetimi Yüksek Lisans Programı'ndan mezun oldu. Ardından özel öğrenci olarak Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Genel Sosyoloji ve Metodoloji Doktora Programı'na devam etti. 2018'den beri IMT School for Advanced Studies Lucca, Analysis and Management of Cultural Heritage programında doktora öğrencisi. İlgi alanları arasında feminist kent ve müzecilik çalışmaları, feminist tarih yazımı, feminist/queer sanat ve tekstil sanatı bulunuyor. Bazıları yayınlanan ve ödül/fon alan akademik çalışmaları haricinde çeşitli sivil toplum kuruluşlarında çalıştı. 13 yılını beraber geçirdiği köpek Bisou'yu yakın zamanda kaybeden Derya, İtalya Lucca'da Bubiş ve Giulio adlı iki kediyle yaşıyor.

**Figen Uzar Özdemir:** 1982 Ankara doğumlu. 2004 yılında ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde lisans programını tamamladı ve 2006 yılında Almanya Bauhaus Universitaet-Weimar'dan Avrupa Şehircilik Çalışmaları yüksek lisans derecesini aldı. 2017 yılında ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'ndan doktora derecesini almıştır. ODTÜ, Uludağ Üniversitesi ve Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı.

Figen Uzar Özdemir halen Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Kent sosyolojisi, uluslararası göç, toplumsal cinsiyet ve din sosyolojisi alanlarında akademik çalışmaları bulunmaktadır. Atilla Barutçu ile birlikte *Yüz Karası Değil Kömür Karası: Zonguldak* isimli bir kitap derlemiştir.

**Ezgi Burgan:** Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun olduktan sonra Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladı. Halen aynı bölümde, insan-hayvan ilişkileri alanında doktora çalışmasını sürdürüyor. Doktora tezi Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından 2017 Şirin Tekeli Araştırma Ödülü ile desteklenmiştir. Araştırma ilgileri arasında; insan-hayvan ilişkileri, feminist yöntem, etnografya, hayvan coğrafyaları, ekopoetika ve hayvan anlatıları bulunuyor. Hayvan anlatılarını çoğunlukla yaylalardaki ineklerden, orman yürüyüşlerine eşlik eden köpeklerden ve birlikte yaşadığı Haşhaş, Tofu ve Çipçip isimindeki kedilerden dinleyerek öğreniyor.

**Pınar Karababa:** 1981'de Ankara'da doğdu. Ankara Üniversitesi Çağdaş Yunan Dili ve Edebiyatı'nı bitirdi. Ardından Orta Doğu Teknik Üniversitesi Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı'nda Türkiye ve Yunanistan edebiyatlarında milli kimliğin kuruluşunda yabancı kadın figürlerinin nasıl ele alındığını inceleyen yüksek lisans tezini yazdı. 2015 senesinde aynı üniversitenin Sosyoloji Bölümü'nde Sivas'ın müzeleşmesi ve belleğin yitimi süreçlerine karşı kent sakinlerinin heteropiler halinde örgütlenmesini inceleyen doktora çalışmalarını tamamladı. Akademide çalışmaya başlamadan önce mültecilerin hak ve hizmetlere erişimi üzerine faaliyet gösteren sivil toplum kuruluşlarında çalıştı. Toplumsal Cinsiyet, Kent Sosyolojisi ve Göç alanlarında çalışmakta ve üniversitede ders vermektedir. Ev arkadaşı, destekçisi ve oyun koçu kedisi Simsim ile beraber yaşamaktadır.

