Bryan D. Palmer

KARANLIĞIN KÜLTÜRLERİ

Sınır İhlallerinin Tarihinde Gece Yolculukları



İngilizce'den Çeviren: Şebnem Kaptan

AYRINTI

BRYAN D. PALMER

Western Ontario Üniversitesi, Kanada Araştırmaları Bölüm Başkanı olan Bryan Palmer'ın yayımlanmış olan kendi yazdığı 12 kitabı ve derlediği 5 kitabı bulunmaktadır. Kitaplarının konusu genel olarak emek dünyası, sol ve devrimci hareket üzerine yoğunlaşmıştır. Yakın dönemde basılmış kitabı *James P. Cannon and the Origins of the American Revolutionary Left, 1890-1928* "bu zamana kadar Kanada'da yayımlanan ve konusu Kanada olmayan en iyi kitap" olarak nitelenmiştir. Bryan Palmer yine *Karanlığın Kültürleri* ile birçok ödüle layık görülmüştür. *Descent into Discourse: The Reification of Language and the Writing of Social History* (1990), *E.P. Thompson: Objections and Oppositions* (1994), *Goodyear Invades the Backcountry: The Corporate Takeover of a Rural Town* (1994), *Labouring Canada: Class, Gender, and Race in Canadian Working-Class History* (2008) ve *Canada's 1960s: The Ironies of Identity in a Rebellious Era* (2009) kitapları uluslararası övgüler almıştır.

Ayrıntı: 605
"Ağır" Kitaplar Dizisi: 29

Karanlığın Kültürleri
Sınır İhlallerinin Tarihinde Gece Yolculukları
Bryan D. Palmer

Kitabın Özgün Adı
Cultures of Darkness
Night Travels in the Histories of Transgression

İngilizce'den Çeviren
Şebnem Kaptan

Yayıma Hazırlayan
Barış Acar

Düzelti
Esra Koç

© 2000 by Bryan D. Palmer

Bu çevirinin Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak İllüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No.:244 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım *2011*

Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-975-539-558-6
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.:3 Cağaloğlu - İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Karanlığın Kültürleri

Sınır İhlallerinin Tarihinde Gece Yolculukları

Bryan D. Palmer

"AĞIR" KİTAPLAR DİZİSİ

KİTLE VE İKTİDAR
Elias Canetti

İNSANLIĞIN MAHREM TARİHİ
Theodore Zeldin

RUJ LEKESİ
Yirminci Yüzyılın Gizli Tarihi
Greil Marcus

BİZİ 'BİZ' YAPAN HİKÂYELER
Kendimizi Yaratma Üzerine Bir Deneme
William Lowell Randall

MARKSİZM, AHLAK VE
TOPLUMSAL ADALET
R. G. Peffer

İMPARATORLUK
Michael Hardt & Antonio Negri

DİSİPLİN
Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi
Ulrich Bröckling

HEP YUVAYA DÖNMEK
Ursula K. LeGuin

AHLAKİ PROTESTO SANATI
Toplumsal Hareketlerde Kültür,
Biyografi ve Yaratıcılık
James M. Jasper

KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ
Richard Sennett

CAZ KİTABI
Ragtime'dan Fusion ve Sonrasına
Joachim-Ernst Berendt

KURTLARLA KOŞAN KADINLAR
Vahşi Kadın Arketipine Dair Mit ve Öyküler
Clarissa Pinkola Estés

CİNSELLİĞİN TARİHİ
Michel Foucault

SEKS İSYANLARI
Toplumsal Cinsiyet,
Başkaldırı ve Rock'n'roll
Simon Reynolds & Joy Press

SÜRÜDEN DEVLETE
Toplumsal Bağ Üzerine
Psikanalitik Deneme
Eugène Enriquez

ÇOKLUK
İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi
Michael Hardt & Antonio Negri

BİR AHLAK KURAMI
Genel Etik & Bir Ahlak Felsefesi &
Bir Kişilik Etiği
Agnes Heller

MUTFAK SAVAŞI
Damak Zevkinin Jeopolitiği
Christian Boudan

İKTİSADİ ADALET VE DEMOKRASİ
Rekabetten İşbirliğine
Robin Hahnel

TARİH BOYUNCA KENT
Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler
ve Geleceği
Lewis Mumford

AÇIKLAMALI DÜZÜLKE
Çok Boyutlu Bir Macera
Edwin A. Abbott

METİN ÇÖZÜMLEMELERİ
Yasemin G. İnceoğlu & Nebahat A. Çomak

Dişillik, Güzellik ve Şiddet Sarmalında
KADIN VE BEDENİ
Yasemin G. İnceoğlu & A. Kar

AVRUPA FİKRİ
Anthony Pagden

ÇİÇEKLERİN KÜLTÜRÜ
Jack Goody

Joan'a...

huzursuz günler&uykusuz geceler
orada olmayan gözlere dalıp gitmeler
yakınlık arayıp büyük değişimler
beklemek ne mümkün
bir dolu soru, ne kadar az cevap
endişe yığınları
kitaplar dolusu karşılık
dürüstçe verilen teminatlar, sabahın ikisinde
dilenciye verilen sadaka gibi, düşünmeden
nereye ve ne vakit harcanacak?
ne uğruna?

Teşekkür

Bu kitap akademik üretimin yağlı çarkına pek az şey borçludur. Yazılışına sürekli katkıda bulunan büyük bir bağış olmadı. Esasında Yukarı Kanada'da toplumsal ilişkilerin araştırılmasına ayrılmış olan fondan, bu çalışmaya ufak meblağlar aktarma olanağı sağlayan, Kanada Sosyal ve Beşeri Bilimler Konseyi'ne minnettarım. Queen's Üniversitesi'ndeki Araştırma Danışmanlık Komitesi, New York City'deki ilgili kaynakça ve açıklayıcı yapıtlar için 1600 dolar yardımda bulundu; ayrıca bu hikâyenin "yaratılışının kirli atölyesi" olan, üniversitede verdiğim "Karanlık Kültürler: Gecenin Tarihleri" adlı geniş kapsamlı derste kullandığım diyalarm ve diğer materyalin hazırlanması için bölümüm birkaç yüz dolar ayırdı.

Dolayısıyla en çok borçlu olduklarım, yine bu dersin öğrencileridir; ki girdikleri dersler ancak önceki gece biten yoğun iş nöbetlerinin ürünü olduğundan birçoğu, umduklarından çok daha fazlasını (ya da azını) edindi. Hoşgörülerinden dolayı kendilerine teşekkür ederim. Bill Gale, Frank Pearce, Christine Johanson, Carolyn Kay, Nicholas Rogers, Todd McCallum, Dan Malleck, James Wishart, Peter Bailey, Steven Maynard, Gerald Tulchinsky ve Joan Sangster başta olmak üzere, farklı insanların verdiği destek ve cesaretin yanında paylaştıkları kaynak ve bilgiler için de teşekkür ederim. Orada olmadıklarında bile, kendimi her zaman evimde hissettiren New York'taki apartman görevlilerim Steve Brier ve Terry Karamanos'a konukseverlikleri için minnettarım ve dostluklarmı sevgiyle anıyorum.

Monthly Review Press'te, dışarıdan ne kadar aksi biri gibi görünse de uzadıkça uzayan bir müsvedde üzerine her daim veciz olan ifadesi ve edeceği bir çift sözle yazarın içine su serpen, yeni kitaplar editörü Christopher Phelps'in desteğini alma talihine sahip oldum. Daha verimli alanlara gitmek üzere ayrılmasına üzüldüm. Christopher'ın yerini alan Danielle McClellan'dan da her türlü nezaketi gördüm.

Phelps, gayet faydalı ve takdire şayan derecede sağduyulu bir eleştiri ortaya çıkaran, adı bilinmeyen bir eleştirmenin değerlendirme yapmasını sağladı. Bir yazar, benim MR'da geçirdiğimden daha iyi bir süreç bekleyemezdi ve bu kadar iyi muamele gördüğüm için minnettarım.

On sekizinci bölümün bir versiyonu, "Night in the Capitalist, Cold War City: Noir and the Cultural Politics of Darkness", [Kapitalist Soğuk Savaş Şehrinde Gece: Kara ve Karanlığın Kültürel Politikası] adı altında *Left History*'de (Sonbahar, 1997) yayımlanmıştı. Bunu kitaba dahil etmeme izin verdiklerinden dolayı editörlere teşekkür ederim.

Nice zaman, birlikte hayatımın en sıcak saatlerinden bazılarını geçirdiğim, gecenin insanlarına da minnet borçluyum. Bunlardan biri olan, Kingston'un yeni otuzlarına girmiş genç müzisyeni Joe Chithalen, ben bu kitabı tamamlarken aniden, beklenmedik ve trajik şekilde öldü. O bana birçok mutlu gece yaşatmıştı; kendisinin keyfini çıkaracak başka gecesinin kalmaması beni çok üzdü.

Bundan neredeyse yedi sene önce, Joan Sangster'la bir gece gezintisine çıktık. Sınırı ihlal ettiğimiz bu an, bir aşk sancısına dönüştü. İçinde bu kitabın kaynadığı yüksek basınca dayananlar işte o, Joan ile çocuklarımız Beth, Kate, Laura ve Rob oldu. Yıldızları görmemi onlar sağlıyor; oysa onlara çoğu zaman sisin içinde debeleniyor gibi gözüküyor olmalıyım.

İçindekiler

Önsöz 13

Birinci Kısım
Genel Bir Bakış

1.Karanlık Tarafta Bir Gezinti 27
Metaforik gece

İkinci Kısım
Eski Rejimin Dağılışında Sınıf ve Cinsiyet

2.Kan, Ekmek ve Küfür 39
Köylü geceleri

3.Cadılar 72
Avrupa ve Amerika

Üçüncü Kısım
Marjinallik ve Devrim Çağı

4.Libertenler, Sınır Tanımazlık ve Özgürlük 101
Pornografinin siyasi kökenlerinin yeraltı dünyası

5.Gecenin Komploları 130
Anglo-Fransız radikalizmi, jakobenizm ve devrim çağı

6.Gecenin Canavarları 158
Fanteziyi tarihselleştirmek

Dördüncü Kısım

Mübadele İlişkileri, İmparatorluğun Aşağı Yüzü ve Kapitalizmin İlk Zamanları

7.Gecenin Üretimleri 187
Karanlık ve tehlikeli işler

8.Karanlık Kıtalar 216
İmparatorluk ve ırk

9.İmparatorluğun Gölgesinde 245
Korsanlar ve Maroonlar

Beşinci Kısım

Sermayenin Dönüştürme Gücü

10.Gece Sosyalleşmeleri 279
Cemiyetçilik ve meyhane

11.Bombacıların Geceleri 307
Tehlikeli sınıflar tehlikeli hale geliyor

12.Şeytana Çalışmak 336
Sömürünün karanlık boyutları

Altıncı Kısım

Erotizm ve Devrimler Farklılığın Zevkleri ve Tehlikeleri

13.Deri ve Dantel Geceleri 361
Sınır ihlalcisi cinsellikler

14.Devrim Festivalleri 398
Karanlıktan gelen ışık

15.On Yıllık Karanlık 422
Faşist gece

Yedinci Kısım

Kapitalist Metalaşmanın Kalbinde Kültürlerin Oluşumu

16.Blues, Caz ve Jookın' 449
Soul ve Swing geceleri

17.Vahşi Tarafta Bir Gezinti 486
Bohemya ve Beatler

18.Kara 509
Karanlığın kültür politikası

Sekizinci Kısım
Irk ve Kapitalist Kriz

19.Birikim Geceleri 533
Haydutluk, mafya ve kapitalizmin çağdaş ruhu

20.Şehirde İç Patlama 559
Irkların öfke ve ayaklanma geceleri

Dokuzuncu Kısım
Sonuç

21.Karanlık Kültürler ve Sınır İhlali/Dönüşüm Politikası 595

Dizin 603

Önsöz

Tuhaf ve potansiyel olarak trajik bir düşünsel ve siyasi dönemde yaşıyoruz. Modern tarihsel hafızada *fin de siècle** zamanları, çoğu kez sıkıntılı bir geçiş dönemi olarak yaşanmış; çalkantı ve gerginliklerle anılmıştır. Gerek XVIII. gerek XIX. yüzyılda devrimler, yüzyılın son on senesine hâkim olan koşullarda yapılmış ya da bu koşullar sayesinde ayakta durmuştur. Böyle yoğun istikrarsızlık dönemlerinde, toplum yapısı adeta temelinden sarsılıyor, genel kabul görmüş fikirler saldırıya uğrayıp esaslı bir sorgulamaya maruz kalıyordu. Şimdilerde bir buçuk asırlık olan *Komünist Manifesto*'nun sözleriyle bu anlarda, "katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey kirletiliyor"du.[1]

Marx ve Engels'e göre bu tedirgin edici akışkanlık, yakın sayılabilecek bir zamanda adı konulmuş bir sosyoekonomik düzen olan kapitalizmin bir özelliğiydi. Erken modern çağın ticaret imparatorlukları, alım-satım şirketleri ve mutlakıyetçi devletlerinin yanı sıra XVII. ve XVIII. yüzyıl Avrupası'nın ilk sanayi toplumlarından da beslenen kapitalizm, XIX. ve XX. yüzyıl süresince yerküreye yayılmaya devam etti. Kapitalizmin tanımlayıcı özellikleri, bilinenin aksine mübadele ilişkileri, şahsi servetler ve şirket kârları değildir, bu maddi olanakları ayakta tutan mekânizmalardır: Yani kapitalist üretimin kendisinden önce gelen "asıl" yağmacı birikimin zora dayalı mülksüzleştirmeleri, içerisinde sınıf oluşumlarının evrildiği mecburi işbölümü ve yüzyıllar süren gelişimi boyunca ekonomik hayatın toplumsal ilişkilerini bozan bir yöntem

* Fr.: Yüzyıl sonu. (ç.n.)

1. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Manifesto of the Communist Party*, orijinali 1848 (New York: Arrow Editions, 1933), s. 7. [*Komünist Partisi Manifestosu*, Karl Marx ve Friedrich Engels, Çev. Işık Soner, Kaynak Yay., 2003.]

olarak artıdeğere, ücret düzeneği yoluyla el konulmasıdır. Bu etkenler, modern toplumlara derin bir yabancılaşma olarak damgasını vurdu. Bu bakımdan kapitalizm, kendinden önce gelen hiçbir toplumsal oluşuma benzemiyordu; sürekliliği için devrim niteliğinde dönüşümlere ve devamlı bir sosyokültürel değişime ihtiyaç duyuyordu.[2]

Süreksizliğin bu sürekliliği, belki de hiçbir zaman 1990'ların ortalarında olduğu kadar açığa çıkmamıştı. Sermayenin sultasına yöneltilmiş tarihi bir karşı koyuşu temsil eden devrimin ve yine aynı şekilde, sermayenin karşısında dimdik duran işçi devletlerinin günümüzdeki canlı örnekleri olan mevcut sosyalist devletlerin merkezden çökmesi, şüphesiz dönemin en kritik öneme sahip gelişmesi olmuştur. Dünyanın ilk başarılı proleter deneyine sahne olan yer de dahil olmak üzere, birçok sosyalist merkez, 1989'da hızla un ufak oldu ve bunun ardından gelen kaos ortamında, dünya halklarının pek çoğu için yeni bir istikrarsızlık ve güvensizlik çağı açılmış oldu. XX. yüzyıl sonunun güçlü, gelişmiş kapitalizminin, çoğunlukla Batı da yer alan ekonomilerde kriz yaşaması; dahası Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle Doğu Avrupa'daki sosyalist blokun da dağılması ve Bağdat'tan Havana'ya kadar Sovyetlerin desteğine bel bağlamış olan uzak rejimlerin güç kaybetmesi, yeniden canlanan bir emperyal düzene zemin hazırladı. İronik olarak seyrini ABD'nin bir ayağı çukurda endüstriyel ekonomisinin belirlediği kapitalizmin, küresel hegemonyaya yönelik bu yeni girişiminin temelinde, bir dizi güçlü, birbiriyle ilintili maddi süreç yatıyordu. Düşük ücretlere dayalı üçüncü dünya ekonomilerine iş yaptırılarak üretimin ucuzlaştırılması; "serbest ticaret"in önündeki engellerin kaldırılması ve dünya pazarlarının ve emeğin, Avrupa, Kuzey Amerika ve Uzakdoğu gibi devasa bölgesel ekonomilerin kartelleştirilmesi sayesinde bütünleştirilmesiyle tamamlandı. Böylelikle, gittikçe yozlaşan ve marjinalleşen bir "sosyalizm"in planlı ekonomilerinden geriye kalanlar (Çin ve Grenada) ele geçirilerek; Irak gibi can sıkan, dik kafalı ve gerici Bonapartçı rejimler, askeri yoldan alt edilerek XIX. yüzyıl "himayeciliğinin" kalıntılarının kökü kurutuldu. Arkasından savaşlar geldi. Çoğunlukla toprakların kontrolü için ya da geleneksel olarak kaynaklara erişimin sağlanması uğruna edilen kavgalar, bir de düşünce alanında yapıldı.

1980 ve 1990'lar, hakikaten de entelektüel hayatı gerici, popülist bir maksat için ele geçirmeye çalışan, hortlamış bir ideolojik saldırıya

2. Konuya giriş olarak şu kaynaklar yeterli olacaktır: *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Der. Rodney Hilton, (Londra: New Left Books, 1976); Ellen Meiksins Wood, *The Pristine Culture of Capitalism: An Historical Essay on Old Regimes and Modern States* (Londra: Verso, 1991) [*Kapitalizmin Arkaik Kültürü: Eski Rejimler ve Modern Devletler Üstüne Tarihsel Bir Deneme*, Çev. Oya Köymen, Yordam Kitap, 2007].

sahne oldu. Neo-con'ların 1970'lerde önayak olduğu ve Thatcher ile Reagan'ın seçim zaferleriyle birlikte hükümet politikasına dönüşen yeni sağın geçmişe olan ilgisi, ulusal tarihleri yeniden biçimlendirme yolunda toplu girişimleri getirdi. Çoğu 1960'lardan esinlenmiş olan ve o yılların tabiriyle Yeni Sol'la birlikte anılan ama artık yeni dönemin düşünce iklimiyle örtüşmeyen ezilme ve sömürü hikâyeleri; okullardan, müzelerden ve anma günlerindeki kutlamalardan çıkarıldı. Bunların yerini, görkemli ulusal başarılara ve çoğu girişimci bireylerin kazanımlarına ilişkin anlatılar aldı.[3] 1990'ların başına gelindiğinde bu ideolojik zemin sertleşmiş; Sovyetler Birliği'nin resmen parçalanması ve Marksizmin sözde iflası, Francis Fukuyama'yı "liberal demokrat düzen"in komünizmin karanlık ve ikiyüzlü güçlerine karşı zafere ulaştığına inandırmış, kuramsal ve pratik dünyayı nihai, bin yıllık bir "tarihin sonu"na[4] getirdiğine dair kendinden emin beyanlarda bulunmaya koşullamıştı.

Bu kadar derin, maddi ya da analitik çözülmelerin bir araya gelişinin iz bırakmaması düşünülemezdi: Nitekim çalkantılı bir dönemin ideolojik gelgitleriyle mücadele etmesi beklenen, ilerici olma iddiasındaki en sol güçler dahi bu durumdan etkilendi. Geniş sol yelpazenin liberal entelijansiyası içerisindeki paralel gelişmeler, gerici ve gözle görülür kadroların, ilginç ittifaklar kurmalarına zemin hazırlamıştı bile. Yeni Sol sonrası aydınlar da aynen, önceki kuşakların hayal kırıklığına uğramış değişim yanlıları gibi[5], kendi kuşaklarının geç kapitalizmin ekonomi politiğine dahil olmasına, Stalinist "sosyalizm"in ve sendika bürokrasilerinin kemikleşmesine ve devrim güçlerinin dünyayı değiştirmedeki reformcu yetersizliğine şahit olduktan sonra, mevcut devrimci birikimin eleştirisiyle kendilerine yol açmaya çalıştı; bu da onları, Marksizmden esinlenmiş olsa bile eklektik olan bir tarihsel materyalizmdeki köklerinden gitgide uzaklaştırdı.[6] Fukuyama'nın ideolojik bakımdan kaba ve açıkça muhafazakâr olan sözlerinin, çoğu

3. Örneğin bkz. Harvey J. Kaye, *The Powers of the Past: Reflections on the Crisis and Promise of History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991).

4. Fukuyama'nın orijinal metni için bkz. Francis Fukuyama, "The End of History", *The National Interest 16* (Yaz 1989): 3-18 ve daha karmaşık, detaylı bir anlatım olarak, *The End of History and the Last Man* (New York: Macmillan, 1992). [*Tarihin Sonu ve Son İnsan*, Çev. Zülfü Dicleli, Gün Yay., 1999].

5. 1840'lar ve 1920'ler için şu anlatıları dikkate alın: Marx ve Engels, *The German Ideology* (New York: International Publishers, 1939), özellikle s. 79-194 [*Alman İdeolojisi*, Çev. Ahmet Kardam ve Sevim Belli, Sol Yay., 1992]; Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (Londra: New Left Books, 1976) [*Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, Çev. Bülent Aksoy, İletişim Yay., 2004.]

6. Bkz. Ellen Meiksins Wood, *The Retreat from Class: A New "True" Socialism* (Londra: Verso, 1986), [*Sınıftan Kaçış: Yeni "Hakiki" Sosyalizm*, Çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, 2006].

1990'ların başlarında doktrin değiştirmeye sürüklenmiş ya da yeni bir rejim yanlısı olmuş, hayal kırıklığına uğramış sol kesimden, çok sofistike yorumlar alması hiç de şaşırtıcı değildi.[7]

Bu düşünsel çalkantıda ve karşıt fikirler dünyasında kimilerinin "katı" sandığı her şeyin sorgulanışının karmaşık boyutları bir yana, günümüzün kavramsal konjonktürü, neredeyse bizi durmadan geçmiş düşünce ve deneyimin "sonrasına" yerleştiren, melez bir analizler karışımından oluşmaktadır. "Post" [sonrası] kadar sık telaffuz edilen bir önek yoktur: Postmodernizm, postyapısalcılık, postsömürgecilik, postfeminizm, *posthistoire* [tarih sonrası]; bunlar günümüzün *fin de siécle*'ına hâkim olan huzursuzluğu açıkça gösteriyor. Bu son derece farklı "post" yorumlar kolajıyla anılan muazzam miktarda yazının, önemli içgörü, bilgi ve bakış açısı içerdiği tartışılmaz. Ancak bu tür bir yaklaşımın analitik rotayı, şu anın istikrarsızlıklarını ve bölünmelerini toplumsal değişim ve dönüşüme yönlendirme yeteneğimizi siyasi olarak elimizden alacak bir saptırma eğilimi taşıdığını da görmezden gelemeyiz.[8]

Ellen Wood'un hem basında hem akademik çalışmalarında belirttiği gibi, 1990'ların çelişkisi şudur: Kapitalizm küresel, hegemonik ve homojenleştirici gücünü, geçmişte olduğundan çok daha kuvvetli bir biçim ve içerikle sağlamlaştırırken kendine, "post" solcu diyen çoğu kişinin benimsediği revaçtaki düşünsel eğilimler, bu dünyanın ve onun şu haline yol açan geçmiş gelişmelerin anlaşılmasını ve aşılmasını sağlayacak bir yorum üretilmesini engelliyor.[9] Kapitalizmin 1990'larda giderek güçlenen meta-anlatısı, hepimizin aklına, bedenine ve siyasi ruhuna tehlikeli şekilde egemen olurken; bu sürece meydan okuması beklenenler çoğunlukla bölünmeyi, farklılığı ve tikelci bir dar görüşlülüğü vurgulayan kuramsal bir mücadele yöntemi öneriyorlar. "Post" düşünce, iktidarın hâkim anlatılarını reddetmek adına, sömürü ve zul-

7. Fukuyama'mn hitap ettiği güçler topluluğuna verilmiş sol yanıtlar için bkz. Lutz Niethammer, *Posthistorie: Has History Come to an End?* (Londra: Verso, 1992); Joseph McCarney, "Shaping Ends: Reflections on Fukuyama", *New Left Review*, 202 (Kasım-Aralık 1992), s. 37-54; Perry Anderson, "The Ends of History", *A Zone of Engagement* (Londra: Verso, 1992), s. 279-375.

8. Bu çalışmaların sorunlarını, tarihsel incelemeler bağlamında şu yapıtımda inceledim: Bryan D. Palmer, *Descent into Discourse: The Reification of Language and the Writing of Social History* (Philadelphia: Temple University Press, 1992). Ayrıca bkz. *In Defence of History: Marxism and the Postmodern Agenda*, Der. Ellen Meiksins Wood ve John Bellamy Foster, (New York: Monthly Review Press, 1997). [*Marksizm ve Postmodern Gündem*, Çev. Ahmet Fethi, Ütopya Yay., 2001]. Postmodern tarih yazımı lehinde ve aleyhinde faydalı malzemeler için bkz. *The Postmodern History Reader*, Der. Keith Jenkins, (Routledge, 1997).

9. Ellen Wood, "Identity Crisis", *In These Times*, 13 Haziran 1994, s. 28-29; Wood, *The Pristine Culture of Capitalism*.

mün merkezi önemde olduğu fikrini bile yadsıyor ve sınıf, ırk ve cinsiyet ayrımlarına ilişkin hızla çoğalan öykülerin, söylemsel bir anlamlar bütünü oluşturduğu bir çoğulculuk ve çeşitlilik çağrısında bulunuyor. Çoğu kez yazarların üstün başarılarıyla en oyunbaz tertiplerde birbiriyle ilişkilendirilen, fiziksel uzama ve sosyo-psikolojik kimliklere ilişkin marjinallikler, en üstün analitik araç sayılıyor. Kimilerinin dediklerinden anlaşıldığına göre, yapılacak en iyi şey, en azından kimi vaatlerini gerçekleştirmesi için liberalizmden medet ummak.

Maddi ve kültürel anlamda mülksüzleşme tecrübelerinin böyle somut biçimde ortaya konulması, dikkatleri imtiyazlı sınıflarla iktidar arasındaki karmaşık ilişkinin, önceden yeterince irdelenmemiş boyutlarına çevirdi. Ancak bu ilerlemenin bedeli, analitik bir gerileme oldu. "Post" projesi deneyci özneyi, nihayetinde tarihin yazıldığı ve tekrar yazıldığı benlik ve toplumun kuvvetle şekillendirici konjonktürüne yerleştirmek şöyle dursun; gerçekte o yalnız varlığı tanımayı kavramsal olarak tamamen reddederek içe doğru sarmallaştı. Günümüzdeki düşünsel eğilimlerin bize sunduğu, olsa olsa bir yapbozun birbirinden ayrılmış parçalarıdır; bütünü anlaşılır hale getirecek kontur ve çizgiler, ya büsbütün yoklar ya da oyun dışındaki yorum alanında karmakarışık haldeler. Yine de bu yapboz, zengin bütünlüğüyle kapitalizmin, elbette ki köleliğin, artıdeğere zorla el konulmasının ve cinsiyet, ırk ve cinsel kimliğe bağlı baskıların bitmek bilmez çoğahşını gizleyen, bugünkü görkemli başarı öyküsüne kısmen karşı gelebilecek tek meta-anlatıdır. Tarihin baskı görmüş marjinalliklerini, dönüştürücü bir alternatifin etkin gücü haline getirmek için, o marjinal unsurları bir yerde toplamak gerekir. Farklılık, farklılığı nesneleştirme [reification] yoluyla değil; bugünkü değişik ama birbiriyle bağlantılı aidiyetlerimizin dinamiklerine ve yapılarına her yönden karşı gelen, olasılıklar üreten programlar ve bakış açıları geliştirerek savunulmalıdır. Tüm meta-anlatıların anarşist biçimde reddedilmesine değil, alternatif ve muhalif bir meta-anlatıya ihtiyacımız var; çünkü olasılıklara gebe kapitalist sürecin baş aşağı edilmesi gerekiyor.

Bu elbette güç bir iş ve şimdiye kadar tarihte böyle bir meta-anlatıya nadiren ulaşılabildi. Başka hiçbir kitabın başaramadığını bu kitabın yapacağını düşünecek kadar gözüm yükseklerde olmasa da bir öneri sunacak kadar cüretkâr davranacağım. Disiplinlerarası "post" yazının, marjinallik ve kimliğe dikkat çekmek için sürekli yaptığı çağrılara yanıt vermek istiyorsak çeşitliliğin kaydını tutmanın yetersiz olduğunu vurgulayan kuramsal soyutlamalarla bunlar ne kadar ilkeli olursa olsun, yetinemeyiz. O halde ihtiyacımız olan belki de marjinalliğe ve sınır

ihlaline ilişkin tarihin bazı bölümlerine, kısmen de olsa bir değinme girişimidir.

Marjinallik aynı anda hem bir kimlik/bilinç hem bir yapı/yerdir. Söylemsel ve fiziksel olarak yerinden edilip iktidarın merkezlerinden uzaklaştırılmış, toplumsal ve somut bir inşadır marjinallik. Bu haliyle çoğu zaman farklılığın sınıf, ırk ve cinsiyet açısından ifade edildiği, karşıt ikilikler ve kutuplaşmalarla ilişkilendirilir. Böyle bir farklılığın nasıl algılandığı ve nasıl yaşandığı ise kesin olarak asla bilinemez. Konu hakkında kimi saptamalar yok değildir, ayrıca bunlar tarihsel bir bağlama da oturur; ancak neredeyse sonsuz bir olasılıklar karmaşası içerir. Bu da marjinalliğin sınırları ihlal edici içeriğinin ya da belli bir tarihsel dönemde farklılığın nasıl ele alındığının, bulanık bir grup seçenek içerisinde, uzlaşmadan direnişe ve çözüme uzanan bir dizi deneyim yaşanmasını temin eder. O halde sınır ihlali, birçok istikamette seyreder. Bu gece yolculukları derlemesinde, çoğunlukla marjinalliğin kenara itilişini, iktidarın gündüz ve gece hayatını rutinleştirmesinin konformist nüvesinde türlü raddelerde yarıklar açan edimler ve bilinçlere bölerek, farklılığın kenarını özel şekillerde vurgulayan ve keskinleştiren sınır ihlali yollarını takip ettim. Başka yollar da izlenebilirdi. Ama tabi oluşun, mücadele ve muhalefet, alternatif ve bağımsızlık, suç ortaklığı ve işbirliği diyalektiği olarak tarih boyunca nasıl yaşandığının hikâyesini sunan bir keşif yolculuğunun, kapitalizmin bozucu özünü anlamamız için ışık tutacağını düşündüm. Böyle seçilmiş ve parçalı anlatıları, gelişimleri arasında bağlantı kurarak bir araya getirmek, sınır ihlali yolculuklarının tarihsel meta-anlatısının tasarlanma sürecini başlatmak demektir. Marjinalliğin çağlar boyu seyrinin haritasını çıkarmak, iktidar ve protestoyu farklı bir irdelemeye tabi tutma ve gecenin içine bakıp günü yeni gözlerle görme fırsatı sunar. Bu da eski kesinliklerin süratle parçalara ayrıldığını gördüğümüz bir çağda, toplumsal dönüşüme dair kavrayışımızı berraklaştıracaktır.

Örneğin "post" kuram, tutarsız bir iktidarın tahrif edici etkilerini gösteren "ampirist" tarihlerin sorgulanması sonucu lekelenmiş o şüpheli kategorilere, olay ve hakikate değil; hep temsile ve metafora, imgeye ve imgenin maksatlı üretimine odaklanır. Ben bu nevi tercihleri ve bakış açılarını öylece reddetmek yerine, belli sınırlar içersinde, imge ve metaforla olduğu kadar olay ve hakikatle de uğraşarak, onlarla birlikte çalışmayı denedim.

Bu kitabın içeriğine ve onun düzenlenip sunulma biçimine dair seçimlerin arkasında yatan, düşünsel çağımızın üslubunu, "post" kuramın kimi bakış açılarını benimserken onun siyasi ve analitik kısa

devrelerine de karşı çıkıp sorgulayacak şekillerde kullanma isteğidir. Tarihsel analizin merkezine sınır ihlalini yerleştirmeyi seçerek ve değişen profilini çağlar içinden bir gece yolculuğu şeklinde çizerek, tabii ki bilinçli bir şekilde, marjinalliğin hem bir tecrübe olarak yaşanabileceği hem bir temsil olarak toplumsal açıdan kurulabileceği, gerçek ve metaforik en iyi mekânı arıyordum. Bu kitap tam anlamıyla gecenin tarihi olmasa da akşama verilen isimler silsilesi, sınır ihlali yolculuklarının hemen tüm hikâyelerinde geçiyor.[10] Tarih boyunca gecenin karanlıkla bağdaştırılması, akşamın ve sabahın ilk saatlerinin loş anlarını bir sınır ihlali ortamı, iktidarın kısıtlamalarından uzak ve güçsüzlüğün arzularını dile getirmeye uygun bir zaman ve mekân kılmıştır. Eğer bu mübadele ve sömürü, farklılık ve kalkınma ilişkileri, dönemin üretim süreçlerine temel oluşturan eskide kalmış katı materyalist perspektifin dışına çıkarak ekonomik, siyasi ve kültürel değişimi kapsayan tarihsel çalışmalar olarak sunulsaydı; günümüzün sınıf, ırk ve cinsiyeti dikkate alma yolundaki beylik uyarısı, taze imkânlar açardı önümüze. Ben kısıtlı bir kronolojiye bağlı kesin bölmeleri, coğrafi sınırlamaları ve somutlaştırılmış "ulusal" kültürleri reddederek, hem yerleşik akademik disiplinler arasındaki hem de tarihselleşmiş bütünlükler arasındaki uçurumları aşmayı umdum.

Maksadım, hikâyenin tümünü sunmak olmadı. Bu, nahif ve hayalci bir tavır olurdu. Daha ziyade sınıf, ırk ve cinsiyet tecrübelerinin, oluştukları belli tarihsel dönemlerdeki aydınlatıcı anlarına eğilerek; her zaman üretime bağlı sosyal ilişkilerde kök salmış olan, halbuki çoğunlukla karanlık kültürlerde, gündüzün umumi şeffaflığından uzakta yaşanan hâkimiyet ve tabiyet ilişkilerine bakma yolları önermeyi hedefliyorum. Sınır ihlalini gecenin içine bir hakikat ve bir tasarım olarak yerleştirmek, içinde arzu ile tehlikenin hep sorunlu bir seyir izlediği, muhalif ve alternatif olduğu kadar ahlakdışılığın, yenilgi ve kopuşun sesi de olabilecek kültürleri keşfetmek için bir fırsat tanıyor.

Kuramsal olarak bu yaklaşım, aynı zamanda düşünsel ve siyasi analiz geleneklerini yan yana getirme istekliliğini gerektiriyordu. Sınır ihlalini ve onun gece yolculuklarını keşfe, bazı bakımlardan Michel Foucault'nun eserlerindeki düzenin, kavramsal olarak reddedilişinden ve yabancılaşmayla sınır ihlalinin ısrarla benimsenmesinden yola çıkarak başladım. Çağdaş düşünsel pratiğin yetiştirdiği, tarihsel gecenin en sofistike yolcusu olan Foucault, mizacı gereği ve analitik olarak insanın

10. Bu yüzden son günlerdeki gecenin tarihini ve coğrafyasını çıkarma girişimleri, benim amacımla kesişiyor. Bkz. Joachim Schlor, *Nights in the Big City: Paris, Berlin, London, 1840-1930* (Londra: Reaktion Books, 1998); Luc Bureau, *Géographie de la nuit* (Montreal: L'Hexagone, 1997).

karanlığında rahat eden bir beyindi.[11] 1977'de Foucault açık açık, "felsefeciler gazeteci olmalı"[12] demişti. Kendisi bir bakıma zaten öyleydi; geçmiş zamanlardaki "sapmaları", yabancılaşmaları ve insanı dehşete düşüren marjinalleşmeleri dâhice ve kışkırtıcı biçimde yazmasıyla tanınan metaforik gecenin bu muhabiri, ahlaki sansüre ve yargılayıcı savuşturmalara rağbet etmeyeceğine güvenilen bir hikâyeciydi. Foucault, gözlerimizi, varlıklı otoritesini tanımlayabilmek ve hayata geçirebilmek için yabancılaşmayı baskılayan ve mahrum etmeye, yerinden etmeye ihtiyaç duyan "öteki"nin, iktidarın kimbilir hangi merkezlerinin etki alanı içindeki tarihsel konumlandırılışına açmıştır. Onun "görme sanatı", birçoklarının bakamadığı yerlere, insanın kendisinden öteye, konformist gözün henüz göremediği âlemlere, hep gölgelerde var olmuş, bazen de gecenin içinde kendine bir yuva bulmuş "yokluğa" bakma eylemiydi.[13] Baskı ve sessizliğin karanlık dayatmaları, "söylenmemiş" ve "saklanmış"lara dair söylemlerle dolu bir tarihleri olan ezilenlerin mücadeleleriyle aktif olarak ilgilenen Foucault, eşcinsellerin, psikiyatri hastalarının ve hapishane mahkûmlarının haklarını dokunaklı biçimde dile getirmişti. Fakat kınananların bu kavgasının genişleyen parametrelerini de gayet iyi biliyor ve direnişlerini doğrudan geleneksel proletaryanın direnişine bağlıyordu.[14] Ne var ki Foucault, merkezsiz iktidar gündemiyle tecridin ve hususiyetin saf dışı bırakan kazığına çakılı kalmıştır. Merkeziliğine işaret ettiği iktidarı bir türlü tayin edememiş; sonuç olarak da yaklaşımı, "sınıf mücadelesinin 'ön' düğümlerini halletmekle"[15] yani sömürüden kurtulmak ve yeniden tam manasıyla demokratik bir otorite oluşturmakla ilgili olmuştur.

Böylece Foucault'dan başlayıp tasarısına tamamen farklı bir dürtüyle hayat vermiş olan, Marx'a dönmüş buldum kendimi. Zorunluluk ve arzu, Marx'ı da meşgul etmişti, Foucault'yu da; ancak şaşılacak derecede farklı şekillerde. Marx da asıl olarak yabancılaşmayla uğraşmış, ancak beşeriyet kavramının karşısında olduğu için idealist felsefeyi reddetmişti. Tarihsel materyalizm kuramını ve klasik ekonomi politiğin eleştirisini, yabancılaşmanın anlamını kavrayarak geliştirmişti. Marx,

11. Bilhassa gece/karanlık konusundaki düşünceleri için bkz. Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (New York: Vintage, 1965), s. 85-116 [*Akıl ve Akıl Bozukluğu: Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., 2000].

12. David Macey, *The Lives of Foucault: A Biography* (New York: Pantheon, 1993), s. 389.

13. John Rajchman, "Foucault's Art of Seeing", *October*, 44 (İlkbahar, 1988): 89-117.

14. "Intellectuals and Power: Michel Foucault and Gilles Deleuze", *Discourses: Conversations in Postmodern Art and Culture*, Der. Russell Ferguson vd (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990), s. 14-16.

15. J. G. Merquoir, *Foucault* (Berkeley: University of California Press, 1985), s. 155.

kapitalizmin dünyaya hâkim olma yolundaki gidişatını körükleyen değerleri ve doğaya uygun görünen iyelikleri altüst edip, olmadıkları bir şeye çeviren ve sırası geldiğinde insanlığı da olmadığı bir hale sokan sömürü ve zulmün gizemini ortadan kaldırmak için uğraşmıştı. Marx, artıdeğere zorla el konulmasına ve amansız bir birikime dayalı olarak güçlenen sistemin, istisnaya yer vermeksizin bütünleştirici ve karşılıklı güce dayalı ilişkileri üzerinden ilerlerken insanların ve ürettiklerinin şeylere, yani "özgürlük" pazarındaki metalara indirgendiğini keşfetmişti. Marx, karşıt sınıflar olan "burjuvazi ve proletarya" bu yabancılaşmayı farklı biçimde tecrübe ettiklerine göre kapitalizmin; güç ilişkilerini tam manasıyla yabancılaşma üzerinden götüren ve benliği baştan aşağı yabancılaşmış bir temelde oluşturan, ilk gerçek toplumsal oluşum olduğunda ısrarlıydı.[16] Yabancılaşmayı, insani çeşitleri de dahil, metalar *üzerinde* iktidar kurarak yaşayan sermaye de bir sınıf olarak kendine özgü bir tarihsel gelişim gösterdi. Emek kendi kendine yabancılaşmasını, yıkım ve tabi olma yoluyla yaşamaya mecbur oldu; bu, gecenin metafor ve canavarlarını, Marx'ın kurduğu analitik çatıda öncelikli bir edebi konuma yükselten, karanlık bir süreçti. Gündüzleri bile insanın varoluşunun karanlığına hapsedilen emek, Marx'a göre; varlığı yabancı bir güç tarafından alçaltılan nihai "öteki" demekti.

Marx'ın mülksüzlere yönelik ilk savunmalarından birinde; ki bu Renanya Meclisi'nde, tanınmayan mülkiyet haklarına dair kavramlar etrafındaki tartışmaları sonuca bağlayan bir dava olmuştu, orman fakirinin yere düşen odunları, âdet gereğince toplama hakkını araması boşuna değildi. Uygar toplumun dışında kalmış, marjinalleşmiş, ahlaken kötülenen ve yasalarca hırpalanan orman toplayıcıları, gecenin "suçluları"ydı şüphesiz; maddi bir şeye malik olmasalar da Marx'ın görüşünde onlar, ormanın mülkiyetini fetiş haline getirenlerin "akıldışı iddiaları"nın aksine, hayatın ve insanlığın evrensel değerlerinin "özgürlüğe malik" sesleriydi.[17] Kapitalizmin karanlığı, ışık uğruna mücadeleyi zorunlu kılmıştı; gündüz ile gece ayrımı ancak merkezinde sınıf iktidarı olan, tüm yabancılaşmış ilişkilerin devrimci bir şekilde yıkılmasıyla aşılabilirdi. 1840'lardaki ilk felsefi ve siyasi yapıtlarından, 1850'lerde ve 1860'larda yaptığı, sermaye mantığının daha yapısal bir çizgide incelen-

16. Karl Marx, "The Holy Family", Marx ve Engels, *Collected Works*, c. 4, 1844-1845 (New York: International Press, 1976), s. 36 [*Kutsal Aile ya da Eleştirinin Eleştirisi: Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı*, Çev. Kenan Somer, Sol Yay., 1994].

17. Bkz. Karl Marx, "Proceedings of the Sixth Rhine Province Assembly. Third Article. Debates on the Law of the Thefts of Wood" ve "Justification of the Correspondent from the Mosel", Marx ve Engels, *Collected Works*, c. I, 1835-1843 (New York: International Press, 1976), s. 224-263, 355; Erica Sherover-Marcuse, *Emancipation and Consciousness: Dogmatic and Dialectical Perspectives in the Early Marx* (Oxford: Blackwell, 1986), s. 17-44.

mesine ve geleneksel ekonomi politiğin eleştirisine ilişkin çalışmalarına kadar, Marx'ın düşüncesinin özünü teşkil eden işte buydu.

Marx'ın ıskaladığı noktayı ise bir bakıma Foucault kavramıştı. Marjinallik, sadece dışarıdan empoze edilmez, içeriden öznel olarak da meydana getirilirdi;[18] ki bu süreç, Edvard Munch'ün *Çığlık*'ındaki (1893) korkunç çaresizlikte kendini belli eder. Fredric Jameson, esas itibarıyla *fin de siècle* olan bu tablo için, "Önemli modernist temalar olan yabancılaşma, anomi, ıssızlık, sosyal parçalanma ve tecridin kanonlaşmış bir ifadesi; kaygı çağı denen dönemin görsel olarak programlanmış bir amblemi" demiş. Jameson, ayrıca Munch'ün anlatımının, iletişime aç bir feryadın içeriden gelen acıyı dışarıda dramatize etmeye çalıştığı, özel bir ifade estetiği olduğunu ve arkasından gelen birçok sınır ihlali portresiyle tamamen uyumlu bir yorum sergilediğini savunur.[19]

Sanat dallarında metaforik olarak geceyle ilintilenen, popüler amaçlar ve çoğu kez kötüleyici şekilde inşa edilen ve toplumsal eleştirisi yapılan ya da gecenin korunaklılığından beslenen bu karanlık kültürler, tarihte elbette var olmuştur: Feodalizmin tasfiyesi sırasında köylü muhalifler ve cadılar; devrim çağında pornograficiler, libertenler, canavarlar ve jakoben komplocular; merkantilist kapitalizmin hükmündeki korsanlar ve köleler; düşük meslekler ve haysiyetsiz işler, meyhanelerdeki ve kardeşlik cemiyetlerindeki sosyalleşmeler, endüstriyel kent düzeninin tehlikeli sınıfları ve endüstri devriminin küresel erişim döneminde üçüncü dünya proleterleşmesinin travmaları; sağ ve solun devrimleri ve geceyi ayrı ayrı kullanma şekilleri; çoğu, kapitalizmin, uyumlu olmanın getirdiği başarılara dair XX. yüzyıl ortası destanını pekiştiren, erotik, müzikal, sinematik ve şiirsel hoşnutsuzluğun kültürleri, soğuk savaş Amerika'sı ve geç kapitalizmin maddi ve kültürel kaosu içerisindeki şehirlerde ırkların yıkımı. Bütün bunlar, şu anda içinde alternatif anları, teslimiyet zamanlarını ve görünmeyenlerin boşluklarını gördüğümüz, daha çözülmemiş, kısmen oluşmuş bir yapbozun, yani sınır ihlalinin ve yolculuklarının kolektif olarak inşa edilmeyi bekleyen daha geniş meta anlatısına ait parçaların peşindeki marjinallik anlatıları.

Bu yapboz ile parçalarını görmemizi engelleyen pek çok şey oldu.

18. Bu, Gramsci'nin, sermaye ve devletin mecbur bırakan iktidarının yanında, böyle güçlerin alt gruplar arasında, karşılıklı anlaşmaya dayansa da, rahatsız edici şekilde kolektif bir bağdaşma yaratma kapasitesini konu eden hegemonya tartışmasında boğuştuğu noktalardan biridir. Bkz. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (New York: International Press, 1971) [*Hapishane Defterleri: Seçmeler*, Çev. Adnan Cemgil, Belge Yay., 1997.]

19. Fredric Jameson, *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1991), s. 11-12.

Bir taraftan gecenin karanlığı, yabancılaşmanın nihai olumsuzluğu yüzünden dayatılmış ve özyıkım getiren bir hayat tarzı anlamına gelebilirdi. Diğer taraftansa gündüzün belli uzlaşımlarından muaf, gölgeleriyle iktidarın gözlerine ve öfkesine karşı ezilenlerin kalkanı olan gece, yabancılaşmanın aşkınlığının gerçek anı, benliğin isyankâr alternatif edimlerle kendini gerçekleştirdiği bir yer de olabilirdi. Bu ikiliklerin birleşmesi ise az sayıda tarihçinin dikkate aldığı bir olasılıktır. Munch'ün *Çığlık*'ında her iki yönü, her iki hareketi de görebiliyoruz. Bu geçmişi, yabancılaşmanın türlü yönlere yürüdüğü ve farklı niyetleri gözettiği gecenin bu yabancı ülkesini keşfetmek için, Foucault'nun fikir ve içgörülerini rehber edinebiliriz; ancak eğer seyahatimizin dilini ve manasını anlayacaksak, Marx'ın tercümanlığına ihtiyacımız olacak. Bir yorumda da belirtildiği gibi, Marx'm sözleri, gecenin o arketipsel yaratıkları olan yarasalara benzer; yani hem fare hem kuştur. Belki de ait oldukları korunaklı günlerin muhafazasından belirirken ve kolay yoldan kategorizasyonlara kafa tutan uçuşlarıyla etrafa dağılmak üzere çatlaklardan çıkarken görüldüklerinde, farklı şekillerde anlaşılabilir, bizi sınır ihlalinde zaman ve mekânlar boyu gece yolculuklarına çıkarabilirler.[20]

20. Yarasa metaforu ilk olarak, Vilfred Pareto, *Les Systèmes Socialistes*, c. II'de (Paris, 1902) kullanılmıştı. Daha detaylı olarak da Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Concept of Man in Capitalist Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), s. 3-11'de işlenmiştir.

Birinci Kısım

Genel Bir Bakış



Thomas Hart Benton, *America Today*'den, *Metrolu Şehir Etkinlikleri* (1930)

1
Karanlık Tarafta Bir Gezinti

Metaforik Gece

Gece başkadır; gün ile zıtlığına karanlık ve tehlike damgasını vurur; ancak korkularını telafi eden özgürlükleri de vardır. Gece, günün angaryalarından, insanlığı belli vazifeler, yükümlülükler ve işlerle tanımlayan rutinlerden kaçış sağlar. Bu en çok karanlığın, çoğunlukla kuşatılmış halde yaşayan insanlığa sunduğu serbestliklerin engin bir edebiyat ve sanatsal imgelemle ifade edildiği, metropol gecesine dair yorumlarda açığa çıkar. Örneğin, gecenin dünya başkentlerinden biri olan New York'u düşünün. Daha Birinci Dünya Savaşı yıllarında, Ashcan Okulu'ndan sanatçılar, sokak ve meyhaneyi, meşakkatli işler ve fakirhaneleri, fahişeler ve dövüşçüleri konu alan dokunaklı gece manzaraları yapıyor; fırça darbeleriyle marjinallerin ve ezilenlerin mahrem dünyalarını betimliyordu.[1] Bundan on sene sonra, gerçekçi edebiyatın Theodore Dreiser gibi yazarlarının New York gecesi üzerine edebi yorumların ardından Georgia O'Keeffe, gökdelen akşamını resmettiği tablolarıyla şehrin karanlık yapılarının ve yumuşak ışıklarının oluşturduğu aldatıcı örtüyü yakalamaya çalıştı; *New York-Gece* (1928) adlı tablosunun ağır havası, gece başıboş dolaşan kalabalıkların aleni hareketlerini, cüretkâr arzularını ve farkında olmadan daldıkları derin düşünceleri yansıtıyordu.[2] Şehir akşamlarının erotik gizli yüzünün tir-

1. Bkz. Patricia Hills, "John Sloan's Images of Working-Class Women", *Prospects 5* (1980): 157-196; Joshua Brown, "A Spectator of Life-A Reverential, Enthusiastic, Emotional Spectator", *American Quarterly* 49 (Haziran 1997): 356-384; Marianne Doezema, *George Bellows and Urban America* (New Haven: Yale University Press, 1992); Milton Brown, *American Painting from the Armory Show to the Depression* (Princeton University Press, 1955), s. 9-38.

2. Bkz. Theodore Dreiser, "The City Awakes", *The Colour of a Great City* (New York: Boni & Liveright, 1923), özellikle s. 5-7; O'Keeffe hakkındaysa bkz. Abraham A. Davidson, *Early American Modernist Painting*, 1910-1925 (New York: Harper & Row, 1981), s. 206.

yaki kâşifi Henrik de Leeuw'a göre "gündüzleri donuk bir şehir" olan New York, "geceleyin adeta gürültülü ve cafcaflı bir köye", ihtiyatlıların ve sofuların gözünde "hiçbir etik ilkeye hürmeti olmayan", haz peşinde tuhaf şekilde marazi bir ihtiras mahalline dönüşüyordu.[3]

Azgın metropolün, karanlık çöktükten sonra ortaya çıkan edepsizlik sınırındaki zevk düşkünlüğünü ve boşlanan asaletini belki de en çarpıcı şekilde, ekonomik buhran yıllarında yaptığı duvar resimleriyle tanınan radikal yöreselci ressam Thomas Hart Benton sergilemiştir. Benton, New York'a kendisi gibi yerini yurdunu bırakmış bir Orta Batılı olan Dreiser'la hemen hemen aynı zamanda gelmişti.[4] 1920'lerde sosyalist fikirlere yöneldi; ihtiyatlı davranıp Komünist Parti'den uzak durduysa da partinin kültürel kanadından kişilerle dostluğu oldu. 1930'larm başlarında *America Today* [Günümüzde Amerika] adlı materyalist panoramayı yaptı. Anaakım Amerikan üniversitelerinden sürgün edilmiş avangardların, eleştirel kuramcıların ve Avrupalı entelektüel mültecilerin sığınağı olan New School for Social Research'ün [Yeni Toplumsal Araştırma Okulu] sipariş ettiği dokuz duvar resminden oluşan bu seri; endüstriyel kapitalizmle dönüşüme uğramışsa da otoritenin standartlaştırma çabalarına halkın kendi damgasını vurma gücü dışında, ABD'yi saran herhangi fark edilir bir homojenleşme dürtüsüne indirgenmemiş insan çeşitliliği karmaşasını vurguluyordu. Resimlerdeki kıvrak bedenler, teatral pozlar ve şişkin adaleler, teknoloji ve çalışma alanlarıyla Amerika'nın iktidar araçlarının bir imgesini meydana getirir; sömürünün ve hızlanan "ilerleme"nin çeşitli temsilleriyle çoğaltılan bu araçlar, ABD'deki günlük yaşam girdabına hayat veren gürbüz bir kentli ve köylü kitlesinden yayılan enerjinin karşı kefesine yerleşir. Güneyde ve batıda yapılan tarım ile kuzeydoğunun ve değişen batının endüstrisi, lokomotifler, pamuk, kömür ve çelikle sembolize edilir.

Bu resimlerde aynı zamanda "şehir etkinlikleri", özellikle de Benton'ın bizzat tanış olduğu gece etkinlikleri resmedilir. Kendisi sık sık burlesk* mekânlarına ve ödüllü boks maçlarına gider ve oralarda bedenler ile onların jestleri üzerine yaptığı detaylı değerlendirmeleri, taklit mimari silmelerle panellere ayrılmış gece sahneleri ile sürekli ama

3. Henrik de Leeuw, *Sinful Cities of the Western World* (New York: Citadel Press, 1934), s. 251-252.

4. Benton'ın bu dönemde New York hakkındaki, Ashcan Okulu'yla örtüşen hatıraları, sanat çevrelerinin bohemliğine odaklanmıştı. Bkz. Thomas Hart Benton, *An Artist in America* (Columbia: University of Missouri Press, 1968) özellikle s. 37-64; Michael Denning, *The Cultural Front: The Laboring of American Culture in the Twentieth Century* (Londra: Verso, 1995), s. 65, 74, 133.

* Fr.: Burlesque: Fizikselliğe dayalı bir mizah, skeçler, müstehcen şarkılar, striptiz vs içeren bir tür Amerikan sahne gösterisi. (ç.n.)

aynı zamanda sezgisel şekilde oluşturulmuş bir kolaj ortaya çıkarmak için kullanırdı. *City Activities with Subway* [Metrolu Şehir Etkinlikleri] adlı panel, gecenin, türlü fırsat ve olasılıklarının bir kesişimi olduğu kadar, onu zapt etmeye kalkışacakların karşısındaki azimli direncinin de bir tasavvurudur. Dini öğütler verirken karikatürize edilen bir sokak vaizi, "God Is Love"dan [Tanrı Sevgidir] "Burlesque 50 Girls" [Burlesk 50 Kızları] ve "Heat"e [Sıcak] uzanarak, hisli bir şekilde ellerini göğe kaldırıyor; bir mümin, önünde diz çökmüş; bir striptizcinin, vaizin kürekkemiklerine tehlike çanları çaldıracak kadar yakın olan çıplak kalçaları şıkırdıyor. Salvation Army* [Kurtuluş Ordusu] şarkıcıları, demiryolundan taşan ışıkla parıldayan gecenin sıcaklığının tadını çıkarıyor, kalabalığın kan ve nakavt için çıldıran nidalarıyla boğulan serenatları, yumruklaşan iki boksöre yönelmiş. Yüksek kültür ürünü senfoni, ironik olarak sarmaş dolaş haldeki çifte yönelmiş; teşhir ettikleri etleriyle cinselliklerini edepsizce sergilemeleri, lunaparkın düşük kültürünü gölgede bırakmış. Gece kitlelerinin aracı metroda ise radikal kültür dergisi *The Masses*'ın [Kitleler] Marksist editörü olan ve sol çevrelerde kendi çapında zamparalığıyla tanınan Max Eastman, zarif, kır saçlı, ceket-kravatlı halde, karşısında resmen kelepçelenmiş gibi duran meşhur striptiz sanatçısı Peggy Reynolds'u gözleriyle soyuyor; bir kitap tutan eli bir taraftan da önündeki uyluğa abanmış. Siyah bir işçinin yanında oturan bir bahisçi, "Aşk Yuvası" manşetiyle, sınır tanımayan erotizmi sınıf çizgilerini ya da aile kurarak üremenin aklı başında sınırlarını aştığından, çoğunlukla skandal seks ilişkilerini akla getiren bir resimli gazeteyi gözden geçiriyor. Benton, tıpkı onun sevgili Batısı gibi bir bakıma, gecenin ehlileştirilmesi olası olmayan, ayrı bir alan olduğu mesajını vermek istiyor belli ki.[5]

Modern Manhattan'ın günbatımından şafağa seyahati, her ne kadar gün/gece karşıtlıklarına dair tecrübeyi zenginleştirse de bu ikilik, benzersiz olmaktan oldukça uzak olduğu gibi, zaman ve mekâna da ilk anda düşünüleceği kadar bağlı değildir. Evrenselleşen aydınlık ve karanlık, sabah ve akşam ayrımı farklı okumalara müsait bir ayrımdır. Örneğin, Londra'nın XVIII. yüzyıldaki en popüler sanatçısı William Hogarth; sabah, öğle, akşam ve gecenin tartışılan anlamlarını insan

* Yüzlerce ülkede faaliyet gösteren, yardımseverliği öne çıkaran bir Protestan Hıristiyan kilisesi.

5. Bkz. Henry Adams, *Thomas Hart Benton: Drawing from Life* (New York: Abbeville Press, 1990), s. 137; Adams, *Thomas Hart Benton: An American Original* (New York: Knopf, 1989), s. 165-167; Mathew Baigell, *Thomas Hart Benton* (New York: Harry N. Abrams, tarihsiz), s. 111-113. Erika Doss, *Benton, Pollock and the Politics of Modernism: From Regionalism to Abstract Expressionism* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), bilhassa anlamlı. Gece ve batı sınır bölgesinin karşılaştırmaları için bkz. Murray Melbin, "Night as Frontier", *American Sociological Review* 43 (Şubat 1978): 3-22.



William Hogarth, *Günün Dört Vakti, Gece* (1738).

ların daimi savaşının alegorisi olarak gösteren, *Günün Dört Vakti* (1738) adlı bir dizi gravür yapmıştı. Hogarth, *Sabah*'ta, dindar bir kız kurusuyla harıl harıl çalışan okullu bir oğlanı, kilisenin heybetli ama soğuk ve gayri insani duvarı ile Tom King'in meyhanesindeki davetkâr sıcaklığın, zevklere kucak açışın, samimi atışma ve asılmaların ortasına yerleştirir. Gündüzün doğruluğunun dar patikası, şaşmaz olsa da kaçınılmaz olarak, gecenin uzadıkça uzayan zevklerinden geçer. *Öğle*'de, tavernayla kilisenin, yani sınır tanımazlıkla adabın karşıtlığı, düzenle kaosu ayıran bir hendek olarak vurgulanmıştır. *Akşam*'da ise çekişmeye görünürde paydos deniliyor; ama günün işlerinin bitmesiyle (süt sağan hizmetçininki dışında) birlikte saygınlığın, olgunluğun, aile mesuliyetinin ve eve bağlılığın kısıtlamaları, boyun eğerek riayet etmekten doğan boğucu atmosferi ortaya çıkarılıyor.

Bu uzlaşma havasını darmadağın eden ise önceki "vakitler" dizisiyle ürpertici biçimde ayrışan *Gece*'dir. 1640'taki devrim dağdağasının ardından, 1660'ta İngiliz monarşisinin yeniden kurulduğu Restorasyon Günü'nün yıldönümünde başlayan karanlık saatlerin cümbüşü, ahlaki ve siyasi baskıların kalkması demektir. Caddelerde, kralların hükümranlığına radikal demokratik bir alternatif için yanıp tutuşan Jakobitlerin* arzusunu simgeleyen alevler, coşup kontrolden çıkar. Kafasından aşağıya bir lazımlık boca edilen gözleri kaymış sarhoş bir mason görürüz resimde. Masonluk, 1717'den beri, İngiltere'de kilisenin dogmacılığıyla gelenekçiliğine ve devlet iktidarının sınıf bazlı, monarşiye dayalı hiyerarşilerine karşı muhalefetin simgesidir. Masonu kılıcının yükünden, elinde feneriyle, yetişkinlerin düşkün ve sınırları ihlal eden davranışlarıyla dalga geçen çocuklarla dolu ve sıra sıra tavernaların olduğu caddelerden geçerek yol alan, açıkça hoşnutsuz karısı kurtarır. *Gece*, Hogarth'ın en karanlık sanatsal yorumlarından biriydi. 1745'te düzenlenen bir açık artırmada, bir banker tarafından yaklaşık otuz İngiliz sterlini karşılığında satın alınmıştı. Daha aydınlık resimler olan *Öğle* ve *Akşam* ise yeni oluşan sanat piyasasında daha iyi para etmişti.[6]

Gecenin saati farklı işler. Gecenin insanları ayrı durur. Mesele sırf Prufrock'un hüzünlü nakaratındaki gibi "kahve kaşıklarıyla ölçülen" saatler ve dakikalar değil; zamanın ortadan kaldırılamasa da meydan okunan tiranlıklarıdır.[7] Mesele basitçe, meşgaleye (yaşamak için yapılanlara) karşı zihin meşguliyetine (gündüzün gerekliliklerine karşı hissedilen, düşünülen ve benimsenenlere) de indirgenemez. Bu ayrımlar, zaman ve mekânda nasıl kök salmış olursa olsun, daha geniş sürekliliklere işaret eder, déjà-vu hissi verir. Gece daima, gün ışığının sapkın, aykırı, farklı olan mülksüzlerinin zamanı olmuştur; ayrıca karanlığın zevkleriyle tehlikelerine uyum sağlamayı seçen ya da buna mecbur kalanlar arasında bir nevi bağ, zamanın ve mekânın hem *ötesinde* hem *içinde* varolan bir uzam vardır.

Bu kitap, sırf zaman ve mekânda değil; farklılığın saklı da olsa tanımlandığını ve yaşandığını görmenin mümkün olduğu metaforik uzamlarda da gece yolculukları vasıtasıyla sınır ihlalini araştıran, spe-

* Stuart hanedanının İngiltere, İskoçya ve İrlanda tahtına yeniden geçmesini amaç edinen politik hareket yandaşları.

6. Bkz. Joseph Burke ve Colin Caldwell, *Hogarth: The Complete Engravings* (Londra: Alpine, tarihsiz) özellikle s. 177-180; Ronald Paulson, *Hogarth: His Life, Art and Times* (New Haven: Yale University Press, 1974), özellikle s. 175-181, 219.

7. T.S. Eliot, "The Love Song of J. Alfred Prufrock", *Selected Poems* (Londra: Faber & Faber, 1952), s. 13. [Şiirin Can Yücel'e ait bir Türkçe çevirisi de var: Bkz. "Mr. Prufrock'tan Aşk Türküsü" *Her Boydan*, Adam Yay., 1985, s. 65].

külatif bir yorumlar pastişi sunuyor. Bu kitap, karanlık halkları, karanlık düşünceleri, karanlık zamanları, karanlık işleri, karanlık hazları konu etmiyor. İktidarın karanlık taleplerini ve karanlık zorlamalarla dayatılarak kurulmasını da konu etmiyor. Direnişin ve muhalefetin belirsiz faillerini de. Tarihte yer etmiş bu tecrübelerden hiçbirini konu etmemesinin sebebi; tam da hepsini, birbirlerine ne şekilde bağlı olduklarını ve marjinalliğin, sınır ihlalinin çehresini bazen yansıtan, bazen de çarpıtan aynalarında nasıl göründüklerini konu ediyor olması.

Ötekilik, çağdaş akademik dünyada pek rağbet görse de tasviri genelde tek taraflı yapılıyor; aslında iki yanlı olduğu her nasılsa ihmal edilmiş kuvvetli yapılardan oluşan bir söylem, ötekilik. Bu süreç içerisinde çoğu şey dezenfekte edildi; sınıf, ırk ve cinsiyet sömürüsü ile en çok da bizzat otorite kurbanları tarafından açılan, zulmün korkunç yaraları edebiyat eleştirisi rafında kalsın diye temizlenip ağartıldı; sanki tabi kılınanların ödemeye mecbur edildiği derin ve karanlık bedellerin hesabı, günümüzün metinselliğinde verilebilirmiş gibi. Ötekiliğin kaynakları da yok oldu, gecenin özlemleriyle ve çoğu kez verdiği yetkiyle anılan yaratıcı üretimler ile meydan okuyuşlar da. Ben gece yolculuklarını, harici kısıtlamalar ve zalim sınırlarla etrafı çevrilmiş ancak böylesi çevirmeleri parçalamaya teşebbüs eden karanlık olasılıkları keşfetmek amacıyla, geniş ve eklektik anlamıyla "öteki" için, bir metafor olarak kullanmak istiyorum. Bu vakalar; ki onlara sadece tarif etmek maksadıyla kültürler diyorum, antikçağ ve daha öncesine kadar uzanan tarihleriyle elbette hiçbir zaman karmaşıklıklarının ve tarihsel hassasiyetlerinin bütünlüğü içerisinde yakalanamaz. Yine de bunlara işaret edilebilir; kültürel ve sosyal hayatın farklı tarihlerindeki geniş temalara giriş olacak nitelikte örnekler gösterilebilir ve fikirler savunulabilir.

Dolayısıyla gecenin karanlık kültürleri, herhangi bir özdeş tarih kategorisinde birleşmez. Burada daha ziyade, gündüze ait tarihlerden dışlanmış anlar; ekonomik rasyonelliğe dayalı mantık, ilişkiler ve siyasi yönetimin yapılarıyla yönetilip denetlenen zaman, mekân ve uzam içerisinde bir birleşme noktası olarak ortaya koyuluyor. Gece, bu hâkimiyet sahaları üzerine perdelerin inişi, özgürleşme icraatlarına yol gösterecek muğlaklık ve sınır ihlali tiyatrolarının takdimi olarak anlaşılabilir. Ancak yabancılaşma ve marjinallik de geceyi mesken tutar. Bu rahat ve kaçışa uygun mesken, bazen başkaldırı yuvası da olabilir. Fakat aynı zamanda karanlık içinde karanlık; gündüzün kırılgan güvencelerini korkunç ve dehşetli tehlikeler sayesinde, koşullandıkları ve acı dolu tarihlerinden en çok mesul olan güçlerden özerk oluşlarıyla daha da trajik hale gelen, gerginlikler ve özyıkım getiren davranışlarla darma-

dağın eden, yabancılaşma ve sıkıntı dolu, rahatsızlık verici bir anarşi de olabilir. Sınır ihlali elbette her zaman kahramanca ve salt direnişten ibaret değildi. Ancak bu anlatıda, sınır ihlali tarihinin o tarafları üzerinde durulduğu kuşku götürmez.

Her ne barındırırsa barındırsın, ister dar bir bakışla bir zaman olarak anlaşılsın ister geniş açıdan bir saha olarak algılansın gece, gün tarafından nadiren hoş karşılanmıştır. Bir meydan okuyuş olmuşsa aleyhinde yasalar yapılmış; bir örtü olmuşsa, tarih boyunca ışığın davetsiz ziyaretlerine maruz kalmıştır; hızla çoğalan teknolojiler karanlık köşelerini aydınlatmış ve onu gün ortasının emanet güçlerinin öfkeli bakışına, gizliden izleyişine ve tehditkâr müdahalesine açmıştır.[8] Eleştirel kuramcı Jean Baudrillard, XX. yüzyılın sonlarına gelindiğinde gecenin böyle yenik düşürücü biçimde istila edilmesini; kaybetmenin evrenselleşmesi, insanlığın ve tarihin iktidarın sonsuz beyazlığına boyun eğmeye zemin oluşturacak şekilde kayıtsızca homojenleşmesi diye özetleyecekti:

> Durumumuz biraz gölgesini yitirmiş adama benzer: Üstüne düşen ışık karşısında şeffaflaşmıştır ya da her yandan aydınlatılmış olarak, korunmasız biçimde tüm ışık kaynaklarından aşırı ışık almıştır. Teknikler, görüntüler ve enformasyon da bizim her tarafımızı aydınlatmaktadır; bu ışığı kırıp geri yansıtamıyoruz ve beyaz bir etkinliğe, beyaz bir toplumsallığa, para, beyin ve bellek gibi, bedenlerin de temizlenmesine, tam bir asepsiye [mikroplardan arındırılmaya] mahkûmuz.[9]

Sürecin su götürür yanı yok; ama teşhis fazla kötümser. Loren Eiseley'in tasvir ettiği gibi günün hâkimiyeti karşısında, karanlık kültürler tarih boyunca, bugün de dahil olmak üzere varolmuştur:

> Saklı mayın tarlaları üzerinde devedikenlerinin yetiştiği, dikenli teller çekili boş arazilerde tuhaf bir özgürlük vardır. Konuşlanmış güçlerin silahları arasında, devriyelerin ve bekçi köpeklerinin adımları arasında, kanunların hatta insanın kendisinin dahi el çektiği işlenmemiş bir şerit toprak vardır. Bu huzursuz sınır üzerinde vahşi bölgenin eski varlığı yeniden kendisini gösterir. Otlar büyür ve hayvanlar, hiçbir insanın onları avlamaya cesaret edemeyeceği gecenin içinde rahatça dolanır. Ezilmenin sınırını, ince belirsiz bir çizgi belirler. Barındırdığı özgürlük yalnızca kuşlara ve havadaki devedikeni tüyüne ya da etrafta gezinen bir tilkiye uygundur. Yine de buna

8. 1723'te İngiltere'de çıkarılan meşhur Siyah Yasası hakkında bkz. E. P. Thompson, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act* (New York: Pantheon, 1975). Buna dair ilgi çekici bir tartışma için, Wolfgang Schivelbusch, *Disenchanted Night: The Industrialization of Light in the Nineteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1988).

9. Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 1998, s. 50-51.

> imrenerek bakan insanlar olmalı [...] Bu tek boyutlu dünyayı duyumsamak, kalben bir mülteci olmayı, arzuyla çitlerin ötesine dalıp gitmeyi gerektirse de, orası vardır.[10]

Bununla beraber ya bir alternatif ya da bir geri çekilme anı olarak sınır ihlalinin toplumsal dönüşümle sonuçlanması için, oluşumu esnasında çoğunlukla gecenin içindeki olasılıklardan çıkan diyalog ve ara yolların, zorlu bir tercümeyle günü yeniden yapılandırabilecek dillere çevrilmesi gerekiyordu. Bu nadiren gerçekleşti. Metaforik anlamda, gecenin güne karşı zafer kazandığı tarihi anlardan biri, Delacroix'nın *Barikatlarda Halka Önderlik Eden Özgürlük*'te (1830) enfes şekilde resmettiği Fransız Devrimi'ydi. Bu temsilin, toplumsal cinsiyet bakımından içeriğine dair hak ettiği yorumlar yapılırken; çıplak göğsü ve silahıyla ışık saçan yürüyüşünün aydınlattığı bir yolda, karanlıktaki devrimci ordusuna öncülük eder halde özgürlüğün, gecenin içinden çıkması, daha az dikkati çekmiştir.[11]

Gecenin sınır ihlali çok defa, siyasi uyuşmazlığın faillerinin bu uğursuz, bazen de ölümcül çatışmasını ortaya çıkarmaktan ziyade, sessizce, gizli kalmış tarihleri ayakta tutmuştu; yani insanın kendisini ifade etme şeklinin öğle vaktindeki gibi bir gözetime öyle kolay maruz kalmadığı veya günün ışığıyla boğulmadığı zamanlar, mekânları ve uzamları. İnsanlığın çoğu için esas zaman, gece vakti olmuştur: mütevazı olsa da günlük hayatın zorlamalarından ve kaygılarından kıymetli tutulan özgürlüklerin, süreksiz ama düzenli zamanı. Harlem doğumlu fotoğraf dehası Roy DeCarava gibi davetsiz tanıkların, nadir anlarını dondurarak yakaladığı geçmişten, çoğunlukla hiçbir kanıt, hiçbir kayıt bırakmayan bir tarihtir bu.[12]

Karanlıkta kalmış diğer tarihler, her şeye rağmen geceyle uğraşarak anlaşılabilir. Bir tarihçi, Amerikan köleleri için, "Güneşin batışından

10. Loren Eiseley, *The Night Country: Reflections of a Bone Hunting Man* (New York: Scribner, 1971), s. 3-4.

11. Maurice Agulhon, *Marianne into Battle: Republican Imagery and Symbolism in France, 1789-1880* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) adlı yapıttaki tartışmaya bakınız; Eric Hobsbawm, "Man and Woman in Socialist Iconography", *History Workshop Journal* 6 (Sonbahar 1978): 121-138; Agulhon, "On Political Allegory: A Reply to Eric Hobsbawm", *History Workshop Journal* 8 (Sonbahar 1979): 167-173; Sally Alexander, Anna Davin ve Eve Hostettler, "Labouring Women: A Reply to Eric Hobsbawm", *History Workshop Journal* 8 (Sonbahar 1979): 174-182.

12. Bkz. *Roy DeCarava: A Retrospective* (New York: Museum of Modern Art, 1996); Roy DeCarava ve Langston Hughes, *The Sweet Flypaper of Life* (New York: Simon & Schuster, 1955); *Roy DeCarava: Photographs*, Der. James Alinder (Carmel, Calif.: Friends of Photography, 1981), s. 7-20'de Sherry Turner DeCarava, "Celebration"; A. D. Coleman, "Roy DeCarava: Thru Black Eyes", *Popular Photography* (Nisan 1970): 68-71, 113-115, 118-119, 168; Elton C. Fax, *Seventeen Black Artists* (New York: Dodd, Mead, 1971), s. 167-187; Ruth Wallen, "Reading the Shadow- The Photography of Roy DeCarava", *Exposure* 27 (Sonbahar 1990): 13-26.

doğuşuna değin yaşadılar ve sevdiler" demişti.[13] Afro-Amerikalılar, kalıtlarını özgürleşmeden sonraki döneme taşıdıkları bir esareti yaşarken bile, kaçak ve bir ortaklığın üyeleri olarak gecenin içinde bir özgürlük biçimi bulmuştu. Ancak o geceyi kullanma mücadelesinde, yalnızca küçüklü büyüklü başarılar değil, birçok karanlık şüphe, gerginlik ve endişe anı da yatıyordu; ki bu tema, Afro-Amerikan sosyolojisinin başlangıcında ve Afro-Amerikan edebiyat eserlerinde yinelenir.[14] Bu kitap, bu alttürlerin tarihlerine giriş niteliğinde bir çeşitleme, çağımızın gün ortasına ait tarih yazımlarından uzak bir gece gezintisi vaat ediyor.

Bu kısa girişi bir resim ve bir soru ile bitireyim. Roy DeCarava'nın, uyandırdığı çağrışımlar bakımından en etkili fotoğraflarından biri, Harlem'de bir dernek lokalinde dans eden iki adamı gösteren *Dansçılar*'dır. Resim incelendiğinde poz vermeyle kendiliğindenliğin teğet geçtiği noktada durduğu ortaya çıkıyor. Bu adamlar caz müziği eşliğinde, daha eski bir neslin vodvil performansçısı siyahların tarzında dans ederek insanları eğlendirmeleri için tutulup oraya getirilmiş profesyoneller. DeCarava resmin derin muğlaklığı konusunda şöyle bir itirafta bulunmuş:

> Bu iki dansçı [...] benim için korkunç bir eziyeti temsil ediyor [...] çünkü onlar bazı yönlerden çarpıtılmış karakterler [...] Sorun, figürlerinin bana fazlasıyla insanların önünde, insanlar için kendilerini sıkıntıya sokması, hayatta kalabilmek, uyum sağlayabilmek için kendilerini küçük düşürmesi gereken siyahların gerçek hayat tecrübelerini hatırlatıyor olmasından kaynaklanıyor [...] Buna rağmen figürlerde bununla ilgisi olmayan bir şey de var; çok yaratıcı, çok gerçek ve kelimenin tam anlamıyla çok siyah bir şey. Yani böyle bir ikilik var [...] İtiraf etmeliyim ki, bazı hassasiyetlerimi sarsıp, bana hatırlamak istemediğim şeyleri hatırlatsa da bu iyi bir resim. Aslında sırf o şeyler yüzünden ve o şeylere rağmen iyi bir resim. Bu resim iş görüyor.[15]

13. George Rawick, *From Sundown to Sunup: The Making of the Black Community* (Westport, Conn.: Greenwood, 1972), s. 12. Bir de, Charles Joyner, *Down by the Riverside: A South Carolina Slave Community* (Urbana: University of Illinois Press, 1984), s.127: "Köle kültürüne şekil veren pirinç tarlalarındaki ağır iş günleri değil, iş dışında geçen saatlerdi."

14. Kölelerin kendi kendilerini özgürleştirmesi üzerine klasik anlatı için bkz. W. E. B. DuBois, *Black Reconstruction in America, 1860-1880* (Cleveland: World, 1964). Ayrıca bkz. DuBois, *The Souls of the Black Folk* (New York: Fawcett, 1964); Charles S. Johnson, *Shadow of the Plantation* (Chicago: University of Chicago Press, 1934); Ralph Ellison, *Invisible Man* (New York: Random House, 1952 [*Görünmez Adam*, Çev. Samih Tiryakioğlu, Literatür Yay., 2004]); David Bradley, *The Chaneysville Incident* (New York: Harper & Row, 1981) ve Chester Himes -*If He Hollers Let Him Go*' nun (1945) ve başarılı bir dizi siyah dedektif romanının yazarı- üzerine kavrayışı rahatsız edici derecede kuvvetli bir hikâye: Fred Pfeil, *Another Tale to Tell: Politics and Narrative in Postmodern Culture*'da "Policiers Noirs" (Londra: Verso, 1990), s. 64-68.

15. *Roy DeCarava: A Retrospective*, s. 25.

Böylesi bir yorum, sınır ihlaline, gecelere ve günlere, anlam katan bir ışık tutar; birbiriyle çekişen anlamlarının farkına varmak, tabiyetin ve mücadelenin, çoğu anlık olan yorumsal bir bütünlüğün bir "karesinde" görülebilecek karmaşık tarihlerine karşı bir duyarlılık gerektirir. DeCarava'nın resmi gibi karanlık kültürler de hepimizin içinde sıkıntı verici bir eziyet hissi uyandırmalı. Gecenin bu tarihlerinin arkasında, insanlığın kimi dehşetli yanları ve zaferinin bir parçası yatar.

İkinci Kısım

Eski Rejimin Tasfiyesinde Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet



Pieter Bruegel, *Köylülerin Düğünü* (1567).

2
Kan, Ekmek ve Küfür

Köylü Geceleri

XX. yüzyılın en çarpıcı demografik ve sınıfsal dönüşümleri, tarihi karanlık bir toplumsal grup olan köylülerle ilgilidir. Oysa, geç kapitalizmin ışığının aydınlattığı tek şey, köylülerin dünyanın düzeninden peyderpey çıkarılmaları; Marx'ın sözleriyle "insanlık tarihine kan ve ateşten harflerle yazılan"[1] mülksüzleştirme süreci olmuştur. Ancak bu mülksüzleşme ve yıkım epey yakın zamana kadar, yavaş yavaş artarak evrildiği için, bu harflerin kanı seyrek kalmış, ateşleri gecenin içinde soğuyan korların ağır, göz alıcı hararetiyle yanmıştır.

Bin yıllar boyunca köylüler yani toprağı işlemiş, kendi küçük aletlerine sahip olmuş ve aşar ödemeleri (ayni ya da nakdi olarak) veya efendilerine borçlu oldukları iş yükümlülükleri vasıtasıyla, toprak üzerinde âdet ya da yasa gereğince hak sahibi olmuş insanlar; dünya nüfusunun çoğunluğunu oluşturdu.[2] Hayatlarını başkalarından ayıran, bağımlılıklarıydı: Büyük arazi sahiplerine, toprağa ve tabiat ile iklime göre değişen rızklarına bağımlılıkları.[3] Aynı anda hem bir durum hem ekonomi hem de bir siyaset olan köylülüğün devamı ise yüzyılları aşıp zaman

1. Karl Marx, "The So-Called Primitive Accumulation", Marx, *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production*, Cilt 1 (New York: International, 1967), s. 715 [*Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, Çev. Alaaddin Bilgi, Sol Yay., 2003.] İngiliz köylülüğünün uzun ömürlü oluşunun altını çizen bir anlatım için bkz. *Protest and Survival: Essays for E. P. Thompson*, Der. John Rule ve Robert Malcolmson (Londra: Merlin Press, 1993), s. 24-59'daki, J.M. Neeson, "An Eighteenth Century Peasantry".

2. Diğer kaynakların yanında bkz. *Peasants and Peasant Society*, Der. Teodor Shanin (Harmondsworth: Penguin, 1971).

3. İklimin tarihi üzerine bkz. *Journal of Interdisciplinary History* 10, özel sayı (Bahar 1980).

ayrımlarını bulanıklaştırarak mensuplarını, XIX. yüzyıl itibarıyla değişmez gibi görünen bir yaşam döngüsü modeline uydurup, kıtalara ulaştı.

Kimileri bu sürekliliği, köylünün yumuşakbaşlılığına; bu ikili otorite her ne kadar kriz anlarında bölünüp, yıkıcı amaçlarla kullanılsa da soyluların güçlerine ve Tanrı'nın doğal koşulları yönetme iradesine karşı sergilenen kaderci razı oluşa yormuştur. Johan Huizinga bu yüzden, *The Waning of the Middle Ages* (1924) [Ortaçağın Günbatımı] adlı incelemesine, günlük hayatın şiddeti ve eski rejimin tüm zümrelerine tesir etmiş kötümserlik ve hiyerarşik toplum anlayışına dair bölümlerle başlayarak şöyle der: "Her yerde [...] sefalet inlemektedir [...] Halk, kendi kaderini ve ülkesinin kaderini ancak kötü bir yönetim, sömürü, savaş, talan, sefalet ve salgın hastalıklar dizisi olarak kavrayabilmektedir [...] Bütün bunlar hayatın karanlık arka planını oluşturan genel bir kaygıyı harekete geçiriyordu."[4]

Emile Guillaumin, Tiennon adında bir XIX. yüzyıl köylüsünün kurmaca öyküsünü kaleme alırken bu hayat hikâyesine, dünyevi varoluşa hâkim olan olağan kazaları, yetişmeyen ekinleri, illetleri, hastalıkları, bitmeyen işleri ve rutinleşmiş mecburi ödemeleri serpiştirmişti. Ellili yaşlarının ortalarına geldiğinde "hayat üzerine iyiden iyiye düşünmeye başlamış" olan Tiennon, onu "acımasız şekilde aptalca ve tekdüze" buluyordu. Bazı mevsimler zorlu, belirli zamanlarsa bilhassa çetin geçiyordu. Tiennon, görülmemiş bir sıkıntıyla geçen 1879-1880 kışını şöyle anımsar: "Doğanın her yerinde büyük bir ıstırap hâkimdi." Başıboş gezen aylak köylüler ateş yakmak için odun aşırırken bazı fakirler, karanlığın örtüsünden faydalanarak malikânenin arazisindeki bir akçaağacı devirmişti. Lordun hiç merhameti yoktu. Matmazel diye bilinen karısı, arazinin bekçisine kesin talimat vermişti: "Geceleyin sık sık tur atacaksın ve eğer o alçaklardan birini görecek olursan, hiç tereddüt etme, ateş et; buna hakkın var." Tiennon bundan, eğer cennet diye bir yer varsa, toprak sahibi soylular oraya "biraz zor girer" gibi açık sonuçlar çıkarmıştı. Ancak ömrünün son demlerini yaşayan Tiennon'un, böyle bir esaretten nasıl kurtulunacağı sorusuna verecek pek fazla cevabı yoktu. Elinden gelen tek şey ıstırap içinde, toprağı işlemeye devam eden aile üyelerine yük olmamayı dilemekti: "Ölüm! Ailenin günlük yaşamında, gence, sağlıklıya yük olmanın korkunç düşkünlüğündense, ölüm [...] Hayattan umut ettiğim hiçbir şey yok, yine de hâlâ korkacak bir şeyim var. Bu son felaketten kaçabilmek tek arzum."[5]

4. Johan Huizinga, *Ortaçağın Günbatımı*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., 1997, s. 42, 45.

5. Emile Guillaumin, *The Life of a Simple Man*, Der. ve önsöz Eugene Weber (Hanover, N.H.:

Tiennon bunu tam da; sırf ailesinin değil ait olduğu sınıfın da hayatta kalmasını sağlamaya vesile olacağı için, son isteği olarak seçmişti. Zaman ve yere göre farklılıkları bir yana köylüler, John Berger'in savunduğu gibi, "her yerde, varolma çabasında bir sınıf olarak tanımlanabilir." Robert Darnton'a göre XVIII. yüzyıl köylüsünün halk hikâyelerinin düğümü bile hayatta kalma temasıyla atılırdı; dilenen dileklerse sırf "gündelik dünyanın sıradan mevzularına dair" olurdu. Hikâyecilik "bir kaçış fantezisi değil, bir hayatta kalma programıydı."[6]

Köylülerden artıdeğer çekme metodu, feodal, kapitalist ve sosyalist rejimlerde farklılık gösterebilir; yeni aletler, teknolojiler kullanılır ve yeni ürünler yetişir ama köylünün hayatı, her koşulda bir geçim ve hayatta kalma meselesidir. Bu haliyle çoğunlukla dar görüşlülüğe ve yerelliğe mahkûmdur; yüzyıllar ve nesillerle ölçülen evrimlerin ürünü olan, son derece geleneksel değerleri vardır. Ancak köylünün fevkalede muhafazakâr olan dünya görüşü, bir yandan eşitlikçi de olabilir. Çalışmayı gerekli, kıtlık ve felaketi kaçınılmaz bilen bu görüş, tuhaf bir tecrübeye dayalıdır: Yiyeceği üretenler, şiddetli yokluk zamanlarında açlıktan ölmesi en muhtemel olanlardır. Köylünün bilinci, bu nihai açlık tehlikesi ile teşkil ettiği sıkıntı ve ölüm risklerini atlatmak için, adeta içgüdüsel olan istifçi bir bireycilikle kardeşçe yardımlaşma anlayışına dayalı ütopyacılık; yani mübadele ve kâr yerine, ihtiyaç ve kullanıma dayalı bir siyasi değer ekonomisi arasında bocalar durur. Elzem ihtiyaç hali baş gösterip, bu ikinci itki uyandığında çoğunlukla patlak veren köylü başkaldırıları, geleneksel ile modernin karmaşık bir bütünüdür; isyanın kendiliğindenliği, geçmişin ritüel, hurafe ve bağlılıklarının kisvesine bürünen acil ihtiyaç arz eden değerleri dile getirir. Güney İtalya'daki köylüleri gözlemlemek için uygun bir yere yerleşen Antonio Gramsci, kırsal kesimin fakirinin ilerlemeyi anlamadığı sonucuna varmıştı: Kendilerini, "doğa ve talihin elinde görüyorlar ki zaten fazlasıyla da öyleler; dolayısıyla da 'büyüsel', ortaçağdan kalma dinsel zihniyetlerini muhafaza ediyorlar."[7] Demek ki kırsal kesimin kapitalist dönüşümünde köylünün iki farklı yüzü vardır; tarlalar, geçmişe kilitlenmiş yorumsal bir bakışla, bir an için bile görülemeyen bir gelecek için sürülür.

University Press of New England, 1983), s. 148, 150-151, 158, 195. John Berger, *Domuz Toprak*'ta [Çev. Taciser Belge, İletişim Yay., 1998, s. 228] köylünün, "var kalma araçlarını (mümkünse, kendi babasından kalana göre daha güvenlikli bir duruma getirilmiş bir halde) çocuklarına devretmek" için azmettiğini belirtir.

6. Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*'de "Peasants Tell Tales: The Meaning of Mother Goose" (New York: Basic Books, 1984), s. 34.

7. Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, s. 358. [*Hapishane Defterleri*, Çev. Adnan Cemgil., Belge Yay., 2009]

Bu yol yüzyıllar boyunca işe yaramış görünse de görünüş aldatıcı olmuş ve köylü dünyasının *içeriden* değişimi, büyük çaplı toplumsal dönüşümün etkili bir vasıtası olmuştu.[8] Köylü sınıfı, her şeye rağmen hayatta kaldı; sapkın stoacılıkları kibarca, "hiçbir şeyden kaçma; ama bir şey de yapma" diyen Rus atasözünde; kaba haliyleyse "Yüce efendi geçerken, bilge köylü yerlere kadar eğilir ve sessizce osurur" diyen Etiyopya nüktesinde özetlenmiştir.[9]

Sonunda sessizlik de miadını doldurur. Bin yıldan fazla bir süre boyunca, çeşitli toplumsal oluşumlar sayesinde var olabilen ve beslenebilen köylüler, artık gerilemekte olan ve yeri alınan bir sınıftır; zira kapitalizmin küresel yayılımı dünya ekonomisinin uç sınırlarına nüfuz ederken yerel kültürleri ve üretim biçimlerini imparatorluğun metropoliten merkezlerinden ayıran mesafe ve farklılık, günden güne azalıyor. Geleneksel sınıf ilişkileri, tarım ürünleri ticareti ve toprağın metalaşması yüzünden yıpranıyor. Köylüler nüfus olarak, yalnız Afrika'nın Aşağı Sahra bölgesinde, Çin'de ve Asya'nın diğer yerlerindeki gittikçe küçülen bölgelerde halen sağlam bir varlık gösterebiliyor ki oralarda bile, toprağa bağlı fakirler üzerindeki baskılar ortada. Dünyanın dört bir yanında ücretli emek, proleterleşme ve kentleşme yükselirken, köylü sınıfı düşüşe geçti. Japonya buna uygun, dramatik bir örnek: 1947'de ülke nüfusunun neredeyse yüzde 53'ü toprakla meşguldü; kırk yıldan az bir zaman sonra bu rakam yüzde 9'a indi. Eric Hobsbawm'a göre "köylü sınıfının ölümü, bizi geçmişin dünyasından koparıyor."[10]

8. Bkz. özellikle Berger, *Domuz Toprak*, s. 222-242, köylülüğün daha ayıltıcı bir değerlendirmesi içinse, Marcus Hindus, *Red Bread: Collectivization in a Russian Village* (Bloomington: Indiana University Press, 1988). Ekonomik farklılaşma, demografik devrim ve sosyoekonomik dönüşüme katkıda bulunan, köylü sınıfı içerisindeki istikrarsızlaştırıcı değişimlerin tespiti için bkz. *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Der. T. H. Ashton ve C. H. E. Philpin (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); *Late Marx and the Russian Road: Marx and "The Peripheries of Capitalism"*, *Der.* Teodor Shanin (New York: Monthly Press, 1983); V. I. Lenin, *The Developments of Capitalism in Russia* (Moskova: Progress, 1964) [*Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi/Geniş Çaplı Endüstri için Bir İç Pazarın Oluşma Süreci*, Çev. Seyhan Erdoğdu, Sol Yay., 1988]; Wally Seccombe, *A Millenium of Family Change: Feudalism to Capitalism in Northwestern Europe* (Londra: Verso, 1992).

9. Berger, *Domuz Toprak*, s. 224-225. Köylü direnişinin gelişimine dair bir teori için bkz. James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985); Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990). Köylü atasözleri ve geleneksel bilgelik, Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, "Proverbial Wisdom and Popular Errors" (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1975), s. 227-270'te tartışılıyor.

10. Eric Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short History of the Twentieth Century, 1914-1991* (Londra: Michael Joseph, 1994), s. 289-293, 352-357, 379-383. [*Aşırılıklar Çağı: Kısa XX. Yüzyıl Tarihi, 1914-1991*, Çev. Yavuz Alogan, Sarmal Yay., 1996]. Bkz. temas ettiği önemli noktalardan biri, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde köylülerin işlerinden olması olan. Philip McMichael, *Development and Social Change: A Global Perspective* (Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press, 1996).

Köylülerin çoğu için geçmiş, tabi olmanın ve mahrumiyetin çirkin gecesinde yaşanmıştı; bu olanakları sınırlanmış ne bastırılmış yaşantı, ufukların daralmasına ve köylülerin ne olduklarına dair karikatürize kurgulara yol açtı. Toprağa ve hem gerçek hem mecazi getirisine bağlanmış olan köylüler, çoğu zaman medeniyetin antitezi olarak kabul edilmişti. İçinde hapsoldukları doğa harikalarının değerini bilmiyorlardı; pazarlara muhtaç olduklarından, ilkel bir ekonominin karanlık düzeninin iç karartıcı köşelerinde, en iyi iş gören köleler onlardı; asil duygulardan yoksun ve ancak hayvanca tutkulara sahiplerdi. Duygu ve ideal fakiri olmakla ün salmışlardı. Bir gözlemciye göre, "köylü çıkar sağlayamayacağı hiç kimseyi ve hiçbir şeyi sevmez"di.[11] Balzac *La Comédie humaine*'de [İnsanlık Komedyası] (1829-48), köylüleri yaydıkları kokularla ayırt edebiliyordu; ki bu kokular yalnız burjuva hassasiyetlerine değil şehirli işçilere, meyhane müdavimlerine ve azınlıktaki pansiyonerlere göre de iğrençti.[12] Köylü, dokunulması ya da tadılması değilse de görülmesi, duyulması, koklanması nahoş bir varlık, insan duyularına resmen bir saldırıydı.

XIX. yüzyıla gelindiğinde Marx, köylü sınıfının, maddi koşullarını dönüştürme kapasitesine ilişkin klasik kötümserliği şöyle ifade etmişti:

> Fransız halkını teşkil eden büyük kitle, birbirine eş büyüklüklerin basitçe toplanmasıyla oluşmuştur; tıpkı bir çuvalın içerisindeki patateslerin bir çuval patates etmesi gibi [...] Şu kadar ki bu küçük çiftlik köylüleri, aralarında yalnızca mahalli bir bağ olduğundan ve çıkarlarının aynılığı bir toplum, bir milli bağ ve bir siyasi örgütlenme vücuda getirmediğinden, bir sınıf oluşturmazlar. Dolayısıyla sınıf menfaatlerini kendi adlarına, ister bir parlamento ister bir anlaşma aracılığıyla olsun, kabul ettirmekten acizdirler. Kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir.[13]

Nihayetinde meydan okumaya yönelik siyasi bir isteği katiyen olmayan, durmadan ezilip sömürülen köylü sınıfı, değişim sürecinde tarihi bir frendi. Friedrich Engels'in ileri sürdüğü gibi: "Köylü şimdiye kadar kendisini ancak, kökeni kırsal hayatın yalıtılmışlığında olan

11. Joseph Roux, *Pensées* (1885); Theodore Zeldin, *France, 1848-1945: Ambition and Love* (Oxford: Oxford University Press, 1979), s. 132'de alıntılanmış.
12. Charles-Leonard Pfeiffer, *Taste and Smell in Balzac's Novels* (Tuscon: University of Arizona Press, 1949); Alain Courbin, "Les Paysans de Paris", *Ethnologie Française 2* (1980): 169-176; Herbert J. Hunt, *Balzac's Comédie Humaine* (Londra: Athlone Press, 1959).
13. Karl Marx, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Selected Works* (Moskova: Progress, 1968), s. 172'de. Benzer bir bakış açısı, Gramsci'nin *Hapishane Defterlerinden Seçmeler*'indeki köylü sınıfı tartışmasına hâkim. Köylülere dair Marx aleyhinde, onun kırsal nüfusa XX. yüzyıl sosyalist (Stalinist) saldırısına yanıt veren uzun bir tartışma için bkz. David Mitrany, *Marx Against the Peasant: A Study in Social Dogmatism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1951).

kayıtsızlığıyla siyasi iktidarda etken olarak sergiledi."[14] Marx ve Engels köylü sınıfını siyasi olarak yargılamış ve yetersiz bulmuştu.[15]

Diğerleri önyargılarını daha da canhıraş bir sesle dile getirdi. Fransız köylülerinin hor görülerek, vahşi diye tasvir edilmesi âdettendi. Balzac'm *Köylüler* (1844), Emile Zola'nın *Toprak* (1887) ve Jules Renard'ın *Vahşi Kardeşlerimiz* (1908) adlı yapıtları, kırsal kesimin fakirlerine düşmanlık güdülen çağın yaygın önyargılarını, edebi olarak doğrulamıştı. Fransız tarihçiler Eugen Weber ve Theodore Zeldin'in gösterdiği gibi, köylüler için yapılan "vahşi" yorumları, o dönem her yerde vardı.[16] Bir köy rahibi bile, cemaatindekilere duyduğu tiksintiyi aşmaya yetecek ilahi inayeti ve hayırseverliği bulamıyordu: "Köylü beni iğrendirmese, köylüleri severdim." Weber'in vardığı sonuca göre köylü "karanlık, gizemli, düşmanca ve tehditkâr bir figür olarak zuhur ediyor."[17]

Buna benzer bir yorum, Vincent Van Gogh'un ilginç biçimde iki taraflı bir temsil olan *Patates Yiyenler* (1885) tablosundan da çıkarılabilir. Derme çatma bir masanın etrafında toplanmış, akşam yemekleri patates ve çaydan ibaret, her türlü lüksten mahrum bu köylü üreticiler, karanlığa bürünmüş; sosyalleşmelerini ve yiyeceklerini aydmlatan ışık, tepelerindeki tek bir ampulden -teknolojinin aydınlanmasından- geliyor. Bununla birlikte tablo, "suskun ağır işçilerin, yani büyük çoğunluğun" neredeyse kahramanca bir tasviri; "kendine acıması" olmayan köylülerin işlendiği, "sonsuz sempati" dolu bir sanatsal eser diye yorumlanmıştı. Van Gogh tablo üzerinde çalıştığı sırada, erkek kardeşine şunları yazmıştı:

> Ampul ışığında patateslerini yiyen o insanların, toprağı da o tabağa soktukları elleriyle kazdıklarını vurgulamaya çalıştım; yani resim el emeğini ve bu emekçilerin ekmeklerini nasıl dürüstçe kazandıklarını anlatıyor. Biz medeni insanlarınkinden oldukça farklı bir yaşam biçimine dair bir izlenim vermek istedim.

14. Friedrich Engels, "The Peasant Question in France and Germany", Marx ve Engels, *Selected Works*, s. 633. Engels'in köylüler hakkındaki değerlendirmesini onaylayan bir anlatı için bkz. Guillaumin, *Life of a Simple Man*, s. 186-190.

15. Teodor Shanin, *The Awkward Class: Political Sociology of Peasantry in a Developing Society Russia, 1910-1925* (Oxford: Oxford University Press, 1972); Lenin, *The Development of Capitalism in Russia*; Michael Löwy, *The Politics of Combined and Uneven Development: The Theory of Permanent Revolution* (Londra: Verso, 1981); E. J. Hobsbawm, "Peasant Land Occupations", *Past & Present* 62 (Şubat 1974): 120-152.

16. Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1976), s. 3-22; Weber, *France: Fin de Siècle* (Cambridge: Mass.: Harvard University Press, 1986), s. 52, 62; Zeldin, *France, 1848-1945*, s. 131-134.

17. Weber, *Peasants into Frenchmen*, s. 12.



Vincent Van Gogh, *Patates Yiyenler* (1885).

Bu sözlerde, bize tablonun kendisinden seslenen şiddetli kararsızlığın tıpkısı mevcut. Van Gogh dürüstçe yapılan ağır işçiliğe hürmet ederken bile, toprağın pisliği ile masa adabını derin bir tedirginlikle bir araya getirdiği ikilik barındıran tasvirlerden –biz/onlar, medeniyet/vahşilik– kurtulamamış. Sanatçı her ne kadar üretken emeği takdir ederek bir tabuyu yıkmaya çalışsa da sınıf bilincindeki hapsedici resmiyetin ötesine geçemiyor. Van Gogh'un, çevreleri karanlık ve ilkel, vücutları ve yüzleri boğumlu, üzerleri isli ve örtülü, ihtiyaç ve zevkleri en temel gıdalarla ölçülecek ve kayıtsız bir kabullenmeyle paylaşılacak kadar basit olan köylüleri, toprak işçisiyle kültürlü yaşam arasındaki nesnel ayrılığın bildik çağrışımını yeniden üretiyor. "Sefaletin ve kederin yüzü" bu; kuşkulu, ürkek ve ifadesiz, kederli ve uysal ama rahatsız edici tehditkârlıkta bir çehre. Van Gogh'un niyeti hürmet ve saygı göstermekken, yabaniliği resmetmiş.[18]

Köylü evinin ve ocağının, küçük toprak sahibi emekçinin berbat koşullarının, penceresiz duvarların karanlığındaki imkânsızlıklarla

18. *The Complete Letters of Vincent Van Gogh*, Cilt II (Londra, 1958), s. 370, G. E. M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World: From the Archaic Age to the Arab Conquest* (Londra: Duckworth, 1981), s. 209-210'da alıntılanmıştır. Köylünün fiziksel görüntüsüne dair alıntı, Weber, *Peasants into Frenchmen*, s. 6'da yer alan 1822 tarihli bir kaynaktan. Van Gogh'un tablosunu muğlaklık içermeyen şekilde olumlu diye okuyan Ste. Croix'nın yine de müphemliğe düştüğüne dikkat çekerim, şöyle ki: Aynı anda hem " 'Patates Yiyenler' fakirler ama açıkça sefil değiller" (s. 210) hem Van Gogh'un "sefil derecede fakir olan 'Patates Yiyenler'i yürek parçalayan bir sempatiyle" (s. 278) resmettiği kanaatine varmış.

dolu bir hayatın bu tasvirinde Van Gogh, kendi sempatilerinden ziyade altsınıfın acı gerçeklerini gösterir.[19] Bir asırdan fazla süren kapitalist gelişimin, insani bakımdan başardıklarının karanlık bir imgesi olan *Patates Yiyenler,* hoş bir resim değil. Hem üretip hem yediği şeye, bitkinin kendisine, yani bir çuval patatese dönüşmüş bir sınıfı temsil ediyor. "Bana ne yediğini söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim."[20]

Kırsal hayata böyle bir bakışın ötesine geçmek, Van Gogh'un resmettiği köylü masasının etrafında söylenmiş olabilecek sözlere ya da çalışma ve dinlenme zamanlarının hiçbir zaman kolayca ayrılabilir olmadığı, şu ağır iş ortamının dumanı ve kokuları arasında akla gelen fikirlere, düşüncelere ve özlemlere paye vermeye çalışmak için, bu tablodaki duvarların ötesine, sanatçının tasvirinde bir öğe olmayan zamanın pencerelerine bakmalı. Bıkkın köylünün uykusunu bölen rüyaları ya da kâbusları anlamaya kalkışmak için, tarih yazımına ve kültüre ilişkin karanlıkları yoklayıp, hep eksik olan bir yapbozun parçalarını bir araya getirmeli. Böyle yaparak evvela, günleri ve geceleri birbirine insanla doğanın ilintili kaderleriyle, insanlar ve hayvanların doğum ve ölümleriyle, mevsimlerin ve ürünlerinin çevrimleriyle bağlı olan köylülerin, amansız maddeciliğine dikkat edilirse çok şey kazanılacaktır.

Köylü geceleri, gündüzün karanlık, cismani uzantılarıydı. Geceyi ve işaretlerini tanımak, günbatımı bulutları ile gelen ayın halesini, yıldızların parlaklığını gözlemek, günün getireceklerini ve ekinlerle hayvanlar üzerinde göstereceği etkileri tanımaya hazırlanmak demekti. Doğanın, anlayan için çalışanlara pek çok mesajı vardı. XVI. yüzyılda yaşamış İtalyan çiftlik kâhyası Giacomo Agostinetti, eğer "sürüler sıçrar, eşekler anırır, kurtlar ulur, kuşlar durmadan uçarsa ya da horozlar durmadan öterse ve ne zaman sineklerle atsinekleri sokmaya başlar, yunuslarla balıklar sudan fırlar, karakurbağalar vıraklar, yılanlar, kertenkeleler ve benzer hayvanlar etrafta gezinmeye başlarlarsa"[21] o zaman, yağmurun yolda olduğuna dair köylülere güvence verirdi.

Yani köylülerin üretim ritmi çoğunlukla, gündüz iş, gece dinlenme vaktini gösteren bir saat tanımıyordu. Emile Guillaumin, gün ve gecelerinin işlere bölünmüş olduğundan, kendisine bundan geriye sadece

19. Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1991), s. 7'deki, Van Gogh'un köylü ayakkabılarını resmettiği *Bir Çift Bot* (1887) adlı tablosunun yaratıcı okumasını da dikkate alın. Köylülerin yaşadığı koşullar hakkında ayrıca bkz. Marx, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", s. 172-174.

20. Brillat-Savarin, Fernand Braudel, *Capitalism and Material Life, 1400-1800* (New York: Harper & Row, 1973), s. 66'da alıntılanmıştır.

21. Piero Camporesi, *The Anatomy of the Senses: Natural Symbols in Medieval and Early Modern Italy* (Cambridge: Polity Press, 1994), s. 196'dan alıntılanmıştır.

"beş altı saatlik, hafif, tedirgin bir uyku"[22] kaldığından yakınıyordu. Köylünün gecesi, varoluşun fizyolojik evrelerine ya da "doğal" olaylara bağlı, duyular aracılığıyla gözlemlenebilen ve tanınabilen kısımlara ayrılıyordu: "Günbatımından sonra, akşam vaktinde, ilk uyku saatinde, ilk uykunun yarısında, ilk uyku boyunca, horoz ötüşünde ya da horoz üç defa öttüğünde." Vakit nakit demek değildi; gün ve gecelerin sekteleri ve molaları vardı.[23]

Kan ve ekmeğin hüküm sürdüğü köylü gecesi, bollukla kıtlık arasında gidip gelen hayatların istikrarsızlığına ve güvenilmezliğine dair düşünceler hasıl etti. İktidar, sık sık insan ya da doğa suretinde belirip köylüye komplo kurar gibiydi. Köylü üreticiler, kendilerini anlatan verileri sınıflandırma ve yapılandırma gayretiyle evreni somut olarak ele aldı. Amaçlanan, hayatın idealist bir dönüşümü değil; iniş çıkışlarının mütevazı bir düzenlemesiydi. Köylü hikâyeciler, Robert Darnton'a göre; "ham ve yalın bir vahşiliğin" hâkim olduğu bir dünya tasvir ediyordu: "Yemek ya da yememek; köylülerin günlük hayatlarında olduğu gibi folklorlarında da yüz yüze geldikleri asıl mesele buydu."[24] Kan ve ekmek, köylüleri düşünmeye sevk ederdi ve gecenin karanlık köşelerinde dalıp gittikleri düşünceler, açlık ve yokluğun tahribatıyla nadiren karşılaşmışların onlara sunduğu gibi bir ruhani dünyayı, maddeci ve küfre giden bir sorgulamayı besleyebilirdi.

İlk önemli olan kandı. Köylü aile yapısının özellikleri zaman ve mekâna göre, belirli yerlerde ve farklı tarihsel bağlamlarda gelişen akrabalık ağlarıyla epeyce değişikliğe uğradı. Ortaçağ köylerinde akraba yoğunluğu, düşükten (İngiltere'nin belli kısımlarında) yükseğe (Fransa) farklılık gösterirdi; bunun gibi, köylü ev halkının niteliği ve bir uçta sınırlı, basit ve çekirdek; diğerinde genişlemiş bir gövde şeklinde olan onun idaresi de tekbiçimlilik sergilemezdi.[25] Miras âdetleri, topra-

22. Guillaumin, *Life of a Simple Man*, s. 102.

23. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou: The Promised Land of Error* (New York: Vintage, 1979), s. 277-278.

24. Darnton, "Peasants Tell Tales", s. 13, 31-32. Hikâye anlatıcılığı ve günah çıkarma hikâyelerinin meşruiyeti üzerine, bkz. Natalie Zemon Davis, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France* (Stanford University Press, 1987).

25. Bu hayli karmaşık mesele, Seccombe tarafından, *A Millenium of Family Change*'de en belirgin şekilde s. 38-40, 78-82, 121-124'te ustaca ele alınmıştır. İngiltere ve Fransa'daki köylü aileleri üzerine farklı yorumlar için bkz. Peter Laslett, *The World We Have Lost* (Londra: Methuen, 1971); Alan MacFarlane, *The Origins of English Individualism* (Oxford: Basil Blackwell, 1978); Keith Wrightson ve David Levine, *Poverty and Piety in an English Village: Terling, 1525-1700* (New York: Academic Press, 1979), özellikle s. 82-91; Richard M. Smith, "Kin and Neighbours in a Thirteenth-Century Suffolk Community" *Journal of Family History* 4 (1979): 219-256; J. L. Flandrin, *Families in Former Times: Kinships, Household and Sexuality* (New York: Cambridge University Press, 1979); Emmanuel Le Roy Ladurie, *The Peasants of Languedoc* (Urbana: University of Illinois Press, 1980).

ğın el değiştirebilmesinin zorluğu, evliliğin zamanlaması ve anlamları ile köylü hayatının amaçlarını ve temposunu, aynı zamanda da nesil döngülerini yapılandıran diğer geleneksel usuller, bölgeden bölgeye, yüzyıldan yüzyıla alabildiğine değişti.[26]

Örneğin babası, annesi ve bekâr amcası, 1527'de Fransa ile İspanya sınırındaki Bask bölgesindeki eski aile mülklerinden çıkıp, Pireneler'in eteğindeki tepelerin altında, Leze Nehri boyunca uzanan geniş bir ova üzerindeki Artigat Köyü'ne göç eden, Martin Guerre vakasını göz önüne alın. Bu taşınma, yalnız üç günlük bir yürüyüşten ibaretti. Ancak o yarım haftanın getirdiği ayrılıklar, çok şeyler değiştirmişti. Martin'in babası, Guerrelerin terk ettiği Bask köyündeki atalardan kalma mülklerin vârisiydi ve bu tür mülkler satılamazdı. Ailelerden kalan bu evler, köylüler için o kadar mühimdi ki her birine bir isim verilmişti. "Oturdukları yer bir domuz ağılından ibaret olsa bile, kendilerine filanca evin lordu ya da leydisi diyorlar" diye sinirlenmişti, köylülerin gösteriş merakını eleştiren kibirli bir eleştirmen. Guerrelerin seçtikleri köyde ise böyle gelenekler pek bilinmiyordu. Artigat, hareketli bir ticaret merkeziydi; tanıdığı özgürlükler toprak satışına kadar gidiyor ve hiçbir senyöre malikânesinden dolayı saygı göstermek icap etmiyordu. Bask köyünden yeni taşınan aile, kiremit işçiliğindeki ustalıkları sayesinde muvaffak oldular. Oğulları Martin evlendiğinde, düğün yemeğinden sonra ona ve yeni geline, baba evine kadar eşlik edildi; gece yarısı köyün genç eğlence düşkünleri, yeni evlilerin yatağını bastılar. Yanlarında, sevişmeyi hararetlendirdiği ve verimli evlilikleri garantilediği söylenen, *resveil* diye bilinen ağır baharatlı bir içecek getirmişlerdi.[27] Çift, gelecekteki "kanlarına" içmişlerdi hiç şüphesiz. Emmanuel Le Roy Ladurie'nin Montaillou tarihinin önsözünde belirttiği gibi, köylünün yaşantısının "temel hücresi", "aynı çatı altına birlikte yerleşmiş bir grubun hanesinin ve günlük hayatının daimiliğiyle vücut bulan" aileydi. Bu yapılar ve süreçlerin hepsi, hem "aile" hem "ev" anlamına gelen kelimelerle isimlendirilirdi. Montaillou sakinleri için; "candan ve kandan olan aile ile tahtadan, taştan ve harçtan yapılmış ev aynı şey demekti".[28]

Sadece kan bağları değil, kanın kendisi de köylünün dünyasında yiyecek ve yaşamı temsil eden güçlü bir varlıktı. Büyüklüğüne göre ya avluda ya mutfakta ya da mezbahada kesilen hayvanlardan akardı.

26. Bkz. Wally Seccombe, "Marxism and Demography", *New Left Review* 137 (Ocak-Şubat 1983): 39-41 ve Michael Mitterauer ve Richard Seider, *The European Family: Patriarchy to Partnership from the Middle Ages to the Present* (Oxford: Basil Blackwell, 1982).
27. Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), s. 6-18.
28. Le Roy Ladurie, *Montaillou*, s. 24.

Köylü kasaplar, kan ve sakatat kokularını düzenli olarak teneffüs etmelerinin, kendilerini sağlıklı kıldığına inanırdı. Sofraları kan pudingleri ya da "koyu çorbalar"la süslediğinde kan, bolluğun göstergesi oluyordu. Kan ve sütün, zayıf düşmüş yaşlılara, yani "muhterem aksakallar"a, sağlık kazandıran özellikleri olduğu düşünülürdü. Buna rağmen mit ve folklor, sağlıklarını geri kazanmak için, cadıların kan anlaşmalarında yaptıkları gibi kan içenlere karşı korku uyandırıyordu. XV. yüzyıl ortalarında bir otorite, "Kan insanın en güzel sıvısıdır" diye ilan etmişti; "ailenin çaresi, ev halkının ilacı, ömre bedel bir meret." Piero Camporesi şu çıkarımı yapar: "Kanın tadı dünün şiddet dolu, gaddar, ölçü bilmeyen toplumunun içine işlemişti. Kan görüntüsü ve kokusu, her bir kişinin doğumdan ölüme insani ve toplumsal yolculuğunun bir parçasıydı." Bu "kan ideolojisi", "kutsal ve dindışı arasında hiçbir hudut çizgisi" tanımıyordu.[29] Demek ki kan, birçok güce sahipti ancak derin ve yaygın sembolik anlamı kısmen, kanın kutsal ile dindışı kesişiminin merkezinde olmasında yatıyordu: Kan, en kalıcı anlamlarından birini, emekleri ortak ve dayanışma içindeki ailelerde ve akraba gruplarında kazanıyordu.[30]

Pierre Riviere adında meczup bir köylü, 1835'te annesiyle kız ve erkek kardeşini öldürdü. Bu, bir köylü ailesi içerisindeki isyanın şiddetine, hastalıklı bir aile düşkünlüğü yüzünden kan dökmeye ve bunun tek olası sonucuna dair olağandışı bir iz bırakmıştı: Rivière insanlık dışı ilan edilmiş, bölge savcısı kendisine "alçak ve rezil", "münzevi, yabani ve zalim" ve "halden anlamaya ve toplum olmaya dayalı olağan yasalara tabi olamayacak bir vahşi" olduğunu söylemişti. Ancak olaya dair basın ve yasal tıbbi anlatımların gerisinde, Michel Foucault ve meslektaşlarının açığa çıkardığı anlam katları yatıyordu; bu katlar arasında yaşamda olduğu kadar ölümde de kanlı vahşet sahneleri kayıtlıydı. Rivière babasının annesiyle sürdürdüğü ıstıraplı ilişkiye üzülüyordu; ki kadın başka bir adamın çocuğunu taşıdığı yetmiyormuş gibi, bir de sahip olduğu mülk, değer bazında kendininkilere denk değil diye kocasını aşağılıyor-

29. Berger, *Domuz Toprak*, s. 9-13'teki, "Bir Yer Sorunu"; Alain Corbin, *The Foul and the Fragrant: Odour and the French Social Imagination* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), s. 16-18, 36, 120, 187, 212; Piero Camporesi, *Bread of Dreams: Food and Fantasy in Early Modern Europe* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), s. 44-45; Captain John G. Bourke, *Scatalogical Rites of All Nations: A Dissertation upon the Employment of Excrementitious Remedial Agents in Religion* (New York: Anthropological Society, 1934), s. 240; Reay Tannahill, *Flesh and Blood: A History of the Cannibal Complex* (Londra: Hamish Hamilton, 1975); Camporesi, *Juice of Life: The Symbolic and Magic Significance of Blood* (New York: Continuum, 1995), özellikle s. 18, 29.

30. Richard Cobb, Fransız köylü romanı *(le roman regional)* üzerine bir makaleye "Blood and Soil" [Kan ve Toprak] başlığını verdi. Bkz. Cobb, *Promenades: An Historian's Appreciation of Modern French Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1980), s. 45-51.

du. Annesi onu sözleriyle iğneler dururken dini metinlere kafa yoran Pierre Rivière, bir ikileme saplanıp kalmıştı. Kanını temizlemek için kötüden arınması, iyiyi böylece yeniden canlandırması gerekiyordu. Şunlarm tümü akıtılmayı bekleyen kan demekti: Kocasına ya da oğluna verecek sevgisi olmayan bir anne, etrafına idaresindeki toprakla ve şehvetiyle hükmeden bir kadın, yabancılaştığı işinin bitmeyen günlük rutininde didinmekten kederli ve yorgun düşmüş bir baba, öbür dünyayla bağlarını koparmış bir aile, sosyalleşemeden çalışmak. Gece indiğinde Pierre Rivière, kana karşı darbesini, kana taze can vermek üzere indirdi.[31] Sorun şuydu ki böyle bir eylem biçimi, kan bağlarının radikal dönüşlere başvurma hakkı tanımayan kodlarına ve kısıtlamalarına, tamamen ters bir kişisel fazilet ve kurtuluş edimiydi. Bu haliyle bu sınır ihlali, yeni yeni baş göstermekte olan yönetici otoritenin tam düzenleyici müdahalesini gerektiriyordu: Teknik ve ideolojik uzmanlığa sahip büyüyen bir teşkilatı ve aklın durumunu sınıflandırarak "deliyi" kapatmaya ehliyeti olan, bir otoriteydi bu.

Elbette ki köylü geceleri, sürekli kan temizleme amaçlı bu nevi saldırılarla geçmiyordu. Daha tipik olan, sessizce bir araya gelinen akşamlardı. İşin içine ailelerin girmesi, bağımsızlık yolunu tutanları ve kendi ailelerini kurmaya koyulanları içine çekebilecek yalnızlığa, muhtemel bir panzehir sağlıyordu. Köylü kulübelerinde uzun, soğuk kış gecelerinin monotonluğunu kırmak için, ateşin başında; Kırmızı Başlıklı Kız, Çizmeli Kedi, Parmak Çocuk, Anne Kaz gibi masallar anlatılırdı. Bunlar, âdetlerden sapılır da aileden uzak kimselere güvenilirse olabileceklere karşı ikazlarla dolu hikâyeler; yani sınır ihlaline karşı uyarılardı. Anne Kaz, pek de uçuk bir hikâye sayılmazdı; daha ziyade "yoksulluk, umutsuzluk ve ölüme dair"[32] bir metindi. Köylü geceleri, insanların birbirleriyle temasa geçme zamanıydı; bu temas kan bağını, telkin edici sohbetlerle, temel korkuların paylaşılmasıyla, yemekle ve uykuyla mühürleyen türdendi. Gece, köylünün kan bağının farkına vardığı nadir bir zaman, gerginlikleri ne kadar çok, koşulları nasıl kısıtlı olursa olsun, hayatın insani yönlerini görme şansı bulduğu ender dinlenme anlarından biriydi. Claude-Henri Rocquet, Pieter Bruegel'in köylü geçmişini yaratıcı biçimde ele alırken bu noktaya değinir: "Bu

31. Michel Foucault, *I, Pierre Rivière, having slaughtered my mother, my sister and my brother: A case of Parricide in the 19th Century,* (New York: Pantheon, 1973), [*Annemi, Kız Kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière,* Çev. Erdoğan Yıldırım, Ara Yay., 1991.] Yine anne baba katilliği üzerine bkz. Davis, *Fiction in the Archives,* s. 12, 60, 103 (ayrıca kocanın karısını öldürmesi üzerine 7); Manfredi Piccolomini, *The Brutus Revival: Parricide and Tyrannicide during the Renaissance* (Carbondale: University of Southern Illinois Press, 1991).
32. Darnton, "Peasants Tell Tales", s. 42, 53-55.

akşam ellerimizi ateşe uzatacağız ve bir süre daha hayatta olacağımızın farkına varacağız."[33] Gece işleri ve zevkleri, kan bağıyla ortaya çıkar ve çoğalırdı; benlik, içlerinde yalnızca tesadüfen yer alırdı.[34]

İdeal köşeye çekilme şekli bu olmasa da gece en iyi, evde ya da evin yakınlarında, bir pipo ateşinin ya da dolunayın böldüğü karanlığın içinde geçirilirdi. Gece vakti dışarıda olmak tehlikeye davetiye çıkarmak demekti; çünkü gece çoğu kez hesaplaşma zamanıydı; köylüler karanlıkta bir ahırın arkasında ya da terk edilmiş bir tarlada, ölümle sonuçlanabilecek son hesaplaşmalar için buluşurdu. Köylü evleri, bilhassa karanlığın erken çöküp hırsızların hareketlerini gizlediği mevsimlerde, başıboş bırakılırsa hırsızlığa müsait hale gelirdi. Etrafta, özellikle de ormanlık alanlarda sık sık yabancılar dolanır ve gecenin getirdiği korkulara ve civarda tehlikeleriyle bilinen yerlere karşı tembihte bulunulmamış köylü genci nadir olurdu. Gece "ruhların zamanı"ydı; hep kargaşa ve felaket anında güçlerini gösteren, doğaüstü yetenekler bahşedilmiş cinleri ve iblisleri barındırdığı düşünülen, şeytani bir karanlıktı:

> Geceleyin uçuşan heyulalar,
> Yırtıcı çenelerini birbirine çarpar
> Vınlamalarıyla ruhumu dehşete salarlar.

Camporesi'nin yaptığı çıkarıma göre, "gece âlemi, zorbalara, serserilere ve kötü yoldakilere; karanlığın derin, yüzü olmayan bilinmezliğiyle örtülü şüpheli varlıklara; hayaletlere, ölülerin yaşayanların arasına dönmüş ruhlarına, karabasanlara, cinlere ve çocukların kanını emmek üzere sessizce süzülerek uçan cadılara aitti." Gece canileşmişti; kırsal alan, karanlık maksatlarıyla geride ıstırap dolu, karmaşık bir iz bırakan, gerçek ve hayali yağmacılar tarafından soyulurdu. Öyleyse köylünün gece algısı kuşkularla sarılmış ve "gece ihtiyaç olmadıkça dışarıya çıkmanın, doğanın düzenini bozmaktan başka bir şey olmadığı kesin" gibi ikazlar yapılır olmuştu.[35]

33. Claude-Henri Rocquet, *Bruegel: or the Workshop of Dreams* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), s. 139, 171.

34. Pierre Goubert, *The Ancien Régime: French Society, 1600-1750* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1973) s. 108-109.

35. Davis, *Fiction in the Archives*, s. 44; Richard Cobb, *A Sense of Place* (Londra: Duckworth, 1975), özellikle s. 54, "L'Affaire Perken: A Double Murder on the Franco-Dutch Border, 1809"; Goubert, *The Ancien Régime*, s. 103-07; Olwen H. Hufton, *The Poor of Eighteenth Century France, 1750-1789* (Oxford: Clarendon Press, 1974); Barbara Hanawalt, *Crime and Conflict in English Communities, 1300-1348* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), s. 76-83; Michel Mollat, *The Poor in the Middle Ages: An Essay in Social History* (New Haven: Yale University Press, 1986), özellikle s. 191-294; Alan Macfarlane, *Justice and the Mare's Ale: Law and Disorder in Seventeenth Century England* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), geceye özel yorumlar

Oysa şehirlilere bakılırsa köylü, gece için ve gece sayesinde yaşardı; o içgüdüsel olarak sınır ihlalcisi bir yaratıktı. Doğal ve doğaüstü dünyanın geceye ait varlıklarıyla bağdaştırılan köylüler, şeytani karanlığın çocukları, akşam gölgelerinin "lanetli ejderhaları" olarak tahayyül edilirdi. Güya "kediler gibi karanlıkta görebiliyor" ya da baykuşlar gibi yol tutuyorlardı. Düşmanca bir yoruma göre, "kuşlar gibi serseriydiler". Köylülere ve geceye dışarıdan bakan bu görüşte, doğa ve kırsal kesimin sakinleri, korku ve kentsel yabancılaşmalar üzerinde şekillenmiş bir karışımda belirsizleşmişti. Yollarını sessizce yürüyen köylüler, kendilerini yıldızların arasmda, yasayı çiğneyerek avlanıp balık tutarak rahat hissederler; ikinci hayatları günbatımında, tüm denetimler ve kısıtlamalar kalktığında başlar sanılıyordu.[36]

Buna benzer bir kimliğin, geceyle birlikte geliştiği zamanlar olmuş olabilir. Danslı akşam eğlentileri, kutsal günlerde çıkarılan aflar, festivaller ve büyük köylü düğününe özgü kan kutlaması gibi. Bunlar, özellikle de sonuncusu, aile bağlarını sırf köylerde ve akraba çevresinde değil; toplumun her yerinde kuvvetlendiren ve artıran toplu birer ritüel vazifesi görürdü.[37] Büyük düğünler, John Gillis'in de belirttiği gibi; "hiyerarşik yapısı ve eşitsizliği aşikâr olan bir cemaatte, sosyal uyumu teşvik etmeyi hedefliyordu." Toplanan paraları, artık soyun dışında kalmış ve kıskançlıkları ya da içerlemeleriyle bir tehdit ya da bölünme unsuru olanlara dağıtılan köylü düğününde, sevgiden çok istikrar ve mevki; bir düzene göre oturulan masa; belli sayıda konuk davet edilmesiyle anlatılan kaygılar ve Bruegel'in *Köylülerin Düğünü*'nde açıkça görülen, şüphe götürmez kazanç havası hâkimdi. Bir tacın altına oturtulmuş gelin, ağırbaşlı hatta neredeyse ciddi görünüyor; damadıysa ayırt etmek güç. "Karısına kolunu ilk ve son defa evlendikleri gün uzatıyor" demiş, XIX. yüzyıl son-

için s. 158, 180, 189, ancak kitap olarak, suçluların barınmasında karanlığın rolünü doğruluyor; Weber, *Peasants into Frenchmen*, s. 54; Richard Cobb, *The Police and the People: French Popular Protest, 1795-1820* (Londra: Oxford University Press, 1970), s. 305; Guillaumin, *The Life of a Simple Man*, s. 50; Alain Corbin, *The Village of Cannibals: Rage and Murder in France, 1870* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), s. 53-55; E. P. Thompson, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act* (New York: Pantheon, 1975); Camporesi, *Bread of Dreams*, s. 92-102; Jean Verdon, *La Nuit au Moyen Age* (Paris: Perin, 1994), özellikle s. 67-88; Robert Mandrou, *Introduction to Modern France, 1500-1640: An Essay in Historical Psychology* (New York: Harper Torchbooks, 1975), s. 56, 236-237; Michael Kunze, *Highroad to the Stake: A Tale of Witchcraft* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), s. 135.

36. Camporesi, *Bread of Dreams*, s. 96. Bunun yanında, Davis, "Proverbial Wisdom" s. 255-257, 264'ü dikkate alın.

37. William H. McNeill, *Keeping Togather in Time: Dance and Drill in Human History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), s. 41; John R. Gillis, "Peasant, Plebeian and Proletarian Marriage in Britain, 1600-1900", *Proletarianization and Family History*, Der. David Levine (New York: Academic Press, 1984), s. 129-162; Gillis, *For Better for Worse: British Marriages, 1600 to the Present* (Oxford: Oxford University Press, 1985), s. 13, 15, 109-112.

larında köylünün duygusuzluğunu yorumlayan bir eleştirmen.[38] Bruegel *Köylülerin Dansı*'nı *ise* daha tensel resmetmiş; kanın kısıtlamaları burada şenlik, zevk ve taşkın bir erotizmle esnekleşmişti.

Bruegel'in köylü düğünü tasvirindeki tartışmaya açık, hâkim figür, bir insan değil nesnedir: Yeni bir kanda birleşmek üzere olan, iki ailenin büyüklerinin üstlerindeki duvara iliştirilmiş buğday demetleri. Bu, kayda değer önem taşıyan maddeci sembolizm, evliliğin köylünün ekonomi politiği için ne denli mühim olduğuna dair bir göstergeydi belki de. Örneğin Fransız Devrimi'nin arifesinde Burgonya'da, "çiftliği olanlar dışında köylü, çok az buğday yer. Bu lüks tahıl maddesi, satışa, küçük çocuklara ve nadir birkaç kutlamaya saklanır. Sofralardan çok cüzdanları doldurur." Düğün sofrasıysa özünde bir cüzdandı.[39]

Çavdar gibi daha iri taneli hububatlar ya da bunların son hali olan ekmek, yani kanın ihtiyacı olan temel gıda ise köylünün hayatta kalışını simgeliyordu. Mısır gibi bir tahıl ürünü, erken kapitalizm ve maddi hayata dair yorumlarına "günlük ekmek" üzerine bir bölümle giriş yapan Fernand Braudel'e göre, "fakirin kudret helvasıydı ve fiyatı yiyecek pazarının en hassas genel göstergesiydi." Fransa'nın kırsal kesiminin fakiri, günlük minimum kalori olan iki-üç libre [908-1362 gram] ekmek tüketiyor ya da hiç değilse tüketmeye çalışıyordu; yine de bir yorumcu bu nitelemeye, "yiyecek başka bir şeyi olan insanlar bu miktarı tüketmez" diye eklemişti. Etten pahada on bir kat daha hafif, tatlı su balığından dokuz kat daha ucuz ve tereyağı ya da sıvı yağın üçte biri fiyatında olan ekmek, hakikaten de köylü fakirlerin her gün yaslandıkları hayat desteğiydi. Köylü dünyası birçok bakımdan, nakit bağından çok ekmek bağıyla yönetilen, "bir tahıl cemaatiydi";[40] kanı besleyen ekmekti. Bu asırlık hikâyenin, 1982 yapımı sinema uyarlamasında Martin Guerre, babasından iki çuval tahıl çalar; suçu maddi olduğu kadar semboliktir de; tıpkı babasının verdiği tehditkâr tepki gibi: "Seni ekmeğin tadından nefret ettireceğim."[41]

38. Gillis, "Peasant, Plebeian and Proletarian Marriage", s. 137; G. M. Foster, "Anatomy of Envy: A Study of Symbolic Behaviour", *Current Anthropology* 13 (Nisan 1972): 165-202; Foster, "Peasant Society and the Image of the Limited Good", *American Anthropologist* 67 (Nisan 1965): 156-202; Gustav Gluck, *Pieter Bruegel the Elder* (Londra: Hyperion, tarihsiz), s. 34; Zeldin, *France, 1848-1945*, s. 132.

39. Braudel, *Capitalism and Material Life*, s. 92.

40. A.g.y., s. 90-91 ve "Günlük Ekmek" üzerine bölüm için, s. 66-120; Mandrou, *Introduction to Modern France, 1500-1640*, s. 13-22. Yine bkz. Victor V. Magagna, *Communities of Grain: Rural Rebellion in Comparative Perspective*'de (Ithaca: Cornell University Press, 1991) yer alan geniş çaplı tartışma. Ana fikri, ekmek bağı ile nakit bağının karşı karşıya gelmesi olan, E. P. Thompson, *Customs in Common*'da "The Moral Economy of the English Crowd", (Londra: Merlin Press, 1991), s.189.

41. Oldukça sınırlı tarihsel kanıtlar ve yönetmen Daniel Vigne'nin yönettiği *Le Retour de Martin Guerre* (1982) filminin sanatsal ehliyeti için bkz. Davis, *The Return of Martin Guerre*, s. 24.

Beslenme süreci kolay olsaydı köylü geceleri; bu kadar yıpratıcı ve olaylı geçmezdi. Halbuki soyun sürdürülmesi ve ekmeğin üretiminin altında, toprağa bağlı ilişkilerin istikrarını aşındırarak evrilmiş, isyankârların ayaklanmalarıyla sekteye uğramış, ağır emek ve sıkıntı dolu, sefil bir tarih yatar. Bu facialar silsilesi; fakirin başına sürekli musallat olan savaş, salgın hastalık ve vebayla birlikte, daha da vahim hale gelerek kırsal toplumu kırılma noktasına itmiştir. Köylünün sınır ihlali tarihinin bölümleri, bu muhtaçlık tecrübeleri ve doğurduğu tepkilerle yazılmıştır.

Böyle ölümlerin ve yıkımların mekânsal boyutları, yerel hassasiyete sahip, yakın odaklı toplumsal tarihlerin yapacağı ince tanımlamaları hak ediyor şüphesiz. Muhakkak ki İngiltere tarihi, Fransa'dan ve serfliğin kuvvetlenmesi ve düşüşe geçmesiyle birbirinden ayrılan Doğu ile Batı Avrupa tarihlerinden farklıydı. Tabii bitmeyecek gibi görünen periyodik krizleri tekrar tekrar yaşayan köylüler için en derine kazınan, her şeyin amansız *aynılığı* oldu. Marc Bloch uzun süre önce Fransız köylüsünü "daimi yoldaşları olan kıtlıktan ayıran dar mesafenin" kırsal kesimin varoluşunun temel somut gerçeği olduğunu iddia etmişti; R. H. Tawney ise İngiltere'nin şüphesiz daha iyi olan koşullarına odaklanarak, dikkate değer benzerlikte bir sonuca varmıştı: "XVI. ve XVII. yüzyıllarda sürekli yaşanan mahalli kıtlıklar bize, bir ülkenin tarımsal ekonomisi, kendi kendine ne kadar yeterliyse toprak sahibi olmayan sınıfların açlıktan ölmeyle aralarındaki mesafenin, o kadar dar olacağını hatırlatmalı." Köylünün fakiri, kronik yetersiz beslenme yüzünden zayıf düşmüş ve 1560'tan itibaren beraberinde sık sık kıtlık getirip, gittikçe daha fazla kurbanı mezara götüren salgınlara karşı direncini yitirmişti. Kıtlıklar, XIV. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar kırsal kesim nüfusunu kırdı geçirdi. Avrupa'nın her yerinde uzun ve kasvetli bir krizin hâkim olduğu XVII. yüzyıl, 1590'larda başlayan ve "1709'un tahılsız büyük kışına" kadar uzanan, açlığın kasıp kavurduğu 1630, 1649, 1661 ve 1694 yıllarının damgasını vurduğu 120 sene boyunca, yiyecek sıkıntıları ve kötü hasatlar gördü. Yer ve insanların kendilerine mahsus özellikleri bir yana, genele yayılan fenomen buydu. John Iliffe'in Afrikalı fakirlerin tarihinden çıkardığı sonuca göre, "XVII. yüzyıla kadar Avrupa'da olduğu gibi, sömürgecilik öncesi Afrika'da da konjonktürel yoksulluğun ana nedeni, kıtlığa bağlı toplu ölümlerle sonuçlanabilen iklimsel ve siyasi emniyetsizlik olmuştu." İskoçyalı küçük çiftçiler ve İrlandalı köylüler için, XIX. yüzyıldaki kıtlığın tarihi, halkın özdeşliklerini hâd safhadaki sefalet temeli üzerinde kurmuştu.[42]

42. Robert Brenner, "The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian

O halde ekmeğe açlığın, köylülerin tarihi üzerinde yüzyıllarca hâkim olması, getirdiği kıtlığın uğursuz perdelerini ağır bir devamlılıkla indirmesi pek de şaşırtıcı değildi. 1747 yılı İtalya'sından, kaderin bu cilvelerini yıllanmış gece ile gündüz sembolizmiyle tasvir eden şöyle mısralar çıkmıştı:

Şimdiden söndü günün ışığı,
Şimdiden geldi gece,
Hasat mevsimi geçti, oyun
bitti...

Payına düşen
İçin de ağla,
Fakirin öğünü,
Istırap ekmeği.

Avrupa'nın kırsalı bitmeyen krizlerin gerginliği altında solup giderken, konuşma diline, "yaşamanın kıtlığı", "buğdayın trajedisi" gibi laflar girmişti. 1771'de papaya niyaza giden bir kişi, Bologna'mn çevresindeki

Marxism", *New Left Review* 104 (Temmuz-Ağustos 1977): 25-92; ikisi Brenner'e ait olmak üzere çeşitli makaleler için, Ashton ve Philpin, *The Brenner Debate; Peasants Knights and Heretics: Studies in Medieval English Social History, Der.* Rodney H. Hilton (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), s. 85-132, Ian Kershaw, "The Great Famine and Agrarian Crisis in England, 1315-1322"; Jean Chesneaux, "Pre-Capitalist Societies: Have They a Common Past?" ve "Capitalism: the Great Unifier of History", Chesneaux, *Pasts and Futures; or What is History For?* (Londra: Thames & Hudson, 1978), s. 73-82'de; Marc Bloch, *French Rural History: An Essay on Its Basic Characteristics* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1973), s. 26; R. H. Tawney, *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century* (New York: Harper & Row, 1967), s. 112; Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II,* Cilt I (New York: Harper & Row, 1972), Sicilya'daki hububat krizleri üzerine s. 602-606, [*İkinci Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası,* Cilt I, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., 1993]; C. Lis ve H. Soly, *Poverty and Capitalism in the Pre-Industrial Europe* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1979), s. 75, 78, 84, 102, 107-108, 135, 173-174; William H. McNeill, *Plagues and Peoples* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976); Michael W. Flinn, *The European Demographic System, 1500-1820* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981), özellikle s. 47-64; Andrew B. Appleby, "Epidemics and Famine in the Little Ice Age", *The Journal of Interdisciplinary History* 10 (İlkbahar, 1980): 643-664; Le Roy Ladurie, *The Peasants of Languedoc,* s. 133-142, 198-199, 244; Emmanuel Le Roy Ladurie, *The French Peasantry, 1450-1660* (Berkeley: University of California Press, 1987), s. 271-276; *Crisis in Europe, 1560-1660,* Der. Trevor Aston (Garden City: Doubleday, 1967), özellikle E.J. Hobsbawm, "The Crisis of the Seventeenth Century", s. 5-62; John Iliffe, *The African Poor: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), s. 6; James Hunter, *The Making of the Crofting Community* (Edinburg: John Donald, 1976); T.M. Devine, *The Great Highland Famine: Hunger, Emigration and the Scottish Highlands in the 19th Century* (Edinburg: John Donald, 1988); *Views of the Irish Peasantry, 1800-1916, Der.* Daniel J. Casey ve Robert E. Rhodes (Hamden, Conn.: Archon Boks, 1977); *Irish Peasants: Violence and Political Unrest, 1780-1914,* Der. Samuel Clark ve James Donnelly (Madison: University of Wisconsin Press, 1983).

kırsalın "dilencilerle dolu" olduğundan şikâyet etmişti. Her yaştan aylak, dindarların başına üşüşüp "ekmek parası" istiyor ve "haysiyetlerini uluorta rezilce satılığa çıkarıyor. Akşamdan gece yarısına kadar, aleni bir ahlaksızlık kol geziyor" diye hiddetlenmişti. Köylünün evi, açlığın zindanı haline gelmiş, insan sefaletinin hakikaten perişan sahnelerine sahne olmuştu. Böylece köylü yetiştiriciler, toprakta yetişenin açlıkları olduğunu işte o zaman görmeye başladılar. Toprağın, kıtlığın, kurak korkusunu hiç tatmamış iktidar sahibi adamların, köylülerce yaratılmasa da pohpohlanan kaprisi, felaketleri olmuştu. Tarihçi Jo Delumeau'ya ve endüstriyel dönem öncesi kültürlerin fevkalade kendine has vakanüvisi Piero Camporesi'ye bakılırsa onlar, devamlı "yokluk saplantısı"yla yaşamıştı.[43]

Ne var ki Camporesi'nin içgörüsü, bu perişanlık güncesinin ötesine geçer. Kendisi insan sağlığının bozulmasına ve ekmek krizine dair malumatını, köylünün sınırları ihlalinin yorumlarıyla doğrudan ilgili, analitik alanlara taşıyarak genişletir. Fakirin günlük gıdasına dair tartışmalarda baştan kabul edilen, ekmeğe buğday dışı tahılların katıştırıldığı gerçeği, Camporesi için somut bir analitik çıkış noktasıdır. Sıkıntılı zamanlarda ekmeğin içinde ya hiç ya da eser miktarda buğday, arpa veya çavdar olurdu. Nivernais'daki köylü bölgesinin XVII. yüzyıl Fransız vakanüvisinin belirttiği gibi, "*bas peuple* denenlerin hepsi, salt arpa ve yulaf tanelerinin karışımından yapılan ekmekle yaşar, bunun da kepeğini bile çıkarmazlar: yani bazen ekmeği içerisinden sarkan samandan tutup kaldırmak mümkündür." Braudel, modern çağın satıcılarının pazarladıkları yasadışı uyuşturucuları "kesmesi"ne benzeyen, buğdayın fiyatı arttıkça ekmeğin kalitesindeki "basamak indirme" sürecine dikkat çeker. "Çoğunlukla ekmeğin yalnızca ismi ekmekti" der, "çok defa o bile bulunmazdı" diye de ekler. 1800 yılından önce, pek çok göstergeye göre toplumda statü ve kıdemin aziz tutulan, katışıksız, somut işareti sayılan beyaz ekmekten, Avrupalı ekmek tüketicilerinin belki ancak yüzde 3'ü yemiştir.[44] Camporesi, *Bread of Dreams*'te [Rüyaların Ekmeği] (1980),

43. Bu paragraf çoğunlukla Camporesi, *Bread of Dreams*'i kaynak alıyor. Alıntılar s. 56, 58, 61, 74-75, 85'ten. Ancak yine bkz. J. Delumeau, *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles)*: *Une cité assiegée* (Paris: Fayard, 1978), özellikle s. 162-64; Le Roy Ladurie, *The Peasants of Languedoc*, s. 135; Robert Jutte, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); A. L. Beier, "Vagrants and the Social Order in Elizabethan England", *Past & Present* 64 (Ağustos 1974): 3-29 ve kıtlığın toplumsal istikrara katkıda bulunabileceğine dair zorlayıcı bir sav, John Walter ve Keith Wrightson, "Dearth and the Social Order in Early Modern England", *Past & Present* 71 (Mayıs 1976): 2-42. İhtiyatlı bir anlatım için, Peter Laslett, "Did the Peasants Really Starve? Famine and Pestilence in Pre-Industrial Society", Laslett, *The World We Have Lost*, s. 113-134.

44. Goubert, *The Ancien Régime*, s. 118-19; Braudel, *Capitalism and Material Life*, s. 92-95; Georges Duby, *The Early Growth of the European Economy: Warriors and Peasants from the Seventh to the Twelfth Century* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1973), s. 29.

hayati besinlerin seyreltilmesinin mantığını izleyerek yetkililerin yaptığı katıştırmayı ve yokluğun az bulunan buğday ve diğer tahılların yerine geçecek başka şeyler bulmayı zorunlu kıldığı durumları, ana hatlarıyla anlatır; ekmek çeşitleri ile bunların toplumsal ve kutsal manaları hakkında da yorumlarda bulunur. Bundan da öte Camporesi, gözlerimizi, ekmeğin uğradığı sefil değer aşınmasının piyasada değil, fakirlerin beden ve akıllarında bıraktığı fizyolojik tesire açmıştır. Zayıf düşen bedenlerin barındırdığı zihinler, sırf bunalımdan değil; hezeyanlardan da harap oluyordu: "Uyuşturucuların en etkilisi ve en altüst edicisi, en keskini ve en gaddarı, akılda ve hayal gücünde sırrına erişilemeyen rahatsızlıklar yaratan; açlık olmuştur hep." Fakir köylünün "doğal" ekonomisi, oburluğun açlığı harap ettiği fanteziler doğuran bir döngüde, aşırı ihtiyaç ve yokluk zamanları ile sağlıksız bir bolluğun olduğu tekrar yüklenme zamanları arasında gidip geldiğinden, bu daha da anlaşılırdı. Üstüne üstlük köy ekmeği düzenli olarak susam, anason, rezene, kimyon ve en önemlisi yabani ve işlenmiş haşhaş tohumuyla çeşnilendirilirdi. Meksikalı yerliler gibi köylülerin de "tanrıların ekmeği"yle; bir kısmı şüphesiz ekmeklere karışan belli mantar ve türevi küçük bitkilerin sarhoş edici, halüsinojen etkileriyle tanışmış olmaları oldukça muhtemeldi. Sıkıntılı anlarda hayali kurulan ekmek, baharatlarının "mantık kaybına" neden olduğu ve "evcil bir sarhoşluk ve bir tür aptallık" meydana getirdiği bilindiğinden, tam da rüyaların maddesiydi. Gerçekten de belli bitkiler, uyku getirici ve mutluluk verici özellikleri için yetiştirilirdi. Köylüler haşhaşın erotik etkilerini iyi bilir, uyarılmak ve şehvetli rüyalar görmek için kullanırlardı. "Kaynamış salata ve haşhaş tohumları"ndan oluşan katı bir perhiz uygulamaları, daha iyisi sütlerine de bebekleri sakin bir uykuya daldıracak ve gecenin potansiyel sükûnetini bozacağı düşünülen korkunç rüyalar ve rahatsız edici hayaller görmeyi önleyecek, bir narkotik madde eklemeleri önerilen sütanneler için de kıymetli bir şeydi haşhaş. Bebeklere memeyle aktarılan bu tür yatıştırıcı maddelere ek olarak, yağlama ritüelleriyle beşikteki çocuk, halüsinojen otlara kelimenin tam anlamıyla bulanmış oluyordu. Doktorlar bebeklerin alınlarına ve burun deliklerine, içine ağırlıkla haşhaş tohumları kesilmiş, biraz da afyonla yoğunlaştırılmış merhemler sürülmesini önerirlerdi. Camporesi şöyle bitiriyor: "Böylelikle hazırlanıp 'çeşnilenmiş' olan küçük çocuk, gecenin karanlık kollarına emanet edilirdi. Kontrollü rüyalara başlangıç ve afyonla gelen uykunun yapay rahatlaması kundakta başlardı. Bebeklikten yaşlılığa en üstün hüküm narkotiğindi."[45]

45. Camporesi, *Bread of Dreams*, özellikle s. 18, 24-25, 125-29, 137-150; Bourke, *Scatalogical Rites*, s. 89-91.

Bu yüzden de kan bağının temeli olan ekmek, aynı zamanda, tarihçinin geçmişin köşelerinde gizli kalmış kanıt ve deneysel ispatı olmayan köylü hayatlarının bir parçasını kaldırıp bakmakta kullanabileceği, analitik bir kaldıraçtır. Galileo ve Descartes gibi akılcı entelektüeller, birbirine paralel ama köylünün dünya görüşüne uymayan kozmolojiler kurmuşlardı. Sistemleri, bir dünya makinesi; "uyumlu bir mekânik ve mantıksal aygıtla ayar verilen, zihinsel ve fiziksel bir "işleyiş", kusursuz ve değiştirilemez, kendinden uyumlu bir bağlantılar ve eklentiler sistemi" fikrini ortaya koyuyordu. Ancak şahsi evrenlerinde, köylülerin çoğu zaman yaşadığı gibi arka arkaya, bir muhtaçlığın açlığını çekip, bir aşırı bollukla besleniyor değillerdi. Ekmeğe yüklenen; "prenslerin ekmeği", "köpeklerin ekmeği gibi", ikili bir anlamın, düşünceler dünyasında olduğu gibi faaliyetler ve edimler dünyasında da bir ikiliğe yol açması kaçınılmazdı.[46] Gündüz üretilen ve çoğunlukla gündüz tüketilen ekmek, geceyi ve gecenin tarihlerini de beslediğinden, bizi köylünün eğlence ve direnişlerini yeni şekillerde değerlendirmeye sevk eder.

Maddi ve kültürel güçlerin; tarımın ve köylü nüfusunun hâkim olduğu kapitalizm öncesi dünyadaki bu karmaşık bileşimi, belki de hiçbir yerde, XVI. yüzyılın Flaman ovalarını resmeden, kıymeti bilinmemiş ressamı büyük Pieter Bruegel'in tablolarında olduğundan daha görkemli şekilde açığa çıkmamıştır.[47] Muhtemelen bir köyde doğmuş olan ve manzara türündeki eserleri, kırsal hayatın doğal ritimleri ile mevsimsel döngülerini yansıtan Bruegel, Antwerp'in hareketli ticaret ortamına da aynı derece aşinaydı. Ortaçağın ekonomi politiğinin farklı kültürlerini iyi biliyordu; kent ile kırsal, dünya ticareti ile köy tarlaları, imparatorluğun kudreti ile putkırıcı mezheplerin aykırı fikirleri; bunların hepsini birden cesur, taşkın renklerle, karışık bir sembolizm ve cezbedici imgelerle serpiştirmişti tuallerine. Köylü kılığına girip, köy panayırlarına ya da sahte bir akrabalık uydurup elinde hediyelerle köy düğünlerine gittiği bilinen Bruegel, çağrışım dolu sahnelere ve güçlü çizimlere dönüştüreceği köy âdetlerine kazandığı aşinalıkla, bir günlüğüne Martin Guerre oluverirdi. Köylünün günlük rutin çalışma ve dinlenme nöbetlerini ilk elden gözlemlemişti. Ama aynı zamanda imparatorluğun kalbinde de yaşamış, hayatının neredeyse her senesi para kaygısıyla ve savaşın akıttığı kanla geçmişti. Hayatının son

46. Camporesi, *Bread of Dreams*, s. 17-18.

47. Bruegel hakkındaki materyal şu kaynaklar üzerine kurulu: Robert L. Delevoy, *Bruegel: Historical and Critical Study* (Paris: Skira, 1959); yaratıcı önermeleri olan Rocquet, *Bruegel*; Arturo Bov, *Bruegel: The Life and Work of the Artist* (Londra: Thames & Hudson, 1971); John E. T. C. White, *Pieter Bruegel and the Fall of the Art Historian* (Newcastle upon Tyne: University of Newcastle upon Tyne, 1978).

on senesi iyiden iyiye çalkantılı oldu. Liberten bir sapkın ve gizli bir tarikatın üyesi olmakla itham edilerek 1563'te, Antwerp'i terk etmeye mecbur kalmıştı; "Havada İspanyol silahşörlerin atış seslerinin çınladığı" Brüksel'e yerleşen usta ressam, savaştan mahvolmuş medeniyetin, gitgide merkantilist öğretiyle ve çekişen mutlakıyetçi devletlerce tanımlanır hale gelen dünyanın, orasına burasına yayılmış çirkin idam sehpaları ve darağaçlarıyla simgelenen ölümcül bir egemenlik mücadelesine kapılmasını dehşet içinde izledi. Düşünce dolu bir tasarlama sürecine ve "çağın ahlaki ve maddi unsurlarını değerlendirme" yeteneğine işaret eden tablolarında, kontrast oluşturan canlı renkler ve gölgeli karanlıklar yan yana gelir. Bir bütün olarak yapıtları, doğanın ve düzensizliğin zorlayıcı alternatiflerinden, tekrar tekrar gündüz ve gece ikiliklerine geri dönen bir dünya tasarımından oluşur. Düşüncelerini metaforla düzene sokan Bruegel, "Ortaçağ aklının saplantıları ve dönemin tedirginliği"ne dair, "fabllar ve mesellerin dünyasına dalmıştı." Bu metaforik düzenin temelleri toprak ve emek, ekmek ve kandı. Robert L. Delevoy'un belirttiği gibi, "Bruegel'in doğanın kalbinde gördüğü insan", başından sonuna, "günlük ekmeğini kazanmak gibi temel bir ihtiyaca saplanıp kalmıştı."[48]

Bruegel'in gündüz yapılan işlere olan ilgisi ve bunları köylülerin ilkbahar sonu ile yaz başındaki çalışmalarının renkli tasvirleriyle tasarımı; ikisi de 1565 tarihli, *Saman Hasadı* ve *Mısır Hasadı* tablolarında hoş bir biçimde yakalanmıştır. Bruegel'in bu arketipsel tasarımı üzerine yorumlar, köylülerin işlerinin mevsimselliğine, kırsal kesim insanıyla doğal çevre ilişkisine ve bunların yol açtığı, doğa yasalarına bağımlı bir yaşama yoğunlaşıyordu. Her ne olursa olsun, bir ağacın altında kendinden geçmiş, karnı tıka basa dolu çiftçi ile bir sürahi daha serinletici içecekle kesilmiş mısırlar arasında zar zor çalışan köylüsü akla, solan gün ışığından ve bir maddenin etkisinde fanteziye doğru uçarken görülen gece rüyalarından oluşan, Camporesi benzeri bir imge getiriyor.

Köylünün fizyolojik değişimi, belki de hiçbir yerde, Bruegel'in *Budala Cenneti* diye de bilinen, "Hiçbir şey tembel bir oburdan daha aptal olamaz" diyen bir Flaman atasözünden esinlenmiş *Cockaigne'* *Diyarı* (1567) tablosunda olduğundan daha canlı tasvir edilmemiştir. Buradaki, her biri kendini tüketimin sefahat âlemine fena kaptırmış şövalye asker ile âlim (belki dindar bir adam) ve köylü, ortaçağ toplumunun üç zümresini simgeler. Ancak bu tasarım, endüstri öncesi tarımsal dünyadaki bolluk üzerine bir yorum olmaktan ziyade; akılcı

48. Alıntılar, Delevoy, *Bruegel*, s. 11, 16, 24-25, 34, 43, 117.

* Cockaigne: Hayali bir lüks, rahatlık ve tembellik. (ç.n.)

düşüncenin mantığını ve mevkiye bağlı hiyerarşileri, dizginlenemeyen yatıştırılamayan ihtiras ve ihtiyaçlarla bir kenara iten, aşırılık ve yokluk arasında gidip gelen bir ortamda, gıda maddelerinin; yani hem temel gereksinimlerin hem nadir lezzetlerin, sarkaç misali bir gelip bir gidişine işaret ediyor olabilir. Bruegel, ütopik bir esenlik imgesi oluşturmaya uğraşmış da olabilir; ama belirsizliğin hâkim olduğu bu evrenin maddeselliği, bariz çarpıklık ve deformasyonlar doğurmuştu. İhtiyaçlar giderildiğinde, uykunun ve dolu midelerin sağladığı ahenk içerisinde hep beraber yatan köylü, şövalye ve soyluyu ayırt eden sosyal zümre farklılığı ortadan kalkmış oluyordu.[49]

Tabii bunun, Bruegel'in eski rejimin tasfiyesi sırasında gördükleriyle alakası yoktu; zaten sanatı da köylülerin üretim döngüleri dışına ve tarım dünyasının köyleri ile tarlalarının ötesine geçmiş ve gittikçe, çağın karanlık yıkımlarına yönelir olmuştu. Eleştirmen Claude-Henri Rocquet onun için; "Kâbusların mimarisini gördü ve hummanın sınırlarını ölçtü. Gözü dünyanın göbeğini delip, ölümün atlarını gördü" demişti. Melankolinin pençesinde kısılı kalan Bruegel, "kara düşüncelerin kendisini cezbettiğini biliyordu. Karanlığın yolunu tanıyordu."[50] *Karnaval ve Büyük Perhiz Arasındaki Savaş*'ta (1559) Bruegel, gecenin karanlık dehşetlerinin içine doğru bu hareketi, tabloyu düalistik taraflara bölerek, sahne sahne neredeyse nüfus sayımı gibi kontrastlarla başlatır. Bruegel, o velvele ve renklerle birlikte iyice havaileşen köylü şenliklerinin, karnavalla ilişkilendirilen düşkünlükleri ile yokluğun ve iktidarın bir kenara koyuluşunun karşısına, büyük perhizin sadeleştirilmiş, sofu varlığının dehşetli ve iç karartıcı temsilini koyarak köy halkının şehvaniliği ve sosyalliği ile yerleşik dini düzenin katı ruhaniliğini yan yana getirmişti.[51]

Ardından gelen yıllarda verdiği eserler daha da müthişti; zira Bruegel bir yandan metaforlarla dolu aklının şeytanlarıyla boğuşuyor, diğer yandan da 1560'ların yağmacı ticari anlayışının, mahvedici gaddarlığı ve merhametsiz açgözlülüğüne göğüs geriyordu. Kır şenlikleri ve günün ağır işleriyle yaşayan kırsal kesim üzerine, ansızın kötünün

49. Camporesi, *Bread of Dreams*, s. 80-81. Yine bkz. Delevoy, *Bruegel*, s. 61-62; Bovi, *Bruegel*, s. 35; Michael A. Mullett, *Popular Culture and Popular Protest in Late Medieval and Early Modern Europe* (Londra: Croom Helm, 1987), s. 97, 99; T. J. Clark, *Images of the People: Gustav Courbet and the 1848 Revolution* (Londra: Thames & Hudson, 1973), s. 93; Georges Duby, *The Three Orders: Feudal Society Imagined* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

50. Rocquet, *Bruegel*, s. 103-104, 115.

51. Karnaval üzerine bir anlatı için bkz. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Carnival in Romans: A People's Uprising at Romans, 1579-1580* (Harmondsworth: Penguin, 1981). [*Romans Karnavalı Mumlar Bayramından Küller Çarşambası'na 1579-1580*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., 2002].

iyiden hep üstün, karanlığınsa ışığa hâkim olduğu bitmek bilmez, ne varsa tüketen bir savaşın motifleri işlendiğinden, köylüler ya arka plana itilmiş ya da yerleri tamamen doldurulmuştu. *Ölümün Zaferi* (1562) adh marazi tabloda resmedildiği gibi, cennetin tükenmiş güçlerinin acımasız bir cehenneme karşı verdiği savaşın imgeleriyle kendini yiyip bitiren Bruegel, kendi kıyamet gününün peşine düşmüş, mağlup olduğu bir savaşı sürdürür gibiydi. Onun imgeleri, bereketli bir manzaranın antitezidir: Ateşe verilmiş ticaret gemileri tüccarlığın durgun denizinde batıyor, yas tutanlar bir şapelin etrafında toplanmış, arabalar kafataslarının yüküyle inliyor, hırsızlar darağaçlarında sallanıyor, muhalifler işkence çarklarına çakılmış, ölüler tabutlarından dökülüyor, iskeletler eceliyle boğuşan imparatorun altın sikkelerini topluyorlar.[52] Kan aktıkça, ekmeğin sanatsal çekiciliği kaybolur olmuştu. Bruegel yaşadığı çağın bozukluğunun anatomisini çıkarmıştı.[53]

Köylü kitlelerinin içinde bulunduğu bozukluk da az buz değildi; ama anatomisi farklıydı. Avrupa'nın köylüleri, mevki veya konumun muğlaklık barındırmadığı bir hiyerarşik düzende yaşıyordu. "Kimileri kendini özel olarak Tanrı'nın hizmetine adamıştır; kimi devletin silahla korunmasına, diğerleriyse barışçıl çabalarla destekleyip muhafaza etme görevine." Charles Loyseau'nun bu sözlerle açılan *Traité des ordres et simples dignitez*'i (1610), ortaçağ dünyasının "zümrelerinin" –ruhban sınıfı, soylular ve kasabayla köylerdeki *menu peuple*– feodal Fransa'daki açılımıydı. Üçüncü zümrenin en fakir ve en güvenilmez üyeleriydi köylüler; onlar, kaderleri üstlerinin daha büyük menfaatleri ve toplumun istikrarı doğrultusunda çalışmak olan alt tabakaydı. Emirleri soylulardan, nasihatı ise din adamlarından alırlardı; bu tam manasıyla düalistik yönetim, kırsal kesimin fakirlerini durağan, değişmeyen bir kölelik düzenine bağlı olarak çalıştırıyor ve yaşatıyordu.[54]

Bu ezici istikrarın temelini çürütmek, çok fazla sefalete mal olacaktı. Ama zaten köylüler o zamanlar, modernist bilincin çoğu kez hayal edebileceğinden çok daha fazlasına katlanmışlardı. Savaş, veba ve kıtlığın köylünün kanını akıttığı, ekmeğini uğursuz bir süreklilikle kıtlaştırdığı

52. Bkz. şu tartışmalar: Emmanuel Le Roy Ladurie, *Love, Death and Money in the Pays d'Oc* (Harmondsworth: Penguin, 1984); Jacques Le Goff, *Your Money or Your Life: Economy and Religion in the Middle Ages* (New York: Zone Books, 1988), özellikle s. 40-41.

53. Bkz. özellikle, Delevoy, *Bruegel*, s. 68-95.

54. Duby, *The Three Orders*, alıntı s. 1'den; Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, s. 54-64; Roland Mousnier, "The Social Structures of the Kingdom of France", *Peasant Uprisings in Seventeenth-Century France, Russia and China* (New York: Harper & Row, 1970), s. 3-31. Mousnier'in bir eleştirisi için bkz. Armand Arriaza, "Mousnier and Barber: The Theoretical Underpinning of the 'Society of Orders' in Early Modern Europe", *Past & Present* 89 (Kasım 1980): 39-57.

ve toplumun muntazam eşitsizliklerinin, soylular ve rahiplerin müsamahasıyla köylünün gözleri önünde gösteriş yaptığı göz önüne alınırsa üç zümre arasındaki gergin dengenin, köylünün isyanıyla bozuluvermesi şaşırtıcı değildi. Köylülerin isyankâr başkaldırılarının "derebeylik rejimi için, büyük ölçekli kapitalizmdeki grevler kadar doğal" olduğunu, Marc Bloch uzun süre önce göstermiş; VII. yüzyılda özgür yurttaşların öncülük ettiği serflerin, toprak ağalarına karşı birlik olmasından ve 821'deki Flaman entrikalarından, 1990'larda Meksika, Chiapas'taki yerli köylülerin Zapatista başkaldırılarına kadar, doğum aşamasındaki sınıf oluşumunun manzarasını çizmişti.[55]

Çin'den Küba'ya, antikçağlardan günümüze köylü savaşları, başkaldırının tarihi içerisinde net ayrım çizgileri çizmemize imkan vermez. Bu savaşlar, köy halkının bir anlık hiddetini, nefret edilen zalimden çıkarmak için zapt edilemeyen bir öfkeyle yakıp, yağmalayıp, terör saçmak üzere ayaklandığı Jacquerie'nin* şuursuz vahşetinden bu yana, meydana gelen her şeyi kapsar. 1358'de Beauvais'de Fransız köylüleri, efendilerinin, şatolarının savaşa hazırlık için tahkim edilmesine mecburi katkı talebini, kaleleri ateşe vererek, sahiplerini parçalayarak ve soylu kadınlara tecavüz ederek reddetmişlerdi.[56] Böyle şiddetli, yıkıcı başkaldırıların patlak vermesiyle köylünün refahının gitgide azalması frenlenebilirdi; ancak çoğunlukla kısa ömürlü ve bozguncu olmakla kaldılar. Köylü ayaklanması, yokluğa karşı kesin muhalefet sınırları çizerek ve netice ne olursa olsun "hakların" lisanma katkıda bulunan, süresi uzatılmış bir mücadeleyi sürdürerek esas itibarıyla feodal sömürüye karşı bir genel grev şeklinde de olabilirdi. Hem "hür doğmuş İngiliz"in sesini yükselttiği 1381 İngiliz ayaklanmasının, hem Engels'in "Alman halkının en muazzam devrim çabası" dediği ve kırsal kesim üreticilerinin derebeylerinin taleplerini, "dünya çapında boykot"uyla başlayan 1525-1526 Alman köylü savaşlarının, bu tür bir tarafı vardı.[57]

55. Bloch, *French Rural History*, s. 170; Rodney Hilton, *Bond Men Made Free: Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381* (Londra: Temple Smith, 1973), özellikle s. 63-135; George A. Collier ile Elizabeth Lowery Quaratiello, *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas* (Oakland, Calif.: Institute for Food and Development Policy, 1994). Henry Heller'in *Iron and Blood: Civil Wars in Sixteenth Century France* (Kingston: McGill-Queen's University Press, 1991) kitabı, ortaçağ toplumunun bir "zümreler" toplumu olarak kavramsallaştırılmasıyla ilişkilendirilen durağanlık görüşüne yönelik bir eleştiri girişimidir.

* Jacquerie: 1358'de Kuzey Fransa köylülerinin soylulara karşı başkaldırısı (ç.n.)

56. Le Roy Ladurie, *The French Peasantry*, s. 65.

57. Hilton, *Bond Men Made Free*; R. B. Dobson, *The Peasants' Revolt of 1381* (Londra: Macmillan, 1970); James Stayer, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1991), s. 19'da Friedrich Engels'ten alıntı. Yine bkz. Engels, "The Peasant War In Germany", Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, Cilt 10 (New York: International Press, 1978), s. 397-482; Peter Blickle, *The Revolution of 1525: The German Peasants' War from a New Perspective* (Baltimore: Johns Hopkins University

Köylünün isyanı, Hobsbawm'ın ileri sürdüğü gibi, toplumsal haydutluğa da yaklaşabilirdi; haksızlığa uğrayanlar, marjinalleşmenin, belli grupların zengine karşı yağmacı bir savaşla ve fakirin bilinçli olarak mitleşen hamiliğiyle –en erken örneği efsanevi Robin Hood olmalı– gününü yaşadığı bir kanun karşıtı kimliğini benimseyerek acele intikamlarla kan dökebilirdi.[58] XX. yüzyıl, köylülerin emperyalizme karşı giderek artan direnişine şahit olurken köylünün savaşı, çoğu kez devrimci gerilla stratejisinin taktiklerini benimsedi. Yani, zaten arazi yapısıyla kapitalizme direnmeye pek çok yönden uygun olan kırsal bölge, istilacı ticaret şehrinin etrafını sardı. Mao Tse-tung'un iddiaları, köylüleri gerilla başkaldırısının öncü koluna dönüştürmüştü: "Fakir köylülerin liderliği kesinlikle gerekli. Fakir köylüler olmadan devrim olmazdı. Onların rollerini inkâr etmek devrimi inkâr etmek demektir."[59] Ne var ki bu sözlerin kaleme alınışının üzerinden yetmiş beş seneden fazla, Çin'in devrimci güçlerinin başarısı üzerindense elli seneden fazla geçtiği halde kırsal kesim bugün, tarımsal kapitalizmle

---

Press, 1981). Genel olarak Benedict Anderson'ın, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*'ini (Londra: Verso, 1991) [*Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, Metis Yay., 1995] temel aldım. Ancak şunları da dikkate alın: *Democracy and the Labor Movement: Essays in Honour of Dona Torr*, Der. John Saville (Londra: Lawrence & Wishart, 1954), s. 11-66'da Christopher Hill, "The Norman Yoke"; ve Hill, *Change and Continuity in 17th Century England* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1974), s. 219-238'deki "Pottage for Freeborn Englishmen: Attitudes to Wage-Labor". "Dünya çapında boykot" deyiminin kullanımı için bkz. Stayer, *The German Peasants' War*, s. 71.

58. E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries* (Manchester: Manchester University Press, 1959); Hobsbawm, *Bandits* (New York: Dell, 1969) [*Eşkıyalar*, Çev. Necdet Hasgül, Avesta Yay., 1997]; *The Violence of Representation: Literature and the History of Violence*, Der. Nancy Armstrong ve Leonard Tennenhouse (Londra: Routledge, 1989), s. 45-76'daki Peter Stallybrass, "'Drunk with the Cup of Liberty': Robin Hood, the Carnivalesque, and the Rhetoric of Violence in Early Modern England"; Louis A. Perez, Jr., *Social Banditry and Peasant Protest in Cuba, 1878-1918* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1989); Linda Lewin, "The Oligarchical Limitations of Social Banditry in Brazil: The Case of the 'Good' Thief Antonio Sylvino", *Past & Present* 82 (Şubat 1979): 116-146; Brent D. Shaw, "Bandits in the Roman Empire", *Past & Present* 105 (Kasım 1984): 3-52; Jean Chesneaux, *Peasant Revolts in China, 1840-1949* (Londra: Thames & Hudson, 1973). Robin Hood üzerine, bkz. Hilton, *Peasants, Knights, and Heretics*, s. 221-318'deki çok sayıdaki makale.

59. Eric Wolf, *Peasant Wars of the Twentieth Century* (New York: Harper & Row, 1969); Joseph Tharamangalam, "Indian Peasant Uprisings: Myth and Reality", *Journal of Peasant Studies* 13 (Nisan 1986): 116-134; Gerard Chaliand, *The Peasants of North Vietnam* (Harmondsworth: Penguin, 1968); A. Neuberg (takma adıyla), *Armed Insurrection* (1928; New York: St. Martin's Press, 1970); E. J. Hobsbawm, "Vietnam and the Dynamics of Guerrilla War", *Revolutionaries: Contemporary Essays* (New York: Pantheon, 1973), s. 163-176; "Report on an Investigation of the Peasant Movement In Hunan" (1927), *Selected Works of Mao Tse-tung* (Peking: Foreign Languages Press, 1967), s. 33. Mao'nun köylü liderliği teorisi, Stalinist Komintern Çin şehirlerinin, 1920'lerin sonlarında gerici güçler tarafından katledilen gelişmiş işçilerinden vazgeçtiğinde oluşmuştu. Bkz. Jean Chesneaux, *The Chinese Labor Movement; 1919-1927* (Stanford, Calif: Stanford University Press, 1968); Harold R. Isaacs, *The Tragedy of the Chinese Revolution* (Stanford, Calif: Stanford University Press, 1961).

hayatta kalabiliyor. Köylülerin nihai maksadı, devrim değil hayatta kalmaktır; kan ile ekmek, bunun hem aracı hem amacıdır.

Bu hayatta kalma mücadelesinde köylüler, eski rejimden bu yana birçok kırsal toplumsal oluşumun hiyerarşi ve hegemonyalarına merkez olan statik düzenli bir evren anlayışı içerisinde, yıkıcı koşullarla, yokluk ve ölümle yüz yüze geldiler. Bunun neticesinde ise toprak ürün vermediğinde ve devlet ihtiyaçlarını artık karşılamaz olduğunda köylüler, maddeci bir meydan okuma diliyle nihai merci olan Tanrı'yı sorguladılar ya da ona söylenip durdular. Köylülerin sınır ihlali tarihinin cazip bir yönü böylece, mistisizm ve küfrün karanlık köşelerinde hünerle şekillenir; ki bu yine köylünün çoğu kez, açıkça Mesihçi, binyılcı* yönlere sapan başkaldırışlarının toplumsal, ekonomik ve siyasi anlamlarına karışıp, bunları belirsizleştirir. Muhtemelen açlığın, kafa yapıcı ilaçların ve kalitesi düşük, katışık ekmeğin içindeki uyuşturucuların hezeyanlarıyla sarhoş halde, doymak bilmez derebeylerinin neden olduğu mahrumiyet ve çürümeye karşı kanlarını savunmaya mecbur kalan, zor bir maddi yokluğun hâkim olduğu bir evrene ayak uydurmuş olan köylüler, dünyevi isteklerin ve öteki dünyaya dair arzuların çoğu kez çatışsalar da anlaşılır kesişimlerde bir arada varolduğu, neredeyse yazılı bir gelenekçiliğin takipçisiydi. Engels'in ileri sürdüğü gibi, "Böyle koşullar altında, feodalizme yapılacak bütün genel ve aleni saldırılar, en başta da Kilise'ye, tüm devrimci, toplumsal ve siyasi öğretilere yapılanlar, muhakkak dinsel sapkınlıklara dönecektir. Mevcut toplumsal koşullara saldırılması için, bu koşulların etrafındaki kutsallık halesini çekip almak gerekiyordu. Bu yüzden saldırılar, açık bir sapkınlık olarak mistisizm ya da silahlı ayaklanma şeklinde oldu."[60] Bloch, yerel özellikleri bir yana bırakıp, ana hatlarıyla köylü isyanının "spontane anarşisi"nin şöyle ortak özellikleri olduğunu anlatmıştı: Mistik fantaziler; ilkel bir İncil eşitlikçiliği, bir tür "emtia toplumu" ve açık ve kesin olanından kapsamlısına, kendine has olanından cüzisine, her türden kalem kalem istekler. Örneğin; müsveddesi Breton dilinde hazırlanmış isyan ürünü *Code paisant*'ta, "aşarın kaldırılması, yerine kilise papazlarına sabit maaş bağlanması, avlanma haklarının ve derebeylerinin tekellerinin sınırlandırılması ve kilise ayininde 'cemaatin memnuniyeti için' kutsal ekmekle birlikte, vergi olarak toplanan parayla satın alınacak tütün dağıtılması" yönünde talepler vardı.[61]

* Millenarian: Barış ve selametin hâkim olacağı farz olunan, belirsiz bir gelecekteki bin yıla inanan (ç.n.)

60. Friedrich Engels, *The German Revolutions: The Peasant War in Germany and Germany-Revolution and Counter-Revolution*, Der. Leonard Krieger (Chicago: University of Chicago Press, 1967), s. 35.

61. Camporesi, *Bread of Dreams*; Bloch, *French Rural History*, s. 169.

1520'lerin Almanya'sındaki karışıklıklardan yüzyıl önce, 1420'de Bohemya'daki komünalist Tabor köylüleri, eski efsanevi eşit toplum idealini yeniden canlandırma girişimiyle ayaklanmışlardı. Bu ütopyanın yolu, her biri "ormanlarda hırsızlar gibi öldürülecek" olan "lordların, soyluların ve şövalyelerin" cesetlerinin üzerinden geçiyordu. Özel mülk kaldırılacak ve "toprak tüccarları, artık kimse mallarını almayacağı için ağlayıp yas tutacak"tı. Kamu yararı haricinde mal sahibi olmak "ölümcül bir günah"tı. Bu çevrede kurulan bir tarikat, sonunda İncil'le olan tüm bağları reddetti; onlara göre Tanrı kelamı bile kirletilmişti. Şu basit duayla içlerini rahatlatıyorlardı: "İçimizde olan Babamız, bizi aydınlat, senin buyurduğun olsun." İnsanoğlunun haklı ve haksız edimleri dışında bir cennet ve cehennem olmadığına dair inançlarının, Jacques Le Goff'un öne sürdüğü gibi ortaçağın toplumsal ve zihinsel kargaşasından ortaya çıkmış bir öğreti olan Araf fikrine katkısı olduğu kuşkusuzdu.[62] Bu çalkantılı çağın karşıt ve sapkın görüşler benimseyen insanları, kazığa bağlanıp yakıldıklarında, "alevlere kahkahalarla gittiler."[63] Köylü başkaldırısının ateşleri, sapkınlıkla harlanmış olmasa da bastırılan sayısız ayaklanmanın kömürleşmiş kalıntılarında yanmış olduğu kesindi.[64]

Kapsamı ve şiddeti bakımından başka hiçbir başkaldırı, 1526-1527 Alman köylü savaşlarıyla boy ölçüşemese de isyanın yaşandığı o topraklar, 1525 ve 1789 yılları arasında altmış altı başka ayaklanmaya şahit olmuş ve kırsal kesimdeki rahatsızlıklar, XIX. yüzyılın sonlarına kadar sürmüştü. XVII. yüzyılda Fransa, Rusya ve Çin'in belli bölgelerinde toplu kırsal başkaldırılar yaşandı; üstelik kuşkusuz vergi, aşar, borç ve yokluğun maddi dünyasının hâkim olduğu bu karışıklıklar mistik ve dini içeriğe sahipti. Fransa'daki 1639 Normandiya başkaldırısını, yüksek vergilerle iyice ağırlaşan, veba ve kıtlıkla geçen yıllar takip etti. Başkaldırı ismini, kendisine Jean Nu-Pieds (Yalınayak John) diyen

62. Bkz. Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).
63. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and its Bearing on Modern Totalitarian Movements* (New York: Harper & Row, 1961), s. 213, 226-236; Hilton, *Bond Men Made Free*, s. 159-160, 178, 211, 215, 221-222; Stayer, *The German Peasants' War*, s. 42, 60-62, 73, 95-96; Lee Palmer Wandel, *Voracious Idols and Violent Hands: Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); E. Belfort Bax, *The Peasants War in Germany*, 1525-1526 (1899; New York: August M. Kelley, 1968); Bax, *The Rise and the Fall of the Anabaptists* (1903; New York: American Scholar, 1966).
64. İngiltere ve 1381'in sonuçları için bkz. Margaret Aston, "Lollardy and Sedition, 1381-1431", Hilton, *Peasants, Knights, and Heretics*, s. 273-318; Anabaptizm içinse, Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525-1531* (Kitchener, Ont.: Herald Press, 1977); James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword* (Lawrence, Kan.: Coronado Press, 1972) ve belgesel niteliğinde bir derleme olan, *The Radical Reformation*, Der. Michael G. Baylor (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

liderinden almış ve köylüler, Vaftizci Yahya'ya benzettikleri adamı, "Tanrının gönderdiği bir adam vardı, adı John'du" diye ilan ederek tek sancak altında yürümüşlerdi. Çin'deki köylü başkaldırılarında çoğu kez, Tanrı'nın adaleti sağlama vazifesine dair Konfüçyüsçü dualar, Taoizm ve Budizme bağlanan halka yayılmış fikir ayrılıkları, karanlığa karşı aydınlığın ilkelerine dair Manikeist* coşkular ve XIX. yüzyıl Taiping isyanının, Hıristiyanlıktan ödünç alındığı belli olan yönleri boy göstermişti. Rusya'nın "Sıkıntılı Çağı", en şiddetlisi 1604-1617 döneminde olmuşsa da 1674'e kadar uzamış olan, köylülerin şaşırtıcı bir dizi seferberliğiyle başlamıştı. Bu dönemde çarların ilahi hanedanlık hükmü, kıtlığın (1601-1603) insanda takat bırakmayan neticeleri, yaygınlaşan eşkiyalık ve tahtta hak iddia edenlerin mücadelesi ile Tanrı, devlet ve üretime bağlı üç tabaka, idealizm ve maddeciliğin kaotik bir karışımında birleşti. Japon köylüleri, XVIII. yüzyılın sonlarından XIX. yüzyıla kadar giderek büyüyen bir dizi *yonaoşi* başkaldırısı başlattılar; feodal otoritenin zayıflamasıyla birlikte köylüler, komünal köyün dinsel uyanış ve yenilenme yoluyla tekrar kurulmasını amaçlayan, şiddetle binyılcı "dünyayı yenileme"ye yönelik Budist hareketi benimsediler. 1890'ların sonlarındaysa Kübalı köylülerin başlattıkları gibi kökenleri kuşkusuz eşkiyalığa bağlı bazı başkaldırılar, intikam misyonlarını evanjelik bir dille örtüyordu: Köylü ordusundan bir albay 1897'de, "Kurtarıcı Devrim zayıflara, insanlar protestolarını nasıl dile getirir gösterecek" demişti. General Maximo Gomez ise daha pervasızdı: "Meşalemiz kutlu olsun."[65]

* Manikeizm: Kurucusu Manes olan, İran'da doğmuş düalist din akımı. (ç.n.)

65. Stayer, *The Peasants' War*, s. 42; Le Roy Ladurie, *The French Peasantry*, s. 275-386; Mousnier, *Peasant Uprisings*; David Sabean, "The Communal Basis of Pre-1800 Peasant Uprisings in Western Europe", *Comparative Politics* 8 (Nisan 1976): 355-64; Sabean, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); Yves-Marie Bercé, *History of Peasant Revolts: The Social Origins of Rebellion in Early Modern France* (Cambridge: Polity Press, 1990) [*Modern Avrupa'da Ayaklanmalar ve Devrimler XVI.-XVIII. Yüzyıllar*, Çev. Muna Cedden, İmge Kitabevi Yay., 2003]; Maureen Perrie, *Pretenders And Popular Monarchism in Early Modern Russia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Philip Long-worth, "The Pretender Phenomenon in Eighteenth-Century Russia", *Past & Present* 66 (Şubat 1975): 29-60;
Jean Chesneaux, *Peasant Revolts in China, 1840-1949* (Londra: Thames & Hudson, 1973); Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813* (New Haven: Yale University Press, 1976); James Bunyan Parsons, *Peasant Rebellions of the Late Ming Dynasty* (Tuscan: University of Arizona Press, 1970); Magagna, *Communities of Grain*, s. 244-48; *Conflict in Modern Japanese History: The Neglected Tradition*, Der. Tetsuo Najita ve J. Victor Koschmann (Princeton: Princeton University Press, 1982), s. 176-194'te George Wilson, "Pursuing Millennium in the Meji Restoration"; Herbert B. Bix, *Peasant Protest in Japan, 1590-1884* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986); Louis A. Perez, *Lords of the Mountain: Social Banditry and Peasant Protest in Cuba, 1878-1918* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1989), s. 43. En çok XVII. yüzyılın Rus köylüsünün "iyi çar" arayışında aşikâr olan iyi kral/imparator kavramı, Mullett, "Language and Action in Peasant Revolts", *Popular Culture and Popular Protest*, s. 71-109'da genelleştiriliyor.

Bu yüzden köylü başkaldırısının çoğunlukla küfre meyleden dinsel içeriğini küçümsemek güçtür. Erken ortaçağ malikânelerinden kapitalizmin kırsalına uzanan, bu farklı sınır ihlalleri dizisinde kurulan planlar ve düşünceler, çoğu kez, köylü gecesinin karanlık sığınaklarında gelişmiş ve ihtiyaç bağlamında ele alınmışsa da yokluk ateşleriyle ve çoğu yerleşik din ile bu dinin hâkimiyete ve tabi olmaya bağlı, görünürde sabit sosyal ilişkiler içindeki anlamları üzerine düşüncelerden çıkmış, zorlu inançların tutkularıyla da ısınmıştı. Le Roy Ladurie'nin Montaillou üzerinden gösterdiği gibi köylünün sapkınlıkları bile genelde, ilahların değilse de ikililki, Manikeist ilkelerin varlığı üzerine kuruluydu. Montaillou Katharizmi, Tanrı'yı şeytanla, iyiliği kötülükle, aydınlığı karanlıkla boy ölçüştürüyordu: "Bir tarafta iyi olan ruhani âlem, diğer tarafta ise maddi, fiziksel, çürük olan dünyevi âlem vardı." Varolan düzenin hükmünü sorgulamaya cesaret edecek her muhalif köylünün üzerine, engizisyonun kuvvetiyle çökmeye hazır güçlü otoriteler, köylü topluluklarını baştan başa gözetim altında tutarken maddi ve manevi yoksunluğun birleştiğini gören (aşar vergisi, arpalık işler ve kral ile lordların buyruklarını yerine getirmeye razı rahipler gibi dünyevi eşitsizliklere takılıp kalan) sapkınlar, gerekli dikkati gösterecekti: "İzlendiklerini hisseden kişiler, geceleri ne söylediklerine dikkat ederek hareket ederlerdi." Sapkın addedilen dostlar, el altından toplandıkları çiftlik ambarlarına, akşam yemeklerinden sonra gizlice gider gelirdi. Montaillou gibi bir dağ köyünün yalıtılmışlığından cesaret alanlar, en iyi şaraplarını ve en büyük balıklarını ayırdıkları ya da kaçak yoldan bir koyun avladıkları özel yemeklerde vaazlar verebilirlerdi. Gece, perdesini indirerek sapkınlığı gözlerden korur ve belki de statü, yaş ve iktidar gibi toplumsal ayrımları belirsizleştirirdi.

Montaillou'nun sapkın aileleri hayatlarını, nispeten suçluluk duygusuyla kısıtlanmadan yaşıyordu. Hizipçi tarikatlarda, gece iyice basınca tadılan bedensel zevkler, çoğunlukla serbest bırakılır, günaha dair yan anlamlardan arındırılmış olurdu. Kilisenin ensesti kınamasına karşı birtakım sapkınlar, inatçı kayıtsızlıklarını korudu; eğer seks zevk veriyorsa günah olamazdı; bir fahişeden satın alınıyorsa kadın ya da erkeğin iffeti için bir kirlenme teşkil etmezdi. Kuzenler ve rahipler de dahil olmak üzere, rızası olan bütün yetişkinler arasında olabilirdi. Küfre kaçan beyanlar, bedensel maddecilik yüklü müstehcen hareketler ve tabirler barındırırdı. Bir muhalif, Tanrı'nın nasıl yaratıldığı sorusuna kahkahayla şu karşılığı vermişti: " 'Tanrı düzüşerek ve sıçarak yaratıldı'; üstelik bu sözleri söylerken ellerini çırpıyordu." Bu tür bir fiziksel dışavurumculuk; sözgelimi açık avcun içine erotik faaliyeti ima ede-

rek şaplatılan bir yumruk, engizisyondan ceza görebilirdi. Zenginlik, "köyüne hiçbir manevi destek vermeyeni yani varlıklı yerli soyluların sağladığı yardım ve korunma hizmetlerini dahi esirgeyerek yalnızca sömüren haksız zenginlerin, rahiplerin ve bağışla geçinen papazların sağlıksız yağları" kadar saldırı nesnesi olmuyordu. Bu da köylünün küskünlüğünü besliyordu: 1320'lerde bir Montaillou Katharı, "Bu dünyaya hükmeden dört büyük şeytan var" demişti, "benim İblis dediğim, esas şeytan Papa Efendi; ikinci şeytan Fransa Kralı; Pamiers Piskoposu üçüncü; Carcassonne'daki engizisyoncu lord ise dördüncü." Montaillou'nun sapkınları engizisyona, vebalara, kıtlığa, savaşlara ve doğanın güçlerine rağmen hayatta kaldılar; dünyevi özgürlükleri ve kaba bedensellikleri, tahammül isteyen çevrelerinden hasıl olan bir maddeciliğin ürünüydü.[66]

İki yüzyıl sonra uzak bir köyden bir başkası, Menocchio diye tanınan Friulili değirmenci Domenico Scandella, Montaillou'daki Katharlarınkiyle birçok ortak yanı olan sapkın bir evren geliştirdi. Kiliseyi Kutsal Ruh'un yönettiğinden şüphesi olduğu için, rahiplerin dini malumat üzerinde kurdukları tekele karşı koymuş ve akılcı muhalefetin sözünü dünyaya yaymak için insanları kendi dinine döndürme çabalarıyla dikkat uyandırmıştı. Dönmeleri muhtemel olduğu halde çekinenlere, "Papazlar kendi keyiflerine bakarken bizi de susturabilmek için ellerinin altında tutmak istiyorlar" diyordu. Kilisenin fakiri ezen güçlü dünyeviliğinden ve resmiyetinden soğuyan Menocchio, temelden bir putkırıcılığı benimsemişti; kutsal kalıntılara ve resimlere tapınmayı reddediyor ve kutsal kitabın basitleştirilmesinde ısrar ediyordu. "Özerk bir köylü radikalizmi akımını" dile getiren sapkın değirmenci, düzensiz okumalar yapıp bolca zihninde tartmış, "köylülerin nesilden nesle geçen temel, içgüdüsel bir maddeciliği" olduğunu ifade etmişti. Öbür dünyanın varolmadığına, gelecekte cezalandırmaların ve ödüllerin olmayacağına, cennet ve cehennemin bu dünyada olduğuna, ruh ile bedenin ise ölümlü bir bütün olduğuna kanaat getirmişti. İnsan ikilikli varlığıyla mücadele ettiğine göre en önemli şey, burada ve şimdi yapılan

66. Le Roy Ladurie, *Montaillou*, s. viii, 13, 23, 87, 100, 143, 151-155, 247-249, 327, 341, 346-347. Başka bağlamlarda Katharlar üzerine, bkz. John N. Stephens, "Heresy in Medieval and Renaissance Florence", *Past & Present* 54 (Şubat 1972): 25-60; Lutz Kaelber, "Weavers into Heretics: The Social Organization of Early-Thirteenth-Century Catharism in Comparative Perspective", *Social Science History* 21 (İlkbahar 1997): 111-137. Yerleşik kilisenin ensesti yasaklaması -çoğunlukla soylunun, prensin ve monarşinin akrabalıkta mülkiyet hakları üzerine bir mesele- için bkz. Georges Duby, *The Knight, the Lady, and the Priest: The Making of Modern Marriage in Medieval France* (New York: Pantheon, 1983) [*Şövalye, Kadın ve Rahip: Feodal Fransa'da Evlilik*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yay., 1991]. Küfrün fizikselliği üzerine bkz. Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe* (Londra: Routledge, 1994), s. 34.

iyi işlerdi: "Kalbimizin iki parçası var, biri aydınlık diğeri ise karanlık; karanlık olanda kötü ruh aydınlık olanda ise iyi ruh var." Menocchio, "insanlar barış içinde yaşamalı" diye vaaz etmeyi severdi; ama erkekleri ve kadınları cehenneme mahkûm etmek başka meseleydi: "Paul bir şey diyor, Peter başka bir şey, bana göreyse bu diğerlerinden çok bilen adamların işi, onların bir icadı." Etrafındaki dünyanın adaletsizlikle sarılı olduğuna inanan, ihtiyaç anlayışına köylünün açlıktan ölme ve yokluk korkusu dağlanmış olan Menocchio'da cennet kavramı; kesin olarak tahmin edilebileceği gibi, *Cockaigne Diyarı*'nın Bruegelci yorumuydu. Cennet hakkında sonu olmayan "bir ziyafette olmak gibi" ya da "karanlık ve ışığın" değişimlerinden azade olmak şeklinde düşünüyordu; ama bir köylüye özgü doğallığına dönerek şunu da ekliyordu: "Bunun nerede olduğunu bilmiyorum." Menocchio'nun yaratılışa dair öğretisiyse belki de en çarpıcı ama yine de en maddeci olanıydı: "Ben dedim ki fikrimce her şey bir kaos [...] ve tıpkı peynirin sütten yapılışı gibi bunun içinden bir kitle biçimlenmiş ve içinde kurtlar oluşmuş, bunlar da melekler. En kutsal haşmetli bunların Tanrı ve melekler olmasını emretti, meleklerin arasında Tanrı da vardı, o da bu kitlenin içinden aynı zamanda yaratılmıştı." İsa'ya gelince, ilahi vasfı olmayan, herkes gibi bir adamdı. Menocchio gezgin dilencilerle ve diğer tanışlarıyla bunlar ve başka konular üzerine konuşmaya meraklıydı, hatta yaptıkları tartışmaların "tüm gece boyunca" sürdüğü olurdu. Ancak Menocchio'nunki gibi düşünceleri yaymak serbest değildi. İki dava sonunda engizisyon onu kazığa oturtarak susturdu. Ölümünü bizzat VIII. Clement talep etti. Gece okumalarıyla eğitilmiş ve senelerce gece düşünceleriyle provoke olmuş, küfür yoluyla sınır ihlalinin ufak çaptaki sesi olmuş biri için, böyle ilahi bir cezaya çarptırılmak bir nevi zaferdi.[67]

Montaillou ve Menocchio, sapkınlığın bir tarikatın akşam tartışmalarında veya yalnız bir muhalifin karanlık okumalarında zenginleştiği, köylünün küfür dolu gecesindeki iki akılcı andır.[68] Ancak Keith Thomas ve Christopher Hill'in İngiltere için kanıtladıkları gibi, XVI. ve XVII. yüzyıllardaki popüler dinsel düşünce çoğunlukla, birbirine

67. Carlo Ginzburg, *Peynir ve Kurtlar: Bir Onaltıncı Yüzyıl Değirmencisinin Evreni*, Çev.: Ayşen Gür, Metis Yay., 1996, s. 24, 28 ve yine Ginzburg, "High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Past & Present* 73 (Kasım 1976): 28-41. Köylü okumaları ve din üzerine diğer anlatılar için bkz. Natalie Zemon Davis, *Society and Culture*'da "Printing and the People", özellikle s. 194-209; Foucault, *I, Pierre Riviere*, s. 101-102. Peynir ve anlamlarının bu bağlamda teşvik edici bir tartışması için bkz. Piero Camporesi, *The Anatomy of the Senses: Natural Symbols in Medieval and Early Modern Italy*'de "The Cursed Cheese", (Cambridge: Polity Press, 1994), s. 37-63.

68. Şehir ortamları da birçok gece tartışmasına sahne olurdu; örneğin, Mark Phillips, *The Memoir of Marco Parenti: A Life in Medici Florence* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

bağlı rakip paradigmalar etrafında dönüyordu: Büyü ve Kilise, simya ve bilim, kehanet ve dua, astroloji ve kutsal kitap etrafında. Birçok köylü için gece, hayaletler ve perilerle doluydu, tehlikeleri kötü kehanetlerle kendisini gösterir ve geceleyin kurnaz adamlar, insanı yoldan saptırırdı. Camporesi, "Önlenemeyen söylentilerle yayılan korkunç görüntüler, hayaletler, cinler, büyüler ve toplu kendinden geçmeler gecelere endişe saçardı" diye iddia eder. Veba, açlık ve savaşla dehşete boğulmuş günlerin huzursuzluğuna "sonradan gelen beklenmedik titreme ve korkular" ekleniyordu. "Emniyetsizlik, korku ve şüphenin kederli rüzgârlarının estiği bir dünyada" diye devam eder Camporesi, kıt miktarlardaki, muhtemelen zehirli, narkotik madde katkılı olduğu neredeyse kesin olan ekmeklerle yetersiz beslenen; "koruyucuların", "keselerin" ve "arsenik muskalarının" iyileştirici etkilerinin cazibesine kapılmış olan insanlar, hem farmakolojik hem ruhani olarak meydana getirilen mistik bir düzenin birleşik kaosuna, hem fizyolojik hem ideolojik olarak yatkındı. Kökeninde ekmek ve kanı koruyucu içgüdüler olan, tarlanın verimli ve kanın doğurgan olmasının peşindeki kültler nadir değildi. Köylüler gece için kapatılan gizli yerlere gider, kendilerini çiftçilerin sınır tanımazlık âlemlerinin, şeytani toplantıların ve aya bağlı şehvet düşkünlüğünün yasak oyunlarına ve erotik azgınlıklara kaptırırdı. Böyle tapınırcasına zevk düşkünlüklerine kafasını takmış olan papazlar, "Gecenin Leydisi"nden iğrenir, kutsal bereket ayininin "belalı dinine" ve İtalyan yılan-tanrıça Melusina'ya inananların şehvet dolu toplantılarını son derece tiksindirici bulurdu:

> Konuşma bitti, iki grup oluşturdular,
> bir tarafa bir cins, diğer tarafa karşı cins;
> sonra, ışıkları kapatıp, sıçrayışlarla sıra sıra
> o en fena kucaklaşmayı başlattılar
> ve anneler oğullarıyla birleşti;
> erkeklere çoğu kez kız kardeşleri düştü;
> ve o zaman başlayan bu âdet
> öyle görünüyor ki Bohemyalılar arasında hâlâ var.

Karanlık çöktüğünde mağaralar ve kuytu ormanlarda, "kâfirlerin kurban verdiği ve adaklar adadığı" pagan kurban ayinleri yapılırdı:

> Tanrıça Venüs'e koşarlar (ah hayırsız sınır tanımazlık!),
> Kurbanı bırakarak burada Baküs'e tapınmalarını yaparlar
> Mağaraya girer, gecenin dostane dinginliğinde otururlar.

XVI. yüzyıl sonlarında, İtalya'nın Menocchio'yu yetiştiren bölgesi Friuli'de, geceleyin *benandanti* ya da "iyi yolcular" (ruhları bedenlerini terk ederek transa geçen köylüler) ve cadılar arasında savaşlar sürüyordu. Yalnız rezene saplarıyla silahlanmış "iyi yolcular" da şifacılık veya başka iyilik büyüleri yapabilir olsalar bile mevsim mahsullerinin akıbeti tehlikedeydi.

> Köyün bazen bir bölgesine bazen bir diğerine gider [...] ve dövüşürken ve oyunlar oynarken; [...] kötülük eden erkek ve kadınlar tarlalarda büyüyen süpürgedarısı saplarını taşır ve kullanır, benandanti olan erkek ve kadınlar rezene saplarını kullanır; [...] büyük gösterilerini yapmak için en büyük çiftliklere giderler [...] ve erkek sihirbazlarla cadılar yola koyulduklarında kötülük yapmaya niyetlidir ve önlerine geçip evlere girmelerini engellemek için benandanti peşlerine düşmelidir; çünkü eğer kovalarda temiz su bulamazlarsa kilerlere girip belli şeylerle şarabı bozar, fıçıların ağızlarına pislik atarlar.

Benandanti tarlalardaki "ekmeği" güvence altına almak ve köy hayatının sembolik "kan"ını, şarabı korumak için, örtük ve maddeci bir sınır ihlaline başvurmuş, iyi ve kötü, aydınlık ve karanlığın ikili ruhani dünyasıyla yüzleşebilmek için, küfürleriyle köylü sapkınlığının izinden gitmişti. Ne var ki, bedenin dışına çıkmayı tecrübe edip gün ve gecenin karşılıklı mücadelesini cadıların bölgesine taşıyarak bir eşik atlamış oldular.[69]

69. Önceki dönemlerde büyü için bkz. Valerie I. J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* (Princeton: Princeton University Press, 1991); Richard Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). Bu paragraf özellikle Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*'i kaynak alıyor (New York: Scribner, 1971); Christopher Hill, *The Collected Essays of Christopher Hill: Volume Three People and Ideas in 17th Century England* "Science and Magic", (Amherst: University of Massachusetts Press, 1986), s. 274-296; Camporesi, *Bread of Dreams*, s. 91-98; Carlo Ginzburg, *Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (New York: Viking Penguin, 1985). Büyü, Davis, *The Return of Martin Guerre*'de de öne çıkıyor.

3
Cadılar

Avrupa ve Amerika

Cadıların hep kötü bir şöhreti olmuştur. XIX. yüzyılda Marksist ve emek eylemcisi Friedrich Sorge, 1870'lerin başında ortaya çıkan ABD demiryolu skandallarıyla gündeme gelen, alçak yolsuzluk karşısında öfkesini ifade edecek söz aradığında işin içinden, gecenin bu simalarını mahkûm ederek çıkmıştı: "Yozlaşmadan mütevellit gerçek bir cadılar sabbatı"ndan* aşağı kalır yanı olmayan hadise, "tüm burjuva girişimlerine" bulaşmış rezil bir lekeydi.[1] Cadıların varlığına inancın yaygın ve tıpkı XVI. ve XVII. yüzyılların İngiltere'sindeki gibi, dini inançlarla karşılıklı bağlantılı olduğu zamanlarda cadı, "komşuları için bir nefret nesnesiydi."[2] Başına buyrukluğu, kurnaz, şirret, şifacı ya da dedikoducu halleri, şeytani tavırlarla itham edilmesine yol açan öfke ve korkular hasıl ederdi.

Bir tür olarak cadı, müphem sıfatlar ile bir korku kültürünün bir araya getirilmesiyle oluşmuş mitolojik bir kurguydu. Şeytanın alameti-

* Sabbat: Cadıların şeytana tapmak için düzenledikleri gizli ayin. (ç.n.)

1. Friedrich Sorge, *The Labor Movement in the United States: A History from Colonial Times to 1890* (Westport, Conn: Greenwood, 1977), s. 123.

2. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York: Scribner, 1971), s. 46. Bu metne giriş için bkz. Jonathan Barry, "Introduction: Keith Thomas and the Problem of Witchcraft", *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Der. Jonathan Barry (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 1-45. Thomas'a eleştiriler için bkz. Christina Larner, *Enemies of God: The Witch-Hunt in Scotland* (Londra: Chatto & Windus, 1981); S. Clark, "Inversion, Mis-rule, and the Meaning of Witchcraft", *Past & Present* 87 (1980): 98-127; R. Walinski-Kiehl, "'Godly State': Confessional Conflict and Witchhunting in Early Modern Germany", *Mentalities* 5 (1988): 13-24 ve E. P. Thompson, "Anthropology and the Discipline of Historical Context", *Midland History* I (1972): 51-55. Ayrıca dikkate alın, Robin Briggs, *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft* (New York: Viking, 1996).

ni taşıyan cadılar, alelade bir ben, doğum lekesi ya da üstderideki herhangi bir çıkıntıdan teşhis edilebiliyorlardı. Yalnızca ölüm ve kuraklık gibi doğal felaketlere değil, insanların bildik hastalıklara yakalanması veya hayvanların kaybolması gibi sıradan sıkıntılara da onların sebep olduğu söylenirdi. Üstelik yabancılara değil, komşularına ve ailelerine düşmanlık ederlerdi. Doğaüstü güçlerinin olması, sadece akıllarından geçirerek veya bir büyü ya da lanet okuyarak istediklerine zarar verebilecekleri anlamına geliyordu. En basit ilahiden hayvanlarla cinsel ilişki, livata, ensest, yamyamlık gibi "doğaya aykırı" edimlere kadar toplumun düzenini tersine çeviren cadılar, ruhların kendilerini teslim almalarından ve geceleri şeytanla birleşmelerinden hasıl olan ahlaksız büyüleri gizlice hazırlardı. Cadılar sınır ihlalinin dikkate değer timsaliydi. Hayatları suçlamalarla mahvolmuş, hatta bazıları kendilerine komşularınca yakıştırılan suçları itiraf dahi etmişlerdi. Bu suçlar yüzünden peşlerine düşülmüş, sorgulanmış, işkence görmüş ve hatta bağnaz Hıristiyan kiliselerinin -hem Protestan hem Katolik- seferberliğiyle, tüyler ürpertici biçimde idam edilmişlerdi.

Satanizmin, modernist kültürde egzotik bir marjinallik olarak görüldüğü XX. yüzyıl sonlarının daha seküler, kuşkucu inançsızlık ortamında bile hâlâ, birine cadı denmesi, yüzyıllar önce çizilmiş, bu meseleyi özselleştiren o ilk karikatürleri tekrarlayan, cinsiyetçi ve ağır bir hakarettir. Burunlarındaki siğiller ve gıdaklamayı andıran uğursuz gülüşleriyle cadılar, Margaret Hamilton'ın *Wizard of Oz*'daki (1939) [Oz Büyücüsü] Batının Kötü Büyücüsü rolünde, Dorothy'yi dehşete salmasını anımsatırcasına, iyi ve masum olan her şeye karşı genel bir tehdit oluşturur.[3] Nitekim cadılar, Mary Russo'nun incelediği modernist "dişi grotesk"e, modern öncesi dönemden iyi bir örnek teşkil eder gibidir. Kötünün hükmünde ve birçoğu kirletici alçaltıcı işlere hizmet eden, tekinsiz, doğaüstü güçlerle bezenmiş cinsiyet ve kimliklerin oluşturulduğu bir süreçte, kışkırtıcılık ve dönüştürücülükleriyle cadılar, insanları bir yandan baştan çıkarır, diğer yandansa tedirgin eder. Mağaralara ve cehennemin derinliklerine ait olan bu mahluklar, hayvanlara ya da süpürgelere binerek gökyüzünde süzülür. İtici *ve* ziyadesiyle erotize edilmiş olan cadı, zıtlıkları kaynaştırır. Duyusal olarak, şeytanla şehvani ilişkiler kuracak ve onun güçleriyle özdeşleşecek raddede öte dünyaya bağlı olan cadı, dindar yaşamda iyi sayılan her şeyden boşanmıştır.[4] Tıpkı perşembe ve cumartesi geceleri delice bir arzuyla,

3. Jeffrey B. Russell, *A History of Witchcraft: Sorcerers, Heretics, and Pagans* (Londra: Thames & Hudson, 1980), s. 8.
4. Mary Russo, *The Female Grotesque: Risk, Excess, Modernity* (Londra: Routledge, 1994).

bacalardan inerek "minnacıklar"dan emdikleri söylenen kan gibi, cadılara da tarihte hem kutsal hem dünyevi özellikler atfedilmiştir. Sınır ihlali ile yasak olan ötekinin ortak yüzeyinde yatan tehlike ve arzunun konjonktürü, *hem* çeken *hem* iten ölümcül bir mıknatıs gibi onlarda vücut bulur.[5] Doğa dişi kabul edildiğinden, ondaki şeytani oluşumlar da çoğunlukla, birçok bilinmeyeniyle karanlıkta kalan, kadınsı hilelerle özdeşleştirilir.[6] Cadılığın tarihinin açık bir şekilde gece, kara büyü ve gizemlerle ve çoğu kez ziyadesiyle erotize edilmiş kötünün hâkim olduğu, cinsiyete bağlı bir düzenle özdeşleştirilmesi boşuna değil.[7]

Cadı, grotesk değilse çoğunlukla kadınlığa dair toplumsal cinsiyet sınırlarının dışına çıkar, korumacı bir role bürünürdü; bu tip cadılar daha çok erkek olur, "siyah"ın karşıtı "beyaz" olarak nitelendirilirdi.[8] Öyle ki İtalya'da Alman, İtalyan ve Slav âdetlerinin buluştuğu bir kırsal bölge olan Friuli'de ortaya çıkan ve cadıları andıran *benandantiler*, kötü değil iyi olduklarını iftiharla ilan etmeleriyle XVI. yüzyılın sonlarında, engizisyon üyelerinin aklını karıştırmıştı.[9] Cadı ya da sihirbaz dedikleri şeytana tapanlarla geceleyin yaptıkları savaşları itiraf etmiş; ruhlarının ya kendilerini davulla çağıran reislerinin ya da "gecenin dördüncü saatinde, ilk uykuda" ortaya çıkan "her tarafı altından" bir meleğin emri üzerine, bedenlerinden ayrıldığında diretmişlerdi. Kültleri mistisizm ile maddeciliğin kusursuz bir birleşimiydi; gece verdikleri savaşlarsa kötülüğün temsilcilerine karşı köyün iyiliği ve hasadı korumak içindi. Büyük ve ilahi işleri için kaçınılamayacak bir ruhani dünyadan çağrılan *benandanti üyeleri*, yaptıkları beyaz büyüye, kendilerine ödettirilebilecek bedeli bilerek sarılıyor ve gerçekte hiçbiri cezalandırılmadı: Cüretkâr bir "iyi yolcu", engizisyoncular karşısında, "Size doğruyu söylediğime göre beni hemen ölüme göndereceksiniz" demişti. Bir kadın, "Ben böyle doğdum" demişti "ve bir *benandante* olmaya mecburum, başka türlü yapamam." Friuli'nin itaatkâr ve din-

5. Piero Camporesi, *Juice of Life: The Symbolic and Magic Significance of Blood* (New York: Continuum, 1995), özellikle, s. 19.

6. Bkz. Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*'da "Nature as Disorder: Women and Witches", (San Francisco: Harper & Row, 1983), s. 127-148.

7. Bkz. Georges Bataille, *The Tears of Eros*, "The Christian Era: From Christian Condemnation to Morbid Exaltation (Or from Christianity to Satanism)", (San Francisco: City Lights, 1989), s. 79-80 [*Eros'un Gözyaşları*, Çev. Mukadder Yakupoğlu, Göçebe Yay., 1997, s. 48-49]. Edward J. Teijirian, *Sexuality and the Devil: Symbols of Love, Power and Fear in Male Psychology* (New York: Routledge, 1990), çağdaş bir psikoterapistin, cinselliğin şeytanın imgeleri ve bilinciyle bağdaştığı noktada sembolizmi üzerine yaptığı bir araştırma.

8. Beyaz büyüye giriş olarak bkz. Charles Grant Loomis, *White Magic: An Introduction to the Folklore of Christian Legend* (Cambridge, Mass.: Mediaeval Academy of America, 1948).

9. Friuli'de siyasi bölünme ve toplumsal gerilimin toplumsal tarihinin mükemmel bir anlatımı için, Edward Muir, *Mad Blood Stirring: Vendetta and Factions in Friuli during the Renaissance* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993).

dar "iyi yolcuları", karanlığın iblislerine değil Işığın Efendisi'ne hizmet ediyorlardı. Hıristiyanların gece düzenledikleri Haçlı Seferleri sırasında, vicdanlarını ve inançlarını takip ettiler. Ne var ki engizisyoncular onları, putperestlik ve sapkınlıklarını itiraf etmeleri için kandırmaya çalıştıkça *benandanti üyeleri*, kendilerini bozguna uğramış, hayatlarının anlamını tersine çevirecek çelişkili bir iyi-kötü ikiliğine saplanmış buldu. Cadıların dünyasına girmek, kaygan bir zemine adım atmak demekti. Bu lanetlenmeye varabilecek bir alçalmaydı; çünkü cadılığın bulaştığı yerde beyaz, kendini siyahtan asla tamamıyla sıyıramazdı.[10]

Cadılık, insan toplumlarının tarihinde hayati önem taşıyan bir dizi evrensel temayı; sınır ihlalinin tarihleri için de son derece önemli olan temaları gündeme getirir. Böylesi tarihlerde gecenin gerçek karanlığı; akılcılık ve akıldışılığı birbirine karşıt analitik yapılarmış gibi yerleştirerek yorumlayıcı bir ikiciliği dayatan bir bağlamda, insanlığın karanlık tarafları olan yabancılaşma, uzaklaşma, güvensizlik ve korkularıyla karışıp birleşir. Cadının tarihsel dünyasına girmek sanki, modernist gün ışığıyla büyülü gecenin mistik karanlığı arasında bir seçim yapmayı gerektirir. Bunlardan ikincisinin, bilimsel ciddiyet taşıyan çok az takipçisi olmuşsa da çoğunluk, sözde cadıların öznel inançlarının ciddiye alınması konusunda ısrarcıydı.[11] Bu zıtlık kendini çoğu kez, heterojen bir geçmişin akıldışılığına tezat olarak, günümüzün her şeyi bilir akılcılığı etrafına yerleştirmeyi başardı. "Zira cadılık, hiçbir şey değilse bile, akıldışı olana açılan bir penceredir" der Amerikalı bir tarihçi.[12]

10. Bu paragraf, Carlo Ginzburg'ün şu kışkırtıcı yapıtını kaynak alıyor: *Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (New York: Viking Penguin, 1985).

11. Cadılığın öznelliğine kapılmış bir halkbilimcinin iddialı ifadesi için, bkz. Jeanne Favret-Saada, *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980). Meseleye sempati duyan diğer bir çağdaş anlatı, T. M. Luhrmann, *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic and Witchcraft in Present-day England* (Oxford: Blackwell, 1989). Ayrıca bkz. Diane Purkiss, *The Witch in History: Modern and Twentieth Century Representations* (New York: Routledge, 1996).

12. John Demos, "Underlying Themes in the Witchcraft of Seventeenth-Century New England", Der. Stanley Katz, *Essays in Politics and Social Development in Colonial America* (Boston: Little, Brown, 1971), s. 117. Bu yorumsal ikiliğin bir parça farklı resmedilişi için, bkz. Max Marwick, *Witchcraft and Sorcery: Selected Readings*'de, M. J. Kephart, "Rationalists vs Romantics among Scholars of Witchcraft", (Harmondsworth: Penguin, 1990), s. 326-342. Kephart, Marvin Harris'in, *Cows, Pigs, Wars, and Witches* (New York: Random House, 1974) [*İnekler, Domuzlar, Savaşlar ve Cadılar: Kültür Bilmeceleri*, Çev. M. Fatih Gümüş, İmge Kitabevi Yay., 1995], yorumlama yolunu takip ederek, "kültürel materyalist" statüsünde iddia ediyor, kendini şu fikirlerden uzak tutuyor: Margaret Murray, *The Witch Cult in Western Europe* (1921), *Europe's Inner Demons* (1975) ve Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (1961). Bu tür metinler, ya cadı toplantılarının ve kültlerin varlığını onaylıyor ya da cadıların fikirlerinin ciddi şekilde ele alınması gerektiğinde ısrar ediyor. Ayrıca, bkz. William Monter, "The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects", *Journal of Interdisciplinary History* 2 (1972): 435-53.

Tarih yazımının geleneksel bilgeliği, bir süre bu yolda seyretti. Örneğin XVI. ve XVII. yüzyılların cadı çılgınlığının kavramsallaştırılmasına öncülük eden H. R. Trevor-Roper, güçlü bir Şimdici* düşünsel liberalizmin mantığında ilerleyerek hem şeytana tapanlara hem engizisyon meclislerine vebalı gibi bakan, kör bir akılcılığın ürünü bir sonuca varmıştı. Cadıların dünyası geri dönüşsüz bir biçimde kaybedilmiş, "köylü safdilliğinin zihinsel çöplüğü" diye bir kenara itilmiş, sapkınlığa kanıt bulmak için geceyi talan eden kilisenin avcıları ise, "Reform ve karşı-Reform'un düşünsel gerilemesi ve rakip kiliselerin yenilenen evanjelizmi" içinde, hoşgörü ve mantıklarını kaybetmişti. İronik olarak, Trevor-Roper'ın "gündüz"ü büyüyü güçlü, aydın bir şekilde defedip, cadıların sabbatı mitini bastırırken; bu meydan okuyan reddediş, gecenin inançlarının yanı sıra pratikteki etkinliklerini de tarihsel araştırmanın dışına itmeyi becermişti.[13]

Keith Thomas'ın İngiltere'de cadılığın yükselişi ve düşüşüyle bağlantılı olarak ortaya koyduğu din, büyü ve astrolojiye dair fikirlerin takdire şayan senteziyle cadıların, "tarafların rekabetine dönüşümlü olarak kurban edilen günah keçileri" şeklinde sunulmalarının üstesinden gelinmese de farklı bir açılım sağlanmış oldu. Görünürde hatasız olan, akılcı ampirizmin bu son derece işlevselci modeli, ruhban sınıfını cadılık çılgınlığından herhangi bir şekilde mesul tutulmaktan tenzih ettiği gibi; demonoloji ve cadılığa, kilise otoritesinin cadıyı bir sapkına indirgemesi dışında anlam yükleyen bir tartışmayı da önlemiş oldu. Thomas'ın, cadıların toplumun asileri ve uyumsuzları olduğu görüşüne pek tahammülü yoktu. Cadılığın değişen maddi zemini de ilgisini çekmiyordu; bu zeminde, özel sembolik sistemlerin mitolojik olarak taşıdığı kuvvetli cazibenin ve bunların nesilden nesle ya da münferit bir bölge içerisinde kültürel aktarımının; rahiplerin, yetkili memurların, tüccarların, köylü ve kentli küçük üreticilerin de dahil olabileceği, alt tabaka ve asilzade ilişkilerinden örülü güç ağındaki değişikliklerle ilgisi olabilirdi.[14]

Friulili *benandanti*'nin tarihini yazan Carlo Ginzburg'ün kışkırtıcı keşifleri, cadılık üzerine yapılmış incelemelerdeki bu akılcı kör noktaya dosdoğru meydan okur. Cadıların gecesini yazan tarihçilerden hiçbiri, modernist akılcılık ve modern öncesi akıldışılığın karşıtlığı paradigmasını bu kadar amansızca reddetmemiştir. Cadının, engizisyonun

* İng. Presentist: Kıyamet gününe dair vahiylerin şimdi vuku bulduğuna inanan. (ç.n.)

13. H. R. Trevor-Roper, "The European Witch Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries", Trevor-Roper, *The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation, and Social Change* (Londra: Oxford University Press, 1972), s. 90-192.

14. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, s. 435-585.

fobik bir icadı olmadığında ısrar eden Ginzburg, sabbatla özdeşleştirilen şeytana tapma ve ölülerle karşılaşmaların, popüler kültürün en derin mitolojik yapılarında, kabaca 1400'lerden 1700'lere kadar üç yüzyıl boyunca süren, tarihsel bir zaman teşkil ettiğini iddia eder. Bu bağlamda cadılık (Trevor-Roper'ın yeni bir üslûp taşıyan diliyle) bir "çılgınlık"tan çok, antikçağ ve tarihöncesinin yazının keşfinden evvelki kültürlerinden bugüne, insanlığın binlerce yıllık tecrübeyle oluşturduğu birikimin bir çeşitlemesiydi. Claude Lévi-Strauss'un, mitleri zihinde bilinçdışı bağlantılarla anlam üreten sembolik sistemler olarak gören, yapısalcı anlayışını kaynak alan Ginzburg, cadılığı, Şamanizmin daha geniş tarihi ile karmaşık ve sürekli evrilen halk efsanelerinin yanma yerleştirir. Bu efsanelerin çoğu, kararlı bir şekilde, erkek ve kadınları bir yeniden doğuş temsiliyle ölülerin ruhsal dünyasına götürerek bedensel tecrübenin kısıtlarını aşan bir dizi sembolizme yönelir. Ginzburg'ün asıl odak noktası Avrasya olsa da bakış açısıyla cadılığın tarihini, Afrikalı kabilelerin ayinleriyle, Karayip ve Creole* vudu büyüleriyle, Hindistan'daki ölüm tacirleri ve *Oddiyan*'la ve Amerikalı yerlilerin ruh avcılıklarıyla ilişkilendirilen paralel sistemlere yaklaştırır; her ne kadar kendisi de bu tür dışlamaların ve marjinalleştirmelerin söylemlerini kullanarak tartışsa da "kültürel araştırmalar"ın çoğunun temelindeki güçlü Avrupa-merkezci taraflılığı tamamıyla bastırır. Yani Ginzburg, "bir bütün olan Avrasya mitolojisinin yeraltındaki bir tabakası"ndan, "binlerce yıllık bir tarih"i bir araya getiren "Şamanistik özelliklerin afallatıcı sirayetini" söküp çıkarır. Hasımların aleni çatışmalarıyla ilgilenmeden, insanlık kültürünün antropolojik alanlarını, yüzyıllar boyunca varolan "saklı hakikatler"in "ipuçları" için araştırır; sınır ihlalindeki sürekliliğin yüzlerini keşfeder. Ginzburg, *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*'a (1989) başlarken; "İnsanlığın binlerce yıldır mitlerde, fabllarda, ayinlerde, esrimelerinde sembolik olarak ifade ettiği erişilemez tecrübe, kültürümüzün, dünyada varolma şeklimizin saklı merkezlerinden biri hâlâ. Geçmişi bilme gayreti, aynı zamanda ölülerin dünyasına bir seyahattir" der.[15]

* Creole: Melezlerden farklı olarak, ataları doğdukları bölgeden olmayanlar, örneğin ABD'nin Louisiana eyaletindeki Fransız asıllılar ve onların kullandığı melez dil. (ç.n.)

15. Carlo Ginzburg, *Myths, Emblems, Clues*, (Londra: Melbourne & Henley, 1990), s. 96-125, 156-164'te "The Inquisitor as Anthropologist" ve "Clues"; Ginzburg, *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath* (New York: Pantheon, 1991). Ginzburg'ün bir eleştrisi için bkz. Perry Anderson, "Nocturnal Enquiry: Carlo Ginzburg", Anderson, *A Zone of Engagement* (Londra: Verso, 1992), s. 207-229. Mikro-tarih ve Ginzburg'ün bu alandaki yeri üzerine bkz. *Microhistory and the Lost Peoples of Europe*, Der. Muir ve Guido Ruggiero, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991), s. vii-xxviii'de Edward Muir, "Introduction: Observing Trifles".

Bu yönelimin etkisi üç katmanlıdır.[16] İlk olarak cadılığı, Reform ve karşı-Reform düşüncesiyle özdeşleşmiş ölçüsüz bir zihinsel tarih anlayışının çıkmazından kurtarır ve daha geniş toplumsal ve kültürel tarihler içine yerleştirir. Böylece Ginzburg, Yahudiler ve cüzamlıların, Hıristiyanları ezmek için komplolar kurarak pınarları zehirlediklerine dair yaygın korkuların ve vebanın yayılmasında Yahudi parmağı olduğuna dair fobilerin neticesinde, hayal ürünü günahların işkence yoluyla itiraf edildiği -ki engizisyon bu temel üzerine kurulmuştu- XIV. yüzyıl ve öncesinin "ahlaki panikleri" arasındaki bağlantılara işaret eder. Ginzburg'ün iddiasına göre, bu döneme ait doğrudan marjinal grupları hedef alan saplantılar, baştaki dar görüşlü endişelerin ve zulümlerin ötesine geçince, sabbat ayini dehşetinin çok çeşitli olasılıkları; tuhaf bir şekilde üretken bir hayal gücünün, hayvani başkalaşımlarla, doğaüstü bir uçuşla, rastgele girilen anormal cinsel ilişkilerle ve kirli damak tatlarıyla (kanla ve diğer türlü beslenme biçimleriyle) nitelendirdiği şeytani cadıyı oluşturmaya yatkın Hıristiyan öğretisinin içine işlemişti. Oldukça yaygın olan bereket kültlerinde başlayan, gece tanrıçalarına ve hayvanlarına kapılmış kadınların kendilerinden geçmiş halleri ve erkeklerin ritüel olarak hayvan kılığında ortalarda dolanmalarıyla şekillenen sabbatın bu yapısı ve onun uygulayıcıları, Ginzburg'e göre, erken dönem Avrasyalı göçebe hareketleriyle ve kültürel yayılım süreciyle ilintilendirilebilirdi. Cadılık, ortaçağ tarihine özgü bir pürüz değildi; bilakis, kökenleri insanoğlunun kültürel sürekliliklerinde yatıyordu.

İkincisi, Ginzburg'ün yaklaşımı; ki cadıların inanç sistemini, bağlamsal olasılıkları ve nedensellikleri hep sadece ima etmekle kalsa da titizlikle inceleyerek somutlaştırır ve görünürde akıldışı olanı akılcılaştırır. Böylece Ginzburg, tıpkı Camporesi gibi, beden dışı tecrübenin varlığını, kayıtsız bir küçümsemeyle öylece bir kenara itmek yerine, transa benzer davranışların fizyolojik açıklamalarını arar. Kafa bulduran tahılların, otların ve mantarların tüketilmesi ya da cadının sabbat "uçuşu"na hazırlanırken kendini merhemlerle ovma pratiği, bizim modernist şüpheciliğimiz ne derse desin, cadılarla gece gezintilerine çıktıklarına hakikaten inandıkları açık olan, Friulili *benandanti* gibilerin naklettiği davranışların yorumuna maddeci bir boyut ekler.

Al götür vaftiz olmamış şu veledi:
Kaynat iyice: sakla yağını ki
Yağlayıp havaya salalım etimizi, kıymetlidir,
Ay ışımasında yahut çan kulelerinin tepesindedir,

16. Bu paragraflar Ginzburg, *Ecstasies* ve Anderson, "Nocturnal Enquiry"yi kaynak alıyor

Dikenler ve yamaçları seven dağlarla çam ağaçları,
Boy ölçüşürler sanırsın: yüksek kuleler ve prens sayvanları,
Topraktaki çatlaklara benzer: tüm diyarları
O zaman tıpkı bir oğlanın yanağındaki
Bir ben gibi görürüz kuru yaprak rengi.[17]

Cadıların, fare kanı gibi egzotik malzemelerle çeşnilenen garip iksirler hazırladıkları söylenirdi ve bu karışımlarla "vücutlarının her bir yanını kızarana ve çok kızgınlaşana kadar bolca ovarlardı ki gözenekleri açılsın ve etleri eriyebilir ve gevşek hale gelsin." Böylece "havada gidiyor gibi görünürler."[18] William Monter, Fransa ve İsviçre'nin Jura sınırları üzerine incelemesinde şöyle bir neticeye varır: "Cadıları fantezi dünyalarına götüren uçan süpürgeler değil, uyuşturuculardı muhtemelen." "Cadıların itiraflarında bahsi geçen merhemlerin esas maddesi"nin, "büyük ihtimalle güzelavratotu ve banotu" gibi bitkiler olduğunu da ekler.[19]

Üçüncü ve son olarak, Ginzburg'ün iddiaları her ne kadar sorunlu olsa da potansiyel bir içgörü sağlayan kültürlerarası karşılaştırmalara yol gösterir. Yapısalcı bir yaklaşımla folklor anlatılarını ölmüşlere yolculuğun meta-anlatısına cesaretle bağdaştıran Ginzburg, Avrupa cadılığının (gevşekçe olsa da) Yunan mitolojisine –ki bu tür imgelerle doludur–, Yeni Dünya'nın yerli kültürlerine ve XVIII. yüzyılın Çinli "ruh hırsızlarına" olan bağlantılarına ışık tutar. Yeni Fransa'nın

17. Reginald Scott, *The Discoverie of Witchcraft* (Londra, 1584) ve Thomas Middleton, *A Tragi-Coomedie Called The Witch* (Londra, 1778), ikisini de aktaran, K. M. Briggs, *Pale Hectate's Team: An Examination of the Beliefs on Witchcraft and Magic among Shakespeare's Contemporaries and His Immediate Successors* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1962), s. 81.

18. John Ashton, *The Devil in Britain and America* (Londra: Ward & Downey, 1896) s. 165-166.

19. Piero Camporesi, *Bread of Dreams: Food and Fantasy in Early Modern Europe* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), s. 161-162; E. William Monter, *Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Reformation* (Ithaca: Cornell University Press, 1976), s. 200; G. R. Quaife, *Godly Zeal and Furious Rage: The Witch in Early Modern Europe* (Londra: Croom Helm, 1987), s. 199-209; Sandra Shulman, *Nightmare: The World of Terrifying Dreams* (New York: Macmillan, 1979); Michael J. Harner, "The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft", *Hallucinogens and Shamanism*, Der. Harner, (New York: Oxford University Press, 1973); Bernard Barnett, "Drugs of the Devil", *New Scientist* 27 (Temmuz 1965): 222-25; Barnett, "Witchcraft, Psychopathology, and Hallucinations", *British Journal of Psychiatry* III (1965): 439-445; A. Allen, "Toads: The Biochemistry of the Witches' Cauldron", *History Today* 29 (Nisan 1979): 265-268. Tahıllarda görülen hastalıklar ve 1692 Salem cadı davaları için, bkz. Linda R. Caporael, "Ergotism: The Satan Loosed in Salem" *Science* 192 (1976): 21-26; N. S. Spanos ve Jack Gottlieb, "Ergotism and the Salem Village Witch Trials", *Science* 194 (24 Aralık 1976): 1390-1394; M. K. Matossian, "Ergot and the Salem Witchcraft Affair", *American Scientist* 70 (1982): 355-357. Tahıllarda görülen hastalıklar üzerine bkz. Camporesi, *Bread of Dreams*, s. 127. Robert Mandrou, *Introduction to Modern France, 1500-1640* (New York: Harper, 1977), s. 219-220'de meseleye daha şüpheci yaklaşıyor.

Cizvitleri, Kızılderililerin ruhani inanç sistemlerine karşı çıkıp, yaratılış anlayışlarını ve ulu Manitularının soyunu sorguladığında, verilen cevaplar çoğunlukla kaçamak olmuştu; ancak yerlilerin bazıları bildiklerini, "öbür dünyaya yapılan bir rüya ziyareti"ne atfetmişlerdi. 1760'larda Çinli duvarcıların, hayatta olan insanların yaşam enerjilerini çalmak için, isimlerini kâğıt parçalarına yazıp bunları temel direklerine iliştirerek adı geçen kişilerin hastalanmasına ve ölmesine yol açtıkları, böylelikle de duvarcıların balyozlarının vuruşlarına ruhsal bir güç kattıkları rivayet edilirdi.[20]

Perry Anderson'ın da değindiği gibi Ginzburg'ün kaleminden çıkınca, cadıların ve gecenin tarihi, "hayranlık duyulacak bir kumara, zevkli bir okumaya ve düşünmeye davet eden bir kışkırtmaya" döner. Tabii noksanları da yok değildir. 1980 ve 1990'larda sol addedilen birçok çalışmada olduğu gibi, burada da bir geri çekilme vardır. Ginzburg bir zaman, İtalya'da popüler siyaset üzerinde kayda değer ölçüde kabul gören, asi 1960'ların kaygılarını kaleme almıştı. Temalar, baskı ve direnişle ilintiliydi: sınıf kültürleri, köylü savaşları ve toplumsal ütopyalar. Daha yakın zamanlarda Ginzburg'ün tonu ve temposu değişerek, toplumsal dönüşüm yerine popüler inanışların hayrete düşüren direncini ve insan bilincinin derin yapısal ataletini vurgulamaya; değişimle bağlantısını yavaşlatmaya; nihayetinde sınır ihlaline varan bir düzenin ruhunu bastırmaya başladı. Ginzburg; Salerno'da bir kadının ölü yeğeninin ruhunu düzenli olarak kendi bedeninde ağırladığı çağdaş bir kült üzerine, 1972'de yaptığı yorumda, ölçülü bir maddecilik benimsediği halde, gönül rahatlığından eser taşımıyordu: "Dağılmaya yol açan sefil koşullarda din, erkek ve kadınların kendi içinde çekilmez olan hayata biraz daha dayanma gücü bulmalarına yardımcı olur. Bu fazla bir şey olmayabilir ama küçümsemeye de hakkımız yoktur. Ancak böyle popüler kültler, inananları hakikatin farkına varmak ve onu değiştirmek için harekete geçirmek yerine ondan korudukları için, nihayetinde bir şaşırtmacadır. Bunlara popülist bir yaklaşımla gereğinden fazla değer vermek absürd ve tehlikelidir." Ginzburg'ün 1990'lardaki düşünceleri, daha az mücadeleci bir alanda yankılanır;

20. Bkz. Fernando Cervantes, "The Devil's Encounter With America", *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Der. Jonathan Barry vd (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 119-144; Elsie Clews Parsons, "Witchcraft among the Pueblos: Indian or Spanish" ve Clyde Kluckholm, "Navaho Witchcraft", *Witchcraft and Sorcery: Selected Readings*, Der. Max Marwick, (Harmondsworth: Penguin, 1990), s. 235-239, 246-262; Natalie Zemon Davis, *Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), s. 123, 126; Sayed Idries Shah, *Oriental Magic* (Londra: Rider and Company, 1956), s. 149-172; Philip A. Kuhn, *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990).

sözleri insan doğasının değişmeyen sürekliliklerinin kabulüne boyun eğer. *Ecstasies*'in İtalyanca önsözünde, "devrimci ve teknokratik projelerin yararlılığı ve neticesi konusunda büyüyen şüpheler bizi, siyasi hareketin derin toplumsal yapılara nasıl sokulduğu ve gerçekte bunların ne kadar değiştirilebileceğini yeniden düşünmeye mecbur ediyor" gibi bir uyarıda bulunur. Ginzburg'ün mecburi teslimiyetçiliği, batıl inancın akılcı biçimde sorgulanışını, alt edilenin öznelliği adına alt eder. Önerdiği pek çok şey olsa da analitik tasarıyı yarıda keser; yalnızca gecenin içine bakar ve sonuç olarak etrafı görmeyi başarır; ne var ki günün içerisinden değil.[21]

Cadılığın ortaya çıkardığı yorumsal ikilemler bir yana, eriştiği nokta ya da etki alanı inkâr edilemez. Genelde coğrafi ile toplumsalı birlikte inceleyen Braudel, yüksek arazilerin evvelki tenhalığının üzerinde durur.[22] Ancak cadılığın ortaçağda gündelik hayatın teoloji ve antropolojisine şiddetli müdahalesinin, coğrafi konuma göre bir belirlenimcilikten daha fazlasma bağlı olduğu, her ne kadar açıksa da maddi şartlar, başka bir yerde ortaya çıkan itici kuvvetleri ayakta tutmaya yardımcı olabilirdi elbette. Böyle kanallar arasında, yontmataş devrinin bereket kültleri, büyünün manyetik çekiciliği ve Hıristiyanlığın Katharlar ya da Vaudois/Waldenses gibi sapkın mezhepleri vardı, ki bu ikinciler vaazlarını papalığın kısıtlayıcı denetimine sokmayı reddettikleri için ve sözde İblis'in yani şeytanın cennetten haksız olarak kovulduğuna inandıkları için aforoz edilmişti. Bakış açıları, otoriter Hıristiyanlığın tek taraflı Tanrı anlayışının katılaşan hegemonyasıyla çatışsa da dünyayı bir düalizm olarak gören erken Manikeist anlayışla kolayca yan yana gelebiliyordu.[23]

Eski Romalılar zamanından bu yana popüler folklor, geceleyin şehvetli, cinai ve yamyamca fantezilerde uçmak üzere göklere salınan kadınların varlığını doğrulamıştır. XI. yüzyıla ait bir kaynak şöyle soruyordu:

21. Bkz. Anderson, "Nocturnal Enquiry", s. 228-229. Ginzburg'ün *benandanti* ve Menocchio'nun sapkınlıkları üzerine yaptığı incelemeler, Emmanuel Le Roy Ladurie'deki köylerin aslına yakın olarak yeniden inşasını içermiyor, Ladurie, *Montaillou: The Promised Land of Error* (New York: Vintage, 1979). Anderson, Ginzburg'ün *Ecstasies*'inin "doğası gereği kanıt barındırmayan" "gecenin çarpık gidişatın ve sarsıcı bir esrimenin hâkim olduğu bölgesinin sürekli olduğuna dair inanca ve bunun ilanına" dayandığından söz eder (s. 226). Ayrıca bkz. Robin Briggs, " 'Many Reasons Why: Witchcraft and the Problem of Multiple Explanation", *Witchcraft in Early Modern Europe*, Der. Barry vd, s. 59.

22. Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, Volume I (New York: Harper & Row, 1972) s. 37-38 [*2. Felipe Dönemi'nde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, Cilt: I, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., 1993].

23. Piero Camporesi, *The Fear of Hell: Images of Damnation and Salvation in Early Modern Europe* (Cambridge: Polity Press, 1990), s. 4. Manikeizm üzerine bkz. Jeffrey Richards, *Sex, Dissidence, and Damnation: Minority Groups in the Middle Ages* (Londra: Routledge, 1994), s. 42-73.

> Birçok kadının şeytana dönerek inandığı ve gerçek olduğunu iddia ettiği şeye inandınız mı? Eğer öyleyse, sakin gecenin sessizliğinde, yatağa uzanmışken ve kocanızı koynunuza almışken hâlâ kendi bedeninizde olduğunuz halde, kapalı kapılardan geçip dışarı çıktığınıza ve aynı şekilde kandırılmış olan başkalarıyla birlikte dünyanın boşlukları içinde seyahat edebildiğinize, vaftiz edilmiş ve İsa'nın kanıyla kurtarılmış olan insanları görünür silahlarınız olmaksızın öldürüp, etlerini birlikte pişirip yediğinize, sonra da kalplerinin yerine saman, tahta veya öyle bir şey koyarak onlara yeniden can verdiğinize ve kısa bir hayat büyüsü bağışladığınıza mı inanıyorsunuz?[24]

Kötü huylu kadınların, pagan tanrıçası Diana'nın izinden gittikleri, hayvanlara bindikleri "ve gece yarısı ölüm sessizliğinde pek çok büyük diyardan geçtikleri" söylenirdi. Fransız geleneğinde iddia edilene göre, Bayan Abundia derler biri, cüppeli kız ve kadınların suretindeki ruhlara yani "gecenin leydileri"nin işbirlikçilerine, kolaylıkla yiyecek ve içecek bulabilecekleri, konuksever ev sahipleri ararlarken yol gösterirdi. Böyle fikirler, tüm Avrupa'nın halk inancında kayda değer ölçüde dayanak alınıyordu. Mesela İtalya'da yemek yendikten sonra, "gece gelen iyi kadınlara" ikram için tekrar sofra kurulurdu.[25]

Kadınların geceye ait ruh dünyalarına dair bu yaygın inançlara bir de kadınları tabiatı gereği aldatma, haddinden fazla kibir ve doymak bilmez bir şehvet, yani idealleştirilmiş erkek erdemlerinin karşısına koyulan, "[kadınları] dünyada kötülüğün faal olarak yüceltilmesine koşan" bir dizi aşağılık özellikle özdeşleştiren, beylik cinsiyetçi yakıştırmalar karışıyordu. Kadının "ziyadesiyle açgözlü, büsbütün şehvet düşkünü" eğilimlerinden emin olan yerleşik kilİseye verilen ortaçağ otoritesi, patolojik bir kadın düşmanlığı besliyordu. En tiksindirici insan davranışının, yani cinsel düşkünlük ve sefahatin, kadınlarda hiçbir sınır tanımadığı düşünülürdü. Sıra ile herkesi Tanrı'nın emirlerini ihlal etmeye teşvik eden şeytanla işbirliği yapan kadınların her biri, sanki bir nihai itaatsizlik kültürünün doğuştan üyeleri gibiydi. Bu kültürde cadılığı kutsamanın yoluysa sabatta, şeytanla ona tapınanların çiftleşmesinden; yani cinsel ilişki, livata, oral seks, karşılıklı mastürbasyon, ensest ve grup seks âleminden geçiyordu.[26] Lyndal Roper'ın öne sürdüğü gibi engizisyoncularla cadılar karşı karşıya

24. Norman Cohn, *Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt* (New York: Basic Books, 1975), s. 209.

25. Camporesi, *Bread of Dreams*, s. 95-96; Cohn, *Europe's Inner Demons*, s. 206-224; Gustav Henningsen, "The Ladies from Outside: An Archaic Pattern of the Witches' Sabbath", Der. Bengt Ankarloo ve Gustav Henningsen, *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries* (Oxford: Clarendon Press, 1990), s. 191-215.

26. Bkz. Richards, *Sex, Dissidence and Damnation*, s. 74-87; G. R. Quaife, *Godly Zeal and Furious Rage: The Witch in Modern Europe* (Londra: Croom Helm, 1987), s. 79-112.

geldiklerinde; "iki tarafın da meseleye ruhsal açıdan adanmışlıkları vardı."[27]

Şeytanın taşkın bir erotizmle ve tüm tabulardan kurtuluşla tanıştırarak baştan çıkardığı ve mahvettiği kişilerin neredeyse pornografik itirafları, bilinçsiz bir baskı tiyatrosu; cinselliğin haykıran tanınma ve özgürlük ihtiyacı ile gerçek ve sembolik gardiyanlarının ve nihai cellatlarının karşılıklı dikizleme isteklerini konu eden bir dramdı.

> Şeytan çoğu defa kadına [...] önce organını sonra da makatını öptürürmüş [...] Kadın, herkesin doğanın bütün emirlerine aykırı ensest ilişkilere girdiğini görmüş. Kendisini de bekâretini şeytana bozdurmak ve hem bir akrabası hem onu istemeye tenezzül eden başkalarıyla sonsuz defa ilişkiye girmekle suçluyordu. Şeytanla ilişkiye girmekten çekiniyormuş; çünkü şeytanın cinsel organı pullarla kaplıymış ve dayanılmaz acı veriyormuş; hem menisi son derece soğuk olduğu için hiçbir kadını hamile bırakmıyormuş; sabbata katılan diğer erkeklerinki de doğal olduğu halde hamile bırakmazmış. Sabbat dışında hiç yanlış bir şey yapmamış, ancak sabbatta girdiği ilişkilerden müthiş zevk almış; yalnız şeytanla girdiği korkunç ilişki dışında. Hatta bize bunu anlatmaktan ve bundan bahsetmekten bile müthiş zevk alır gibiydi; her şeyi, ondan istemeye cesaret edebildiğimizden daha açık ve cesurca adlandırdı.

Bask bölgesinden bir cadının, evlilik yatağının cazibesini yitirişine dair fikir veren tasviriyse şöyleydi:

> Şeytan, ayini bitirdiğinde kadın erkek herkesle şehvani şekilde ve Sodom usulüyle çiftleşir [...] Sol eliyle (herkesin gözü önünde) kadının yüzünü yere getirdi [...] sözde kocası [...] müzik yaparken kadını bir ağaca yasladı ve orada, Sodomluların yoluyla ona sahip oldu. Birleşirken kadın, herkesin duyduğu tiz bir çığlık attı [...] tıpkı bir boğanın böğürmesi gibiydi. Ve utanç verici işlerini bitirdiklerinde kadın, pek gururlu ve tatmin olmuş şekilde oradan ayrıldı.

C. L'Estrange Ewen, İngiltere ve Galler'de yapılan cadı duruşmaları üzerine araştırmalarında, ilahiyatçıların şeytanın "çabalarını en çok zinayı teşvik etmeye yönelttiği"ni; çünkü seks ediminin "ilk ebeveynlerimizin doğru yoldan sapmalarına yol açtı[ğını] ve bulaşıcılığıyla ilk

27. Lyndal *Roper, Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality, and Religion in Early Modern Europe* (Londra: Routledge, 1994), s. 240, ayrıca bkz. s. 199-248; ayrıca Roper, "Witchcraft and Fantasy in Early Modern Germany", Der. Barry vd, *Witchcraft in Early Modern Europe*, s. 207-236. Engizisyon öncesinde kadın tanıklar konusunda bkz. Clive Holmes, "Women: Witnesses and Witches", *Past & Present* 140 (Ağustos 1993): 45-78. Daha az cinsellik ve psişik konular içeren, engizisyoncu ile cadıyı saklı kalmış mitoloji örneklerinde inceleyen bir başka araştırma için bkz. Maruizio Bertolotti, "The Ox's Bones and the Ox's Hide: A Popular Myth, Part Hagiography and Part Witchcraft", Muir ve Ruggerio ile birlikte, *Microhistory*, s. 42-70.

günahın mirasını tüm ırka taşı[dığını]" düşündükleri sonucuna varmış. Ensest birleşmeler ve onların dölünün yamyamca kurban edildiği ritüellere dair anlatılar, ataerkil otoriteye darbeler indirmiş ve herkesi kuşatan ailevi sınırları vahşice yıkmıştı. Sonraları bir otorite, şöyle kifayetsiz bir ifadede bulunmuştu: "Kutsal Kilise'nin geliştirdiği en keskin soruşturma sistemiyle cadılar, sabbatlarında cinsel sapkınlığın her tarifine düşkünlük gösterdiklerini kabul etmeye mecbur kalırken; diğer canavarca düzensizlikler de hızla gün ışığına çıkarıldı."[28]

Şeytana ibadet edilmesi, iktidar sahibi erkek reisi ve rutinleşmiş cinselliğiyle aileyi, yani somut olarak mutlakıyetçi devleti hedef almış, ruhani olaraksa kilise hiyerarşisinde toplanmış sivil toplumdaki daha büyük otoriteyi yansıtan, ataerkil ve dinsel olarak tanımlanmış bir düzenin, bağlantı noktalarına kesin bir darbe indirmişti. Gerhild Scholz Williams'ın kanaatince büyücünün indirdiği darbeler, erotik olmanın çok ötesindeydi: "Cadılık kamu düzenine karşı işlenmiş bir suçtu. Düzensizliğin özü cadılarda vücut bulmuştu; çünkü cinsel ve doğurgan pratiklerin düzenini, aile yapısını ve kutsal devlet kurumunu altüst etmişlerdi."[29]

1200 ile 1450 yılları arasında düalistik sapkınlığın farklı nesilleri ve kadınlara mahsus kırılganlıklar, Yüksek Kilise öğretisinde zorla bütünlük kazandırılmış bir parodiye dönüştürülerek yer alıyordu. Birçok papa, çoğu uzak diyarlarda, Hıristiyan âlemine zarar vermeyi amaç edinmiş kötülüğün oyunlarını listeleme yarışında, birbirlerini alt edebilmek için sebatla iş gören, haberci rahiplerinin fantastik raporlarına müsamaha göstermişti. Erken dönem Hıristiyanlığının özgüveni yanında gölgede kalmış bir figür olan şeytan, Tanrı'nın iyiliğinin ışığına karşı her daim kendi kara büyüsünü yapan, habis, karanlık öteki olarak

28. Alıntılar, Quaife, *Godly Zeal and Furious Rage*, s. 98-99; Camporesi, *Bread of Dreams*, s. 98; Richards, *Sex, Dissidence, and Damnation*, s. 75; C. L'Estrange Ewen, *Witchcraft and Demonianism: A Consise Account Derived from Sworn Depositions and Confessions Obtained in the Courts of England and Wales* (Londra: Heath Cranton, 1933), s. 88-89; John Ashton, *The Devil in Britain and America* (Londra: Ward & Downey, 1896), s. 168; Middleton, *The Witch*, Briggs, *Pale Hecate's Team*, s. 81'de alıntılanmış, ensest ilişki kurulan ve diğer yamyamlığa kurban olan çocuklar üzerine bkz. Norman Cohn, "The Myth of Satan and his Human Servants", *Witchcraft, Confessions and Accusations*, Der. M. Douglas, (Londra: Tavistock, 1970). Ataerkilliğe dair bir tartışma için bkz. Marianne Hester, "Patriarchal Reconstruction and Witch Hunting", *Witchcraft in Early Modern Europe*, Der. Barry vd, s. 288-30. Bir cadı avcısının sabbat ayininin cinsel pratiğinden etkilenmesi ve tiksinmesinin detaylı anlatımı için bkz. Gerhild Scholz Williams, *Defining Dominion: The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany* (Ann Arbor: University of Michigan, 1995), özellikle s. 111-115. Genel bir izahat içinse bkz. James A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

29. Williams, *Defining Dominion*, s. 87. Ayrıca bkz. Marianne Hester, *Lewd Women and Wicked Witches: A Study of the Dynamics of Male Domination* (Londra: Routledge, 1992).

daha merkezi bir yer edinmeye başlamıştı artık. İnsan karşıtı içeriğinin, günahın her türlüsüne çanak tuttuğu varsayılan şeytana ibadet böylece, kilise otoritesinin bilinçaltında, kötülüğün pençesine kilitlenmiş olan ahalinin serbest kalan ihtiraslarıyla özdeşleşir olmuştu; Lucifer'e esir olanların ateşleri, ritüelleşen rastgele cinsel ilişkiden, ensestten, çocuk cinayetinden ve hatta yamyamlıktan besleniyordu. *Directorium Inquisitorum*'dan (1368) *Malleus Maleficarum*'a (1486), engizisyonun kılavuz kitapları, yeni bir sabbat topluluğunun; karanlık gece barınaklarından Tanrısal günışığına çıkarılmaya muhtaç olan şeytana tapınanların varlığını detaylarıyla anlatıyordu.[30]

Sonuç itibarıyla, nihayetinde daha kapsamlı, daha genel baskı dönemlerine de atfedilen bir fenomen olan cadı avı başlamış oldu. 1450 ile 1700 yılları arasında, cadı olduğu sanılan yüz binlerce kişi mahkemelerde yargılandı. Kimi kayıtlar avın neticesinde yapılan katliamın boyutlarını abartarak, dokuz milyon kişi için cenaze çanları çaldığını iddia etmiştir. Bu ciddi anlamda büyütülmüş bir rakam olsa da resmi olarak sorgulananlar arasından belki 200 bin cadı boğulmuş, asılmış, dörde bölünmüş, ağır yükler altında ezilmiş, kazığa bağlanıp yakılmıştır. Bundan başka, sayısız kişiye işkence ve baskı yapılmış; bu insanlar, engizisyon üyelerinin kamu mahkemelerinin gölgesindeki "cadı evleri"nde topladıkları keskin çivilerle döşenmiş dua iskemleleriyle, strappado* dedikleri ağır kaldıraçla, demirden ayaklarla, parmak vidalarıyla** ve iri demir çivilerle tanışmıştı. Bazıları ise idam edilmekten, sürgün, hapis, kürek mahkûmiyeti, kırbaç ya da teşhir direğinde*** veya elleriyle ayaklarının bağlandığı tahta boyundurukta halka rezil edilme pahasına kurtuldular. Kurbanların birçoğu kadındı; kabaca bir tahminle seküler ve kilise mahkemeleri huzuruna çıkan her erkek başına, dört kadın düşüyordu. Batı Avrupa'da 250 yıl boyunca, günde ortalama iki kadın, cadı diye idam edildi. Cadının karanlık varlığını

30. Antikçağ, kültler, sapkınların ilk defa şeytanileştirilmesi ve hegemonyacı Hıristiyanlığın ilk ortaya çıkışı için bkz. Pennethorne Hughes, *Witchcraft* (Harmondsworth: Penguin, 1969), s. 21-68 ve Ruth Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550-1650* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), s. 9-79. Martin'in engizisyonun listeleri hakkında faydalı anlatıları mevcut. Ayrıca, bkz. Cohn, *Europe's Inner Demons*, s. 1-78, burada Waldensianlar ve değişikliğe uğrayan şeytana bakış açıları üzerine özellikle sağlam bölümler var. Özel olarak şeytan üzerine bkz. Jeffrey Burton Russell'ın *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity To Primitive Christianity* (Ithaca: Cornell University Press, 1977) [*Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*, Çev. Nuri Plümer, Kabalcı Yay., 1999] ve *The Prince of Darkness: Radical Evil and the Power of Good in History* (Ithaca: Cornell University Press, 1988). Engizisyon metinleri, Williams'ın *Defining Dominion*'daki etkileyici incelemesinde araştırılıyor.

* Strappado: İşkence için bileklerden iple yukarıya çekip tekrar bırakarak yere düşürme cezası. (ç.n.)

** Thumbscrew: Başparmağı sıkan bir işkence aracı. (ç.n.)

*** Suçluları teşhir etmeye yarayan, boynu ve kolları geçirmek için delikleri olan alet. (ç.n.)

silme paniğiyle yapılan bu soruşturmanın harareti ve vahşiliği, bölgeden bölgeye farklılık gösteriyordu. Venedik'te yürütülen engizisyonda, cadıların toplu idamından kaçınılabilmişti. İspanya ve Portekiz ise az sayıda işkence ve davaya şahit olmuştu. İskoçya, Güneybatı Almanya prenslikleri ve Fransa ile İsviçre'nin Jura sınır bölgeleri, en etkin kovuşturmalara mesken olmuşsa da her birinin kendine özgülüğü, herhangi ortak bir model çıkarmayı imkânsız kılıyor. Cadı çılgınlığının sınır çizgisinde örneğin İsveç'te; 1670'lerde binlerce erkek, kadın ve çocuğun sorgulanması veya ihbarlarda bulunmasıyla yüzlerce kişi idam edildi.

Engizisyonun cadı çılgınlığının kurbanları, birçok farklı gruptan geliyordu. Alan Macfarlane'in, Tudor Hanedanlığı döneminde İngiltere'de yapılan suçlamalarla ilgili araştırmaları, nüfus artışının ve artan toplumsal farklılaşmanın hâkim olduğu bir dönemin, fakirleri hedef alan cadı avlarıyla sonuçlandığını, böylece hali vakti yerinde olan aileleri, sayıları artan saldırgan dilencilerle sahipsiz serserilerin oluşturduğu tabakaya karşı toplumsal yükümlülükten kurtardığını iddia ediyor.[31] Le Roy Ladurie'ye göre köylülerin, devamlılığı olan bir toplumsal başkaldırıya böyle protestoyu gerektiren koşullar altında bile girişmeyi beceremmemesi; başarısız toplumsal sabbatın yerine geçecek kaçamak bir cadılar sabbatı ihtiyacını doğurmuştu. Marvin Harris ise cadı çılgınlığının elit tabakanın bir komplosu, yani fakir köylüleri, o zamanlar ancak köyde olan ufak tefek münakaşalarda ortaya çıkan sınıfsal hoşnutsuzluklarından ve nefretlerinden saptırma amaçlı, kinik bir hile olduğunu savunarak bu yorumu tersine çevirdi.[32] Cadılıkla suçlanan ya da bu yüzden hüküm giyenler arasında, şirret kadınlar, cinsel bakımdan uyumsuzlar, fahişeler, bitkisel ilaç bağımlıları, ebeler, deliler ve marjinaller ile yerli yersiz kavga çıkaran ve asilik yapanlar vardı.[33] Ortaçağ Avrupa'sının köy ve kentlerinde mülk ve iktidar üzerine yaşanan çatışmalarda, cadılık ithamlarına yol açabilecek birçok kıskançlık hatta paranoya yatıyordu. Keith Thomas, zavallı dilenci kadının uzanan elinin yanından, avucuna bir bozukluk bırakmadan geçmenin suçluluğunu duyanların, sonrasında yaşanan herhangi bir şanssızlığa da onun lanetinin bir parçası gözüyle bakıp karşılığında, bahtsız kadının cadı olduğunu söyleyebileceklerini ileri sürüyor.[34]

31. Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1970), s. 151.

32. Harris, *Cows, Pigs, Wars, Witches*, s. 225, 236-240; Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les Paysons de Languedoc* (Paris: 1966), s. 407-413, Aktaran, Larner, *Enemies of God*, s. 27-28.

33. Malcolm Gaskill, "Witchcraft in Early Modern Kent: Stereotypes and the Background to Accusations", Der. Barry vd, *Witchcraft in Early Modern Europe*, s. 257-287.

34. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, s. 520. Ayrıca, bkz. Christina Hole, *Witchcraft in England* (Londra: Batsford, 1945), s. 72-84'teki sahtekârlık ve kötü niyet üzerine tartışmalar.

Neticede herkes, bir komşusunun ya da iyi bilinen bir düşmanının başına gelen açıklanamamış kötü bir şeyi meşru kılmak için gizemli yollara (*malificia*) başvurmuş ya da şeytana hizmet etmiş (diabolizm) olduğu suçlamasına maruz kalabilirdi. Ne var ki engizisyonun eline düşenler, ağırlıkla fakir ve marjinal, yaşlı ve uğursuzdu; ki bu kategoriler genelde şeytanın teklif edebileceği her türlü cinsel ve maddesel yoldan çıkışın ve sınır ihlalinin kıyısında oldukları düşünülen, dul kalmış kadınlara bilhassa uygun düşüyordu.[35]

1687'de XIV. Louis büyücülüğe karşı bir ferman çıkarmıştı; fakat fermanda yer alan kınamalar nispeten yumuşaktı ve heyecan uyandıracak şekilde tertip edilen, birçok yönden uydurulmuş bir gelenek, hayali bir cemaat olan gecesel ötekinin, yani cadı toplantılarının geçici olduğuna işaret ediyordu.[36] Bu, kendi güçlerine inanan cadılar olmadığı anlamına gelmiyordu tabii.[37] Ancak cadılık bir daha hiçbir zaman, engizisyon paniğinin kararlı baskısının ironik şekilde pek çok kişiyi, ne kadar aldatıcı ya da sözde olsa da muhalif fantezi uçuşlarına sevk ettiği, XVII. yüzyıldaki kötü şöhretine sahip olmayacaktı.[38] Oysa iktidar kutsaldan sekülere geçtikçe, şeytani olan da şeytanın tehlikelerinden uzağa, yeni istikametlere doğru hareket etti. 1782'de son kez bir cadı İsviçre'de kazığa bağlanarak yakılacaktı.[39]

Ancak cadılık, anlamları ve esasları Yeni Dünya koşullarının toprağında filizlenen sembolik son konumuna ancak yüzyıl kadar sonra yerleşti. Bu konum, Eski Dünya'daki cadılığın bir melezi ya da devamı olarak nitelenebilirdi. XVII. yüzyılda Massachusetts Körfezi

35. Richards, *Sex, Dissidence, and Damnation*, s. 87'de standart sonuçların veciz bir özetini veriyor.

36. Bkz. *The Invention of Tradition*, Der. Eric J. Hobsbawm ve Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, 1991), [*Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, Metis Yay., 1995.]

37. XIX. yüzyıl Fransa'sı üzerine daha fazla bilgi için, bkz. Emmanuel Le Roy Ladurie, *La Sorcieré de Jasmin* (Paris: Editions du Seuil, 1983) Büyülemenin XX. yüzyıl folklorik incelemesi için bkz. Favret-Saada, *Deadly Words*.

38. Yani "elitin kabul ettiği 'bilgili', 'Avrupalı' ve 'demonolojik' inanç dizileriyle, cadılığa *maleficium* üzerine odaklanmış popüler bir ilginin kutuplaştırılması kaba bir basitleştirmedir. Çok daha yaygın bir izlenimse, toplu bir cadı avının koşulları ile çalkantılı bir etkileşim için seferber olmuş popüler ve 'eğitimli' inançların karmakarışık bir hale gelmesidir." Jim Sharpe, "The Devil in East Anglia: The Mathew Hopkins Trials Reconsidered", *Witchcraft in Early Modern Europe*, Der. Barry vd, s. 252'den. Ayrıca, bkz. *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Der. Steven Kaplan (New York: Mouton, 1984), s. 85-110'daki Clive Holmes, "Popular Culture: Witches, Magistrates and Divines in Early Modern England".

39. Philip Mayer, "Witches", Der. Marwick, *Witchcraft and Sorcery*, s. 54; Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, s. 570-583. Cadılığın sürekliliği ve gündeme getirdiği önemli konular için, bkz. Ian Bostridge, "Witchcraft Repealed" ve William de Blecourt, "On the Continuation of Witchcraft", ikisi de *Witchcraft in Early Modern Europe*, Der. Barry vd s. 309-352'de.

Kolonisi'ne yerleşen Püritenler, tanımlanması kolay bir grup değildi. Hayatları din ve ticaretin, isyan ve uyumluluğun inatçı bir karışımıydı. Köklerini ortaçağ Avrupa'sının yazgı ve günah kaygıları ile sofu hayatına çaresizce bir sarılıştan alan bir kozmoloji olan Püritanizm, aynı zamanda, ortaçağın dinsel aşırılığının tantana ve merasiminin müsamahasız bir reddiydi. Bir inayet arayışının hükmünde, ona erişebilme konusunda her zaman tereddütlü ama sağladığı yaşama gücünden hep emin olan, New England'ın el değmemiş doğasını savaşarak ehlileştiren bu muhafazakâr Protestan yerleşimciler, inanç ve kader arasındaki gergin ipte yürüyordu. Kutsal kitaplarına uygun yaşamları, skolastik felsefeleri yüzünden fakir fakat onlara tepeden bakanlara karşı, paganlar gibi silahlanıp savaşacak kadar küstahlaşabiliyorlardı. Ancak inançları inayete ermeye böylesine adanmış olduğu için Püritanizm, düalistik sapkınlıkla karıştırılmaktan mustaripti. Ne de olsa Tanrı'nın idaresinde olmayanlar, İblis'in işgüzar ellerine tehlikeli yakınlıkta olabilirlerdi.

Görünüşte inayetle geçen yarım yüzyıldan fazla bir zaman sonra New England'm Püritenleri, kendilerini kötü ruhların saldırısına uğramış buldular; cennete giden yol şaşırılmış ve tıkanmış, "her taraf kızgın uçan yılanlarla dolmuş"tu. Seçilmişlerle onların tanrılarının arasma "Aslan Yatakları", "Leopar Tepeleri" ve "akıl almaz Şeytan Sürüleri" girmişti. 1690'ların şeytan saldırılarını "şimdiye dek karşılaştıklarımızdan daha şaşırtıcı, hasıl ettiği anlaşılmaz durumlar bakımından daha çapraşık" gören Cotton Mather,* "Bir şeytanlar ordusu, her şeyin merkezine korkunç bir dalış yaptı" diye feryat etmişti. "İyi insanların evleri", "görünmez eller tarafından, hepten olağandışı işkencelerle eziyet edilen çocuk ve hizmetkârlarının kederli bağrışlarıyla dolarken" Mather ve Püriten seçilmişler, korku dolu bir şaşkınlıkla titrediler. Eski Dünya'daki kökenlerinden mekânsal, ekonomik, siyasi ve psikolojik olarak kopmuş, bir nesilden fazla süredir kültürel bir yalıtımı ve muhafazakâr Protestan saflığını beslemiş, yabani sınır bölgesinden zorla dışarı çıkmak üzere olan New England Püritenleri, XVIII. yüzyılın belirsizliklerine doğru bakıyor ve korkuyorlardı.[40] Cadıları görmüşlerdi.

* Cotton Mather: 17.-18. yüzyılda ABD'de yaşamış bir Püriten, on beş yaşında Harvard'dan mezun olmuş, Salem cadı davalarında avukatlık yapmıştır. (ç.n.)

40. Eski ve Yeni Dünya'da Püritanizm üzerine geniş bir literatür mevcut. Püritanizmin İngiltere'deki geçmişi üzerine bilgi için, bkz. Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England* (Londra: Panther, 1969). New England'ın düşünsel tarihi için bkz. Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (New York: Macmillan, 1939) ki cadılığın önemini hafife alıyor. Deccal için bkz. Christopher Hill, *Antichrist in Seventeenth-Century England* (Londra: Verso, 1990). Vahşi hayat ve Püritanizmin geniş bir yorumu için, bkz. Alan Heimert, "Puritanism, the Wilderness, and the Frontier", *New England Quarterly* 26 (1953): 361-382 ve Kai T. Erickson, *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*

Cadılıkla Püritanizm arasında nedensel bir ilişki olmasa da tamamen ayrılabilir değillerdi, tarihleri XVII. yüzyılda kesişmişti. Püritanizm, İngiltere'de cadı çılgınlığı huzursuzluğunun en hararetli noktasına vardığı dönemde ortaya çıkmıştı. İngiltere'nin tanınmış cadı avcılarının çoğu Püriten'di ve Püritenlerin kontrolündeki 1645 parlamentosu, büyücülükle itham edilen nicelerini yargıladı. Ancak şeytandan ve buyruğundakilerden kralcılar da korkuyordu; hatta kimileri, Püriten putkırıcılığın haçlara saldırarak toplumun kara büyüyle gelen kötülükleri defetme kabiliyetini zayıflattığı görüşündeydi. XVII. yüzyılda İngiltere'de meydan gelen ve kralın yönetiminin sonunda tekrar yürürlüğe girmesine kadar Oliver Cromwell'in yükselişine ve bir kralın idamına sahne olan iç savaş, kimilerince Püriten aşırılıklarıyla bilhassa cadıların sorumlu tutulabileceği bir kargaşa ortamını beslemişti.

Elbette ki Amerikan yerleşimcilerinin hepsi Püriten değildi. Matherler ve diğer seçkinlerin yanında daha nüfuzsuz kişiler, yalnızca "kâfir ve yoldan çıkmışlar" değil; hayatlarının önceliği illa ki inayete ulaşmak olmayanlar da yer alıyordu. Yine de böyle sıradan yerleşimciler de hayatın belirsizliklerine karşı, kasten stratejik bir eklektizmi yaymışlardı. Yani XVII. yüzyıldaki İngiliz muadilleri gibi onlar da belli dozlarda, büyüyle cemaatçi ilahiyatı, değişik dualar ve astrolojik tedavilerle sofuca ibadeti ve tılsımları ya da "çağrıları" karıştırıyordu. Zaman zaman da iyilik getirme ya da kötülüğü defetme gücü iyiye kullanılabilen at nalı ve toynakları, İncil'e iliştirdikleri olurdu.[41]

Böylece New England yerleşimcileri, Yeni Dünya'ya beraberlerinde cadıları ve büyülerini de getirmiş oldu. Püritenler, onların varlıklarının kötüye işaret olduğunu onaylamaya hazırdı; ne de olsa ıssızlığın ortasında Tanrı'nın kendilerine gönderdiği rüyalar, hayaller ve göz alıcı kuyruklu yıldızlardan tutun da yıldırımların, yangınların ve dolu fırtınalarının yol açtığı yıkımlar gibi doğal hadiselerin alametlerine kadar değişik, "ışıklı öngörüler"in harikalarına dair malumatlarında, kayda değer miktarda doğaüstü olay birikmişti.[42] Püriten seçkinler, koloninin dindar cemaati üzerindeki denetimini sıkılaştırırken İngiliz Püritenlerin başta her bireyin Tanrı'yla bağı olduğuna yaptıkları vurgu, yavaş yavaş ilahi varlığın Massachusetts Körfezi'ndeki koloni halkıyla

(New York: Wiley & Sons, 1966). Alıntılar Erickson'ın kaynak olarak aldığı Cotton Mather'den, *Wonders of the Invisible World* (Boston, 1693), *The Witchcraft Delusion in New England*, Der. Samuel G. Drake (Roxbury Mass.: Elliot Woodward, 1866), s. 16-17, 80-81, 94-95.

41. Bkz. Richard Godbeer, *The Devils Dominion: Magic and Religion in Early New England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), s. 24-152.

42. David D. Hall, *Worlds of Wonder, Days of Judgment: Popular Religious Belief in Early New England* (New York: Oxford University Press, 1989).

yeni bir bağlantıya geçtiği anlayışına dönüşmüştü.[43] Püriten seçkinlerin ilahi otoritesini reddetmiş, Tanrı'nın inayetini yorumlamaya, özel toplantılar düzenlemeye ve komşularına kutsal metinleri açıklamaya hakkı olduğunu iddia etmiş olan, kurallarla çatışmaya meyilli ebe Anne Hutchinson ve insanları kendi inançlarına döndürmeye çalışan Kuveykırlar* gibi muhaliflerin meydan okuduğu cemaat mensubu muhafazakârlar, Tanrı'nın işlerinin engellenmeden sürebileceği metaforik "bir tepe üzerinde şehir" vizyonunu oluşturdu. Bu doğrucu cemaat içerisinde en ufak ürperti bile hissedildiği için; "Doğruluk Diyarı", "Kötülüğün Oyunları"na karşı bir bütün olarak ve kararlılıkla hareket ediyordu.[44]

Cadılık elbette ki habislik olarak kabul ediliyordu. Cadılığın Amerika'daki varlığının en çok telaffuz edileceği Massachusetts'in Salem kentinde, kıdemli bir papaz olan John Higginson, cadılığı incelemiş, kara büyü tarafını araştırmış ve aleyhinde iki nesil cemaat üyesine vaaz vermişti. "Cadılık, Tanrı'nın insan toplumuna giydirebileceği en korkunç ve en muazzam hükümlerden biridir" demişti. 1647'de Connecticut, Windsor'da görülmüş olan bilinen ilk cadılık davasından itibaren, o yüzyılın sonuna kadar o zamanlar Plymouth kolonisini ve sonradan Maine ile Hampshire olacak bölgeleri de içine alan, Massachusetts'te Salem'dekiler hariç elli, Connecticut'ta ise kırk üç dava tespit edilmiştir. Bundan başka mahkemelerde, iftira iddiasıyla yirmi altı cadılık suçlaması davası daha görüldü. 1692'de Salem'de yaşanan aşırı artış da hesaba katıldığında, New England'da görüldüğü bilinen cadılık davalarının toplam sayısı 234'e ulaşır; bu davalar sonucunda sanıkların otuz altısı idam edilmiştir. İmparatorluğun ancak elli bin nüfusu olan küçük bir ileri karakol mevkisi, yetmiş yıl içinde neredeyse her iki yüz sakininden birini cadı olmakla itham etmeyi başarmıştı. Muhterem Samuel Parris'in sözleriyle, "cadıların, yani şeytanla işbirliği yapmış erkek ve kadınların varolduğu gerçekse burada New England'da onlardan sürüyle var."[45]

1692-1693 yılları arasında Salem'de yaşanmış ve epeyce çok incelenmiş olan olaylar, New England'daki diğer bütün cadılık vakalarını gölgede bırakmış da tüm suçlamaların, belirli kalıplar izlediğine şüphe yok.

43. Akit fikrinin güçlü tarihsel rolü üzerine, bkz. Donald Harman Akenson, *God's Peoples: Covenant and Land in South Africa, Israel, and Ulster* (Kingston: McGill—Queens University Press, 1991).

* Quaker: Dostlar Cemaati de denen, barış yanlısı bir Hıristiyan tarikatının üyeleri. 1650'lerde dört üyesi, misyonerlikten yargılanmış ve idam edilmişti (ç.n.)

44. Godbeer, *The Devil's Dominion*, s. 4-5; Erikson, *Wayward Puritans*, s. 67-141.

45. Aktaran, John Putnam Demos, *Entertaining Satan: Witchcraft and the Culture of Early New England* (New York: Oxford University Press, 1982), s. 3-17.

Cadılıkla itham edilenlerin erkek değil kadın olmaları, dört kat daha muhtemeldi; zaten erkekler de çoğunlukla büyücü olduklarına hükmedilen kadınlarla evlilikleri ya da aile bağları yüzünden göze batardı. Sanıkların çoğu orta yaşlıydı, en yaygın ortak paydaları ise *sıradan* olmalarıydı; genelde elit tabakadan olmayan New Englandlı cadının, sosyal geçmişinin istisnai bir yanı olmasa da halk arasında şifacılık ya da bir nevi "doktorluk" yapmış olması muhtemeldi. Cadıyı etiketleyen kavgacılığıydı. Huysuz bir karakter, aksi bir tutum, utanç verici ya da rezil davranışlar, şeytanın alametleri olarak kabul edilirdi.

Avrupalı cadının aksine New England'ın cadısı, iblisle fiili cinsel ilişkiyi saplantı haline getirmiş değildi; nitekim XVII. yüzyılda Amerika'da cadılığın folkloru ile tarih yazımında erotik itiraflar, kötü ruhların fantezi dünyası ve sabbatın "doğaya aykırı" şehveti, kesinlikle daha seyrek görülüyordu. Bir cadının böyle alanlara işaret etmesine bile nadir rastlanırdı; sadece Connecticut, Hartford'daki Rebecca Greensmith gibi birkaçı, "şeytanla yakınlığı" olduğunu, onunla ve diğer cadılarla tanıştığını söylemişti.[46] Püritenler cadılığa, sefahat âlemi gecesini görmeye çalışmadan karşı durmayı başarmışlardı. Ancak ruhun ele geçirilmesiyle mücadele etmişlerdi ve New England'da cadılığın kurbanı olduğu iddia edilenler arasında, ansızın kendilerini ancak "şeytani" diye tarif edilebilecek, şoke edici derecede çarpık hareketlerle kıvrandıran "nöbetler"e yakalanan, çocukluktan çıkmış ama henüz reşit olmayan yeniyetme kızlar yer alıyordu. 1672 yılında on altı yaşında bir kız, ruhunun ele geçirildiğini gösteren şu bildik işaretleri sergilemişti: Acı çığlıklara veya kendi kendini tırmalamasına, boğazlamasına ve dövünmesine, "üç dört kişinin gücüyle zor zapt edilebilecek sert bedensel hareketler, sıçramalar, gerilmeler ve tuhaf sallanmalar" ve bir de "cehennem işkencelerine gizli bir benzerlik gösteren kükremeler ve çığlıklar"ın eşlik ettiği çıldırmışçasına, müthiş derecede fiziksel bir nöbet. İkinci tür cadılık kurbanı ise, haksızlığa uğramış komşu ya da suçluluk duygusundan mustarip köylüydü; şansı kötü giden ya da ruhlarındaki şüphe ve açmazları, içlerindeki kötülüğü nesnelleştirip, küçümsenen ötekine yani cadıya yansıtarak dışavuran Püritenlerdi.[47]

Bu kanıtlar muhtelif istikametlerde yorumlanabilir. Hepsi bir yere kadar geçerli de olabilir. Ancak New England cadılığının, içinde, Püriten aklın türlü türlü baskılarının, libidinal teşhirciliğin ya da

46. Godbeer, *The Devil's Dominion*, s. 162-63.

47. Bu paragraf, Demos, *Entertaining Satan*'ı kaynak alıyor; yalnız ben, ruhu "ele geçirilmiş" ergenlik çağındaki kadınlarda psişik dengesizliklerin devreye girdiğine dair iddialara bütünüyle katılmıyorum. Connecticut için bkz. John M. Taylor'ın önceki yapıtı, *The Witchcraft Delusion in Colonial Connecticut, 1647-1697* (1908; New York: Burt Franklin, 1971).

kıskançlık ve öç almayla gelen bir dünyevi tatminin bulunduğu toplu bir bilinçdışının fazlasıyla bastırılmış bir ifadesi *olduğunu* söylemek zorundayız. Soğuk, ataerkil büyükleri karşısında gırtlaklarını sıkan, göğüslerini döven ve yerde sancılar içinde kıvranan genç kızlar; nihayetinde yola gelen, şifa dağıttığını iddia etme küstahlığına ya da geçiminin köyün ortak malıyla sağlanmasını talep etme yüzsüzlüğüne sahip orta yaşlı kadınlar; kesin olarak susturulan geçimsiz fitneciler; tüm bunlar Tanrı'nın inayeti huzurunda ve bu inayet yoluyla meydana gelmişti. Püritenlerde cadılık, Avrupa'daki çelişkilerle dolu karmaşıklığından sıyrılmış, tamamıyla "işlevsel" bir girişimdi. Cadılığın modern öncesi tarihinin karanlık gecesinde son bir hamleydi, ne var ki bu haliyle büyücülüğün kökenlerindeki tenselliğin çoğunu, modernize edip, resimden çıkarmış oldu. Avrupa cadılığını bereket kültlerinden, dinin üstünlük kuran gücüne sapkın karşı koyuşlardan ve gecenin cinsel gücünden oluşan bir tarihsel altyapı üzerine kuran, organik bağların tüm izleri yok olmuştu. Püritenler cadıyı rutinleştirdiler; onu bu kadar açıkça kendilerinden biri yaparak Tanrı'nın cemaatini, görünürdeki hoşnutsuzluklarından arındırmış oldular. Sapkınlığın ölçütünü öylesine dar tutmuş, uyumluluk ihtiyaçlarını öyle ilerletip, genişletmişlerdi ki çoğu kişiden itiraf bile alamadılar; suçlanan cadıların çoğu kayda değer bir direniş sergileyerek masumiyetlerini savundu. Bir cadı, Püriten "Goodwife'" [evin hanımı] deyiminin kısaltması olan "Goody" lakabına başka nerede sahip olabilirdi ki? Sınır ihlalinde beğeniler az çok ehlileşmişti.

1692 Salem olayları; erken dönem tarihlerinde, yayımlanan doküman derlemelerinde ve Arthur Miller'ın 1953 tarihli oyunu *The Crucible*[48] [Cadı Kazanı]* da kutsanmış, ülkenin popüler bilincinin parçası haline gelmiştir. Cadılığın New England'da dikkate şayan doruk noktası Salem'de, kara büyüyle oynanan şeytani oyunlardı bunlar, gerçekten karanlık sonuçlar doğurmuştu. En çarpıcı olan tarafıysa Salem olaylarının başlangıçtan beri, Muhterem Samuel Parris'in hanesinde hizmetçilik yapan bir köle kadının, nispeten az rastlanır kişiliği etrafında dönmesidir. Tituba, Barbados'tan köle olarak alınmıştı ve 1949 gibi yakın bir tarihte bile "hırbo" kocası, "yarı Karayipli yarı siyah" John'un "yaşlanmayan eşi" diye tarif edilecek bir kadındı. "Daha yumuşak ve

48. Bkz. *Salem Village Witchcraft: A Documentary Record of Local Conflict in Colonial New England*'da -Der. Paul Boyer ve Stephen Nissenbaum (Belmont, Calif: Wadsworth Publishing, 1972)- derlenmiş mükemmel malzeme ve savlar; Boyer ile Nissenbaum, *Salem Possessed: The Social Origins of Witchcraft* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974).

* Seçilmiş Oyunlar I: Cadı Kazanı, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, Adam Yay., 1995.

gevşek bir iklimde yetişmişti; New England'ın dondurucu soğuğunda, ağır işlerle geçen hayatı kendi seçimi değildi. Kaderini kolaylaştırmanın kurnazca yollarını buluyordu, küçük kızlarla aylaklık yapmak da bu yollardan biriydi." Tituba'nın gözdeleri, Parrislerin dokuz yaşındaki kızları Betty ve onun on bir yaşındaki hayli haşarı kuzeni Abigail'di. Ondan eski Barbados'a özgü özgürlük hikâyelerini dinlerlerdi ve görünüşe bakılırsa, Muhterem Parris'le Bayan Parris'in yokluğunda, vudu büyüsüyle de kısmen tanışmışlardı. Tituba'nın karanlık maksatlarının, gelecekteki tarihçilerin kolayca kanabilecekleri, ırksal yorumunu yapmak için melodramatik sahne hazırdı. Ancak bu yorum, aynı anda hem Afrikalıların ve Batılı yerli halkların köleleştirilmesini kabul eden, hem Tanrı'nın cemaatinin üyeleri olarak siyahlara karşı hoşgörülü, liberal bir tavır benimsemiş olan, hem iyiyle kötünün, geceyle gündüzün, aydınlıkla karanlığın renge göre düzenlenmiş zıtlıklarına kapılmış iyi huylu Püritenler için, sıkıntı verici müphemliklerle dolu olmalıydı.[49] Marion Starkey'nin ifade ettiği gibi:

> Yarı vahşi olan köle, ateşin yanındaki rahat köşesinde çocuğu kucaklamaya, sarı saçlarını okşamaya ve ona eski hikâyelerle saçma sapan kafiyeler mırıldanmaya bayılıyordu. Çocuk kendi annesinden hiçbir zaman böyle şefkat görmemişti; çünkü dindar ebeveynler çocuklarını her kâfir kadar sevseler de şımartmayı göze alamazlardı. Bu sıcaklığın tadını çıkaran Betty, Tituba'nın aksak, Güneyli konuşmasına ve tuhaf oyunbaz hallerine adeta hipnoz edilmişçesine ilgi gösteriyordu. Püriten hisleri ona, yasak olanı kurcaladığını söylüyordu; tabii ancak direnmek şöyle dursun, bu nefesini kesen, habis rüyanın büyüsünden kurtulmak için kolunu bile kaldıramıyordu.[50]

Yabani dalavereciliğe ve erginliğe ermemiş mecazen altın Püriten kalplere rağmen, kısa süre sonra Tituba'nın etrafında, onun egzotik görünen cazibesine kapılmış, yaşları on dokuza kadar çıkan bir grup genç kız peyda olmuştu. Falcılıktan ve kristal küreye bakmaktan, ruhlarının tam manasıyla ele geçirilmesine geçtiklerinde, köydeki genç kızlar arasında bir "nöbet" salgını patlak verdi ve çok geçmeden yedi ya da sekizine büyü yapıldığı duyuldu. Sorguda, onlara bu işkenceyi çektirenlerin isimlerini vermeleri için baskı gören kızlar, Sarah Good, Sarah Osborne ve Tituba'nın; yani bir kimsesiz, bir adı çıkmış zinacı kadın ile tehditkâr raddede farklı bir kadının üçlü yönetimini teşhis ettiler.

49. Bkz. Winthrop Jordon, *White Over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812* (Baltimore: Penguin, 1969), özellikle 199-205.
50. Marion L. Starkey, *The Devil in Massachusetts: A Modern Inquiry into the Salem Witch Trials* (New York: Knopf, 1949), s. 9-11.

Kendilerini suçlayanların önüne dizilen iki yaşlı Püriten kadın, her şeyi inkâr ederek sorumluluk kabul etmediler. Sarah Osborne'un ifade kaydı, sitemkâr bir notla ve belki de "cadılığını" anlaşılabilir hale getiren şu açıklamayla son buluyor: "Cemaate katılmayacak kadar şeytana teslim olmanın sebebi nedir? [...] Yazık ki hastaydım ve gidemedim. Kocası ve başkaları üç sene iki aydır cemaate katılmadığını söylediler." "Goody"ye, yani Good'un kayış gibi suratına bakmaksa bir cadıyı "görmek" demekti; tütün tiryakisiydi, dişlerinin arasına bir çubuk sıkıştırır, geçimini dilenerek sağlar, çocuklarını başıboş bırakırdı, hem çok defa komşularına tehditler yağdırdığı duyulmuştu. Böyle antika birinin inkârları kimseye pek bir şey ifade etmeyecekti. Yargıç şu sonuca vardı: "Soruları kötü niyetli ve kinci bir tavırla cevaplıyor, bayağı ve sövgü dolu sözlerle, otoriteye karşı düşünüyor ve dikleniyordu."[51]

Bir kölenin yalanlamaları da pek dikkate alınamazdı. Hangi ruhlarla yakınlık kurmuş olduğu sorulduğunda Tituba'nın cevabı kısa ve tersti: "Hiçbirisiyle." Çocukların canını niye yaktığına cevap vermesi buyurulunca, kötü hiçbir şey yapmadığını savunmuştu. "Öyleyse kim" onlara eziyet ediyor sorusuna da şu alaycı yanıtı vermişti: "Şeytan herhalde, ben ne bileyim?" Bu noktada Püriten hanımların aksine Tituba, bir gösteri yapmanın kendisi için ilk başta yaptığı gibi, kuru kuru inkâr etmekten daha iyi olacağına karar vermişti sanki; arkasından yargıçlara, karanlık ruhların görünmez yeraltı dünyalarını ve şeytan ayinlerini perçinleyici bir şekilde tanıtmak üzere Barbados'tan kalma bilgisinden yararlanıp, o arada Püriten suç ortaklarının isimlerini de verdi. Şeytanın ayartan hallerini, ona nasıl siyah bir köpek veya besili bir domuz ya da Bostonlu bir adam kılığında göründüğünü ve "yalnız iki ayağı olan, adam gibi dik yürüyen tüylü şey"i ve "bana kulluk et" diye emir verdiğini anlattı. Tituba, cadıların uçuşunun standart bir tasvirini yapmış, geceleyin birbirlerine eşlik ederek yolculuk ettiklerini söylemişti: "Arkamda Good ve Osburn'la bir sopaya ya da sırığa binerim. Birbirimize tutunarak gideriz; ne kadar uzağa gittiğimizi bilmiyorum çünkü hiç ağaç ya da yol görünmez ama bir yükseldik mi hemen varırız." En sonunda bu gösteriden bıkan ve belki de Good ve Osborne'un ismini defalarca tekrarlamış olmaktan biraz vicdan azabı duyan Tituba, gözünün önünde çocuklara kimin eziyet çektirdiğine dair soruları cevaplamaya devam etmeyi pervasızca reddederek sözlerine son verir: "Şimdi kör oldum; göremiyorum."[52]

51. Bkz. Charles W. Upham, *Salem Witchcraft: With an Account of Salem Village and a History of Opinions on Witchcraft and Kindred Subjects*, Cilt I (New York: Ungar Publishing, 1966), s. 12-22'deki Osborne ve Good'un şahitliği. Sarah Good üzerine bkz. Erikson, *Wayward Puritans*, s. 143; dağınık da olsa geçmişi üzerine belgeler, Der. *Salem Village Witchcraft*, s. 139-147.
52. Upham, *Salem Witchcraft*, Cilt II, s. 23-29.

Tituba sandığından çok daha iyi görüyordu. XIX. yüzyıl eleştirmenleri, "Kızılderili" köleyi, "genel zekânın en alt kademesinde" ama "kurnazlık ve açıkgözlülüğe" hâd safhada kabiliyetli "bir akıl" olarak tanımlamakta acele etmişlerdi. Mesele çok daha karmaşık ve iki taraflıydı. Bir yanı, yoğun bir ırkçılığa rağmen bir hayatta kalma stratejisi geliştirmekle ilişkiliydi. XIX. yüzyılda yaşamış köle Henry Bibb'in kabul ettiği gibi, "kendimi savunmak için kullanabileceğim tek silah, kendimi aldatmaktı." Tituba için "efendiyi kandırmak" son derece kolaydı. Tüm yaptığı Püriten sorgucularına istediklerini vermek; kendisini suçlayanların zaten onayladıklarını cadı ve şeytanın işlerine dair hakikaten zengin bir malumat barındıran, Batı Kızılderili geçmişinin renkleriyle azıcık süsleyerek vermek olmuştu.[53] Üstelik de işe yaramıştı. Köle olduğu ve itirafta bulunduğu halde, mevcut kayıtlarm gösterdiği kadarıyla Tituba idamdan kurtulmuştu; ki tahmin edilebileceği gibi, homurdanan "kocakarı" Sarah Good'a bu kader vaki olmuştu; sırf zina yapmakla kalmayıp kocasıyla birlikte Püriten Salem'in mülkiyet ve miras dengelerini altüst eden Sarah Osborne'un da kısmeti şüphesiz bu olacaktı, tabii hapishanede ruhunu teslim etmeseydi. Ancak diğer yanda kölelik sıfatının getirdiği zalim mecburiyetler vardı. Tituba sonradan "efendisinin, itirafta bulunurken cadı kız kardeşlerini (efendi böyle diyordu) suçlaması için onu hem dövdüğünü hem başka şekillerde de kötü muamele ettiğini ve itiraf yoluyla ya da başkalarını suçlarken her ne söylediyse bu muamelenin etkisiyle" söylediğini iddia etmişti. Üstelik "efendisi, söylediklerinin arkasında durmazsa [hapishane] ücretini ödemeyi reddediyordu." Zaten görünüşe göre Tituba en sonunda, gardiyana olan borcun karşılanması için satılmıştı. Tüm bunlar, Muhterem Parris'in kendi evinden yayılan cadılık salgınından duyduğu utanca uygun düşüyordu. "Tanrı'nın bu son korkunç felaketin ilk benim ailem arasında patlak vermesini buyurması[nı], çok acı verici bir paylama ve boyun eğdiren bir ilahi takdir" sayıyordu.[54]

Eğer Tituba, Salem soruşturmasının ilk ve en açık şekilde damgalanmış kurbanı olmuşsa ithamın önündeki bent kapaklarını genişçe açmayı becerenler de "ruhları zapt edilen" kızlardı. 1692'nin ilk birkaç ayı boyunca sanıklar, sözlerine nispeten dikkat ederken yalnızca

53. A.g.y., s. 26-27; Puttin' On Ole Massa: The Slave Narratives of Henry Bibb, William Wells Brown, and Solomon Northup, Der. Gilbert Osofsky (New York: Harper Torchbooks,1969), Bibb'den alıntı s. 9'da. Vudu büyüsü, cadılar ve Afrika ile Creole folkloruna dair hikâyeler için bkz. Charles Joyner, Down by the Riverside: A South Carolina Slave Com munity (Urbana: University of Illinois Press, 1984); Eugene D. Genovese, Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made (New York: Pantheon, 1974), s. 209-232.

54. Upham, *Salem Witchcraft*, Cilt II, s. 32; Boyer ve Nissenbaum, *Salem Possessed*, s. 2

altı kişinin cadı olduğundan şüpheleniliyordu, ancak şubat ve mart boyunca yapılan soruşturmalardan sonra işler kızıştı. Nisanda yirmi iki kişi, mayıstaysa otuz dokuzu daha cadılık suçuyla itham edildi ve hazirandaki ilk idamla, bir miktar azalan tutuklamalar, yaz sonunda tekrar arttı. Salem'deki hapishane, mahkûm edilen suçlularla tıka basa dolarken, av diğer kasabalara yayılmış ve bu süreçte cadılık çılgınlığı, Püriten cemaatinin toplumsal kimliğini yutan bir akıl hastalığına dönüşerek köyün ve dinin fraksiyonlara ayrılmasını ve mülkiyet, mevki ve iktidara dair gerginlikleri iyice pekiştirdi. Püriten dünyanın yüz yüze geldiği bütün "kötü ruhlar" kolayca, tanımlanabilir tek teşebbüse, yani cadılığa indirgenmişti.

Aralarındaki kötüleri defeden Püritenler, XVIII. yüzyılın dünyasına, köyleri daha gayri şahsi, daha az sofu ama aynı zamanda daha az çıldırmış, kendileri ise daha seküler, daha maddeci bir halk olarak girdi. Seçkinler artık "kendiliğinden itaat edilmesi gereken, sorgulanamaz bir otorite" olmayacaktı. İnayetli kişinin, "toplumu ideolojik kirlenmeden sakınan titiz koruyucu"[55] olduğu zamanlar geride kalmıştı. Artık fraksiyonlara rağbet edilmiyor, ihtilaf tarafsızlıkla dengeleniyordu. Hapishanede zayıf düşmüşken yemek ücretini ödemek için satılan Tituba, sandığından çok daha fazlasını başarmıştı. Salem cadıları görünüşe bakılırsa etrafa, bizzat şeytanın bile veremeyeceği kadar zarar vermişlerdi. Eski rejimden kalan ne varsa, nihayet kesin olarak alt edilmişti.

Öyleyse, üç yüzyıl süresince Avrupa ve Amerika'da cadılık, muazzam bir toplumsal dönüşümün güçlerinden doğmuş ve sonunda yine bu güçler tarafından bastırılmıştır. Şiddetli ve zorlayıcı bir sofulukla yönetilen ve iyi ile kötüye olan inancın gücünden sapıp, gecenin karanlık ve çoğunlukla şeytani olasılıklarına varan, dolambaçlı bir yola giren toplumlar, cadıyı bir mit ve *maleficia*, sorgulayıcı otoritenin oldukça genel müdahalelerini gerektiren, teşhis edilebilir, sınır ihlalcisi bir kötü olarak kurdu. Bu yapısal değişim ve duyusal öznellik kazanımdan, cadıların ve düşmanlarının fazlasıyla ayrışmış tecrübeleri dökülmüştü. Cadıların tarihlerinde ne kadar çok farklılık olsa da bir ortaklık da mevcuttu. Gündüz kazığa bağlanmış ya da Gallow Hills'in yolunu tutmuş olabilirlerdi ama -gerçekliği bir yana, farklılığın bir de bedeli vardı- geceleyin şeytanla işbirliği yapıp havada uçmuşlardı; insanı kendinden geçiren bir fantezide hayal edilebilecek ya da bir ruhsal zorlanma anında veya fazlasıyla dünyevi bir intikam ve kin duygusuyla yüklenilebilecek bir heyecandı bu.

55. Boyer ve Nissenbaum, *Salem Possessed*, s. 220.

Bilim ve sekülarizm, cadıların bu hayali cemaatine ve birçok kimseyi buna inanmaya iten batıl inançlara şiddetli darbeler indirecekti, tıpkı paranın, piyasaların ve köylü sınıfının proleterleşmesinin yapacağı gibi: XVI. yüzyıl sonu ve XVII. yüzyıl süresince tüm güçler, kuvvet toplamıştı.[56] Ancak her birinin ışığının daha da parlak olması için cadının karanlığı, büyüleri ve şeytani anlaşmaları bir süreliğine temel bir ihtiyaç olmuştu. Marx'ın bir zaman dediği gibi, "Bilimin saf ışığı bile, cahilliğin karanlık zemini üzerine gelmeden parlayamıyor."[57] Çoğunlukla fakirlerin alanı olan cadılık, mülksüzlerin sıkça hafife alınan muhalefetini dile getiriyordu; zaten avlar ve idamların çoğu da elit fobilerin neticesinde olmuştu. Cadılık, çoğu kez sırrına erişilemeyen duygusallığıyla baskının nüvesine darbeler indirmiş ama doğrudan bir muhalefet politikası telaffuz etmekten genelde kaçınmıştı. Cadılığın düşüşe geçmesiyle hemen hemen aynı zamanda, aristokrat ve asilzade çevresinden bir hareket, bu erotize edilmiş akımlardan bazılarını daha açık, sekülerleşmiş bir muhaliflikle yani politikanın kutsal olana karşı hürmetsizce cinselleştirilmesinde gününü yaşayan bir liberteniz-mi birleştirdi. Pornografi ve müstehcen parodide liberten, cadıların sabbatının ihtiraslarına bulaşıyor, ancak şeytan ve Tanrı'yı birleştiren çiftleşmeyi ya da bu birleşmeyi ciddiye almayı reddediyordu. Güçlenen devletin hiddetini artık mağaranın ya da cadılar toplantısının gerçek anlamda düşük cehennemleri yerine, edebi ve diğer yeraltı dünyaları çekiyordu.[58] Gece bir kez daha "sapkınlıkları", muhalefeti ve alternatifi maskeleyen kişiler için konuksever bir liman olduğunu gösterdi. Bununla beraber basılı sayfanın, merkezinde yer alacağı yeni bir devir gelmişti: Devrim Çağı.

56. Cadılık ile köylülerin cumartesileri eskisi gibi yarım gün tatil yapmak için girişimleri arasındaki bağlantı üzerine kısa ama etkileyici bir tartışma için bkz. Henry Heller, *Labour, Science and Technology in France, 1500-1620* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 143-147.

57. Karl Marx, "Speech at the Anniversary of *The People's Paper*", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works, Cilt XIV, 1855-1856* (New York: International,1980), s. 655-56.

58. Bkz. örneğin, Robert Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1983).

Üçüncü Kısım

Marjinallik ve Devrim Çağı



William Hogarth, *Wilkes'in Karikatürü* (1763).

4
Libertenler, Sınır Tanımazlık ve Özgürlük

Pornografinin Siyasi Kökenlerinin Yeraltı Dünyası

Ele avuca sığmaz tarihçi Lawrence Stone bir keresinde haylazca, "cadıların tam da Fanny Hill'in ortaya çıktığı anda gözden kaybolmaları yoksa sadece bir tesadüf değil mi?" diye sormuştu. Bu muzip sorunun ardında, cinselliğin ve temsilinin belirli kültürel iklimlerle olası ilişkisi yatıyor. Ekonomi politikteki değişim rüzgârları, tanım ve arzu coğrafyaları boyunca, maddi güçlerin ve muhalefetin değişen seslerinin meydan okuyuşlarınca sürüklenen fırtına ve meltemler şeklinde esmişti. Stone'un ileri sürdüğü gibi eğer cinselleştirilen cadının vefatı ile hem cinsel maceralarının keyfini çıkarıp hem ayrıcalıklı bir hayata kavuşabilmiş bir sosyete fahişesinin, kurmaca fantezi hatıratı olan John Cleland'in *Memoirs of Fanny Hill* [Fanny Hill'in Anıları] (1748) gibi azgın XVIII. yüzyıl metinlerinde yakalanan erotik hayal gücüne dayalı tür arasında, bir bağ varsa bunun, "Reform'un tesadüfi yan ürünleri olan okuryazarlığın artışı ve bireyciliğin yükselişinden doğan kadın beklentilerinin fazlalaşmasının farklı safhalarından"[1] hasıl olması muhtemeldi.

Stone'un ıskaladığı nokta, az çok tahmin edilebileceği gibi bu pornografi siyasetinin temelindeki iktidarın, hem cinsiyete *hem* sınıfa dayalı olmasıydı. Stone'un analitik tablosu uygun şekilde düzenlenmişe benziyorsa da oturma düzeni, çağın gerisinde kalmıştı ve bir konuk eksikti. Halbuki sınıf kadar cinsiyet de dikkate alındığında, hem meydan okumaya dayalı siyasette cinsel olanın kudreti, hem çoğun-

1. Lawrence Stone, "Magic, Religion, and Reason", *The Past and the Present Revisited* (Londra: Routledge, 1987), s. 189.

lukla köylülerin taşıdığı cadılığa dair kaygılar ve anlayışlardan liberten aristokratların kafalarını meşgul eden farklı konumdaki meselelere geçişin önemi anlaşılacaktır. Bu aristokratların özgürlük arayışları, tabi olmanın daima maskelendiği ancak tamamen istikrarsız kılınamadığı, tuhaf şekilde çelişkili bir benlik ve cinsellik diyalektiği ortaya çıkarmıştı. Dolayısıyla, yorumsal açıdan basit bir "kadın beklentileri" meselesine işaret etmek yerine, erkek arzusunun ve sesinin, kadınların boyun eğişle hesaplaşmalarının ve aristokrat ehliyetinin altı çizilebilir. Peter Nagy'nin, Fransız Devrimi arifesinde Fransa üzerine incelemesinde vardığı neticeye göre; *libertenlik*, özgür düşünce ve kilisenin iktidarına karşıtlık aşamalarından geçerek kimilerini (erkekleri, aristokratları), erotizme köle olmuşları (kadınları, avamı) insanlıktan çıkarmak suretiyle arzunun peşine gitmeye salan, cinsel bir radikalizme varmıştı.[2] Halbuki *Fanny Hill*'in ve diğer XVIII. yüzyıl liberten yazınının anlamları, bu anlaşılır değerlendirmeden daha ilginç bir karmaşıklığa sahiptir; zira erken dönem pornografisi, toplumsal cinsiyete dayalı belli eşitsizlikleri doğrularken bile, mutlakıyetçi devlet ve ona kölelik eden kilise idareleri ve otoritelerinin sınıfsal baskılarına acımasızca yüklenmiştir. Bununla beraber, tam da sınıfsal ve cinsiyete dayalı iktidarın eski rejimde birleşmiş olması nedeniyle erken dönem pornografisinin karmaşıklığı, iktidarın ataerkil metaforlarının çoğuna elinde olmadan karşı duracağı anlamına geliyordu: Aileden yana yananlamlarla donatılmış sivil yönetime; cinselliğin, şehvetin mutlak şekilde şeytanileştirilmek suretiyle bastırılmasına olan bir karşı duruştu bu. XVIII. yüzyıl pornografisi böylece sınır ihlalinin tarihlerinde bir sayfayı çevirmiş oldu.

İlk tanıtımı *London General Advertiser*'da, "Yazan: Nitelikli Bir Kişi" diye yapılan *Fanny Hill*, "sadece bir erkeğin bir fahişenin hayatına dair fantezisi değil; daha da karmaşık şekilde fahişeliği yarı evcil bir burjuva kurumuna çeviren kendine özgü bir fanteziydi."[3] V. S. Pritchett ve J. H. Plumb, Cleland'in metnini kendine özgü erkek fantezisi olarak yorumlarken Nancy Miller ve Anne Taylor gibi bazı feminist eleştirmenler metinde, alttan alta bir kadın düşmanlığı değilse bile, "ciddi bir fallik kibir" görmüştü.[4] XVIII. yüzyıldaki bağlamıyla nispeten zarar-

2. Peter Nagy, *Libertinage et Revolution* (Paris: Gallimard, 1975). Sınıf üzerine bkz. Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola* (New York: Hill & Wang, 1976), s. 130'daki Sade üzerine düşünceler.

3. David Foxton, *Libertine Literature in England, 1660-1745* (Hyde Park, N.Y.: University Books, 1965), s. 52; *Sexual Underworlds of the Enlightenment*, Der. G. S. Rousseau ve Roy Porter (Manchester: Manchester University Press, 1987), s. 9'daki önsöz. Rousseau ve Porter, aristokrat ve burjuva arasında katı ayrımlar yapmıyor ancak ikinci terimi statüye işaret etmek için kullanıyorlar.

4. V. S. Pritchett, "The Harlot's Progress", *New York Review of Books*, 31 Ekim 1963, s. 1; J. H.

sız olsa da kötü şöhretli *Memoirs of a Woman of Pleasure* [Bir Zevk Kadınının Anıları], 1750'de değiştirilen adıyla *Memoirs of Fanny Hill* [Fanny Hill'in Anıları] böylece, bastırılan bir erotik metin olacak; edindiği yeraltı statüsü ve 1970'lerde gevşetilen sansür yönetmeliği tarafından kısıtlayıcı ve eziyet veren sıkı örülmüş ağ kaldırılmadan önce, kitabı birkaç sene yasaklı ilan eden 1963'teki sansasyonel ve gösteriye dönüşen müstehcenlik davası sayesinde mitleşecekti.[5]

Fanny Hill'in taşıdığı anlam, bağlamından kopuk ve tarihsellikten uzak bir cinsel uyarının ötesinde olmuştur hep. "Gerçek! Burada anlatacaklarım kaskatı, çıplak gerçek" diye ilan eder Francis Hill, XVIII. yüzyıl ortalarına göre adeta isyana teşvik eden, "Arzularınızı kaçınılmaz birer emir saymamın yadsınamayacak bir kanıtını size sunmak için bu mektubu kaleme alıyorum" ifadesiyle başlayan anılarının ilk sayfasında.[6] Burada eski rejimin düşünce ve pratiğinde çok belirgin olan benliğin bastırılmasına, taban tabana zıt bir maksat yatar. Cleland, fahişeliği son derece gerçekdışı bir şekilde romantize edişini maskeleyen, gerçekçi tekniği kullanmıştı; ancak *Fanny Hill*'in asıl yaratıcı yeniliği, cinsel edimlerin canlı tasviriyle bireysel doyumun serbest bırakılmasıydı; XVIII. yüzyıl İngiltere'sinin belki de ilk muğlak bırakılmamış pornografik yayınını ortaya çıkaran, biçim ve içeriğinin bütünlüğüydü. Asker olarak Bombay Adası'nda görev yapmış olan Cleland, libertenizmini muhtemelen kuvvetlendiren ve onu doğu erotizmiyle tanıştıran, Hindistan kültürüyle temasından esinlenmişti şüphesiz. Cleland'in ayrıca livata yaptığı, cinsel olarak yalnızca erkekleri çekici bulduğu yolunda spekülasyonlar da var; ki eğer doğruysa bu, penise dair yerli yersiz tespitlerini, detaylı anatomik tasvirini, kadın erojen anatomisine daha az odaklanarak dikkatsizce ve karman çorman belirsizlikler bırakmasını, Fanny'nin bu sayede klitorisi vajinanın içine yerleştirmeyi becermesini açıklayabilir. Randolph Trumbach yakın dönemde, Cleland'in "geleneksel Hıristiyan çileciliğine" derin yabancılaşmalar üzerine kurulu olan ve vaftiz, evlilik ve kutsal ayin gibi bir dizi dini ve

---

Plumb, *Memoirs of Fanny Hill*'in önsözü (New York: Putnam, 1965), s. xiii; Nancy Miller, " 'I's' in Drag: The Sex of Recollection", *Eighteenth Century* 22 (1981): 54; Anne Taylor, *Male Novelists and Their Female Voices: Literary Masquerades* (Troy, N.Y., 1981), s. 93, aktaran Peter Sabor, John Cleland'in, *Memoirs of a Woman of Pleasure*'ın önsözü (New York: Oxford University Press, 1985), s. xvi-xvii.

5. Fanny Hill'in yasal statüsü için bkz. John Sutherland, *Offensive Literature: Decensorship in Britain, 1960-1982* (Londra: Junction Books, 1982) s. 32-40'ın yanında, Edward de Grazia, *Girls Lean Back Everywhere: The Law of Obscenity and the Assault on Genius*'ta (New York: Random House, 1992) dağınık şekilde verilen referansları da dikkate alın.

6. John Cleland, *Fanny Hill: Bir Zevk Kadının Anıları*, Çev. Şebnem Susam, Limbo Yay., 1991, s. 9. Önsözünü George Woodcock'un yazdığı başka bir baskısındaysa Cleland, *Fanny Hill: Memoirs of a Woman of Pleasure* (Markham, Ont.: Fitzhenry & Whiteside, 1989), s. 3.

ailevi pratiği, mahsus altüst ederek alay konusu yapan cinsel radikalizminin, livata ve libertenizmin bu kesişiminden doğmuş olabileceğini ileri sürdü. Yani Trumbach, *Fanny Hill*'in vahim bir kişisel yabancılaşmanın ürünü olabileceğini ima ediyordu.[7]

Fanny Hill'in felsefi altyapısının, geniş bir muhalefet kültürünün parçası olduğu muhakkak. Roman, Leo Braudy'nin tabiriyle, ortaçağ ilahiyatının bedeni reddeden ve ruhu mistik olarak yücelten metafiziğine, sert biçimde karşı gelen bir felsefi materyalizmden yola çıkıyor. Braudy, *Fanny Hill*'deki açık ve çoğu kez coşkulu cinsel edim tasvirleriyle Julien Offroy de La Mettrie'nin, akıl ve bedenin hayal gücü ve erotizmin kudretinde bütünleşen, birbirinin eşi unsurlar olduğunda ısrar ederek benlik ve cinselliği özgürleştirme ve insanileştirme arayışındaki metni, *L'Homme machine*'de (1747) geliştirilen "insan doğasına fizyolojik ve mekânik açıdan bakış" arasında önemli bir bağ olduğunu iddia eder. Braudy'ye göre, Cleland'in "bedenin yüzyıllardır felsefi olarak akla tabi oluşuna" kafa tutan romanı, duyusal fizikselliği aklın beyinle yarattıklarına bağlayan bir doğalcılığı benimser. Penis, Fanny'nin tercih ettiği ifadeyle "bir makine"dir; "ereksiyonları"ysa, mekânik sanatlar meydana getirir.[8] Bu uzlaşma ve serbest kalma çabasının özünde, arzuya verilen kıymet ve III. Shaftesbury kontunun geliştirdiği, "liberten virtüöz" öğretisinde belirtilen" bireyciliğin cinsellik yüklü patlaması yatıyor.[9] Böylesi bir bakış açısı, Cleland'in genelev hayatını içselleştirmesine ve Londra'nın çetin fahişelik gerçeğini daha güzelleştirilmiş erotik bir zarafete uydurmasına hoş bir biçimde uyuyor.[10] Cleland'in maksadını beyan ettiği ilk sayfada, Lord Shaftesbury'nin sesi yankıla-

7. Randolph Trumbach, "Erotic Fantasy and Male Libertinism in Enlightenment England", *The Invention of Pornography: Obscenity and the Origins of Modernity*, Der. Lynn Hunt (New York: Zone, 1993), s. 259-271. Ayrıca, bkz. Trumbach, "London's Sodomites: Homosexual Behaviour and Western Culture in the Eighteenth Century", *Journal of Social History 11* (1977): 1-33 ve Sapphocular üzerine olan da dahil olmak üzere birkaç başka Trumbach yazısı için bkz. *Body Guards: The Cultural Origins of Gender Ambiguity*, Der. Julia Epstein ve Kristina Straub (New York: Routledge, 1991), s. 112-141'deki, "London's Sapphists: From Three Sexes to Four Genders in the Making of Modern Culture".

8. Leo Braudy, "*Fanny Hill* and Materialism", *Eighteenth-Century Studies* 4 (1970-1971): 21-40; bir de Susan Sontag, "The Pornographic Imagination", *Partisan Review 2* (1967).195-196; Raymond K. Whitely, "Rationalizing a Rogue: Themes and Techniques in the Novels of John Cleland" (Doktora tezi, Dalhousie University, 1978), s. 430-43. Cleland'e dair ayrıca bkz. William H. Epstein, *John Cleland: Images of a Life* (New York: Columbia University Press, 1974).

9. Lord Shaftesbury'nin ehemmiyetine dair bu önerme, Randolph Trumbach, "Erotic Fantasy and Male Libertinism", s. 270-271'de mevcut. Ayrıca bkz. Lawrence Klein, "The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness", *Eighteenth-Century Studies* 18 (1984-1985): 186-214; Klein, "Liberty, Manners, and Politeness in Early Eighteenth-Century England", *Historical Journal* 32 (1989): 583-605.

10. Randolph Trumbach, "Modern Prostitution and Gender in *Fanny Hill*: Libertine and Domesticated Fantasy", Der. Rousseau ve Porter, *Sexual Underworlds of the Enlightenment*, s. 69-85'i dikkate alın.

nıyor sanki: "Eğer ahlaksızlığı en parlak renkleriyle resmedip çiçeklerle süslediysem, bu yalnızca onu iffete daha değerli ve daha görkemli şekilde kurban etmek içindi"; gerçi bu yazı, devlet sansürünün darbelerini yumuşatmak için numaradan takınılmış bir tavır da olabilirdi.[11]

Sonraki, daha geniş kapsamlı incelemesindeyse Braudy, XVIII. yüzyılın isteklerinin genişleyen parametrelerini, -ki bunları Matthew Lewis'in 1796 tarihli romanı *The Monk*'taki [Keşiş] tensel sapkınlıklarla ve Marquis de Sade'ın hikâyeleriyle özdeşleştirir- "iktidarla ilişkili şöhretin, ölümü alt edebilme ve kaybolan cennet umudunu telafi edebilme olasılığı"na bağlamıştır.[12] O zamanlar aynı anda hem şöhret açlığının hem doymak bilmez bir seks arayışının yol açtığı bu liberten "ünlü olma çılgınlığı", cinselliği doğallaştırarak ve cismani yapıların mekâniğiyle doğayı zapt edebilme yollarını cinselleştirerek şehvaniliği, şeytana tapma ve "doğaya aykırı"lıkla özdeşleştiren hurafelerin ötesine yerleştirdi. Cadının mevsimi geçip, takvimindeki hurafeler ortadan kalktığında, 1650 ile 1750 yılları arasında liberten, vurgulanan Eros siyasetini, "felsefi" açıdan berrak bir sınıf diliyle tekrar telaffuz etmek için hazırdı. Henry Fielding, W. M. Thackeray ve Pierre Choderlos de Laclos'un XVIII. yüzyılda yazdıkları romanlarda, belirleyici rol oynayan bu liberten kültür, sinema yoluyla XX. yüzyıl sonlarının popüler kültürüne de girdi. *Tom Jones*'taki (1963) belirgin erotizm ve azgınlık, Stanley Kubrick'in *Barry Lyndon*'ındaki (1975) tarafsız sanatsallık ve sahnelerin tenselliği ve *Dangerous Liaisons*'ın [Tehlikeli İlişkiler] (1988) kötücül, manipülatif cinsel tavrı, Hollywood'un XVIII. yüzyılda yeni olan aristokrat zamparayla müstehcen sahayı birbiriyle ilişkilendiren çekim noktalarını ve ürünleri kendine eklemlemesiydi yalnızca.

Pornografi; ki elbette antikçağa kadar uzanan ve doğunun zengin erotizminden, XVI. yüzyıl İtalyan Rönesansının müstehcen metinlerine ya da devrim ve restorasyon dönemi İngiltere'sine kadar, kültürler ötesi bir tarihi vardır, böylece XVII. ve XVIII. yüzyıllarda batıda ortaya çıkmasıyla rüştünü ispat etmiş oldu.[13] Hem edebi ve grafik bir sanat hem yasal ve kavramsal bir anlayış olarak pornografi aslında, eski Yunanca'da fahişeler hakkında metinler için kullanılan *pornographos* teriminin, semantik keşfini takip eden bir XIX. yüzyıl icadıydı. Önceleri daha çok kışkırtıcı neşriyat ya da küfür diye mahkemeye verilir veya aristokrasinin erkekliğinin uç noktalarına havale edilirdi. 1755'te İngilizce'de bilinmeyen bir

11. Aktaran Foxon, *Libertine Literature*, s. 56.
12. Leo Braudy, *The Frenzy of Renown: Fame and Its History* (New York: Oxford University Press, 1986), s. 386.
13. Bkz. Walter Kendrick, *The Secret Museum: Pornography in Modern Culture* (New York: Viking, 1987), s. 1-66'daki tartışma.

kelime olan pornografi, 1857'de fahişeler ve kamu hijyeni üzerine tıbbi yazılara, 1909'da ise fahişeler, müşterileri ve müstehcen konulara dair anlatılara denir olmuştu. Halbuki daha 1780'lerde teklifler, fiyatlar ve anatomide titiz lirik tariflerden oluşan bir liste olan senelik telekız rehberi, *Harris' List of Covenant Garden Ladies* [Harry'nin Anlaşmalı Bahçe Hanımları Fihristi] Londra'da elden ele dolaşıyordu.[14] Pornografinin Viktoryen bir iffet taslama haliyle yakından ilişkili olan kökenleri, çoğu zaman aşırı ahlakçı geçinen, "gizli hayat"ı açığa vurmanın manalı yollarını bulmayı başarmış XIX. yüzyıl nüfusunun, bastırılmış ve tecrit edilmiş cinselliği yerleştirildiğinden, karanlıkta kalır.[15] Fransa'da, Étienne-Gabriel Peignot'nun, *Dictionnaire critique, littéraire et bibliographique des principaux livres condamnés au fé, supprimes ou censurés*'ü (1806) pornografiyi, toplumun korunması ve ahlaki düzenin muhafaza edilmesi için ortadan kaldırılması şart olan, ahlaksızlıkla özdeş, müstehcen yayınlar olarak tanımlamıştı.[16] Sonraki iki yüzyıl boyunca anlamı devamlı olarak daralan pornografi, şimdilerde, E. P. Thompson'ın sözleriyle, "hayal gücünü insani gerçeklik barındıran her türlü bağlamdan koparıp, yeri belirsiz bir mastürbasyon fantezisine sokmak"[17] için tasarlanmış, açık cinsel edimlerin sözlü ya da görsel temsili anlamına geliyor. Bunun müstehcenlik teşkil edip etmediği ve dolayısıyla yasal yönden engellenmeye açık olup olmadığı ise ilgilendirdiği toplumun sözde standartlarının, bu konuda verilen ve bozulan adli kararlara göre gerilip bollaştığı, son derece esnek bir mesele halini aldı. Çağdaş Kuzey Amerika'da, pornografinin kimsenin pek kaçınamayacağı, halka açık bir gösteri olduğu yerler var hiç şüphesiz; halbuki diğer kıtalarda pornografik metinlere, görüntülere, tiyatro oyunlarına ve gösterilere erişim daha çok, kişinin seçimine bağlı ve sınırlıdır. Yine de bir tasarım olarak pornografi, şimdilerde, sırf niceliğiyle her tarafa yayılan varlığıyla ve ticaretinde dönen milyarlarca dolarla değilse bile anlamlarıyla tüm söylem düzeylerinde, neredeyse sonsuz, bir dizi sorunlu diyalog arz etme noktasına gelene kadar çoğalarak bu toplumu yutuyor.

Geceyle kurulan bir ilişki biçimi olarak pornografi, halihazırda muğlaklık barındırmaz. Buna muhalif olanlardan G. Steiner, "Gece Sözleri" başlığıyla eleştirel bir itiraz kaleme almıştır; pornografinin

14. Lawrence Stone, *The Family, Sex, and Marriage in England, 1500-1800* (New York: Harper & Row, 1977), s. 539.
15. Steven Marcus, *The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England* (New York: Basic Books, 1966); Kendrick, *Secret Museum*, s. 1-2.
16. Lynn Hunt, "Introduction: Obscenity and the Origins of Modernity, 1500-1800", Der. Hunt, *The Invention of Pornography*, s. 13-15
17. E.P.Thompson, "Glandular Aggression", *New Society 19* (Ocak 1967): 100.

etkileri ve aşağılamalarıyla kısmen bir tutulan her tür erkek egemenliği tehdidini ortadan kaldırmak için sokağa dökülen radikal feminist kesim ise her sene, "Geceyi Geri Alın" pankartı altında yürür.[18] Kentsel seks bölgeleri, striptiz batakhaneleri ve fahişelik, gecenin çiğ neon ışığında canlanır; burada nakitle dönen bir alışveriş ilişkisinden ibaret olan seks, karanlığın belirsizlikleriyle çoğalır, arzuysa loş ışıklı sokak köşelerinin gölgelerinde ya da menili kulübelerin aydınlatması altında, insanlığından sıyrılır. Sürecin çarçabuk yaşanan şehvetli bir karşılaşmadan öte bir şey olmasına, bir yabancılaşma perdesi mâni olur; bu karşılaşmada güç, izleyenin bir taraftan paranın alınışına, diğer taraftan ihtiyacın nesnesine odaklanan gözündedir. Bu alışveriş akşamında pornografi, yazılı söz, görsel imge ya da kişisel varlık olarak zaman ve mekânın içinde adı konulmuş bir üründür. Alıcı ile satıcı, insanı hem görünür hem görür kılan, "karşılıklı bakış"ın inkâr edilmesinde ya da yönünün saptırılmasında anlaşmıştır. Fahişenin klinik "rahatlatma" dışında her şeyi reddetmesinden ya da striptiz ve dikizleme şovlarındaki sahne ve plastik bölmenin koyduğu mesafeden, video veya dergilerdeki yassılaşmış görüntülere tüm pornografik anlar; ileri götürülmeye ve uzatılmaya uygun değildir. Stephen Marcus'un Viktoryen "pornotopya"yı tartışırken gösterdiği gibi "her şey bütün, eşzamanlı bir şimdinin içinde varolur", bunun düzyazıyla anlatımı ise "kendini durmadan tekrar eder; biçimsiz, amaçsız ve klişelerle doludur"; yani son bir buçuk yüzyıldır kayda değer bir sürekliliği olmuş bir estetiksizliktir.[19] XX. yüzyılın sonlarında bilinen haliyle pornografi, tek boyutlu, tekyönlü, son derece sınırlı bir tecrübedir; daha geniş şahsi ya da toplumsal meselelere hiçbir zaman doğrudan eğilmez.[20] Pornografi bir metalaştırma faaliyetidir.

Çağdaş pornografi elbette ki iktidara, ayrıma, insanların özgürlük ve yasaklar üzerine anlaşmaları gibi daha kapsamlı meselelere ışık tutar. Bunların bir kısmı, sınırları ihlal etme güdüleriyle de alakalıdır.[21]

18. G. Steiner, "Night Words: High Pornography and Human Privacy", Der. D. Holbrook, *The Case Against Pornography* (La Salle, Ill.: Open Court, 1973); *Take Back the Night: Women on Pornography*. Der. L. Lederer (New York: William Morrow, 1980).

19. Marcus, *The Other Victorians*, s. 272 ve Thompson, "Glandular Aggression", s. 100.

20. Jean Gagnon, *Pornography in the Urban World* (Montreal: Art Metropole, 1986), s. 38-39'daki tartışmayı dikkate alın. Bu tartışma, Anne Cauquelin, *La Ville la Nuit* (Paris: Coll. Politique eclatee, 1977), s. 142-145'i kaynak alıyor. Elbette ki kökten sağcıların bazıları, tıpkı kimi köktenci feministler gibi, çağdaş sanatın çoğunu pornografi statüsüne indirgeme peşinde. Bkz. Wendy Steiner'ın Robert Mapplethorpe sergi skandalı ve buna benzer diğer gelişmeleri anlattığı, *The Scandal of Pleasure: Art in an Age of Fundamentalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

21. Richard S. Randall, *Freedom and Taboo: Pornography and the Politics of a Self Divided* (Berkeley: University of California Press, 1989), s. 261: "İçimizdeki pornografik tarafta, sınır ihlaline dair dileklere, düşünce ve hayal gücü kapasitemiz ile tasarımı yaratma ve kullanma yeteneğimiz aracılık eder. Sınırları ihlal eden imgeler, kelimeler ve fikirler, bu yasaklanmış it-

Pornografinin tarihsel olarak ortaya çıkışı, müstehcenliğin açık ve net olarak bağlamsallaştırılması meselesi olarak belirir; siyaset dünyasıyla ve muhalefetle olan ilişkisi, açık ve kalın çizgilerle belirlenmiştir. Şayet özellikle batıdaki kökenleriyle ilgili bir genelleme yapılacaksa, başlangıçları "Rönesans'ın, Bilimsel Devrim'in, Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin tabanını teşkil eden sapkınlar, serbest fikirliler ve libertenlerden oluşan düşmüşler topluluğu"nda yatar. Hurafe ve baskılara karşı gelen yazar ve gravür sanatçıları, erotik uyarıcılardan faydalanarak şifreleri akılcı bir yoldan çözmek ve bireycilik adına sınırları ihlal etmek suretiyle hudutlara ve kısıtlamalara meydan okumuştu. Bu nedenle XVIII. yüzyıl sonu ve XIX. yüzyıldaki resmi başlangıcı sırasında, pornografi, belirli bir tanım ya da içeriğe karşı çıktıkları gibi "tartışmayı" da reddeden bir dizi otorite, ahlaki düzenleme ve hükümet zihniyeti tarafından isimlendirilmiş ve denetim altına alınmıştı.

Londra Piskoposu Thomas Sherlock, Cleland'in kendi deyimiyle "Bir Zevk Hanımının Anıları"nı protesto ettiğini açıkladığında, terbiyeli bir anlam yükleme içgüdüsüyle kadın kelimesini hanımla değiştirse de bakana yazdığı mektupta, kadının nesinin doğru nesinin uygunsuz olduğuna değinmeden es geçivermişti: "Zatıalinizden din ve terbiye kurallarına açık bir hakaret, hükümet onuru ve ülke yasası için bir yüzkarası olan bu rezil kitabın neşriyatının devamının engellenmesi için gerekli emirleri vermenizi rica ediyorum."[22] İffet taslama/seks düşkünlüğü ayrımının diğer tarafından bakıldığında ise olaylar, hayli farklı görünüyordu. Nitekim sayısız kitapçığın izlenimin ve aralarında *The Pornographer* (1769) ve *The Depraved Peasant*'ın da bulunduğu (1776) romanların yazarı olan Fransız romancı ve reformcu Nicholas Edme Restif de la Bretonne, her tür heteroseksüel sınır ihlaline dair tartışmasını, şaşırttığı kitapsever Algernon Charles Swinburne'ün görüşüne göre; "akıl, adil bir muhakeme gücü, iyilik dolu bir hissiyat ve gerçekten isabetli bir içgörü"nün hâkim olduğu bölümlerle kaynaştırmıştı. "Erişilmez bir fantezi kapasitesi"ne sahip olan Restif, çekincesiz bir cinsellikle kendi ataerkil güçlerini takviye ettiği, siyasi ve biyolojik yenilenmeye dayalı, şahsileştirilmiş ütopyacı bir düzen kurmuştu. Can attığı ama yaşayamadığı ensesti, sonsuz ataerkil üremeye dayalı bir cinsellik olarak akılcılaştırmıştı. *Les Posthumes*'da (1802) Multipliandre adında, bin yaşına geldiğinde, demografik olarak kendi suretinde tasarlanmış akraba evliliklerinden kurulu bir imparatorluk yaratmış olan,

kilere ve arzulara sembolik olarak biçim verir ve onlar için dışarıyla bağlantı görevi görür. Bazen rahatsız edici olabilseler de ne fanteziler ne onların dışarıda pornografik ifadedeki tezahürleri yabancı sayılamaz."

22. Aktaran, Foxon, *Libertine Literature*, s. 56-57.

her şeyi bilen ve her şeye kadir bir büyücünün babalık ettiği, yeni bir dünya düzeninin taslağını çizmişti. 1793 tarihli romanında, karakterlerinden biri, Restif'in mezar taşına şunları yazar: "Ah ne adam! Ne adam! Çocuklar kadar çok kitap, kitaplar kadar çok çocuk."[23]

Halbuki Restif, her ne kadar bu sıfatı gururla taşısa da kendisini yalnızca bir pornografici olarak değil, edebi eserleriyle fahişelik ve cinsellik etrafmda hem toplumsal, hem de ailelerin istikrarını artıracak ve dini değerleri koruyacak nitelikte değişimler başlatmayı amaç edinmiş bir reformcu olarak görüyordu. Restif, cinsel ilişkilerin hakikatlerini, reform ihtiyacına bağlıyordu kendince. O gelenek bir süreliğine ölmüşse de 1980'lerde, *Hustler* dergisinden Larry Flynt'in "ifade özgürlüğü kampanyaları"nda parodik bir yeniden doğuş yaşamıştı.[24] Burada vurgulanacak tarihsel nokta, iki yüzyıldan fazla zaman önce liberten yapıtların, piskoposlarla gelenekçileri, muhalifler ve reformcularla kapıştıran fikirlere ve toplumsal değişime dair bir mücadeleye zemin oluşturmasıydı. Bir yorumcunun fikrine göre bu çekişme, "karanlık ve aydınlık, gizli ve açık, saklı ve ulaşılabilir bölgeler arasındaki sınırda" meydana gelmişti. Şimdilerde, gizli alışverişleri pek bir şeye karşı çıkmayan ve aslında gün ışığının çok daha çirkin, bildik aşağılık hallerine ekonomik destek sağlayan, toplum dışına itilmiş tüketimin gecesine havale edilen pornografi, başlangıçta, ihtilaf gecesine ait bir politika, sorunsallaşmış da olsa konformist güne doğrudan bir muhalefetti.[25]

Henry Spencer Ashbee'nin sınırlı sayıda basılan bibliyografyalarında olan bu tür yapıtların, Restif'in on altı ciltlik *Les Nuits de Paris* (1788-1794) [Paris Geceleri] ya da yine cinsel sınır ihlali için bir zaman ve mekân olarak geceyi, bir tür ya da karanlığa çok uyan bir pratik olarak pornografiyle özdeşleştiren bir münzevi hikâyesi olan, yazar adı belirtilmeden basılmış, daha veciz *Nocturnal Revels* [Gece Âlemleri] (1779) gibi başlıkları olabiliyordu. *Nocturnal Revels*'ta Londra'nın, iyi aile çocuklarına uygun "ehlileştirilmiş fanteziler" için sarhoşluk ve

23. Restif üzerine en geliştirilmiş kısa inceleme, David Coward, "The Sublimations of a Fetishist: Restif de la Bretonne (1734-1806)", Der. Robert S. Maccubbin, *'Tis Natures Fault: Unauthorized Sexuality During the Enlightenment* (Cambridge: Cambridge Universty Press, 1987), s. 98-108'de yer alır. Ayrıca bkz. Patrick J. Kearney, *A History of Erotic Literature* (Londra: Macmillan, 1982), s. 86—93; Kendrick, *The Secret Museum*, s. 17-21; Lucienne Frappier-Mazur, "Truth and the Obscene Word in Eighteenth-Century Pornography" ve Kathryn Norberg, "The Libertine Whore: Prostitution in French Pornography from Margot to Juliette", Der. Hunt, *The Invention of Pornography*, s. 203-252. Restif ve XIX. yüzyılda fahişelik üzerine bkz. Charles Bernheimer, *Figures of Ill Repute: Representing Prostitution in Nineteenth-Century France* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), s. 17-26.

24. Bkz. Rodney A. Smolla, *Jerry Falwell v. Larry Flynt: The First Amendment on Trial* (New York: St. Martin's Press, 1988).

25. Yukarıdaki paragraflardaki pornografinin tarihsel kökenleri ve bağlamına ilişkin genel alıntılar, Lynn Hunt'tandır, "Introduction", *The Invention of Pornography*, s. 11, 13, 15.

hastalıktan azade kibar genelevleri tasvir ediliyordu. Erotikliğiyle ünlü böyle evler, kilise ve devletin düşüşe geçen otoritesine paralel oluşan, yeni, heyecan temelli bir cinselliğe çıkan kapılardı; İngiltere'de bu düşüş, Püritanizmin baskıyla gelen kasvetli konsolidasyonunu 1660 sonrasına atmış; Fransa'daysa Fransız Devrimi'nin siyasi karışıklıklarının habercisi olmuştu. Bu evlerin her tuğlasıyla tarihçilerin daha çözemedikleri ancak fikir ve uygulama bakımından, birbiriyle hiçbir alakası olmasa bile erkeklerin cinsel özgürlüklerini genişletecek hamleler yapmış bir dizi toplumsal gruplaşmayı birbirine bağlayan karmaşık bir kültür, maddi aracılık ve hem dini hem siyasi bağlılıklar girdabı kurulmuştu. Nitekim XVI. yüzyıl İngiltere'sindeki iktidar mevkisine geri dönen Kral II. Charles, kendi cinsel libertenizmini savunmak için Tanrı'nın kendisini "bir parça sıra dışı zevk" yüzünden cezalandıracağını sanmadığını ilan etmişti.[26]

Restorasyondan önceki devrimci yıllarda bile, Muggletonianlar ve Ranterlar gibi, cinsel özgürlükleri destekleyen ve uygulayan, hayret verici modernlikte radikal tarikatların hızla çoğalmasına tanık olunmuştu. Gruplardan biri, cinsel özgürlük cenneti iddiasındaydı: "Tüm erkekler, üremek için değil ilahi bir mutluluk halini yaşamak için yaratılmıştır." Bir diğeri ise kadın çıplaklığını, çokeşliliği, senelik olarak yenilenebilir bir anlaşmayla evlenmeyi ve babaların çocuklarına karşı sorumluluklarının somut biçimde hafifletilmesini destekliyordu; elbette ki bütün bunlarda altı çizilen cinsel özgürlüğün tek taraflılığıydı. Doğum kontrolünün olmadığı bir çağda bu özgürlük, erkeğin ilişkisi demekti ve bu ilişki, aldatmanın olduğu evlilik yatağını, sırf dindarlık değil mülkiyet sorunlarıyla da kirletebilen ya da yine erkeğin malı olan bekâr kadını, soyulmuş halde bırakan türdendi. Bu yüzden Ranter vaizi ve eski New Model Army askeri Abiezer Coppe, *A Fiery Flying Roll* (1649) gibi kitapçıklar kaleme alıp tekeşli aileye saldırabiliyordu: "Kokuşmuş aile vazifelerini onlara bırakın" diye köpürerek, erkeğin cinsel olarak dizginlenmeden tüm kadınlara erişebilmesinin inayetin vasıtası olduğunu savunuyordu: "Vücuda kondurulan öpücükler, beni [...] Cennetin Kralı'nın koynuna çıkaracak ateşten arabayı yaptı [...] Kadınları öpüp kucaklayabilir ve komşumun karısını kendiminmiş gibi günahsızca sevebilirim." Böyle bir azgınlığı dini bakımdan mazur gösterme dönemi geçtikten sonra

26. Bkz. *Forbidden Books of the Victorians: Henry Spenser Ashbee's Bibliographies of Erotica* (Londra: Odyssey, 1970) Der. Peter Fryer; Steven Marcus, *The Other Victorians*, s. 34-76, Ashbee'nin erotik saplantılarının psikanalitik bir okumasına girişen bir bölüm yer alıyor. Ashbee'ye dair klasik bir İngiliz anlatımı olan *My Secret Life*'ın (New York: Grove Press, 1966) ya yazarı olduğu ya da 1885-1895 yılları arasında bir zamanda yayımlanmasıyla ilgilendiği iddia ediliyor. Bu metin üzerine Marcus, s. 77-196'da ayrıntılı bir yorumda bulunuyor. Yine bkz. Kearney, *A History of Erotic Literature*, s. 126-128.

bile, "orta tabaka" meslek sahiplerinin oluşturduğu grupların, mahalli yeraltı erotizmi kültürlerini sürdürmüş olmaları mümkündü. Örneğin Lawrence Stone, eskiden Püriten olan Norwich Köyü'nde 1705-1707 yılları arasında "dikizcilik, grup seks, eş değiştirme, cinsel organların çevresindeki tüyleri tıraş etme ve yaygın olan biseksüel kırbaçlama ilişkileri"nin patlak verdiğini ortaya çıkardı. Bu tür faaliyetler, devlet tarafından "tiksindirici ve doğaya aykırı davranışlar" olarak itham edilirdi; tıpkı önceden çekincesiz şehvet için gösterilen hararetli gerekçelerin insaf isteyen korkulu sesleri yükseltmesi gibi. Bu tehdit, XVI. yüzyıldaki bağlamı ortadan kalktığında bile aristokrasinin ensesinde olacaktı; XVII. yüzyılın tutarsız gelenekçilikle yeniliğin karıştığı, daha ılımlı, yeni deneyim ortamında ise Cleland'in *Fanny Hill*'indeki kibar genelev, libertenlerin bir yandan içlerindeki erotizmi besleyip bir yandan da aile şefkati yanılsamasını ve korunaklı, ataerkil ve varlıklı evliliğin özünü muhafaza edebilecekleri bir yer olmuştu. Libertenlerin toplandıkları randevuevlerinde, Cleland'in şehvet uyandıran kitabı iyice eskitiliyor ve zamparanın fantezi dünyasına teslim olunuyordu.[27]

Fanny Hill'in cazibesine gösterilen ilgiye, 1649 ve 1688 yıllarında yayımlanan, kraliyet sarayını "ancak ahlakı bütün kişilerce yok edilmeye layık mali yozlaşmanın ve cinsel sapkınlığın çukuru" diye tasvir eden bir kitapçık yağmuruyla hazırlanılmıştı. Böyle pornografik yayımların, kralların idamında ve tahttan indirilmesinde rolü olmuştu ve 1682 tarihli bir şiirin müstehcen mısralarının da gösterdiği gibi, siyasi muhalefet ile saray karşıtı pornografik hiciv arasındaki ilişki açıktı:

> Kral, dük ve memleket
> gel de şu iftiralara sabret
> zan altında liberal muharrirler.
> Yazar bozuntularının skandala ittiği
> kadınlaraysa saray ve am dedikleri
> soğuk gelir oldu, lanetlendiler.[28]

27. Alıntılar, Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution* (New York: Viking Press, 1972), s. 247-260'tan yapılmıştır; Tim Harris, '"Lives, Libertines, and Estates': Rhetorics of Liberty in the Reign of Charles II", *The Politics of Religion in Restoration England*, Der. Harris vd (Oxford: Basil Blackwell, 1990), s. 217-242; E. P.Thompson, *Witness Against the Beast: William Blake and the Moral Law* (New York: New Press, 1993), özellikle s. 22-32; Lawrence Stone, "Libertine Sexuality in Post- Restoration England: Group Sex and Flagellation among the Middling Sort in Norwich in 1706-1707", *Journal of the History of Sexuality 2* (1992): 511-525; Stone, *The Family, Sex, and Marriage*, s. 483-602. *Fanny Hill* bu tür aristokrat genelevlerinin varlığını mı kaynak almıştı, yoksa gelişmelerini mi sağlamıştı: İşte bu gerçekten ilginç bir soru. Bkz. Trumbach, "Erotic Fantasy and Male Libertinism", s. 271 ve Nancy Armstrong'un edebiyat ve evlilik ilişkisine dair önermeleri, *Desire and Domestic Fiction* (New York: Oxford University Press, 1987).

28. Aktaran, Stone, *The Family, Sex, and Marriage*, s. 538.

XVIII. yüzyılın ikinci çeyreğine gelindiğinde, pornografi ve buna bağlı liberten kültür, yarım yüzyıl boyunca denemelerle, limeriklerle*, değiştirilmiş şiirlerle ve geceye dair karalamalarla bilinçli olarak zıtlaştığı Kilise'nin, giderek daha çok karşısında yer almaya başlamıştı; doruk noktası ise Hıristiyanlığın libidinal içgüdüleri bastırmasına karşı neredeyse pagan bir saldırı olan, Richard Payne Knight'ın, 1786 tarihli, *The Discourse on the Worship of the Priapus and its Connexion with the Mystic Theology of the Ancients*'ı oldu. Liberten, "üreme gücü"ne tapardı ve ilahi açıdan ne kadar boş olsa da insani arzunun bir sembolü olarak fallus, devlet ve aileyle açık bağları olan yerleşik dini inancın aşırı ahlakçı çabasına, bağnazlığın ve dogmacılığına karşısına, her ne kadar başlangıç aşamasında da olsa sağlam, kilise iktidarına muhalif bir ağırlık olarak çıkmıştı. Yani tıpkı fantezi gibi azgınlık da bir özgürlük ifadesiydi; Aydınlanma'nın kilise ve kralı hedef almış felsefi ereğiyle akılcılaştırılmış bir meydan okuma söylemi olan erotiğin benimsenmesiydi. Düşünsel cevherin doğalcılığı, maddeciliği ve mekânizasyonu, uzun zamandır iktidarına ve varlığına "ilahi olarak" idealleştirilmiş bir kutsallık havası veren mutlakıyetçi otoritelere, darbeler indiren sekülerleşmiş bir cinselliğe uyarlanmıştı.[29]

Liberten kültürün İngiltere'deki merkezleri, 1732'de kurulmuş Dilettanti [Amatör Sanat Meraklıları] Cemiyeti ve bundan bir süre sonra kurulmuş olan Hell-Fire Club [Cehennem Ateşi Kulübü] adıyla bilinen bir kardeşlik cemiyetiydi. Görünürde klasik uygarlık kültürünü aktarmakla ilgilenen Dilettanti üyeleri, cüppelere bürünerek yaptıkları ritüelde bir araya gelerek Hıristiyan geleneğini alaya alır, dönemin saltanatlı ve dindar kişilerini iğnelerdi. Tanrı inançları ve antikçağların harabe, heykel ve madalyalarına olan güya bilimsel nitelikteki ilgileri aslında, liberten zevklerine ve "Tanrı'nın yaratıcı güçleri"ni adadıkları fallik sembolizme olan kaba düşkünlüklerine bahane olmaktan öteye pek geçmezdi. Cemiyetin kurucularından biri, gençliğinde paskalyadan önceki kutsal cuma günü, Roma'daki Sistine Şapeli'ni işgal ettiği iddiasıyla kötü bir şöhret kazanmış, "cana yakın bir zevk düşkünü" ve bariz bir Katolik karşıtı olan Sir

* Limerick: Bir, iki ve beşinci mısraları bir kafiyede, üç ve dördüncüleri başka kafiyede olan beş dizelik nükteli şiir (ç.n.)

29. G. S. Rousseau, "The Sorrows of Priapus: Anticlericalism, Homosocial Desire, and Richard Payne Knight", Der. Rousseau ve Porter, *Sexual Underworlds*, s. 101-53; James G.Turner, "The Properties of Libertinism", Der. Maccubbin, *'Tis Natures Fault*, özellikle s. 81; Marcus, *The Other Victorians*, s. 286; Margaret C. Jacob, "The Materialist World of Pornography", Der. Hunt, *The Invention of Pornography*, s. 157-202. XVII. ve XVIII. yüzyıl libertenizminin farkları, Roy Porter, "Mixed Feelings: The Enlightenment and Sexuality in Eighteenth Century Britain", Der. Paul-Gabriel Bouce, *Sexuality in Eighteenth Century Britain* (Manchester: Manchester University Press, 1982), s. 3-4'te kabataslak belirtilmiş, ancak abartılmış olabilir.

Francis Dashwood'du. Rivayete göre, günahlarının kefaretini ödemek için bir araya toplanmış inananları kurbaçlamak suretiyle kamçılama ritüeli yapmış, arkasından yöntemini kabullenemeyen, öfkeden kudurmuş bir grup Katolik tövbekârdan kaçmak zorunda kalmıştı. Dashwood'un bu acele gidişine "şeytan, şeytan" diye öfkeli çığlıklar eşlik etmişti. Sonraları ilk durağı olan Torylikten* tarafsızlığa, Whigliğe ve Jakobitliğe geçerek esaslı bir XVIII. yüzyıl popülisti, ardından da Buckinghamshire taburunda albay ve maliye bakanı olacaktı; aynı zamanda da herkesin Cehennem Ateşi Kulübü diye bildiği ancak resmi olarak Medmenham Keşişleri Tarikatı [Order of Medmenham Monks] adı altında kurulmuş olan kaba, sefih kardeşlik cemiyetini tesis etmekle meşguldü. Dashwood'un konutunun biçimi kısmen değiştirilerek, bir Dionysos ya da Baküs tapınağı olarak yeniden inşa edilmişti. 1750'de ise, evinden altı mil uzaklıkta olan Medmenham'deki mezhep değiştirmiş Cistercian manastırını yenilemiş; kapının üzerine *Fay ce que voudra* (Dilediğin gibi yap) yazdırmış bahçeye de Venüs'ün çıplak bir heykelini yerleştirmişti.[30]

Keşişler gibi giyinen (gerçi beyaz takım elbise giydikleri de rivayet edilirdi) Cehennem Ateşi Kulübü'nün, on iki kişiyle sınırlı çekirdek kadrosu, Medmenham'de buluştukları geceleri, pagan tanrılarına tapınmakla dalga geçerek, gülünç oyunlar oynayarak, açık saçık ve dine saygısız şarkılar söyleyerek, düzenledikleri abartılı ziyafetlerde pisboğazlık ederek, fahişeler ve kimlikleri taktıkları maskeler sayesinde mütevazı biçimde gizlenen "nitelikli hanımlar"la cinsel münasebete girerek geçirirdi. Ortamda sürekli küfür hâkim olur, keşişler kutsal ayin ekmeği ve şarabıyla maymun besler ve gizliden gizliye kara büyüye meyledilirdi. Medmenham Manastırı'nın kuytulukları, cadıların sabbatını aratmayacak şeylere şahit olmuştu muhtemelen. Dashwood'un kütüphanesinde yalnızca pornografi değil, satanizm ve ayinler üzerine incelemelerin de yer aldığı geniş bir koleksiyon bulunuyordu. Cleland vakasında olduğu gibi, üyelerden Sir Henry Vansittart aracılığıyla Hindistan'la kurulan

---

* Tory: Kralcı, muhafazakâr parti üyesi. (ç.n.)

30. Dilettanti'ye ilişkin, bkz. Trumbach, "Erotic Fantasy and Male Liberation", Der. Hunt, *The Invention of Pornography*, s. 271-274, 279-281; Cecil Harcourt-Smith, *The Society of the Dilettanti, Its Regalia and Pictures* (Londra: Macmillan, 1932); Lionel Crust, *History of the Society of Dilettanti* (Londra: Macmillan, 1914); Reverend John Selby Watson, *Biographies of John Wilkes and William Cobbett* (Londra: William Blackwood, 1870), s. 8; Oscar Sherwin, *A Gentleman of Wit and Fashion: The Extraordinary Life and Times of George Selwyn* (New York: Twayne, 1963), özellikle s. 45-46, 98. Dashwood üzerine bkz. Louis Kronenberger, *The Extraordinary Mr. Wilkes: His Life and Times* (Garden City, N.Y.: Doubleday 1974), s. 11-14; John Brewer, *Party Ideology and Popular Politics at the Accession of George III* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), s. 10, 43, 107; Betty Kemp, *Sir Francis Dashwood* (Londra: Macmillan, 1967).

bağlantı, doğu erotizminin tesirine işaret ediyordu; ayrıca keşişler *Kama Sutra*'dan da haberdardı. Keşişlerin Bona Dea dedikleri aşk tanrıçası şerefine kadehler kalkar; müstehcen tablolar duvarları donatır; erkek cinsel organının tövbekârlıktan üstün olduğunu ima eden, Latince çift anlamlı sözlerle yaftalanmış dev bir fallus göz alırdı ayrıca, muhtemelen Medmenham'de yazılmış olan bir şiirde, penisle testislere "üç kere kutsanmış görkemli teslis [Trinity]" diye hitap ediliyordu. Dashwood'un yandaşları kendilerine Fransiskan derlerdi ve Dashwood tüm ayinlere, kafasında tavşan kürkünden kırmızı bir kasketle başkanlık eder, erkeğin erotik bakışının eşsiz biçimde manidar bir yorumuyla "gözleri olmayan tanrıçaya içkiler" sunardı. Kendisine tapmanlara kör olan bu tanrıça, iki ucundaki sessizlik tanrı ve tanrıçasıyla da korunan bu toprakların kutsallığını temsil ediyordu. Medmenham'deki şehvet şenlikleri için toplanan keşişler ile onların seçilmiş kadınlarının, mekânın kapalı kapılar ardındaki mahremiyetini bilmeleri ve "doğal" günahları hakkında tek bir lekeleyici söz etmemeleri gerekiyordu; bu, özellikle haklarında pek az şey bilinen söz konusu kadınların itibarlarını korumak içindi.[31] O halde Dashwood'un bir liberten sabbatı sürdürmek üzere özenle giriştiği bu deneme, aristokrat erotizminin, şehvet düşkünlüğünü benliğin "karanlık labirentler"inden içeri iten "bir paganizmin hortlaması"yla bağlantısı olduğunu berraklaştırmıştı.[32]

Pornografi ile XVIII. yüzyıldaki fikir ayrılıklarının ve siyasi muhalefetin yolları, Cehennem Ateşi Kulübü'nde kesişmişti; zira Dashwood'un yeni müritlerinden biri de genç John Wilkes'ti; kendisinin zevk düşkünü bir centilmenden halk adamlığına evrimi, "Wilkes ve Özgürlük" popülist sloganıyla tescil edilecekti. Ticaretle dindarlığın arayüzünde doğan Wilkes, tam anlamıyla metropoliten bir kişilikti; mülk için tertiplenmiş bir evlilik yaparak bir malikâne ve yükselen bir toprak beyi statüsü edinmeyi becermiş bir Londralıydı. Bu, kırsal kesimin köylüye babalık eden hayırseveri ve Anglikan yargıcı, aynı zamanda ahlakı bozuk bir şehir zamparasıydı. Ona aristokrat kimliğini ve gönülden bağlı olduğu bir kız çocuğu bahşeden karısını boşayarak terk eden

31. Bkz. Horace Walpole, *Memoirs of the Reign of George III, Volume I* (Londra, 1894), s. 136-138, 248; Trumbach, "Erotic Fantasy and Male Libertinism", Der. Hunt, *The Invention of Pornography*, s. 274-279; Watson, *Biographies of John Wilkes and William Cobbett*, s. 8; Raymond Postgate, "That Devil Wilkes" (Londra: Constable & Company, 1930), s. 23-29; Horace Bleackley, *Life of John Wilkes* (Londra: John Lane, 1917), s. 48-51; W F. Rae, *Wilkes, Sheridan, Fox: The Opposition Under George the Third* (Toronto: Adam Stevenson, 1874), s. 12-14; Audrey Williamson, *Wilkes: "A Friend to Liberty"* (Londra: George Allen & Unwin, 1974), özellikle s. 26-42; Sherwin, *Gentleman of Wit*, s. 47-53.

32. Peter Quennell, *The Profane Virtues: Four Studies of the Eighteenth Century* (New York: Viking Press, 1945), s. 178-179.

Wilkes, 1750'ler boyunca kişisel zevklerini ve siyasi itibarını geliştirerek 1757'de, parlamentoda pahalı bir koltuğu sağlama aldı. Siyasi kariyerinin ilk dönemleri olaysız geçse de kendisini "bir özgürlük dostu" ilan etmişti ve artık böyle anılacaktı. Buna rağmen, William Pitt rejiminden sonraki yıllar boyunca krala sadık; sarayın Whig Partisi'nden yana iktidarı döneminde ve siyasi koalisyonun son yıllarında, küçük bir figür olarak kaldı.

Ancak 1760'lara gelindiğinde, Wilkes, Dashwood'un emri altında hizmet verir ve libertenler arasındaki bağlantılarını sağlamlaştırırken III. George'un tahta çıkmasıyla devlet kadrosu ve politikası yön değiştirdi; yönetimin eski dengeleri yıkılarak belli ayrılıkçı politikalara yer açıldı. Wilkes kısa süre sonra, bir biyografi yazarının sözleriyle "hakiki bir radikal olduğu kadar, su götürmez bir namussuz" olma yolunda da iyice ilerlemişti. Kâfirce, ıslah olmaz ve doymak bilmez bir zamparalıkla kazandığı şöhret muazzamdı, edepsiz bir Medmenham keşişi olduğu yolunda söylentiler artmıştı, keza incelikten yoksun siyasi zekâsına dair farkındalık da; zaten Nicholas Rogers ve John Brewer'ın ileri sürdükleri gibi, böyle resmiyetçi bir çağ buna gayet müsaitti. Muhalif Whigler, onun o daima siyasi ve cinsel istihza yüklü, fütursuz üslubundan haz duyuyordu. Kendisi de bir keşiş olan Sandwich Kontu, Medmenham'de yaptığı şakalardan biri yüzünden (Dua etmek için eğilmiş sefihin omzuna, şeytan kılığında bir habeş maymunu atlamıştı) Wilkes'ten nefret etmiş ve bir seferinde gülerek, parlamenterin sonunun darağacında mı yoksa zührevi hastalıktan mı olacağını merak ettiğini söylemişti. Wilkes ise, "Bu ilk olarak lord cenaplarının, ilkelerine mi yoksa metreslerine mi sarılacağıma bağlı olmalı lordum" diye cevabı patlatıvermişti. Siyasette şoke etme unsurundan yararlanan Wilkes, dizginsiz ihtiraslarını riyakârca inkâr ederek alçalmayı reddetmişti; sonuç olarak dostu da düşmanı da onu olabileceğinden çok daha zampara sanıyordu, şehvet düşkünlüğüyle saldığı ün, gerçek, yarı-gerçek, abartı ve yalanların serbest düşüşünde çığ gibi büyüdü. Bir biyografi yazarının çıkarımına göre, "karakterinin ne kadar kötü tarafı varsa hep onlarla tanınmıştı."[33]

33. Wilkes çok incelenen bir şahıs oldu. John Brewer, *Party Ideology and Popular Politics*, s. 163-200'de onun hakkında mükemmel, içgörülü bir tartışma mevcut. Wilkesçi radikalizme ise, biraz daha erken bir dönemin ayrıntılı bir incelemesi olan Nicholas Rogers, *Whigs and Cities: Popular Politics in the Age of Walpole and Pitt* (Oxford: Oxford University Press, 1989) özellikle s. 385-386'da değinilmiş. Not 31'de aktarılan konuyu işleyen metinlere ek olarak, bkz. William Purdie Treloar, *Wilkes and the City* (Londra: John Murray, 1917); George Rude, *Wilkes and Liberty: A Social Study of 1763 to 1774* (Londra: Oxford University Press, 1962) ve Peter D. G. Thomas, *John Wilkes: A Friend to Liberty* (Oxford: Clarendon Press, 1996), alıntı s. 220'den. Thomas'ın biyografisi, O. A. Sherrard, *A Life of John Wilkes*'teki (New York: Dodd, Mead, 1930)

Boşanmasından sonra Wilkes'e, "yaşlı kadınlar ve eşler"in yerine "genç kadınların ve fahişelerin" tercih edildiği ve tanrısal esinle gelen "şehvet denen tutku"nun, kayınvalidelerle yapılan akşam toplantılarına tezat oluşturduğu bir cinsel tüketim hayatına girmesine yardım ve eşlik eden arkadaşı, bir başpiskoposun liberten oğlu Thomas Potter'dı. Potter, Wilkes'in siyasi olarak tutunmasını sağlamış olduğu gibi, sonunda finansal olarak yıkılmasına katkıda bulunacak yollara da sevk etmişti onu. Liberten çevrede cinsiyetçi sosyalliğin beslendiği, yalnızca erkeklerin katıldığı akşam yemeklerinde okunsun diye birkaç küçük cinsel parodi (limerik benzeri şiirler) yazması için Wilkes'i o teşvik etti. Hamisinin Medmenham Manastırı Kardeşliği'ne girmesinde önemli rol oynadığı muhtemeldi; XVIII. yüzyılın en çok dile düşmüş pornografik şiiri olan, Wilkes'in 1754'de yazdığı *Essay on Woman*'ın [Kadın Üzerine Deneme] ortaya çıkışında da onun parmağı olabilirdi. Alexander Pope'un *Essay on Man*'inin [İnsan Üzerine Deneme] (1751) bir taklidi olan Wilkes'in müstehcen parodisi, neredeyse bir on sene kadar gayri resmi olarak elden ele geçti; ta 1763'teki muhalif politikanın tenceresinde dinlenmeye koyulana kadar. Şiir, kilisenin iktidarına alaycı karşıtlığıyla kadının cinsel anatomisine duyulan saplantıyı ("erkeklerin katetmesi için bir ülke") kaynaştırıyordu; kadının yaratılmasının ilahi nedeni cinsel ilişkiydi. Biçim itibarıyla, bilinen metinlerin tipik bir liberten açıklaması olan, gazetelerin rutin ve yayımlanmış yorumları ile sarsıcı şekilde cinsel ve dine karşı hürmetsizce yazılmış edebiyat eserlerini yan yana getiren ve üç Hıristiyan duasının alaycı çarpıtmalarını da içeren *Essay on Woman,* ağzı bozuk aristokratın parodik çeşitlemelerinin onaylanmış başarısıydı. Ancak şiir, Wilkes basının atsineği, III. George hükümetinin ve Maliye Dairesi Başkanı Bute Kontu'nun dibinde sürekli biten bir diken olana kadar herhangi bir şaşkınlığa neden olmamıştı.

Bute, devletin menfaati için propaganda yapmak amacıyla *The Briton* adlı bir gazete çıkarıyordu. Wilkes rakip bir gazete çıkarma fırsatını kullanmaya direnmedi; dikkatleri hükümetin İskoç menfaatlerini gereğinden fazla gözetip İskoç personele fazlasıyla itimat edilmesine çekmek için ismini, alaycı bir şekilde *The North Briton* [Kuzey Britanyalı] koydu. Yerleşik otoriteyi insafsızca alaya alan *The North Briton,* hükümeti her fırsatta suiistimal ve alay konusu ederek özellikle Bute'un, ana kraliçeyle samimi olduğu iddialarını işleyen, parlak siyasi manşetler çıkarıyordu. Libertenler aristokrat kimliğini tersine

kronolojiyi izliyor. Bu paragraftaki diğer alıntılar, Postgate, *That Devil Wilkes*, s. 32; Bleackley, *Life of Wilkes*, s. 66-70.

çeviriyor, Wilkes de kaba muhalefetin arsız ruhu olarak, popüler siyasette kendine süratle bir yer ediniyordu; ılımlı Whigler mesafelerini korusalar da Londra ahalisi, bu meydan okuyan alay ve münakaşa selini benimsemişti. Cehennem Ateşi Kulübü'yle işbirliğindeki editör ve kulübün eski yandaşı, *Night* [Gece] adlı "çok soğuk, uzun, karanlık ve kirli" şiirin yazarı, eski papaz Charles Churchill'in, Wilkes'i sıradan insanların sesi yapmada rolü olmuştu:

> Wilkes, iyi ve dürüst adamların yanında
> Yaptıkları bastırır kalemimden çıkan sözleri
> Ve gelecek nesiller tapacaklar ismine
> Ne onun hareket edebileceği ne benim
> Yazabileceğim günler geldiğinde.

Tory centilmenleri ve devlet, Wilkes'e düello talepleri ve hükümete karşı kışkırtıcı iftirada bulunma suçlamalarıyla yanıt verdi. Parlamento, *The North Briton*'un kırk beşinci sayısının, "asılsız, lekeleyici ve hükümete karşı kışkırtıcı iftira" olduğuna karar vererek kamu celladı tarafından yakılmasını emretti. Oysa Wilkesçi protesto yemeklerinde, artık kutsallaşan "No. 45" üzerine sonu gelmeyen cinas ve kelime oyunlarında; toplu eylemler ve geçitli şenliklerde radikalizmin popüler siyaseti gözde olmuştu. Wilkes'in hapse atılması; kanundışı, sürgün ilan edilmesi ve parlamentodan ihraç edilmesine rağmen (ardından yinelenen genel seçim başarıları), halkın en kıymetli sayılan basın özgürlüğü de dahil olmak üzere tüm hürriyetlerinin savunucusu olarak itibarını sağlamlaştırmıştı.[34]

Liberten kimlikle devlet otoritesinin bu çatışması, erotizmin ağzı bozuklukla isyankârlık arasındaki çizgiyi bulanıklaştırdığı sıralarda, doruk noktasına ulaştı. Hakiki bir liberten popülist olan Wilkes, şunu iddia ediyordu: "Kimse, benim hususi eğlencelerimi topluma zarar vermediği halde soruşturma hakkına sahip değildir."[35] Wilkes devletin gazabına ilke itibarıyla değil, "açık yüreklilik ve hoşgörüyle" meşru kılınabilecek, kendi deyimiyle "çocukça bir iş" yapma hatasına

34. Bu paragraf, Wilkes üzerine standart kaynakları dikkate alıyor ama özel kaynaklar için bkz. Thomas, *John Wilkes*; Postgate, *"That Devil Wilkes"*, özellikle s. 30-31'deki Churchill üzerine ve s. 26'daki libertenlerin metinler üzerinde yaptığı değişikliklere dair anlatılar; Williamson, *Wilkes*, s. 83-86 ve George Nobbe, *The North Briton: A Study in Political Propaganda* (New York: AMS Press, 1966); Rudé, *Wilkes and Liberty*. Wilkes'in ve basın özgürlüğünün tarihsel önemine, Donald Thomas, *A Long Time Burning: The History of Literary Censorship in England* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1969), s. 92-112'de değiniliyor. Daha genel olarak bkz. Fredrick S. Siebert, *Freedom of the Press in England, 1476-1776: The Rise and Decline of Government Controls* (Urbana: University of Illinois Press, 1952).

35. Aktaran Thomas, *John Wilkes*, s. 66.

düştüğü zaman uğradı. O ve *The North Briton*, devletle amansız bir mücadeleye girişmişken Wilkes, muhtemelen yakın zamanda vefat etmiş olan Thomas Potter'a bir nevi saygı gösterisi olarak, belki de eski Medmenham Keşişleri Kardeşler Cemiyeti'nde dağıtılmak üzere, pornografik *Essay on Woman*'dan bir düzine bastırmaya karar vermişti. Aslında ortada parodiyi yayımlama ve ticari olarak dolaşımını sağlama gibi bir maksat yoktu; ancak artık damgalanmış bir adam olan Wilkes, kışkırtmalara karşı korunmasızdı. Paris'e yaptığı uzun süreli bir ziyaret nedeniyle ülke dışındayken matbaacının elinde kalan bir nüsha, atölyedeki bir muhbir tarafından devlete teslim edilmişti. Yazarı, hiç zaman kaybedilmeden Avam Kamarası ve Lordlar Kamarası önünde itham edildi. Aslında şiirin yalnızca bir kısmı çoğaltılmıştı ama söz konusu bölüm, fallik bir kapak sayfasıyla süslenmiş ve Alexander Pope'u alaya almasıyla hayli kaba olmuştu. Pope'un şu dizeleri,

> Her şeyin Tanrısı gibi, kim eşit gözle görür
> Bir kahramanın helak olduğunu ya da bir serçenin düştüğünü
> Atomların ya da sistemlerin perişanlığa savrulduğunu
> Bazen bir balonun patladığını, bazen de bir evrenin

şu hale gelmişti:

> Her şeyin Tanrısı gibi, kim eşit gözle görür
> Tam binerken adamı ve bakirenin düşüşünü
> Kamış, am ve taşakların çırpınarak savrulduğunu
> Bazen bir kızlık zarının patladığını, bazen de bir evrenin.[36]

Devletin sansürcü gözlerinin önünde haksızlığa maruz kalan, bu basılı doksan dört şiir dizesinde, müstehcenliğin tipik karmaşıklığı, açıkça tanrısal fallusun egemenliği etrafına yerleştirilmişti:

> İlahi şöhretin şen kıvılcımı!
> Erkeğin şöhretinin gururu ve harikası
> Ah kamış, zaferin ne büyük
> Ah zevk, sızıların ne tatlı.[37]

Lordlar Kamarası'nın bir üyesinin sözleriyle bu, "son derece rezil, müstehcen ve dine karşı hürmeti olmayan, onur kırıcı bir yayın; kutsal kitapların birçok kısmına yapılmış tiksindirici bir saygısızlık ve en kutsal kurtarıcımızın şahsını alay konusu etmek ve alçaltmak için son

36. Aktaran Williamson, *Wilkes*, s. 84-85.
37. Aktaran Kearney, *A History of Erotic Literture*, s. 72.

derece habis ve kâfirce bir girişim"di.[38] Otoritenin pornografinin cinsiyetçi içeriğini ve erkek gücünü sorgusuz sualsiz yücelten cinsel yaklaşımını adeta görmezden gelip, bunun yerine onu Tanrı, kral ve devlete hakaret eden erotize edilmiş bir hiciv olarak görmesi hakikaten tuhaftı. Özel hayatındaki dağılma ve şehvet düşkünlüğü, bu çığırından çıkmış genel kınamada kralın yanında bulunma telaşıyla kolayca unutulmuş olan Sandwich Kontu da dahil olmak üzere, eski Medmenham keşişleri bile Wilkes'in karşısında saf tutmuşlardı.

Wilkes hepsini savuşturdu. Sandwich gibi liberten dönekler, ikiyüzlülüklerinden dolayı çok kişi tarafından hicvedildi, müstehcen şiiri yetkililere veren matbaacıysa gammaz damgası yiyerek büyük matbaacılar tarafından kara listeye alındı ve hazine bürosunda iş bulabilmek için yalvar yakar oldu. Şerifler ve cellat, *North Briton*'un 45. sayısını yakmaya kalktıklarında, öfkeden kudurmuş beş yüz Londralıdan oluşan bir kalabalık, üzerine moloz dökerek gazeteyi alevlerden kurtarmıştı. Şehir jürisi, 1763 yılı sonunda Wilkes'e tazminat olarak bin pound ceza vermeyi kararlaştırmış ve caddeler "Wilkes ve Özgürlük!" diye bağıran kalabalıklarla dolmuştu. Ne var ki düelloyla sonuçlanan ve liberteni ironik şekilde kasığından yaralı bırakan bir onur meselesi ile yanıt vermeye çağrıldığı başka suçlamalarda bulunan kralın sarayındaki düşmanlarının inadı, işleri karıştırmıştı. Wilkes, 1763'ün Noel arifesinde ülkeden kaçmaya karar vererek Fransa'nın yolunu tuttu. Seneler boyunca mücadeleye hazır halde yurtdışında kalan liberten, nihayet 1768'de, Middlesex'teki seçimi kazanmak ve baskıcı devlet otoritesinin zapt edemediği "Wilkes ve Özgürlük" dalgasını 1770'lere taşımak üzere geri döndü.[39]

Wilkes'in başardığı şey, şaşaalı bir hazcılıktan ortaya çıkan zevk düşüncesini, savunmacı bir popülizmin efsaneleştirdiği ve "Wilkes ve Özgürlük" nidasının çınlamalarının sembolize ettiği bir mevki ticaretine dönüştürmek olmuştu. Fiziksel görünüşü adeta efsanevi bir çirkinlikte olan sefih liberten (yaşını alıp da dişsiz kalınca iyiden iyice biçimsizleşen suratı, ilerleyen şaşılığının etkisiyle çarpılmıştı), her şeye rağmen göz alıcı kırmızı yelekleri ve gösterişli gardırobu sayesinde koruduğu çarpıcı şıklığıyla halkın takdirini topluyordu. Cinsel kudretiyle ve dünyevi zekâsıyla ün salmış olmaktan, "herkesin derdinden" anlamaktan ve halkın haklarının savunucusuymuş gibi bir tavır takınma yeteneğinden büyük haz duyuyordu. Yakın çevresi aristokrat olduğu halde, aşağı tabakaya ve kentli orta tabakaya hitap

38. Bleackley, *Life of John Wilkes*, s. 134.
39. Rudé, *Wilkes and Liberty*.

ediyordu. Saygısızlığı, taşkınlığıyla büyük başlara kaba bir tavırla insafsızca sataşarak bağımsızlık ve özgürlük ruhunu kişiselleştirme yeteneği sayesinde onları cezbetmişti. Londra halkı, kişilerin yenilgi, aşağılanma ve gülünçlüklerinden hislere hitap eden, sınırları ihlal eden bir yadsıma politikası çıkmış olmasının zevkini çıkarıyordu. Pornografi, hazırcevaplığa ve edebe aykırı isyana dayalı bu siyasetten ayrı değildi; siyasi meydan okuyuşun kaba, erilleşmiş esasına tıpatıp uyan bir biçim olarak Hanoverci* dünyanın içine işlemiş yöneticilik merakı ile aristokrat müşterinin dokunaçlarını ortadan kaldırma mücadelesinde, kesinlikle gerekli bir kültürel sermayeydi. Bu mücadelede *özel,* cinsiyete dayalı iktidar, *kamusal* siyasi iktidara karşı konuşlanmış; özgürlüğe kendi vurduğu gemler ve üstünlük kurma ihtiyacı, ağzı bozukluğun sorgulanmaz güvenliğinde kolayca birleşmişti. Bu bilhassa gece meydana gelebilirdi; zira gösterilerin, toplantıların ve meyhanelerle kulüplerin oluşturduğu ağ, Wilkesçi seçmenlere görüş ayrılıklarını ifade etmeleri için sonu olmayan bir çıkış yolu sunuyordu.

Tüm bunlara rağmen, Wilkesçi radikalizmin de sınırları vardı. "Wilkes ve Özgürlük" nidası, aristokrat sarayın ancak asalak olabilen yönetimine karşı sürekli bir meydan okuma idiyse de; ki Wilkes onlar için terbiye ve mevkinin sınırlarına, düşüncesi bile hoş olmayan kabalıkta bir meydan okuyuşu temsil ediyordu, son derece sınırlı kalan muhalefet politikası, hiçbir zaman başarılı bir cumhuriyetçilik, reform ya da devrim girişiminde bulunamamıştı. Wilkes, radikallerle ücretli işçiler, zanaatkârlar, çıraklar ve küçük üreticilerin desteğini kendisine çekmişti çekmesine ama "Wilkes ve Özgürlük", "Wilkes ve Yetki" ile "Wilkes ve Reform" arasında bir geçiş istasyonuydu. Değişken ve serbest gündemi, her ne kadar alternatif bir karşıtlık politikası gibi görünse de aslında gelenekçiliği ve siyasi istikrarı maskeliyordu.[40] İçinde gürültüyle benimsendiği gece gibi, "Wilkes ve Özgürlük" de kendini aşmaya uğraşan bir olasılıktı.

Sonraki yıllarda bu çaba bile, Wilkes'in uzlaşmacı politikası (bu sayede aralarında Londra belediye reisliğinin de bulunduğu ileriki seçimleri güvence altına almış olacaktı) ve kralın da aralarında olduğu, geçmişteki hasımlarından bazılarına şahsen *yakınlaşma*sıyla

* Hanover: Birleşik Krallık'ta 1714-1901 yılları arasında hüküm süren hanedan. (y.h.n.)

40. Bu sav Brewer, *Party Ideology and Popular Politics*, s. 163-200'deki mükemmel yorumu kaynak alıyor. Ayrıca, bkz. Stone, *The Family, Sex, and Marriage*, s. 621-622; *The Autobiography of Francis Place*, Der. Mary Thale (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), s. 45, 51, 58 ve bağlamıyla ilgili bilgi için, Nicholas Rogers, "Aristocratic Clientage, Trade and Independency: Popular Politics in PreRadical Westminster", *Past & Present* 61 (Kasım 1973): 70-106. Linda Colley, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837* (New Haven: Yale University Press, 1992), s. 105-117'deki vatanseverlik ve İngilizliğe ilişkin sava dikkatinizi çekerim.

miadını dolduracaktı. Geçmişine bir sünger çekmiş ve kendisini eski âdetlerinden, hatta sokak yürüyüşlerinde onun için pankart kaldırmış olan kent halkından ve meyhane gecelerinden bile uzaklaştırmıştı. Halbuki 1796'da mezarına eski merasim havasında gitti. Tabut, önceden verdiği talimata uyularak, cemaatin fakirlerinden altı kişi tarafından taşındı, hizmetleri karşılığında her biri bir altın para ve bir takım elbiseyle ödüllendirildi. En sevdiği sözler olan Swift'in, "Ömrüme tüm dünyayı sığdırsalar/Yine de ihtiyatlı bir adam olmazdım" sözlerini hayata geçirmişti. Mezar taşına yazılmasını düşünebileceği tek sözse isabetli şekilde, şununla sınırlıydı: "Özgürlük dostu."[41]

Wilkes'in libertenizmi hiçbir zaman açıkça bir siyaset olarak idrak edilmemişti; politikası, erotize edilmiş bir estetik olarak, en azından doğrudan doğruya, tesis edilmemişti. Kişisel tarihiyle pornografiyi devrim siyasetinin ortasına eklemleyen, Fransız liberten Donatien Alphonse François, Marquis de Sade (1740-1814), daha belalı bir sınır ihlalcisiydi. Lynn Hunt'ın savunduğu gibi pornografi, burlesk bir karikatür havası yaratmada; eski rejimi, sınır tanımazlığa ve şehvetli bir sömürüye dayalı cinsel temsiller kreşendosuyla hicvetmede başı çekiyordu. Birinci zümre, aristokratlığın verdiği ayrıcalıkla iğfal, tahakküm ve yabancılaşarak horlanmayı, normal hayat koşulları haline getirmiş masum üçüncü zümre üzerinde, her tür "doğaya aykırı" eylemi tatbik ederken halkı, kral ve sarayın nesneleştirdiği, kadınsılaşmış, iğfal edilen bir kitle olarak kurmak güç değildi. Fransa, Aydınlanma çağında pornografinin, "Kilise-devlet otoritesine karşı bir protesto aracına"[42] dönmesinin, bilhassa göze çarpan bir örneğiydi. Fransız Devrimi eski düzeni alt edip denetleyici rejimleri çözerken pornografi, hızla çoğaldı ama siyasi hedefleri artık gözünün önüne odaklı değildi; sınır tanımaz tarafı daha ağır basıyordu. Üstelik devrimci burjuva iktidarının yeni rejimi, 1790'ların başından ortalarına kadarki dönemde, neredeyse Püriten bir muhafazakârlığı pekiştirdiğinden, bu azgınlık da iffete bir saldırı olarak ve eski rejimin aristokrat yaşam tarzının bir kalıtı olarak hedef alındı. Yozlaşmış kralların ve ikiyüzlü rahiplerin eski düşmanı

41. Bkz. Williamson, *Wilkes*, s. 207-35; Quennell, *The Profane Virtues*, s. 208-118.

42. Lynn Hunt, "Pornography and the French Revolution", Der. Hunt, *The Invention of Pornography*, s. 301-331; Peter Wagner, *Eros Revived: Erotica of the Enlightenment in Europe and America* (Londra: Secker & Warburg, 1988) s. 6. Ayrıca, bkz. Edward A. Tiryakian, "From Underground to Convention: Sexual Anomie as an Antecedent to the French Revolution", *Social Theory* 5 (1984): 289-307. Temel bilgi için, *Eroticism and the Body Politic*'deki -Der. Lynn Hunt (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990) [*Erotizm ve Politika*, Çev. Ayşe Lahur Kırtunç, Kabalcı Yay., 1996.]- makaleleri dikkate alın; Dorinda Outram, *The Body and the French Revolution: Sex, Class, and Political Culture* (New Haven: Yale University Press, 1989).

olan libertenizm, şimdi "halkın" düşmanı oluvermişti. Erken yaştan beri kendini adamış bir liberten, sınır tanımazlık öğretileriyle yetiştirilmiş bir aristokrat olan Sade; böyle bir müşkül kararsızlık dönemini yaşamıştı.

Lawrence Stone, Dashwood ve Wilkes'in de bir parçası olduğu Cehennem Ateşi Kulübü'nün liberten grubu ile Sade arasında paralellikler olduğunu ileri sürer; ki bunların hepsi de "uçlara taşınmış fikirler"in kötü şöhretli örnekleridir.[43] Ancak Wilkes ve Sade'ın dünyaları farklıydı. Wilkes'in libertenliği, edepsizliği ve halka özgürlük politikası elbette, hakların ortaya koyulması olduğu kadar, bireysel anlamda bir zevk arayışıydı da. Wilkes metaforik olarak gecenin kuytularında tesirliydi ama aynı anda kabul edip yaymaya çalıştığı gün ışığında, toplumsal ve siyasi bir kopmaya hiçbir zaman pek etkisi olmamıştı. Açık yürekliliğiyle alışılmadık, uyarlamalarıyla yaratıcı, ilkeleriyle ferahlatıcı ama iş libertenlik ve özgürlüğün uzlaşmacı taraflarını sağlamlaştırmaya gelince tutucu olan Wilkes, *tarihileşen* yerinde rahattı; ne kadar aykırı olsa da onu yaşadığı dönem yaratmıştı ve bu haliyle gündüze ait bakış açılarına uyum sağlamanın istikrarından gecenin içine ulaşmıştı. Onu kardeşlik cemiyetinin zevklerinden ve baştan çıkarıp tüketmeyi, hem pazarda hem yatak odasında azgınlığı akla getiren çift anlamlı bir deyişle "harcamayı" amaçladığı, kadın bedenselliğinin ikramlarından hoşlanan bir *sosyal* liberten olarak nitelendirebiliriz. İyi huylu bir zampara olduğundan, günahın peşine, heteroseksüelliğin işlek yollarında düşmüştü (Erkeklerarası livatayı tiksindirici bulmuş olsa gerek). Niyeti nadiren "şerefli" olsa da ne "nezaketsiz"di ne de belli görgü kurallarına kayıtsız. "Bir hanımı" uluorta kirletmek ona yakışmazdı ama kendisi ve çevresinin özel eğlencesi için "kadın" cinsini kaba şekilde metalaştıran yorumlar yazabilirdi. Tüm bu özellikleriyle "ince" zevk sahibi bir erkek topluluğuna mensuptu.

Sade'ı değerlendirmek biraz daha zordur; çünkü kötülükle yüzleşmesinde ve sınırları sapkınlıkla ihlal eden şehvet anının içine bütünüyle pornografik dalışıyla tüm hudutlar aşılmış, gün ve ışıklarıyla olan tüm metaforik bağdan vazgeçilmiştir.[44] Bu anın sıkıcı biçimde kendini tekrarlaması, nicel bir yığılma olması mesele değildi; zira zaten bu bizatihi, düzenli "pornografik hayal gücü"nün bir özelliğiydi.[45] Sade'ın,

43. Stone, *The Family, Sex, and Marriage*, s. 535.
44. Bkz. Timo Airaksinen, *The Philosophy of the Marquis de Sade* (Londra ve New York: Routledge, 1995)
45. Bkz. Roland Barthes, "Sade II: Bringing Order", Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, s. 160-61; Roberta J. Hackel, *De Sade's Quantitative Moral Universe: Of Irony, Rhetoric, and Boredom* (Paris: Mouton, 1976).

Simone de Beauvoir'un sözleriyle "ıstırap içindeki hayatı", bu güçlere dair takıntıları bir yana, devlet denetiminin baskıcılığı ve maddi ihtiyacın sıkıntılarından ziyade "başka kimselerle kendisi arasında hiçbir dayanışma kurma[dığı]" "bu acı yaşam" ile geçti. Bu yüzden o, yabancılaşmaların en derininin, karanlığa düşüşün hayal edilebilecek en sürükleyici halinin canlı örneğiydi. Üstelik bunun da farkındaydı. Kendisi hakkındaki cüretkâr değerlendirmesinde, "buyurgan, fevri, huysuz, her şeyde aşırı, emsali görülmemiş sefih bir hayal gücüne sahip, fanatiklik boyutunda ateist; işte özüm bundan ibaret; beni tekrar öldürün ya da olduğum gibi kabul edin; çünkü değişmeyeceğim" demişti.

Sade, libertenler arasında, "tüm varoluşunun anlam ve ifadesini erotizme yükleyerek" erkekliğe ve aristokrasiye özgü bireyselleşmiş azgınlık ve özgürlüğü en ileri götüreniydi. Bu onu insanlıktan koparmış ve sınır tanımayan benliğini, Foucault'nun "akıl bozukluğu, gönül hezeyanı, arzudan çıldırma, doyumsuz iştah küstahlığıyla aşk ile ölüm arasındaki meczup bir diyalog" olarak anlattığı süreçte darmadağın etmişti. Sade'ın gecesi, bütün toplumsal bağlardan kurtulmuş, koptuğu tarihe yeniden bağlanmaya ihtiyacı olan, parçalanmış bir benlikle karanlık bir yüzleşme demekti. Sade, seksi yaşamıştı ve seksin bildik bedensel yollarını kariyerinin erken dönemlerinde tükettiğinden, eserleri seksin sapkınlıklarından oluştu; ki bunların bedelleri insanlığın tanıdığı neredeyse en fahiş ve alçaltıcı karşılıklarla ödendi. Eros'un böyle metalaşmasını fark edişi, onu tarihten koparmış ve saplantıları ne kadar delice ve zorlayıcı olsa da kaçışı olmayan kişisel bir yabancılaşma cehennemine savurmuştu. "Korku nöbetleri yaratmıştım ve bunları soğukkanlılıkla hayata geçiriyordum" diye anımsıyordu. "Şehvet düşkünlüğü tasarılarım ne kadar masraflı olsa da hiçbir şeyden vazgeçmeme gerek bırakmayacak kaynaklara sahip olduğum için hemen gerçekleştirmeye koyuluyordum." Ancak kaynaklar, sosyal ilişkileri satın alamıyordu ve bildik libertenlikten pornografik düşüşü, Wilkes'in erkeksi kulüp yaşamının antiteziydi; Sade yalnız düzüşürdü, ister uşaklar ister fahişeler olsun, suç ortakları çektiklerinin karşılığında ücret alırdı. *Saplantılı* bir liberten olan Sade, zamanla çevresini adeta yalnızca kendisine odaklanacak raddeye gelene kadar daralttı; sahiplenmeci bireyciliğini pekiştiren bir devrimi yaşadığı düşünülürse bu, ironik bir tarihsel nesneleştirmeydi. Georges Bataille'ın öne sürdüğü gibi, "Sade'ın hayatı ve eserleri kendi döneminin olaylarıyla yakın ama garip bir ilişki içindedir. Sade'ın düşünceleri devrimin gidişatını yansıtmaz. Onun düşünceleri, hiçbir şekilde devrime indirgenemez. Onun düşüncelerinin devrimle olan bağları, tamamlanmış bir şeklin birbirini

tutmayan parçaları arasındaki bağlar; bir yıkıntının gecenin sessizliğiyle ya da üstünde bulunduğu kayalıkla olan bağları gibidir."[46]

Çelişkili de olsa Sade, hudutsuz libertenizmiyle iki türlüsünü de (hem bireyciliği, hem devrimciliği) istiyordu. Geceyi seçerek, gecenin dile gelmeyen yalmzlıklarını, okuru azgınlığa salan iç dökücü yazılarıyla paramparça etmiş, gecenin türlü imkânları arasında yol almış ve arzu diye sarıldığı kötülüğün keşfedilmemiş karanlığını zorlamıştı. Susmaktan başka her şeyi yapan Sade, "gaddarlığı kayıtsızlığa yeğlerdi" ve felsefi kurmacalarında, hayal edilebilecek her sapkınlığı detaylarıyla işlerdi; ütopik cennetin memnuniyet veren cinselliğine yaklaşan her şeyi reddederek dönemin daha yumuşak kaçan pornografisini tersyüz ederdi. Bunun yerine Sade, trajedi, lanet ve acıyla hep dibe doğru sarmallaşan cinselle yalnızlık sergiler. Cinsellik, acı verme ve acıya katlanma meselesinde; karşı konulacak değil, boyun eğilecek önlenemez bir zulme dönüşmüştür. Gerçek Sade liberteni, "dünyadan sürgün"dür; "tiksindirici ayrıcalığı"yla aristokrat kimliğini hiçe sayan baskın ve denetleyici bir şahsiyettir. "Toplumsal varoluşuyla kişisel zevkleri arasında bir uzlaşmanın mümkün olmadığına dair acı keşfi" yapmış olan Sade, mevkisinin gerektirdiklerinin ötesine geçip, zulmetme ve hâkim olma ihtiyacını genelevlerle "ufak evler"de gidermeyi seçti; buraları, kutsala hürmetsiz süs eşyaları, kırbaçlama aletleri ve diğer mekânik öte beriyle donattı, böylece fantezilerini serbest bırakma hakkını satın almış oldu. Kötülüğe dair görüsü ve bunu uygulama cüreti yüzünden Sade, yetmiş dört senelik ömrünün yirmi yedi senesini hapiste geçirecekti. Suçları arasında, XVIII. yüzyılda devletin pek az hoşgörü gösterdiği livata, fakir kadınları ve fahişeleri kaçırarak dövme, işkence etme ve hakikaten acayip şehvet düşkünlüğü vakaları vardı. Sade'ın ailesi, sınıfı ve devleti tarafından dışlanması; ki hiçbirine gerçekten isyan edesi gelmemişti, farklı bağlamlar arasında çarpıcı bir biçimde köprü kurar: eski rejim, Robespierre terörünün devrim yanlısı saltanatı ve Napolyon hükümdarlığındaki imparatorluğun yeniden başa gelişi arasında. Oyunlar, romanlar, mektuplar ve aralarında sonradan *Justine* (1791) ve *The New Justine* (1797) adlarıyla yeniden kaleme alınacak olan *Misfortunes of Virtue* (1787) ve *Philosophy of the Bedroom*'un da [Yatak Odasında Felsefe] (1795) bulunduğu felsefi çalışmalardan on

46. Yukarıdaki paragraflar şu kaynaklardan yola çıkıyor ve alıntı yapıyor: Simone de Beauvoir, *The Marquis de Sade: An Essay* (New York: Grove Press, 1953), s. 11, 29'daki "Must We Burn Sade?" adlı makale [Türkçe çevirisi, *Sade'ı Yakmalı mı?*, Çev. Cemal Süreya, YKY, 1997, s.22'den aktarılmıştır]; Ronald Hayman, *De Sade: A Critical Biography* (New York: Thomas Crowell, 1978), s. xxv-xxvi, 229, alıntılar, Michel Foucault, *Akıl ve Akıl Bozukluğu Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., 2000, s. 523; Georges Bataille, *Edebiyat ve Kötülük*, Çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yay., 1997, s. 82; Pierre Klossowski, *Sade My Neighbor* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1992), s. 121.

altı ciltlik eseri ile Sade, sadizm denen cinsel düşünce sisteminin yaratıcısı oldu.[47] Ne var ki bu müthiş üretimden sonra Sade, unutulmayı diledi; son isteğinde ve vasiyetnamesinde törensiz gömülmeyi talep etti: "Mezar kapatıldığında, üzerine meşe palamutları dikilsin ki [...] kabrimin izleri yeryüzünden silinsin, tıpkı hatıramın insanların hafızalarından silineceğini umduğum gibi." Kendi mezarı için yazdıkları (mezar taşına koyulmuş olmasa da) daha karakteristik biçimde cüretkâr bir duruş sergiliyordu: "Sen buradan geçen, insanların en bedbahtına dua etmek için eğil. Geçen yüzyılda doğmuştu, bu yüzyılda öldü. Despotizmin korkunç suratı her daim ona savaş açtı; kralların emrinde o nefret verici canavar, tüm hayatını ele geçirdi. Terörün emrindeyken de durmadı ve Sade'ı cehennem çukurunun kenarına getirdi. Sonra konsüllüğün emrine girdi ve kurbanı hâlâ Sade'dı." Özgürlük besbelli ki yaşlı liberten için önemliydi ama en çok da ondan mahrum edildiği zaman anlam kazanmıştı.[48]

Sade'ı olsa olsa "psikopatolojiye örnek teşkil eden bir figür"[49] olarak görmek cezbedici olsa da bu yorumun kâfi gelmediği ortada.[50] Sade'ın tepkileri tam da erotizminin acımasızlık yüklü olmasından ötürü düşmancadır; çok kez kan akıtmış, azgınlık anlarındaysa öldürdüğü değilse de sahiden incittiği kimseler olmuştu. Bataille, "uzun ömründe onu gerçekten meşgul eden tek uğraşı" işkenceyle kan akıtmak olan Sade'ın azgınlığını, insanlarm mahvoluşunda, zevkin ölüm düşüncesiyle doruğa ulaşmasında görüyordu.[51]

47. Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins*'da (New York and Routledge: London, 1992) sadizm üzerine birkaç faydalı yorum yer alıyor. Sadizmin hapsedilmeyle olan ilişkisi ve onun "mantıksızlığın doğal habitatı"yla, devlet baskısının kaleleri ve kısıtlamanın cezalandıran yapılarıyla olan ilişkisine ilişkin bkz. Foucault, *Madness and Civilization*, s. 208-210.

48. Bu iki paragraf, şu kaynaklardaki yorumlardan yola çıkıyor: De Beauvoir, *The Marquis de Sade*, s. 82; Angela Carter, *The Sadeion Woman: An Exercise in Cultural History* (Londra: Virago, 1979), s. 24-25; Jane Gallop, *Intersections: A Reading of Sade with Bataille, Blanchot, and Klossowski* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1981), s. 5-16. Biyografik detaylar konusunda bkz. Maurice Lever, *Sade: A Biography* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1993), Gilbert Lely, *The Marquis de Sade: A Biography*'den (Londra: Elek Books, 1961) ve Norman Gear, *The Divine Demon: A Portrait of the Marquis de Sade*'dan (Londra: Fredrick Muller, 1963) daha fazla detaylı. Sade'ın başlıca eserleri üzerine yararlı açıklamalar içeren daha kısa, daha anlaşılır bir inceleme için bkz. Donald Thomas, *The Marquis de Sade* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1976).

49. Sontag, "On Pornography", s. 194. Sade'ı "rehabilite" etme girişimlerinin düşmanca bir okuması için bkz. Roger Shattuck, *Forbidden Knowledge: From Prometheus to Pornography* (New York: St. Martin's Press, 1996), özellikle s. 229-299; ki sonuç olarak şu noktaya varıyor: "Kutsal Marquis bizim yasaklayamayacağımız yasak bilgiyi temsil eder. Bu sebeple eserlerini dikkatlice sınıflandırmalıyız: Ahlaki ve düşünsel çevremizi kirleten potansiyel zehir olarak."

50. Sade'ı sansür üzerine tarihsel bir tartışmanın merkezine yerleştiren, yakın tarihli önemli bir çalışma için bkz. Nicholas Harrison, *Circles of Censorship: Censorship and its Metaphors in French History, Literature, and Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

51. Bataille, *Literature and Evil*, s. 94. Ayrıca, bkz. De Beauvoir, *Marquis de Sade*, s. 25-26; Roger Shattuck, *Forbidden Knowledge: From Prometheus to Pornography* (New York: Harcourt Brace, 1996), s. 229-300.

Bu, anlaşılacağı gibi, birçok insanın midesini bulandırırdı. Ama aslında bu Sade'ın mirası değildi; ne pornografide ne hayatta. 1781 yılında yaptığı itirazda, "Evet, itiraf ediyorum ben bir libertenim ve bu alanda hayal edilebilecek her şeyi hayal ettim" diye yazmıştı. "Ama katiyen hayal ettiklerimin hepsini gerçekleştirmedim; buna niyetim de yok. Ben bir libertenim ama bir cani ya da katil değilim." Düşüşe geçen feodal düzenin aristokratı olan Sade "aşağı" olanları, en çok da kadın bedenlerini zevk için kullanmaya yetkili görüyordu kendini; fakirlerin haklarını tanıyan ve kısıtlı gündemli Wilkesçi programlarla ezilmelerini önlemeye çalışan, dar alanlı bir özgürlükle hiçbir şekilde arası iyi değildi. Yine de kaba şekilde indirgemeci, amansızca maddeci *ve* cinselleşmiş bir felsefeyi benimseyen Sade'ın özel zevkleri ve sapkınlıkları, eski rejimin büyük zulüm ve sömürülerine tutulmuş bir aynaydı. Bu yüzden onun pornografisi yönetim, mülkiyet, din ve aileden resmen kan damlayan bu toplumsal oluşumdaki eşitsizlikleri ve şiddeti tanımlıyor ve cinsellik imgeleriyle düzenin kurumlarına geri yansıtıyordu.[52] William Blake, Sade'ın suçları ya da yazılarıyla ilgisiz görünse de asıl bu nedenden dolayı Bastille'e hapsedildiğini, eski feodal dünyanın yozluklarının ve rezilliklerinin ifadesi olan *The French Revolution* [Fransız Devrimi] (1791) şiirinin sembolizmiyle anlatmıştı:

> ...ve Korku denilen mağara, bir adamı
> Eli ayağı zincirli, boynu etrafında çelikten bir kuşakla
> sarsılmaz duvara bağlı halde tutuyordu.
> Ruhunda kalbine sarılmış yılan,
> yarık bir kayadaymış gibi, ışıktan gizlenmişti,
> Üstelik adamı kâhin gibi yazdığı için hapsetmişlerdi...[53]

52. Bu fikir, Frances Ferguson, "Sade and the Pornographic Legacy", *Representations* 36 (Sonbahar 1991): 1-21'deki savlardan yola çıkıp, farklı bir yönde gelişti. Aynı zamanda XVII. yüzyıl İngiliz yazarı ve libertenizm yorumcusu Samuel Richardson hakkında, Terry Eagleton, *The Rape of Clarissa: Writing, Sexuality and Class Struggle in Samuel Richardson* (Oxford: Basil Blackwell, 1982), özellikle s. 14-16'daki savlarla paralellik gösteriyor. Bir de, R. F. Brissenden, *Virtue in Distress: Studies in the Novel of Sentiment from Richardson to Sade* (Londra: Macmillan, 1974), özellikle s. 35'i dikkate alın; Eagleton bunu Brissenden'ın Richardson'ın *Clarissa*'sının (1747-1748) "duygucu ideolojinin apaçık gizemsizleştirilmesi; onlar aracılığıyla yardımseverlikle ağlaşan burjuvazinin kendi sömürücü pratiğini kendisinden sakladığı, doğuştan iyilik mitlerinin şiddetle tahrif edilmesi" olduğunu iddia eder diye yorumluyor. Richardson'da anomi ve yabancılaşma üzerinde duran, yine benim Sade hakkındaki savıma paralel yorumlar için bkz. Edward Copeland, "Remapping Londra: Clarissa and the Woman in the Window" ve James Grantham Turner, "Lovelace and the Paradoxes of Libertinism", ikisi de *Samuel Richardson: Tercentenary Essays*, Der. Margarent Anne Doody ve Peter Sabor, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 51-88.

53. Aktaran Thomas, *Marquis de Sade*, s. 184, yine de ben Thomas'ın, Blake'in Sade hakkında bilgisizliğine dair harfi harfine okumacı savına katılmıyorum ve bu yüzden metni tamamen zıt şekilde okuyorum. Bastille'in daha geniş anlamda sembolizmiyle ve Sade'a özellikle değinen bir anlatı için bkz. Hans-Jurgen Lusebrink and Rolf Reichardt, *The Bastille: A History of a*

Foucault'nun ileri sürdüğü gibi Sade, büyük bir dönüşümün eşiğinde duruyordu; kısmen "iyimserliği" bastırıp "cinselliği" yücelten bir dönüşümün. Kanın simgeselliği ile cinselliğin analitiğinin temelini oluşturan ve kaymalarm gerçekten yaşanabildiği iktidardaki rejimlerin yükseliş ve düşüşlerinin şaşırtan girdabında, Sade gibi bir figürün, uzlaşmaz erotik saplantısı ve aristokratlığın getirdiği kadim kan ehliyetiyle modernitenin libidinal zevklerini bir arada idare eden kendine ait gücüyle, derin bir kişisel yabancılaşmayı *ve* resmi husumeti sağlamak için, hem feodal hem burjuva düzenine okkalı darbeler indirmesi anlaşılır bir şeydi. Fransız Devrimi'nin ilk baştaki özgürlük itkisiyle ("Bastillelere hayır") hapis baskısının zincirlerinden kurtulan Sade, vaktini devrimci vatandaşların Paris siperlerinde geçirmişti; ta yeni burjuva tabakasının da ellerini kana bulayacağını görene kadar.[54] Terör dönemiyle birlikte kendini tekrar hapishanede buldu; Robespierreci Yüce Mahkeme onun radikal ateizmini hoş karşılamamıştı. Penceresinin önünde dehşet salan fazlasıyla faal giyotin, yayımcısının kafasını da almıştı. "Sade ve Özgürlük" nidaları atılmayacaktı.[55]

Demek ki Sade, aşırıya olan düşkünlüğü ile libertenlik, azgınlık ve özgürlük bağlantısını kuruyor; bunu ne açık biçimde yapıyor ne de şirin göstererek. Wilkes'in aksine o, seçim platformlarında özgürlüğü savunarak boy gösteren, özgürlük isteyen kalabalığa öncülük eden Kötü İdarenin Liberten Lord'u olamazdı. Erotizm, nükteli sözlerden ağır basıyordu; cinselliğin metni, dinin parodisini yapan, iffetsiz düşünceler ve işlerle eğlenen mısralardan daha ağırdı. Sade'ın tasarısı genel olanı politize etmek değil; özeli genelleştirmek ve sapkın olanı desteklemekti. Ne var ki zevk de parlamento kadar çetin bir amirdi ve tıpkı onun gibi, kendi yandaşlarına karşı düşmeye meyilliydi. Sade'ın *The 120 Days of Sodom* adlı eserindeki [Sodom'un 120 Günü] (1785'te yazılmıştı) ölümcül akıbet, tam da 'cadıların sabbatına benzer. Kan, dışkı, cinsel kötürümlük ve eziyet vardır burada. Aynı zamanda sapkın bir ütopyadır bu; alçak bir benliğin hüküm sürdüğü, insanlığın, kötü-

Symbol of Despotism and Freedom (Durham, N.C.: Duke University Press, 1997), özellikle s. 31-33, 43, 66.

54. Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (New York: Knopf, 1989), s. 391-393, 399, 407, 455. Schama, "devrimci" bir vatandaş olarak, Sade'ın dönemi üzerine ideolojik açıdan oldukça basite indirgenmiş yorumlarda bulunuyor. Sade'ın erotik terörü ve Terör Dönemi arasında bir ilişki olduğunu öne süren Emmet Kennedy'nin, *A Cultural History of the French Revolution* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1989), s. 106'daki yorumları da bundan daha iyi değil. Sade'm yukarıda alıntılanan standart biyografileri bu döneme giriş yapmak için çok daha güvenilir. Detaylar, Lever, *Sade*'da mevcut.

55. Bkz. Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I:* An Introduction (New York: Vintage, 1980), s. 148-149. Sade, özgürlük ve hapsedilme üzerine detaylar için bkz. Lever, *Sade*, s. 345-52, 452-457.

lüğü sonsuza kadar tekrar tekrar yeniden üreten şeytani bir şehvet ve şiddet bölgesine sürgün edildiği bir ütopya. Sade'la birlikte cadı, hakikaten haddini aşmıştır.[56]

Libertenler, büyücülüğün meydan okuyuşundaki gururu kırmak ve genişleyen bir siyasi grup için sınırlı bir olasılık olarak (bazılarından yana ama bazılarına da karşı) özgürlüğü savunmak adına üzerlerine düşeni yapmışlardı. Ancak eriştikleri alan, ister Wilkes ister Sade geleneğinde olsun, sıkışıktı. Aristokrat serbesti, XVIII. yüzyılın son yarısında türlü yönlerde genişletilebilse de ötesine geçemeyeceği noktalar vardı. Muhalefete ya da XVIII. yüzyıl sonlarında hâkim olan yeni rejimlerle pekiştirilen ve devlet otoritesiyle kapitalist menfaatin birleşmesiyle berraklaşan, hâkimiyetin ve yıkımın maddi dünyasının sapkınca cinselleştirilmiş parodisine giriş olarak azgınlığın, gözle görülür sınırları vardı. Bu kısıtlamaları aşmak, açıktan açığa muhalif bir diriliği olan girişimlerde bulunmak isteyenler, pornografik karikatür siyasetini keşfetmeye devam edecek. Kaba devrimcilere ait yeraltı dünyası, halen Londra'da meyhane tartışmaları yapan topluluklarda ve libertenizmi müstehcen yayınların tezgâhaltı ticaretini yaparak bir parça hayatta tutan, radikal gazeteciler arasında iş yapıyordu. Ancak libertenizm bu bağlamda yalnız yeraltına kaymakla kalmamış, sınıfsal sınırlarını da aşmıştı; siyasi bağlılıkları ve mesleki faaliyetleri bakımından aralarında pek az ortak yön olan, mücadeleci Grub Street jakobenleri için libertenizmin hayatta kalması, ticari bir gereklilikti. Şimdi kesin olarak yerinden edilmiş, düşüşe geçmiş bir sınıf olan aristokrasi, artık tehlike arz etmiyordu ve kilisenin iktidarına karşı, küfre meyleden bir pornografiye çıkış kapısı olan sefih libertenizmi, büyük ölçüde tükenmiş bir güçtü. Pornografi, gecenin sınır ihlali tarihlerinde bundan sonra da elbette rol oynayacaktı; ama tehlikeli sınıfların bir boyutu olarak 1790'larda yerini, başka türlü alanlara ve gelişmekte olan yeni düşünce sistemlerinin oluşumuna bırakmıştı.[57] Yabancılaşmış cinselliğe, erotiğin hayatın geri kalanından ayrılıp tek başına varolduğu haline, yani "pornotopya"ya varma aşamasındaydı. Libidinal ihtiyacın karanlık

56. Marquis de Sade, *The 120 Days of Sodom and Other Writings* (New York: Grove Press, 1966), s. 599-672 [*Sodom, Sodom'un 120 Günü*, Çev. Birsel Uzma, Çiviyazıları, 2000.]; Carter, *The Sadeian Woman*, s. 148-150; daha geniş bir tartışma ise Joel Whitebook, *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995).

57. Iain McCalman, *Radical Underworld: Prophets, Revolutionaries, and Pornographers in London, 1795-1840* (Cambridge, Mass: Cambridge University Press, 1988). Nicholas Rogers imzalı iki makale, "Pigott's Private Eye: Radicalism and Sexual Scandal in Eighteenth-Century Britain", *Journal of the Canadian Historical Association* (1993): 247-264 ve "Royal Soap" Class and Gender in the Queen Caroline Affair", *Left History* 2 (İlkbahar 1994): 5-26'daki etkileyici savları da dikkate alın.

gecesinde mastürbasyon yapan yalnız el, hem bedensel hem siyasi bir şeyler paylaşabileceği başka bir insana sevgi dolu bir kucaklayışla uzanmaktan aciz, hepsi de aynı usandırıcı biçimde ve sıkıcı içerikteki temsili kamışları tutuyordu.[58]

58. Marcus, *The Other Victorians*, s. 266-287; Kendrick, *The Secret Museum*, s. 125- 157; Thompson, "Glandular Aggression."

5
Gecenin Komploları

Anglo-Fransız Radikalizmi, Jakobenizm ve Devrim Çağı

1776'da ABD'nin İngiliz hâkimiyetinden kurtularak şekillendiği sıralarda, John Wilkes Avam Kamarası'nda ayağa kalkmış, "en vasat tamircinin, en fakir köylünün ve yevmiyecinin; hem kendisinin hem karısının ve çocuklarının kişisel özgürlükleri üzerinde, malı mülkü, her ne kadar kayda değer olmasa da maaşı, geliri üzerinde ve çoğu iş kolunda hükûmetin düzenlediği ağır iş günlerinin ücret ve değeri üzerinde önemli haklara sahip"[1] olduğunu savunmuştu. Şurası muhakkak ki Wilkes'in fakirin toplumdaki yerini müdafaası, cinsiyet ve sınıfa dayalı oluşu bakımından sınırlı bir savunmaydı ve "bu aşağı seviyede ama son derece faydalı insan topluluğu"[2] için reform ihtiyacının kritik önemi olduğunu, lütfedip kabul etmişti. Onunki, Avrupa'nın sınıf ilişkilerini yeni istikametlere sevk edecek, fikir sahasınıysa baş aşağı çevirecek olan yirmi senelik sosyoekonomik kargaşanın arifesinde konuşulan, Devrim Çağı'nın iki taraflı diliydi. Wilkes'in sözleri ve altında yatan fikirler, modern kapitalist ekonomi politiği ve piyasanın her alana yayılan etkisi tarafından tanımlanan ve sınırlandırılan "özgürlükler"ini meydana getirecek, üç katmanlı bir toplumsal değişim ve çöküntünün ürünüydü. Bu kargaşadaki her bir aşama, XVIII. yüzyılın son çeyreğinde bir araya gelmeleriyle eski rejimin ölüm çanlarını çalmış olan, münferit ama birbirine bağlı devrimlerin söz ve eylemleriyle ilintiliydi.[3]

1. Aktaran Robert Birley, *The English Jacobins From 1789 to 1802: The Gladstone Memorial Prize Essay, 1924* (Londra: Oxford University Press, 1924), s. 7.
2. Aktaran E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York: Vintage, 1963), s. 83.
3. Konuya giriş olarak, bkz. E. J. Hobsbawm, *The Age of Revolution: Europe, 1789-1848*

Eski rejimin, son halkasına geldiğinde artık iyice zayıflamış olan zincirinin ilk ama belki de en kararsız biçimde kırıldığı yer, geleceğin ABD'sinin uzak sömürgeleri oldu. Zira senyörlüğün İngiliz hâkimiyetinde olan Kuzey Amerika'daki çeşitlemeleri, tıpkı köleliğin devam ettiği güneyde olduğu gibi bölgelerle sınırlı olsa da hâlâ mevcuttu Kuzey ve Güney Amerika'nın dört bir yanına yerleşen İspanyol, Fransız ve İngiliz beyaz topluluklar, imparatorluğun, özerkliklerine getirdiği hatırı sayılır miktarda sınırlamaya içerliyordu. İmparatorluğun başkentinin, sömürgesindeki uyruklarına mutlak hâkimiyetini kabul ettirme gücünü giderek yitirdiği, genellikle masraflı ve külfetli savaşlarla sonuçlanan uluslararası rekabette elinin kolunun bağlandığı, kafasının hak ve sorumluluklara dair çelişkili anlayışlarla karıştığı bu dönem, isyana gebe görünüyordu. İsyan, Amerika'da 1776'da mülkiyet adına verilen bir bağımsızlık savaşı olarak patlak verdi. Çaya uygulanan aşırı vergi; hem zengini hem fakiri, bir yandan insanın köleleştirilmesinden sakınmayan bir mutluluk biçimini kovalayıp, özgürlük ve eşitlik retoriğini de savunabilen bir burjuva devrimi için harekete geçiren tesirli bir sembol oldu. Sömürgede yaşayanlar, keyfi İngiliz yönetimine tabi kılınmayı protesto ederek kendilerini sıkboğaz eden esaret tehlikesini giderek daha fazla zikreder olmuş, emekleriyle güneyin sömürge ekonomisini ve Yeni Dünya'nın başka birçok ekonomik girişimini ayakta tutan siyah kölelere ise gözlerini yummuştu. Bu kör noktayla 1860'lardaki iç savaşla birlikte, ikinci bir Amerikan Devrimi patlak verene kadar uğraşan olmayacak; o zaman bile ancak kısmen ele alınacaktı.

1789'daki Fransız Devrimi ise daha dosdoğru ilerlemişti; dünya tarihine geçmiş bu önemli olay, feodalizmin tüm resmi kalıntılarının alt edilmesiyle neticelenmişti ve siyasi yansımaları XIX. yüzyıl boyunca, Latin Amerika'dan Uzakdoğu'ya kendini gösterecekti. Amerikan Devrimi *hükümet* değişimiyle sonuçlanırken Fransız Devrimi, *toplum*da bir değişim meydana getirmişti. Fransa'da, aristokrat ve burjuvanın kendilerini muhalif ilişkilerin ağında takılı bulmalarıyla bir süre sonra çatallaşan sadakat bağları oluşturulmuş ve feodal imtiyazla piyasa bazlı "demokratik" yönetim biçimleri arasında uzlaşma, yasal ve siyasi olarak çok çabuk imkânsız hale getirilmişti. Devrim gelişme kaydettikçe iyileştirilen Haklar Beyannamesi, eşitliği insanlığın öncelikli hakkı tayin etti; tabii bu, tüm kadın ve erkeklerin bu hakkın uygulanması ve kullanılması teminatına sahip olduğu anlamına gelmiyordu. Burjuvazi, mülkiyet duvarının ötesine geçemezdi ve geçemeyecekti de. Nitekim yönetimin

(Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1962) [*Devrim Çağı, 1789-1848*, Çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yay., 1998].

"mülk sahipleri"ne verilmesini savunan Boissy d'Anglas, 1795 tarihli anayasa tasarısı üzerine yaptığı bir konuşmada şöyle demişti: "Makul olunduğunda umulabilecek tek şey sivil eşitliktir. Mülk sahibi olmayan adamlar tarafından yönetilen bir ülke, çıplak kalmış demektir."

Bu tarihe gelindiğinde, Robespierre ve Saint-Just gibi radikaller giyotine mahkûm olmuş ve onlarla birlikte, devrimin tutarsızlıklarının çelişkili çatışması da ortadan kalkmıştı. Saint-Just *Institutions republicaines*'ın dördüncü bölümünde, "Ne zengin ne fakir diye bir şey olmalı" diye yazmış, böyle bir ütopyayı gerçekleştirme konusundaki şüphelerini ise günlüğüne saklamıştı: "Özel mülkiyetin dağıtılmasına izin vermemeli." Saint-Just 26 Şubat 1794'te, devrimcileri ayaklarını yere sağlam basmaya teşvik ettiğinde, maksadını aşan şeyler söylemişti: "Avrupalı hükümdarların saraylarında *merhamet*ten mi bahsediyorlar? Hayır! Sizi yumuşatmalarına izin vermeyin" diye gürlemişti, "Anavatanımız üzerinde bir tek onu özgürleştirmeye yardımcı olanların hakkı vardır." Kapanışıysa, jakobenizmin mezar kitabesi olabilecek şu sözle yapmıştı: "Devrim yaparken işlerini yarım bırakanlar, bir mezar kazmaktan öteye geçemezler."

Altı ay sonrasında, jakoben Kulübü'nün akşam toplantıları, yenilginin boyutunun ciddi olarak kavranmasına sahne olacaktı. Gecelerden bir gece Robespierre, "Ölmeden önce vasiyetimi dinlediniz" dedi, "Bugün kötülüğün birliğinin kaçamayacağım kadar güçlü olduğunu gördüm. Hayıflanmadan gidiyorum." Onunla birlikte kurban edilenler arasında Saint-Just da vardı. Yurttaşlara eşitlik getirme mücadelesinde yine de önceden hayal edilemeyecek sınırlara gelen, çekişen amaçlar ve gözde tutkularla dolu sanal Pandora'nın Kutusu'ndan yeni vizyonlar çıkmıştı. Bu yüzden Fransız Devrimi (ki artık bazı tarihçilerin ilan ettikleri gibi temsili bir yanılsama değildi), halkın başkaldırı bilincinde efsanevi bir konuma erişmeyi başardı; Bastille'in özgürleştirilmesi nesiller boyunca, azat edici isyanın sembolü, "Marseillaise" ise günümüze dek özgürlüğün lirik savaş çığlığı olarak kaldı. Ancak devrimci burjuvazinin toplumsal ve düşünsel yönetici güçleri yine de yasal olarak tanınmış bir özgürlük ve eşitlikten yana olup, bunu mülkiyete dayalı bir kardeşlik cemiyetine adanmışlıkla dengelemekten geri durmadı.[4]

4. Fransız Devrimi'nin çekişmeli tarih yazımı şimdilerde çok geniş. Hem revizyonist hem Ortodoks materyalist anlatımların ölçülü bir Marksist eleştirisi için bkz. George C. Comninel, *Rethinking the French Revolution: Marxism and the Revisionist Challenge* (Londra: Verso, 1987). Yeni kültürel yaklaşımları gösteren, dört büyük cilt halinde derlenen Fransız Devrimi tarihi için bkz. *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Der. Keith Michael Baker vd (Oxford: Pergamon Press, 1987). Saint-Just'a ilişkin bkz. Annie Besant, *History of the Great French Revolution: A Course of Six Lectures* (Londra: Freethought, 1885), s. 26, 282-284.

Demek ki XVIII. yüzyılın sonundaki siyasi devrimlerin sınırlanmışlıkları, tam da feodalizmin son bitkin adımlarını attığı dönemde gelişmekte olan mülkiyet devrimiyle alakasız değildi. Hükümet otoritesinin alaşağı edildiği, devlet iktidarının sağlamlaştırıldığı ve toplumun dönüşüm geçirdiği esas belirleyici bağlam ise endüstri devrimiydi. Bu devrim, 1776 ve 1789 seferberliklerine göre daha yavaş ve daha belirsiz olsa da -sokaklarda duyurular yapılmamış, azılı savunucular ya da kurucu meclisler olmamıştı ve zamanda sabit bir noktaya katiyen indirgenemezdi- Devrim Çağı'nın temelini oluşturur. Gelişi geç fark edilmişti; büyük ihtimalle Fransız ve İngiliz sosyalistler, 1820'lere kadar endüstri devriminin tarihsel sürecini gerçekten teşhis ya da belki de keşfetmemişti; halbuki üretim hayatındaki bu muazzam dönüşümün temelleri, hiç şüphesiz karmaşık bir geçmişin derinlerinde gömülüydü. Ancak fikirler, bilim, teknolojik yenilik, patlama yapan nüfusa bağlı olarak genişleyen pazarlar, ele geçirilen sömürgelerin doğal kaynakları, yeni işgücü kaynakları (hür olanların yanında köleler ve zorla çalıştırılanlar da), ticaret kârları ile arazilerin boşaltılması, kapatılması ve müşterek hak geleneklerinin nihayete ermesiyle birlikte, hırsla tekelleşen, ileride başarının yeni zirvelerine fırlayacak olan ekonomik büyüme ve ayrıntılı işbölümü, daha ilk endüstrileşmenin uzun gebelik döneminden geçiyordu. 1760'lara girildiğinde, ivme kazanan kapitalist birikimin hızlandırdığı bu ekonomik dönüşüm, gündelik hayatın anlamını yeniden yapılandırmıştı; fabrika sistemi ve bu sistemin insanlar arası fark gözetmeyen disiplin ile işgücü denetimi rejimleri, yalnız mal üretimi değil, toplumun yönetilmesi için de modeller olarak tesis ediliyordu. Devletler, okullar, sosyal hayat, kiliseler ile akıl hastanesi ve cezaevinden içkiyle mücadele derneğine kadar tüm denetleyici ceza kurumları, meta üretimine dayalı yeni düzendeki yerlerinin üzerinde, endüstri devriminin baskıcı elinin ağırlığını duyuyordu.

Endüstri devriminin en güçlü olduğu yer, birikimci düzenin yeni kralının pamuk ve tekstil endüstrisi olduğu İngiltere'ydi. Devrim, tüm Avrupa'da hayatı yeniden yapılandırdı ve imparatorluğun Hindistan ya da Karayipler gibi ileri karakol mevkilerinde çarpık izler bırakt. Buralarda, pamuk (ayrıca şeker, tütün, sonraları kahve gibi daha bağımlılık yapıcı maddeler) ekilip biçilen plantasyonların ve kölelerin kaynağı olan Afrika'yı, dev Lancashire değirmenlerini ve sağlamlaşan emperyalizmin kalabalık nüfuslu çevre ülkelerinde kurulan ucuz tekstil pazarlarını birbirine bağlayan, bir ticari üçgen kurularak astronomik kârlar elde edildi. Bu kalıp, kendini sayısız varyasyonda tekrarladıysa da XVIII. yüzyılın sonlarında para, eskiden olmadığı kadar hâkim

hale geldi. Devrim Çağı'nın kamusal programı bir yana, özel sektör, Hobsbawm'ın açıklamasıyla "tanıdıkları tek yasa en ucuz pazarlardan alıp, en pahalı pazarlara bir kısıtlama olmaksızın satmak" olan girişimcilerin oluşturduğu yeni bir katman olarak yerleşmişti. Bu devrim alayının önünü tıkayabilecek pek az engel olduğundan, yüzyılın sonlarına gelindiğinde "geçmişin tanrıları ve kralları, o günün işadamları ve buhar makineleri karşısında aciz kalmıştı."[5]

Tarihte çok az an böyle katiyetle, yükselen yönetici sınıfına ait olmuştu. Yine de Fransız Devrimi gibi olaylarda servet ve mevki sahibi adamların, medenileştiren nüfuzlarının çökme tehlikesini gören Edmund Burke ve diğerlerinin kaba, çoğunlukla değersiz laf kalabalığına doğrudan muhalefet eden ihtilafçı fikirler de filizlenmişti. Burke sıradan halkı hakir görürdü ve tepkisinin ideoloğu olarak düşüncesizce "domuz yığını" dediği insanlara saldırılarıyla anılmaya değer bir alçaklığa erişen, mülkiyet savunmaları kaleme almıştı. *Reflections on the French Revolution*'ı (1790), Burke'nin tepeden bakarak reddeden dilinin ironik şekilde alaycı başlıklarla parodisini yapan, düşmanca yazılmış kitapçıkların patlak vermesine yol açmıştı: *Hog's Wash* [Domuzun Yıkanması], *Pig's Meat* [Domuzun Eti] ve *Politics for the People: A Salmagundy for Swine* [İnsanlar için Politika: Domuzlar için Lapa]. "Siz en leziz süprüntülerle dolu yalaklarda tıka basa zıkkımlanırken, biz sayısız *domuz* sürümüzle, güneşin doğuşundan batışına kadar birkaç meşe palamudu toplayarak geçinmeye çalışıyoruz" diye ilan ediyordu tipik bir şekilde abartarak dalgasını geçen, 1793 tarihli *Address to the Hon. Edmund Burke from the Swinish Multitude* [Domuz Yığınından Muhterem Edmund Burke'ye Nutuk]. Bu kadar şakacı olmayan yanıtların arasında Mary Wollstonecraft'ın coşkulu *A Vindication of the Rights of Men*'i [Erkek Haklarının Bir Savunması] (1790) vardı ki arkasından, feminizmin tasarısının tarihi ifadesi olan *A Vindication of the Rights of Women* [Kadın Haklarının Bir Savunması] (1792) gelecekti. Burke'ye, "Karakteriniz göz önünde tutulursa, gözyaşlarınızı tiyatro sahnesinde sergileyeceğiniz belagate ya da makamlarıyla insanlığı alçaklaştıran ayıpların üzerine zarif bir örtü örten kraliçelerin düşüşüne saklamanız gayet doğal; *can yoldaşları*ndan koparılmış nice çalışkan annenin sıkıntısı ve çaresiz bebeklerin aç feryatları size göre, merhametinizi celbetmeyecek, olsa olsa bir sadaka koparabilecek bayağı üzüntülerdi" diye verip veriştirmişti.

Thomas Paine'in *Rights of Man*'i (1791-1792) bu Burke karşıtı tiratların hâkim olduğu düşünsel anda ortaya çıkarak, E. P. Thompson'ın

5. Hobsbawm, *Age of Revolution*, s. 42-72.

tabiriyle "kentin çalışan insanlarının alt-siyasi tavırlarına işleyen [...] yeni bir radikal eşitlikçilik retoriği"ni pekiştirdi. Paine'in Amerikan ve Fransız devrimlerinden cesaret alan olağandışı sağduyusu, ilk endüstri ulusunun mahrum bırakılmış ve tabi kılınmış kitlelerinin arzularını ifade ediyordu. Paine dosdoğru bir pervasızlıkla, "İnsanın şerefini fazlasıyla alçaltan monarşiye karşı tiksinti" duyduğunu ilan etmişti; ayrıca binlerce radikal kitapçı dükkânının arka odalarında, münazaralar düzenlenen cemiyetlerde ve ayrılıkçı şapellerde yanan cumhuriyetçilik ateşleri, onun sözleriyle tutuşmuştu. Paine, daha 1776'da *Common Sense* adlı yapıtında kralın saltanatının "ilahi" kökenlerine dair zor sorular sorarak, aristokrasi ayrıcalığına sahip kurumların kuşkucu sorgulamasını tarihe geçirmişti: "Silahlı bir haydut çetesiyle gelip, yerlilerin rızasını almadan kendisini İngiltere Kralı ilan eden bir Fransız piçinden, açıkçası hayli değersiz, dolandırıcı bir nesil çıkar. Bunun tanrısal bir tarafı katiyen olamaz. [...] Basit gerçek şu ki, İngiliz monarşisinin eski çağlardan kalmalığı incelemeye gelecek gibi değil."

Bu hürmetsiz, açık ifade Paine'e, Atlantik Okyanusu'nun ötesindeki sayıları artan muhalif seçmenler arasında iyi bir itibar kazandırmıştı. Kimileri tedbiri elden bırakmamak adına, Paine'in daha uç tutumlarından uzak dursalar da devletin, 1793'te *Rights of Man*'i kışkırtıcı iftiracı neşriyat ilan ederek kitabı yasaklamasına ve yazarını sürgüne yollayarak kurban etmesine, çok azı tahammül göstermişti. Paine'in popülerliği, işçi sınıfından bir muhalefetin baş göstermesiyle hızla arttı ve kendisi birçok çevrede, nesiller boyunca, neredeyse dokunulmaz bir şöhrete sahip bir figür; kapitalizmin siyasi zulümlerini ve ekonomik sömürülerini protesto etmekte azimli üreticiler ve proleterlerin hevesle benimsediği radikal bir cumhuriyetçiliğin başta gelen savunucusu oldu. 1830'ların Chartist* çalkantıları sırasında Paine, çoğu kez toplantılara tartışma konusu olurdu. "Bir gece birisi Tom Paine'den bahsetti. Başkan ayağa fırladı. Büyük bir hiddetle: Bu sandalyede oturup o büyük adama sövülmesini dinlemeyeceğim. Onun ödül uğruna dövüşen bir boksör olmadığını aklınızdan çıkarmayın. Tom Paine'e benzeyen biri olamaz. Tom Paine Beyefendi diyelim rica ederim." Amerikan, Fransız ve endüstri devrimlerinin arayüzünde, sınıf mücadelesine ait bir dil şekilleniyordu.[6]

* Chartist: 1838 ile 1848 yılları arasında İngiltere'de siyasi reformcuların kurduğu partinin hareketini destekleyenler. (ç.n.)

6. Bu paragraflar, Thompson, *The Making of the English Working Class*, özellikle s. 36, 87, 90, 94, 763'ü; Birley, *The English Jacobins*, s. 6; Walter Phelps Hall, *British Radicalism*, 1791-1797 (Londra: P. S. King & Son, 1912), s. 57-73'ü kaynak alıyor. Ayrıca bkz. Albert Goodwin, *The Friends of Liberty: The English Democratic Movement in the Age of the French Revolution*

Bu yeni dilin aldığı şekil, "jakobenizm oldu.[7] Jakobenler, Fransız Devrimi'nde yer alan bir kesimdi; 1790 ve 1791'de kurulan jakoben Kulüpleri, kendilerini "Anayasa Dostları" ilan eden topluluklarla örtüşüyordu. Devrim ilerledikçe kulüpler, devrim sürecinin politize edilmiş çekişmelerini giderek daha fazla yansıtırken, jakobenler, uzlaşmazlık, akademik tartışma, merkezileşen "ulusal" politikalar ve "sol" duruşlarla özdeşleştirilir oldu. Cumhuriyetçi yönetim şekillerine, tüm ergin erkeklerin evrensel oy hakkına, kilise ile devletin ayrı tutulmasına, soya bağlı ayrımların ve toplumsal ayrıcalıkların tümünün kaldırılmasına, özel mülkiyete, şiddetli yoksulluğun giderilmesine, bireyin ve ulus devletin bağımsızlığına ve ciddi bir çalışma etiğinin erdemlerine inanan jakobenler; burjuva tabakasının teorisyenleri, özgürlüğe vurulan eski rejimle özdeşleşmiş zincirlerin sistematik olarak sökülüşünün mimarlarıydı. 1793'te taslağı hazırlanan jakoben anayasası, demokratik prosedürleri ve fakirin ihtiyaçlarıyla ilgilenmesiyle dikkat çekiyordu; 1794'te Fransız sömürgelerinde köleliği kaldıran ve ikisi de evrensel, soyut bir hak olarak eşitliği muhafaza etmeyi amaçlayan ulusal bir halk eğitim sistemi ve merkezileşme getirecek bir hukuki düzenlemeye öncülük eden de jakobenlerdi. Basit bir sınıf esasına indirgenemeyen jakobenizm için yine de "burjuvazinin alt ve orta kesimlerine ait" siyasi bir diktatörlük yakıştırması yapılmış; jakobenler demokrasiye bağlılık ve üretim alanında serbestliğe dayalı bir ekonomiyle halk kitlelerinin desteğini kazanmaya çalışmıştı. Jakobenler, burjuvazinin programı ve ilkelerine olduğu kadar çelişkilerine de canlı örnek teşkil ediyordu; soyut olarak, konumları revaçtaki istekler ormanının dolaşık çalı örtüsünde giderek daha derine indi; somut olaraksa sınıf bazlı yönetimin kurumlarını ve ideolojik otoritesini inşa etti. Dolayısıyla bu politika iki ayrı tarihe sahiptir: İlki, burjuva tabakasının ve yönetimde Ortodoksluklarının mimarı olarak; diğeri ise siyasi fikirleri ve boyun eğmez bir azmi temel almış bir *parti*yi merkezine koyan, radikal bir adanmışlığın sembolü olarak. Bu gelenek yakın zamanda, devrimci bir öncünün gerekliliğine dair Leninist anla-

(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), s. 99-135 ve 171-207 ve John Dinwiddy, "Interpretations of Anti Jacobinism", *The French Revolution and British Popular Politics*, Der. Mark Philp (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 38-49. Önemli risalelere dair belgelerin çoğunu kapsayan mükemmel bir derleme için *Burke, Paine, Godwin and the Revolution Controversy*, Der. Marilyn Butler, (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

7. Daha önceki bir döneme ait, Stuart Hanedanı'nın tekrar başa geçmesini sağlayan ve Hanoverlerin tahta çıkışıyla ilgili Whig politikasını altüst eden 1688 anlaşmasını tersine çevirme uğraşındaki siyasi fenomen "Jakobitizm"le karıştırılmamalı. Bkz. *Ideology and Conspiracy: Aspects of Jacobitism, 1689-1759*, Der. Eveline Cruickshanks, (Edinburgh: John Donald, 1982). XVIII. yüzyıl jakobenliğine giriş olarak bkz. Gwyn A. Williams, *Artisans and Sans-Culottes: Popular Movements In France and Britain during the French Revolution* (Londra: Edward Arnold, 1968).

yışa saplantılı biçimde asimile edilir oldu. François Furet'nin Fransız Devrimi'nin akademi ve basındaki inkârlarından kurulu bir takımyıldız olan "galaksi"sindeki yeni tarih yazımsal revizyonizm hareketi, jakobenizmi ısrarla, basitleştirilmiş ve her daim totaliter olan bir bolşevizm tarihinin merkezindeki süslü kısma benzetir.[8]

1790'larda bu olup bitenlerin pek azı kayda geçti. İngiltere'deki reformcular daha kapsamlı bir siyasi değişim talebiyle devlete meydan okuyunca, aslında kendileri de itibari "Özgürlük Dostu" unvanıyla tanımlanmayı tercih edebilecek olsalar da jakobenizmin karmaşık girdabına atılmış oldu. 1792'de Fransız Devrimi'yle dayanışmalarını ifade ederek, İrlandalı Katoliklerin haklarını müdafaa etmeye veya İskoç radikallerin taleplerini desteklemeye başladıklarında ise kendi kaderini tayin hakkına işaret etmeleri, yerleşik siyasi otoritenin şiddetli husumetiyle karşılandı. Arkasından da bir alaya alma ve baskı hücumu baş gösterdi; 1792'nin sonlarında, yönetime sadık, Cumhuriyetçiler ve Eşitlikçilere Karşı Özgürlük ve Mülkiyeti Muhafaza Derneği'nin kuruluşu ve *Anti-Jacobin*'in yayımlanması buna delaletti.[9] "Jakoben" kelimesinin aşağılayıcı kullanımı, 1881 tarihli bir İngiliz metninde şöyle açıklanmış:

> Kelimenin erken dönem reformcular için kullanılışı, Fransız Devrimi'nin ilk patlak verdiği ve yumuşak başlı sınıfların revaçtaki Özgürlük ve Eşitlik talepleriyle kafalarının karıştığı dönemde uyandırdıkları dehşetten kaynaklanır. Bunlar bir an durup, ne tür bir "eşitlik" istendiğini sorgulamamış ya da kastedilenin zengin ve fakirin *kanun önünde eşitliği* olduğunu anlayamamıştı. Modern tarih boyunca böylesine süreğen bir dehşet görülmemişti. "Anlamadıklarından korkuyor ve tiksiniyorlardı." Böylece anlamadıkları insanlar ve davalar, korkunç ve tehlikeli bulunarak korkulur hale geldi; "jakobenler ve Eşitlikçiler" çığlığı özgürce yükselirken bugün bile tamamen ortadan kalkmamış olan bir önyargı teşvik edilmiş oldu.[10]

8. François Furet, "Revolution française et tradition jacobine", Der. Colin Lucas, *The Political Culture of the French Revolution*, Cilt 3, *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Der. Baker vd, s. 329-338. Jakobenizm ve bolşevizmin ideolojik asimilasyonu üzerine bkz. ayrıca Ferene Feher, *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism* (New York: Cambridge University Press, 1987). Başlıca okuma Troçki'nin *Our Political Tasks*'inin (1904) son bölümü olan "Jacobinism and Social Democracy" tartışması. Troçki'nin makalesi, Lenin'e karşı bir menşevik polemiği olarak yazılmış ama tüm bolşevik pratiğe "*intelligenskii*, olsa olsa hizipçi, jakoben" diyerek pragmatik bir düşmanlık güden muhafazakâr menşevizmle karıştırılmamalı. Popüler hafıza, tarih yazımsal revizyonizm ve 1789'un idealleri ile popüler girişimlerine meydan okumaya heyecan verici bir değinme girişimi için bkz. Steven Laurence Kaplan, *Farewell, Revolution: Disputed Legacies: France, 1789-1989* (Ithaca: Cornell University Press, 1995).

9. Albert Goodwin, *The Friends of Liberty: The English Democratic Movement in the Age of the French Revolution* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1979), s. 19-31.

10. Edward Smith, *The Story of the English Jacobins: Being An Account of the Persons Implica-*

Ancak baskının hâkim olduğu bu karanlık ana bakmanın, başka bir yolu daha vardı. "İngiltere'de jakobenler tarafından sürdürülen mücadele, bu ülkedeki sınıf savaşının başlangıcı oldu" diye yazmıştı Robert Birley 1924'te.[11]

Bu sınıf savaşının kökenleri, çoğu kez gündüz yaşanılan on yılların sömürü ve zulmünde yatıyordu. Üzerine düşünmek ve örgütlenmek içinse gecenin "boş vakitleri"ne ihtiyaç vardı. En azından London Corresponding Society'nin [Londra Muhabere Derneği] (LCS) kurucusu ve sekreter-saymanı Thomas Hardy, 1799'da organizasyonun başlangıç hikâyesini anlatırken meseleyi böyle ifade etmişti. 1795'te ufak çapta bir patron statüsüne yükselecek olan kunduracı Hardy, 1791 yılının Kasım ve Aralık ayları boyunca akşamlarını, "önceden Amerika Savaşı esnasında zevkle incelemiş olduğu[m] bazı siyasi yayınları okuyarak" geçirdi. Kısa olsalar da (ortalama iki ila on bir sayfa arası) bu kitapçıklar Hardy'yi, "*parlamentoda radikal reform*un hayli gerekli" olduğuna inandırmıştı. Yakın bir arkadaşıyla "tüm sınıf ve niteliklerde adamları" kapsayacak, evrensel oy kullanma hakkına adanmış bir dernek kurma konusunda konuşmuş, birkaç akşam ertesindeyse o arkadaşıyla ve başka iki kişiyle akşam yemeğinde buluşarak onlara, reform üzerine pasajlar okumuştu. Sonraki pazartesi gecesi, gayelerine ilgi duyabilecek başkalarıyla Strand* ötesinde, Exeter Caddesi'nde sahilin ilerisinde bir meyhanede buluşmaya karar verdiler. Hardy'nin tanıdığı bir "özgürlük dostu"nun ev sahipliğinde bir araya gelen dokuz adam ekmek, peynir ve siyah biradan oluşan yemeklerini yiyip, yemeğin ardından her zamanki gibi pipolarını tüttürdüler. Sonra "iyi niyetli, aklı başında ve gayretli" bir tavırla insanların yaşadığı sefil koşulları, halkın büyük kısmının cahilliğini ve önyargılarını tartışmaya giriştiler; ki bu hususları hükümetin pek çok noksanını ve suiistimalini düzeltmenin önündeki en büyük engel olarak görüyorlardı. İki akşam daha toplanarak sayılarını yirmi beşe çıkardılar ve beş gece boyunca yalnızca, esnafların ve makine ustalarının parlamentoda reform arama hakları olup olmadığını tartıştılar. Olduğu sonucuna vardılar. Hardy çok geçmeden Sheffield'da, iki bin gibi etkileyici bir üye mevcudu olan, benzer bir toplulukla bir araya gelerek kısa bir nutuk eşliğinde, bir dizi önergeye imzasını atmıştı. Sonradan manifestoyu Amerikalı bir dostu-

ted in the Charges of High Treason, 1794 (Londra: Cassell, Petter & Galpin, 1881), s. v-vi. Ayrıca, Malcolm I. Thomis ve Peter Holt, *Threats of Revolution in Britain, 1789-1848* (Hamden, Conn.: Archon Press, 1977), s. 5'i dikkate alın.

11. Birley, *The English Jacobins*, s. 6.

* Strand: Londra'da otelleri ve tiyatrolarıyla ünlü bir cadde. (ç.n.)

na gösterdi; aldığı cevap, "Hardy hükümet seni asar" oldu. Asmadılar ama denemediler değil.[12]

London Corresponding Society [Londra Muhabere Derneği] (LCS) sonraki iki sene süresince, bekâr makine ustalarının ve işçilerin günlük mesailerinden sonra bir birahane ya da meyhanede, hafif bir yemek yiyip iki tek atmak üzere, bir araya gelmeleriyle hayret verici şekilde büyüdü. Çok geçmeden Londra şehir merkezinin her yerinde, haftanın her gecesi toplanan, birbirleriyle ve ülkenin her tarafından benzer topluluklarla merkezi komite aracılığıyla iletişim kuran departmanlar kuruldu. "Üye sayımızda sınırlama olmasın", bu yüzden derneğin en başta gelen kuralıydı; bu yaygın ilginin temelinde, siyasi temsilin yetersizliğine olan inanç, erkeklere evrensel oy hakkı konusunda alınan karar ve parlamentoyu reforma götürmenin, tüm savunulabilir yollarının denenmesine ilişkin uzlaşma yatıyordu. Tüm işlemler ücretsiz yapılıyor ve tüm üyeler aynı cüzi aidatı ödüyordu. Hardy altı ay içerisinde iki bin Londralının derneğe üye olduğunu iddia etmiş; nihayetinde de muhtemelen beş ila on bin arası kişi, reform gayesine şu ya da bu şekilde bulaşmıştı.

Bunların arasında, *Rights of Man*'e karşı yapılan suçlamadan sonra, derneğin kendisi için bir savunma fonu oluşturduğu İngiliz jakobenizminin öncü kuvveti Tom Paine; "Wilkes ve Özgürlük" döneminde vatansever toplantılarla meşgul olmasıyla tanınan bir şarap ithalatçısının oğlu ve Fransa'daki 1789 ayaklanması liderlerinin arasında bizzat seyahat etmiş, klasik eğitim görmüş bir reformcu olan Maurice Margarot; zanaatkâr cumhuriyetçiliğin (hiç değilse hayatının sonlarında) dürüst şekilde saygı gören, LCS'nin "iyi öğretmenlik için en âlâ okul" ve "halk arasında" kayda değer bir ahlaki düzelme sağlayan bir dava olduğunu düşünen sesi Francis Place; bir de üye olmasa bile Hardy ve diğerleri tarafından tavsiyelerine başvurulan, parlamentoda reformun sadık savunucusu, "altlarının" arasında yer almayı sevse de şahsi menfaatlerine uyduğunda, aralarındaki fark konusunda hatırlatıcı beyanlarda bulunmaktan geri durmayan, asilzade John Horne Tooke (Bir defasında reform uğruna şiddet kullanmayacağını, ancak kullananlar için sakince oturup dua edeceğini itiraf etmişti) vardı.

Sayıları artan bu reformcu seçmenlerin örgütleyici merkezi Hardy'ydi; daha eski olan Londra radikalizmi ile Paine'in okyanus

12. *Selections from the Papers of the London Corresponding Society, 1792- 1799*, Der. Mary Thale, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), özellikle s. 5-8; Thompson, *The Making of the English Working Class*, s. 17-18. LCS ve 1790'ların İngiliz jakobenlerine kısa bir giriş için bkz. H. T. Dickinson, *British Radicalism and the French Revolution* (Oxford: Blackwell, 1985), s. 1-24.

ötesi fikirleri ve reform düşüncesindeki makine ustaları ve tüccarların oluşturduğu genişleyen halk toplulukları onda birleşiyordu. Çekinmesi olmayan Hardy, Fransa'ya ulaştırılan, Ulusal Kongre'nin başarılarını öven Eylül 1792 tarihli küstah bildirinin yazarlarından biriydi. İngiliz hükümeti, devrimci Fransa'ya savaş ilan etmeye hazırlanırken –ortaya kavgacı bir vatanseverlik salan bu duruş "Kilise ve Kral" çığlıklarıyla daha da kışkırtılıyordu–, bu enternasyonalci kardeşlik sözleri hakikaten tehlikeliydi. Hardy'nin düşünce dolu geceleri, hem onu hem de benzer düşüncede olan ama daha az tanınan pek çok kişiyi, oy hakkı olmayan tüccarların siyasi toplantılarına aşina olmayan devletin gözünde, vatan hainliğinin eşiğine getirdi. "Bastille'e Hayır" ünlemine katılan o hoşnutsuz, muhalif Whiglerde ve edebi çevrelerde, radikalizme 1794'ten sonra katılan liman ve büyük atölye işçileri şöyle dursun, Muhabere Derneklerine hâkim olan meyhane müdavimi tüccarlar, zanaatkârlar ve ufak patronların bile itibar etmediği, belli bir suni asalet ve bağdaşma vardı.

Bu asilzade adabımuaşereti, Londra Muhabere Derneği'nin başlıca konuşmacısı, teorisyeni ve tahrikçisi John Thelwall'un şahsiyetini örtecek gibi değildi. Hardy, "sade giyinir, dobra konuşur ve hiçbir zaman havalara girmez ya da gösteriş yapmazdı." O, LCS geleneğinin değişmez merkezi, gece boyunca reform maksadıyla çalışan, kendini düşünmeyen, toplantıların ufak ayrıntılarını kaydetmek ve üyelerin kayıtlarıyla aidatlarını titizce muhafaza etmek konusunda itina gösteren bir örgüt işçisiydi. Thelwall ise bunun aksine, jakobenciliğin aktörü, bir ulus lideri ve heyecan uyandıran bir konuşmacıydı; zaman zaman kendini dramatize etmenin uçuşuna kapıldığında, halkın savunucusu olur çıkardı. Yaptığı geziler sırasında binlerce kişiyi radikal davaya çekmişti; aşırı bir belagat ve sembolik pozlar takınarak haftada iki kez yaptığı konuşmalar, görülmemiş bir çekiciliğe sahip siyasi bir tiyatroydu. Thelwall'un politikasını ve gösterişini, içki içme şekli özetlerdi. LCS'nin gece toplantılarında, ekmek ve bira dolu masalar ortasında işlerini yürüten radikaller arasında, sans-culotte'lar* ve "Domuz Yığını" üzerine şakalarıyla göze çarpardı. Siyah bira bardağının köpüklü üst kısmından alarak, "Krallara işte böyle hizmet edilir" diye bağırdığı bilinirdi.[13]

* Sans-Culotte (Fr.): kelime anlamı donsuz. Fransız Devrimi'nde fakir sınıftan olan devrimcilere donsuzlar denirdi. İlk olarak aristokratların aşağılayıcı biçimde kullandıkları ismi, sonradan devrimciler sahiplenmişlerdi. (ç.n.)

13. Yukarıdaki paragraf ve alıntılar, Thompson, *The Making of the English Working Class*, s. 123, 141'den; Edward Smith, *The Story of the English Jacobins: Being An Account of the Persons Implicated in the Charges of High Treason, 1794* (Londra: Cassell, Petter, & Galpin, 1881), s. 137; *Selections from the Papers of the LCS*, Der. Thale, s. 140.

Thelwall, gösterişçi ama çalışkan bir tüccar ailenin çocuğuydu; babanın erken ölümü, karısının ve çocukların refahını kısıtlamış, John'u ise şedit ve derbeder ağabeyinin merhametine bırakmıştı. Bu tecrübe ona bedensel cezaya karşı bir nefret aşılamış ve belki de hayatının sonraki kısmında onu, John Howard figürüne ve cezai kurumlarda reform ihtiyacına iten de bu olmuştu. Gençliğinde okumanın ve şiirin özel dünyası için eğitilen Thelwall, aile ekonomisine zor intibak etmişti. Bir terzinin yanında çırakken dikkati sürekli dağınık haldeydi; okumak için zaman kollar, gece eve yürürken bile sayfaları cebinde taşıdığı bir mumla aydınlatarak okurdu. Bir avukatın yanına verilmesi daha çok hoşuna gitmiş, ancak çok geçmeden hukukun genelde kurbanlarını merhametsizce ezdiğini öğrenerek çaresiz ve perişan bir hale gelmişti. Bir kaç kez cebindeki son şilini fakir bir müşteriye vermişti. Sonraları "avukatlar"ı, "ahlak dünyasına Roma İmparatorluğu'nu yıkan Gotlar ve Vandallardan daha fazla perişanlık salmış" olmakla suçlayacaktı. 1780'lerin sonlarında ise iş dünyasının herhangi bir yönünde, yaşamını sürdürebilecek pek az şey bulduğundan, resim yapmaya ve edebi uğraşlara yöneldi; ancak bunların da kazancı çok azdı. Çok geçmeden makul bir reformcu kılığına bürünerek köleliği kınar, iğfal edilen kadınların kaderlerine yerinir ve "materyalizmin basit ilkelerini" benimseyerek ruha dair Ortodoks dini kabullere karşı çıkar oldu. Fransız Devrimi'yle ve hepsinden çok Burke'nin halk sınıflarına yaptığı çirkin saldırılarla birlikte, Thelwall kendisini radikalizmin saflarına sevk edecek teşviki almıştı. Bir jakoben olarak yeniden doğuşuna ise baskı ebelik edecekti.

Yönetimine yardımcı olduğu Özgür Müzakere Derneği'nin faaliyeti, 1792'deki jakoben karşıtı baskıyla durdurulduktan sonra, Thelwall'un siyasi düşünceleri daha uzlaşmaz hale geldi. Bundan sonra, Binbaşı John Cartwright'ın kurduğu (1780'deki Anayasa Bilgisi Derneği'ni de o kurmuştu) Halk Dostları Derneği'ne katıldı; dernek yönetiminin muhalefetiyle kapı dışarı edildiğinde ise soluğu, nispeten daha büyük olan Londra Muhabere Derneği'nin daha altsınıf saflarında aldı. Bu zamana kadar bir nevi deli fişek olarak tanındığından, ilk başta Londra'nın hiçbir yerinde açık siyasi tartışmalar yapmak için kiralanacak bir mekân bulamadı. Ne var ki bir süre sonra LCS'nin en sık kürsüye çıkan ve şüphesiz en yetenekli konuşmacısı oluvermişti. 1793'e gelindiğinde ise şöhretinin bedelini ödüyordu. Thelwall, Hardy ve diğerleri, dernek toplantılarına yolunu bulup giren ve hatta sözü geçen komitelere kendilerini seçtirmiş devlet casuslarınca izlenmişti. Üstüne üstlük hükümetin kiraladığı eşkıyalar ve yetkililerin sevk ettiği kralcılar, LCS toplantılarını basıyor, konuşmacıları sıkıştırıyor ve el ilanlarını yırtıp atıyordu. Söylenmiş ya da basılmış her

radikal söz, kışkırtıcı mı diye didikleniyordu ve Thelwall, bir dizi hadisede hapsedilmenin eşiğine gelmişti. Baskının hâkim olduğu bu ortamda 1794'ten 1796'ya kadar, Soho'da küçük bir odada yaptığı bir dizi konuşma, yalnız revaçta olan jakobenci radikalizmin ilkelerini ifade etmekle kalmamış, onu parlamento reformunun anayasal sorunlarının ötesine, ekonomik derdin büyüyen sebeplerine ve bunların toplumsal olarak çözümüne taşımıştı. Thelwall, diğer tüm XVIII. yüzyıl jakobenlerine ve daha tanınmış olan Paine'e göre, herhalde daha fazla içgörü sahibiydi ki devlet iktidarının siyasi baskılarını ve aristokrasinin imtiyazlarını, sermayenin sömürü gücüyle özdeşleştirmişti; üstelik ikincisinin yarattığı ücretli işçi sınıfının toplumsal gücünün, kaçınılmaz olarak ilkini hedef alacağını da iddia ediyordu. Gregory Claeys'in bu yakınlarda savunduğu gibi Thelwall, "geçmişin ağırlıkla meşrutiyetle ilgili kaygılarına karşın; XIX. yüzyıl radikalizmini tanımlayacak olan ekonomik koşullara eğilen ilginin habercisi [olmuştu]."

Çok geçmeden gece konuşmaları bin kişiden fazlasını toplar hale geldi ve Strand üzerinde daha geniş bir salon tedarik edildi. Yine de yüzlerce kişiyi kapıdan geri çevirmek zorunda kalan Thelwall ve LCS, pek çok açık alan buluşmasına öncülük etti; bazılarında konuşmacılar, beş kadar "tribün" ya da sahneden, izdiham yaratan elli binden fazla kişiye seslenmişti. Verilen mesaj, artık yalnızca insanların temsil edilme ihtiyaçları değil, reformist bir meşrutiyete de dairdi. Diğer LCS liderleri gibi Thelwall da giderek, Fransız Devrimi'nin daha devrimci yönüne taraftar oluyor, 1789 platformunu 1792'ninki kadar benimsemiyordu. Kendisini, "bir cumhuriyetçi ve gerçek bir Sans-Culotte ilan ediyor, Robespierre'i savunuyordu ve "dağın adamlarının (jakobenler)" kaderine uzak olmuştu. Devrimcilik hevesinin üzerinden yirmi sene geçen Amerika'yı, şimdilerde "aşırı bir mülkiyet hayranlığı, çok fazla *din* ve çok fazla *yasa*" yüzünden çıldırmış buluyordu. Thelwall, "*jakobenizm* terimini tereddütsüz benimsiyorum" diye ilan etmişti; ilk başta "düşmanlarımız tarafından üzerimize damga gibi kazınmış" olduğu için ama aynı zamanda, giyotinden hiç hazzetmese de "karşılaştıklarım arasında akla ve insan doğasına dair fikirlerime en uygunu", jakoben fikirler olduğu için. 1790'larda jakobenizm, Thelwall'un tabiriyle "gotik âdeti olan otorite ve ilkeler"den bağımsız olarak reform yapma konusunda, büyüyen bir kararlılık anlamına geliyordu. Thelwall ile LCS, liberten ayrıcalıktan ve XVIII. yüzyıl seçim propagandalarından net kopuşlarıyla yeni demokratik yollar çiziyordu. "Sınırsız üyelik" doktrinleri onları, siyasi hak talepleriyle başlayan bir hareketten, siyaset ve ekonominin kaynaştığı bir düşünce sistemine götürmüştü.

Thelwall ve önde gelen İngiliz jakobenleri böylece, yalnız resmi, yasal eşitsizliklerin değil; aynı zamanda toplumsal eşitsizliğin karşısında da yer alarak dünyanın ilk gelişmiş kapitalist ekonomisinde, endüstri devrimiyle birlikte giderek daha aşikâr hale gelen, sınıf iktidarının sömürüsüne çözümler bulmaya doğru el yordamıyla ilerliyordu. Radikal meşruti mirası, nesiller boyu seçimlerde Westminster caddelerinde ilan edilen Londra, taşranın geri planında kalmıştı. Şehirde geliştirilen jakoben fikirler, "dokumacılık yapılan köylere, Nottingham'da duvar örenlerin ve Yorkshire'da tarım yapanların işyerlerine [ve] Lancashire pamuk fabrikalarına sokulmuştu." Jakobenlerin eşitlik vaatleri, işçi sınıfının artan fiyatlar ve azalan olanaklarla daha da şiddetlenen ağır çalışma ve yaşam koşullarına dikkat çekmesiyle yankı buluyordu. Thelwall'un *The Rights of Nature*'da (1796) kaleme aldığı gibi, endüstri devriminin işyerleri artık radikalizmin yuvaları olmuştu; proleterleşme tecrübesi ile jakobenlerin eşitlik anlayışları, aklın yansımasının uzun akşamında karşılıklı bereketleniyordu.[14]

Jakobenlerin radikal düşüncelerinin gecesinde, bu tür fikirler filizlenir ve binlerce kişiyi muhalif bir kültürün mesai sonrası saatlerine çeken genel toplantılarda kabul görürken; gündüzün güçleri de imtiyaz ve mülkiyeti savunmak üzere darbeler indiriyordu. Thelwall'un; dinleyicilerinin arasında provokatörler ve hükümet casusları olduğunun gayet farkındayken acı bir alaycılık yüklü mizah anlayışıyla "casus ve gammazların ahlaki eğilimi" üzerine konuşmalar yaptığı bilinirdi. Zaman zaman, konuşmalarını bölmek üzere gönderilenlerin, atacakları nutuktan caydırıldıkları, hatta belki de yönetime duydukları çıkarcı bağlılığı gözden geçirmeye ikna oldukları olurdu. "Tanrı Kralı Korusun"u söylemek üzere gönderilmiş bir ikili, Thelwall'un keskin hiddeti, tarihsel mukayesesi, mantıklı savunması ve kaba nükteciliğini etkileyici şekilde harmanlamasıyla sessizliğe bürünmüştü. "Korkarım" demişti başka bir casus, "girdiklerinde içinde bulunduklarından fark-

14. Bkz. Thompson, *The Making of the English Working Class*, s. 122-123, 156-160, 182-185. Thelwall üzerine genel olarak birçok kaynaktan yararlanılabilir, bunların arasındakiler: Geoffrey Gallop, "Ideology and the English Jacobins: The Case of John Thelwall", *Enlightenment and Dissent* 5 (1986): 3-20; Iain Hampsher-Monk, "John Thelwall and the Eighteenth-Century Radical Response to Political Economy", *Historical Journal* 34 (1991): 1-20; Charles Cestre, *John Thelwall: A Pioneer of Democracy and Social Reform in England During the French Revolution* (Londra: Swan Sonnenschein, 1906). En faydalı tek kaynağı Der. Gregory Claeys, *The Politics of English Jacobinism: Writings of John Thelwall* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1995)– önemli bir önsözle beraber, (s. xiii-lvi) Thelwall'un başlıca yazılarını da içeriyor. Claeys alıntısı s. xiv ve s. xxiii'ten. İki Thelwall risalesi ve aynı zamanda dönemin diğer radikal yazıları şu kaynakta toplanıyor: *Political Writings of the 1790's: Volume 4, Radicalism and Reform, 593-1800*, Der. Claeys, (Londra: William Pickering, 1995).

lı hislerle odadan ayrılmışlardı."[15] Londra Muhabere Derneği, 1794 Nisan'ı ortalarında Chalk Farm Meyhanesi'nde, reform kışkırtmasının genişleyen sınırlarını ele almak için devasa bir toplantı düzenlediğinde, casuslar ve gammazlar huzursuzluk çıkarmak için ellerinden geleni yapmış, askeriye, ayaklanma durumuna karşı konuşlanmış ve orada olan birçok hükümet yetkilisi, mekân sahibine mevcut hiçbir reformcuya yiyecek içecek vermemesini emretmişti. Halbuki Hardy, reformcu kitlelerin düzenli ve saygm bir şekilde hareket ettiklerini, "kimi polis memurlarının onur kırıcı ifade tarzına" boyun eğmeyi reddettiklerini hatırlıyordu. Yurttaş Groves diye tanınan meşhur casus, sonradan patronlarına, "orayı hınca hınç dolduran kalabalık tasavvur edilemez ve tüm düşünebileceklerimin ötesindeydi" diyerek tarif ettiği toplantının nüfusunun iki binin üstüne çıktığını ancak Thelwall'un, bir hükümet muhbirini önceden teşhis ederek yanına yaklaşabildiğini bildirmişti: "[Hükümet muhbiri], düzinelerce dernek üyesi tarafından itilip kakıldıktan sonra geri çekilmek zorunda kaldı. Bazıları onu dışarı atma, diğerleri ıslıklarla yuhalama yanlısıydı ama Hardy ile Thelwall, toplantıların yasal, barışçıl ve anayasaya uygun olduğu ve terör, düzenleyenleri sarsacağı için onun rahat bırakılmasını istedi." Toplantının açılışı yapıldığında başkan, "casuslar ve gammazlardan" bahsetti; "ama derneğin böyle mahlukatlardan korkmasına gerek yok" dedi; onlar ki isyan ve kargaşa çıkarma çabalarında muhakkak hüsrana uğrayacaklardı. Groves, konuşmacı William Lovett'i, "Sakin ve kararlı, eğitimi yok, çok düşünme âdeti var, kalın kafalı ve inatçı, ağzı gayet sıkı" diye tarif etmişti. Bunlar hakikaten büyük suçlardı. Müzakerelerden sonra, LCS'nin tüm kısımları akşam yemeği için bir köşeye çekildi ve "akşam bol kahkahalı geçirildi, birçok ufak grup oluşturulup [...] böyle mühim işlerle geçen bir gün kutlandı." Groves ise Thelwall'un adımlarını izleyerek, bir dizi şaka yollu kadeh kaldırışı ve gece yarısına kadar süren şenliği rapor etmişti.[16]

Devlet bir yere varamadığının farkındaydı. Chalk Farm toplantısından bir ay sonra sabah saat altıda, Thomas Hardy beklenmedik bir şekilde uyandırılmış ve vatana ihanet suçlamasıyla tutuklanmıştı. Şahsi eşyaları talan edilmiş, yatak odasının altı üstüne getirilmiş, hamile karısına hakaret edilmiş ve kâğıtlarıyla kitaplarına el koyulmuş olan Hardy,

15. Aktaran Philip Anthony Brown, *The French Revolution in English History* (Londra: George Allen & Unwin, 1918), s. 112.

16. *Selections from the Papers of the London Corresponding Society*, Der. Thale, s. 135-140; Smith, *The Story of the English Jacobins*, s. 109-110. Citizen Groves'a ilişkin bkz. Thompson, *Making of the English Working Class*. Lovett'e ilişkin bkz. William Lovett, *My Life and Struggles in Pursuit of Bread, Truth and Knowledge Etc.* (1867: Londra: MacGibbon and Kee, 1967).

çığırından çıkan devlet iktidarının karanlık maksatlarına maruz kalmıştı. İlk başta silahlı muhafızların himayesinde kaleye teslim edilmiş, arkasından Newgate Hapishanesi'ne hapsedilmişti. On bir kişi daha kendilerini aynı akıbete uğramış buldu; tahmin edilebileceği gibi meşhur Thelwall da bunların arasındaydı. Telaşsızca nasıl "çağrıldı[ğını] ve bütün Oyun Karakterlerini [Dramatis Personae] son derece karmaşık halde etrafa saçılmış konferans metinleri ve müsveddelerin içine çenelerine kadar batmış gözlemledi[ğini]" anlatmıştı. Thelwall, sorulara cevap vermesine yönelik tüm talepleri geri çevirmiş, sorgulamayı kesmek için bir parmağını dudaklarına götürmüş ve sırtını yönetici gücün yüce rahiplerine dönerek dikkatle bir suluboya gemi resmini izlemeye koyulmuştu. Mahkûm edilen jakobenler, duruşmaya çıkarılmadan önce aylar boyu hücrede tutulmuştu. Bilhassa Thelwall, Tory basınında insafsızca hicvediliyor; "Başkan Vatandaş Telwell" keyfi bir İngiliz uzlaşımının kana susamış Robespierre'i olarak karikatürize ediliyordu. Suçlamalar devletin coşkun, cebri neşesiyle ileri sürülüyordu ki davayı pekâlâ ayaklanmaya teşvik gerekçesiyle de açabileceği halde, hâd safhada ağır bir suçlama olan vatan hainliğinde karar kıldı; bunun da cezası hakikaten tüyler ürperticiydi. Hüküm giyen vatan haini boynundan asılacak, nefes alır şekilde ve bilinci yerindeyken baştan aşağı kesilecek, bağırsakları çıkarılıp gözünün önünde yakılacak, boynu vurulacak ve dörde bölünecekti. E. P. Thompson'ın değindiği gibi, "Londra'nın saygın vatandaşlarından oluşan Büyük Jüri'nin midesi bunu kaldırmamıştı" ve ilk yargılanan Hardy beraat etmiş, jüri başkanı, "Suçlu değil" diye ilan ederken baygınlık geçirmişti.

Haftalar sonra bunu, benzer hükümler takip etti; bunlara Horne Tooke ve Thelwall'unkiler de dahildi. Kalabalıklar at arabalarını koşumlarından çıkardı ve "özgür" adamları, Londra caddeleri boyunca zafer havasında taşıdı; hatta Thelwall'un serbest bırakılmasının yıldönümü Londra'da, sonraki kırk iki sene boyunca, her sene kutlanacaktı. Ancak devletin karşı hamlesi bunun acısını çıkardı. Hardy'nin tutuklanmasından kısa süre sonra, bir "Kilise ve Kral" güruhu tarafından etrafı sarılan karısı, kocasının beraatından önce doğum esnasında öldü; hamileliğinin son aylarında yaşadığı şokun, talihsiz vefatında payı olmuştu. Thelwall'un da duruşmasından hemen sonra annesi, vakitsizce vefat etmiş, karısı ise düşük yapmıştı.

"Bir deri bir kemik kalan ve şiddetli bir rahatsızlık altında çalışan" Thelwall, üye sayısı mazlum radikallerin serbest kalışı sonucu hızla artan, Londra Muhabere Derneği'nden birkaç aylığına uzaklaştı. Nihayet, 150 binden fazla kişinin toplandığı dev bir mitingin arifesin-

de, derinlemesine düşünerek geçen uzun bir geceden sonra Thelwall, şiddetlenen baskı ortamında kavgaya geri döndü. Thelwall'un 1795 Haziran'ının sonlarındaki nutku ("Savaş! Barış! Ekmek! Bakanlar! Et! Piskoposlar! Ticaret! İmalat! Eşit Haklar ve Fransa'daki şanlı Devrim!), muhafazakârlığın ana ideoloğunun, şu tipik Burke'çü tepkisini çekmişti: "Thelwall şenliğinin kan dökülmeden atlatıldığına sevindim. Ama aslında öyle kişileri bir araya, o tür amaçlar uğruna ve öyle ilkeler etrafında toplayan, o büyük toplantılardan hiç mi hiç hoşlanmıyorum. İnsanları cüretli kalabalıklara alıştırıyorlar; kendilerini kuvvetli gösteriyor ve kötü niyetli olanlar birbirlerinden destek alıyor, liderlerine destek veriyorlar." Burke bu tür toplantıların yasallığını sorguluyordu; eğer hakikaten yasalsa; "bu daha kötü. Neredeyse her gün kanunlarımızın yetersizliğine, bunları uygulayacak olanların zayıflığına bir örnek teşkil ediyor." Burke iktidarın aklını okumuştu. Kralın arabasının ekim ayında parlamentoya giderken taşlanmasından sonra, Avam Kamarası ile Lordlar Kamarası, siyasi özgürlüklere, sürekli sıkılaşan kısıtlamalar getirmeye başladı; bunlar, büyük siyasi toplantıları ve muhalif ayrılıkçı diğer forumları yasadışı ilan eden, Aralık 1795 tarihli İkili Yasa ile doruk noktasına ulaşacaktı. Thelwall kasım boyunca, bitkinlikten sesi kısılmış halde, dev protesto mitinglerinde konuşmuştu; ama "mevcut CİDDİ KRİZin olayları, tasarıları ve *Komploları*'na dair" mesajı, kaçınılmaz bir sonucu haber veriyordu: "*BRİTANYALILAR*"dan rica ediyordu, "hızlı davranın; zira on beş gün sonra siyasi bir kitap satmak vatana ihanet sayılabilir."[17]

Dedikleri fazlasıyla gerçekleşecekti. 1794'ün ihanet davalarının ortasında, "Kilise ve Kral" güruhlarında, çoğu kez halkın yönetime bağlılığı ortaya çıkıyordu. Radikallerin resimleri yakılıyor, camları indiriliyor ve Paine gibi figürler durmadan hakarete maruz kalıyordu. Devlet baskısının çirkin nüfuzu, halkın kanun tanımazlığına verilen onaylarla en karanlık haline bürünüyordu. Ancak iktidar düzenini emniyete almak için, siyasileşmiş kimselerin sınır ihlalleri, şiddet kul-

17. Bu paragraflar Thompson, The Making of the English Working Class, s. 17-20'yi kaynak alıyor; "Hardy's Account of His Arrest", *Selections from the Papers of the London Corresponding Society*, Der. Thale, s. 157-158'de; *The Politics of English Jacobinism: The Writings of John Thelwall*, Der. Claeys, s. xxiii-xxvii; G. D. H. Cole ve Raymond Postgate, *The British Common People, 1746-1946* (Londra: Methuen, 1961), s. 160-161. Francis Place, Hardy'nin 1822'de Strand'deki Crown and Anchor Tavernası'nda aklanmasının 28'inci yıldönümünü anmsıyordu. Hikâyenin tümü için bkz. Smith, *The Story of the English Jacobins*, s. 177-178. Aklanmalar anısına başkentte yemek düzenleme geleneğine ilişkin bkz. James A. Epstein, *Radical Expression: Political Language, Ritual, and Symbol in England, 1790-1850* (New York: Oxford University Press, 1994), s. 151. Burke'ye ilişkin bkz. R. B. *The Correspondence of Edmund Burke (September 1794-April 1796)*, Cilt 7, Der. McDowell (Chicago: University of Chicago Press, 1969), s. 282.

lanılarak yıldırılmasa da ehlileştirilmeliydi. Devlet bünyesindekiler ve kraldan onun maiyetindeki lordlara kadar bütün resmi liderler, karşısında savaş açtıkları Fransız Devrimi'ni tabii ki kınıyor, yurt içindeki vatandaşlarının korku veren başkaldırılarını ise tiksindirici buluyordu. 1790'larda artık hâkim düzene karşı çıkan yeni bir güç vardı; jakoben liderler bunun sadece daha tahsilli, meşrutiyetçi ifadesiydi.

Ortodoks otoritenin psişik istikrarına derin bir darbe vuran şey, başlangıcı 1792'de belli olan, jakoben entelijansiyasıyla isyancı işçi sınıfı arasındaki kuvvetli ittifak kâbusuydu. Yorkshire vadilerinin pastoral sükûnetinden etkilenmiş olan aristokrat bir seyyah, bir zamanların yabansı kırlarına "yayılmış koca bir değirmen" görünce, dehşete kapılmıştı. Doğa (çevre) ve Düzen (imtiyazın ve siyasi yönetimin olduğu bir hiyerarşi); iş dışında kendilerini "kaçak av, ahlaksızlık ve yağma"yla geçen gecelere vermiş, sayıları artan emekçilerin hücumuna uğramış görünüyor diye yakınıyordu senyör: "Çanın çalışı ve değirmenin patırtısı bütün vadinin huzurunu kaçırıyor; vatan hainliği ve sistemlerin eşitlikçi hale getirilmesi söylemler arasında; isyansa yakın olabilir." "Rahatsızlıklar"la sarsılan bölgelere çağrılan askeri merciler, yeni yeni filizlenen bir ayaklanmanın sesini ilk elden duyuyordu. Bir generalin, "Tom Paine'in şu küçük yapıtını duydunuz mu?" sorusuna karşılık tek kelimelik cevabı, "Hayır" olmuştu. Buna karşılık verilen yanıt generali şoke etmiş olmalıydı: "Öyleyse okuyun; bizim çok hoşumuza gitti. Büyük bir toprağınız var general; yakında onu aramızda paylaşacağız."

Paniğe kapılan elit kesim, baskıcı otoritenin belkemiğinin kalınlaştırılmasını talep etti. "Etrafıma bakıp bu ülkenin, binlerce maden işçisi, kömürcü, vagoncu ve diğer işçilerle yeni eşitlik öğretisinin fazlaca tesiri altında kalmış gözü pek adamlarla sarıldığını ve en ufak kıvılcım onları tutuşturacakmış gibi ateş almaya hazır bir halde olduklarını gördüğümde; hükümet yetkililerinin miskinliklerinin ayıplanması gerektiğini düşünmeden edemiyorum" diye yazmıştı şehrin endişeli ileri gelenlerden biri. Kendisi 1792 Kasım'ının sonunda, reformcuların kalesi olan Sheffield'da olsaydı uykuları kaçardı; beş-altı bin kişi birden, dörde bölünmüş kızarmış bir öküzü caddelerde sürüklemiş, devrimci Fransız ordusunun zaferlerini kutlamak için bir topu ateşlemiş ve Burke ile yarı domuz yarı eşek olarak resmedilmiş İçişleri Bakanı'nın karikatürleri eşliğinde, "Hakikat İftiradır" yazısı yaftalanmış kırık bir özgürlük direğini havaya kaldırarak yürümüştü. Jakobenizmin kaleleri arasında fakirliğin ve yokluğun hâkim olduğu Norwich de vardı. Bu kalede, toplu olarak rahatlamaya ihtiyacı olanlar safını genişletiyor, propagandaya duydukları iştah da güçlü bir radikal dergi olan *The*

Cabinet [Kabine] ile doyuyordu. Soho'daki "Yurttaş Lee"'nin yayınları daha sertti; sayıları *Kralı Öldürmek*, *İngiliz Robespierre'in Saltanatı* ve *Sonuncu George'un Mutlu Saltanatı* gibi kışkırtıcı başlıklar taşıyordu. Bu sınıf temelli radikal jakobenizm, Liverpool gibi yerlerde sanat çevrelerine ulaşır ve sınır bölgelerini aşıp Galler ve İrlanda milliyetçiliklerini kuvvetlendirirken Britanya Adaları'nda, siyasi istikrar hakikaten de zayıf görünüyordu.[18]

1790'ların ortalarından sonlarına kadarki süreçte baskıcı yasaların yürürlüğe girmesini, baş gösteren bu sınıf mücadelesi ile devletin Thelwall, Hardy ve yoldaşlarını mahkûm etmek için jüri sistemini zorlamada yetersiz kalması hızlandırmıştı. İsyana teşvik ve vatana ihanete karşı, 1795'te, parlamentoda kabul edilen meşhur İkili Yasa ve ardından 1799-1800 yıllarında çıkan Birleşme Yasalarıyla somutlaşan, tüm işçi sendikalarına karşı topyekun savaş ilan ederek, devlet, siyasi reform ve ekonomik örgütlenme olarak ikiz sınıf davasını sekteye uğratmıştı. Jakobenlerin kışkırtmalarını sürdürme girişimleri oldu; hatta "kanunlar, anayasa, hükümet ve bu krallıkların yönetim biçimi"ne ilişkin konuşma cüretine sahip herhangi bir konuşmacıdan, yüksek para cezaları toplanmasını gerektiren siyasi toplantıları yasaklayan kanuna rağmen. Örneğin Thelwall, konuşmasını klasik tarih ve eski Roma hükümdarlarının suiistimalleri üzerine yaparak, yasanın kapsamından ustalıkla paçayı sıyırmıştı. Seçmenlerine, "Locke, Sydney ve *Harrington* susturulur" diye itiraf etmişti, "*Barlow*, *Paine* ve *Callendar*'ı düşünmek ise neredeyse vatan hainliği olur." Ama bir tatmin pırıltısıyla, "*Sokrates* ile *Platon*, *Tully* [Cicero] ile *Demosthenes* ise aynı davaya hizmet edebilir" diye eklemişti. Yine de artık gün ve akşamlarının çoğunu, daha sakin düşüncelere ve yazıya ayırıyordu. Hakikaten de Thelwall, mülkiyet ve etkileriyle uğraşan en etkileyici siyasi kuramı *The Rights of Nature*'ı 1796'nın daha suskun, baskı altında geçen zamanlarında yazmıştı.[19]

Ancak baskının radikal hareket üzerine çekilen karanlık perdesi, jakobenizme ağır bir bedel ödetti. Muhabere dernekleri muhtelif bas-

18. Thompson, *The Making of the English Working Class*, s. 189, 103-106, 140-141; Ian Sellers, "William Roscoe, the Roscoe Circle, and Radical Politics in Liverpool, 1787-1807", *Transactions of the Historical Society of Lancashire and Cheshire* 120 (1968), s. 45-62; R. B. Rose, "The 'Jacobins' of Liverpool, 1789-1793", *Liverpool Bulletin* 9 (1960-1961); Tom Garvin, "Defenders, Ribbonmen and Others: Underground Political Networks in Pre-Famine Ireland", *Past & Present* 96 (Ağustos 1982): 142-145; Terry Eagleton, *Heathcliffe and the Great Hunger: Studies in Irish Culture* (Londra: Verso, 1995), s. 85; Gwyn A. Williams, *When Was Wales? A History of the Welsh* (Londra: Black Raven Press, 1985), özellikle s. 167-172.

19. *The Politics of English Jacobinism: The Writings of John Thelwall*, Der. Claeys, s. xxvii.

kılar altında sindirildi, liderleri hizipçiliğe ve sürekli bir ağız dalaşına düştü. Hardy, davaya hizmetlerini hatırlayan eski radikallerin desteğine güvenerek kundura tamircisi dükkânına çekildi. 1796 ile 1797 yılları boyunca "Kilise ve Kral güruhları"nın en barbarca olanları, "jakobenlere Hak Yok!" bağırtılarıyla ortaya salındı; dövüşlere, "sert müziğe" ve toplantı salonlarına saldırmaya olan eğilimleri; düzen bekçileri, hükümet yetkilileri ve askerlerde hiç kaygı uyandırmamışa benziyordu. Kaldı ki bu ikincisi, yönetime bağlılığın kan davalarının çoğunda göze çarpıyordu. Hardy'nin gazetesi *The Tribune*'ün basımı Nisan 1796'da durduruldu; hancılar jakobenleri mekânlarından aforoz eden beyanlarda bulunur ya da levhalar asar oldu. Thelwall acımasız bir tacizle karşı karşıya kaldı; saldırıya uğradı, kaçırılma, hacze uğrama veya Sibirya'ya sürgün edilmeyle tehdit edildi, takip edildi, tartaklandı ve konuşmasına sürekli olarak mâni olundu. Hakikaten ve haklı olarak hayatından endişe ediyordu. Kendini bir tabancayla savunduğu, sırtı duvara dayalıyken bir grup eşkıyanın tehditkâr tavırlarla üzerine yürüdüğü zamanlar oldu. O günlerin barbar havası belki de en iyi, Charles James Fox'un; "Kilise ve Kral" güruhlarının caddelerde reformcu kuklaları kullanarak gösteri yapmalarıyla tanındıklarına dair iddiasında görülebilir. Samandan yapılan kuklalara, bir hayvan kalbi koyarlardı. Uygun bir anda bir mızrakla delinen kalp, sakatlama ve ölüm sinyalleri vererek samanın üzerinden kanardı. Sonra kukla yakılır ve yönetime bağlılık nümayişini doruğa ulaştırmak için kalp güruh üyelerince yenirdi.[20]

Bu zorlayıcı baskı ortamında, Thelwall ve diğer önde gelen jakoben figürler, emekliliğin köşelerine itilirken zanaatkâr ve makine işçilerinden oluşan seçmen kitlesiyle halk jakobenizmi de günbatımını yaşıyordu. William Wordsworth, S. T. Coleridge, Robert Southey ve William Godwin gibi, Thelwall'un radikal düşüncelerini devrimci estetiği olan jakoben bir toplulukta birkaç sene boyunca yaşatan romantik şair ve aydınlardan oluşan bir grup; bu sıkıntılı baskı dönemlerinde, radikalizmden fevkalade hızlı bir dönüş yapacaktı. Onlar devrimin cazibesine dair politikalarıyla farklıydı ve çeşitli yönlerden Halkın Toplantı Salonu'ndan ayrılıyordu. Coleridge, döneklikte en önde gidendi. Jakobenizmin bu biçimde etkisizleşmesi ile Thelwall ve diğer jakobenler, konferanslara doluşan davadan dönmez destekçiler ve birinci dereceden eylemciler, terk edilişin ve hayal kırıklığının genele yayılan acısını hissediyordu.[21]

20. Thelwall'un çektiği eziyetin fevkalade zengin bir anlatımı, E. P. Thompson, "Hunting the Jacobin Fox", *Past & Present 142* (Şubat 1994): 94-139'da mevcut.

21. Bu sürece ilişkin bkz. E. P. Thompson, "Disenchantment or Default? A Lay Sermon", Der.

Görünüşe bakılırsa jakoben sınır ihlalinin sonu gelmişti. Rüya, yerini Thoman Love Peacock'un, *Nightmare Abbey* adlı (1818) sıkkın düzyazısında betimlediği gibi; bir neslin sessizce "örümcek kafalılıkla uyuşma"sına bıraktı. Peacock "mizaçların komedisi"nin önsözünü; yenilgi poetikası, köşeye sıkışmış jakobenlerin gerçek ve mecazi anlamdaki duruşmalarında özel bir yankı bulan Samuel Butler'ın şu vâkıf dizeleriyle açmıştı:

> Ruhun karanlık bir feneri vardır
> Taşıyanlardan başka kimsenin görmediği
> Karanlıkta onlara düşler gördüren
> Ve hayaletlerle rahat vermeyen
> Kendi akılları için azaplar bulduran ve övündüren
> Kendi sefaletleri ve yokluklarıyla.

Peacock'un Coleridge'dan esinlendiği karakteri Bay Flosky'de, jakoben hayal kırıklığının neticesi şöyle hasıl olur:

> Gözleri açık rüyaya yatmış ve öğle vakti etrafında dans eden hayaletler görmüştü. Gençliğinde bir özgürlük heveslisi olmuş ve Fransız Devrimi'nin doğuşunu, savaş ile köleliği ve kötülük ile sefaletin her biçimini yeryüzünden sürgün edecek bir günün umudu diye selamlamıştı. Tüm bunlar gerçekleştirilmediğinden ötürü, kendi mantık sistemine göre bunun hiçbir şey yapılmamasından daha beter olduğu; tiranlığın ve hurafenin feodal kalelerinin yıkılmasının insanlığın başına gelen en büyük felaket olduğu ve artık tek umutlarının süprüntüleri bir araya getirip, ilkindeki ışığın içeri sokulduğu ilmiklerin boşlukları olmadan yeniden kurmak olduğu sonucunu çıkardı. Kendisine bu takdire şayan göreve yardımcı sıfatını vermek için, Kant metafiziğinin merkezi opaklığına dalıverdi ve birçok sene boyunca aşkın karanlıkta saklı yattı; ta ki gözleri sağduyunun bildik gün ışığına tahammül edemez olana kadar [...] Eski güzel zamanlar hep dilindeydi; yani tartışmalı teolojinin yeni başladığı ve rakip piskoposların dinin davuluna Herkül'ün dinçliğiyle vurduğu günler; ta ki birisi kendi tasım dizisini, ötekini kızartmak gibi gayet Ortodoks bir sonuçla noktalayana kadar.

Conor Cruise O'Brien ve William Dean Vanech, *Power & Consciousness* (New York: New York University Press, 1969), s. 149-182. Romantik jakobenlerin ortamlarına dair bkz. Nicholas Roe, *Wordsworth and Coleridge: The Radical Years* (Oxford: Clarendon Press, 1988); William Haller, *The Early Life of Robert Southey, 1774-1803* (NewYork: Columbia University Press, 1917), s. 51, 134, 158-159, 231, 268-269, 274; Marilyn Butler, *Romantics, Rebels and Reactionaries: English Literature and Its* Background, 1760-1830 (Oxford: Oxford University Press, 1981); Michael Henry Schrivener, *Radical Shelley: The Philosophical Anarchism and Utopian Thought of Percy Bysshe Shelley* (Princeton: Princeton University Press, 1982), s. 3-34; David Duff, *Romance and Revolution: Shelley and the Politics of a Genre* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Southey'in 1819'da Peacock'a, "Bu üstün bir facia" diye tanımladığı, böyle bir entalijansiyayı kaybetmek, jakobenizm için şüphesiz bir gerilemeydi; ancak daha elle tutulur, örgütsel kayıplar da olmuştu. "Sınırsız üyelik" kısmen diğer ideallerin gittiği yoldan gitti.[22] En önemli kayıplar arasında bizatihi dernekler vardı. 12 Temmuz 1799 itibarıyla Londra Muhabere Derneği'nin toplanması; para, hapis ya da sürgün cezasıyla engellendi. Her hareketi casuslar tarafından rapor edilen derneğin, son günleri hareketsiz geçti. Tartışmalar gizli toplantı prosedürlerine, Birleşik İrlandalılar gibi topluluklarla bağlantı kurulmasına ve devlet baskısına ilişkin korkulara yönelmişti. Devlet iktidarının kurduğu tuzaklar yüzünden, 1790'larda hâlâ ayakta olan jakobenler arasında komplo atmosferi oluşmuş ve erken dönem LCS'sini işleten, hoşnutsuz grupların kitlesel hareketinden doğan güç, ancak nadiren ve dikkatle yüzeye çıkmak üzere, baskının sularına gömülmüştü.[23]

Fransa'daki olayların da gidişata faydası olmadı; Bonaparte, devrimci cumhuriyetçiliğin yerine, eski rejimin mutlakıyetçi krallıkları kadar otoriter bir iktidarla hüküm süren, saldırgan bir emperyalizm getirmeyi başarmıştı. Thelwall 1805'te Hardy'ye, "tiran Bonaparte"ın "insanın ıslah olabilirliğine dair harikulade inançları[nı]n hepsini belki de sonsuza kadar" yok ettiğini "ve Avrupa'nın en güzel umutlarını yıktı"ğını yazmıştı. Thelwall yine de hayal kırıklıklarını faydalı bir "belki de"yle nitelendiriyordu. Karşıdevrime asla teslim olmayan şiirler yazdı ve Coleridge ya da Wordsworth'ün tersine; etkin jakobenizmden vazgeçişinden, geçmişini aleni biçimde reddettiği ya da huzurlu bir gönül rahatlığına erdiği manasını çıkarmadı. İnsan haklarını hâlâ hatırlıyor, kuvvetli bir devletle onun ideolojik ve maddi uşaklarının kendisine ve diğer reformculara yaptığı yanlışları biliyor ve içinde bir küskünlük besliyordu. Thelwall, *Anti-Jacobin*'deki tiratları asla unutmayacaktı:

> Devleti korkutmada adamım Thelwall:
> Bayılıyorum Chalk Farm'ın asilerine;
> Hiçbir yasanın hizaya getiremeyeceği namussuzlar,
> Fransızları getirip onların da başı olacaklar.

22. Thompson, "Disenchantment or Default?" s. 179; Thomas Love Peacock, *Nightmare Abbey by the Author of Headlong Hall* (1818; Oxford and New York: Woodstock Books, 1992), önsöz ve s. 15-16, 72, 76-77; Roe, *Wordsworth and Coleridge: The Radical Years*, s. 1, 20. Coleridge'a ilişkin bkz. Molly Lefebvre, *Samuel Taylor Coleridge; A Bondage of Opium*'daki (Londra: Quartet, 1977) muhafazakâr anlatım. Daha önceki bir bozgun için bkz. Christopher Hill, *The Experience of Defeat: Milton and Some Contemporaries* (Londra: Faber & Faber, 1984).

23. *Selections from the Papers of the LCS*, Der. Thale, s. 447-450.

Bu devrimci tarihte onur vardı. Bir arkadaşına, "Fırtına dindi ama yıkım zamanı tutunduğum dalı unutmuyorum" diye yazmıştı. Siyasi bir figür olarak "ölmüş" olduğunu biliyordu. Halbuki ilkelerine bağlıydı: "Ödül için dövüşen boksör gibi *taraf* mı *değiştirdim*?" diye retorik bir şaşırtmacayla ifade ediyordu bunu. Diğer birçokları gibi sessizce zamanını beklemiş, daha çalkantısız bir reform uğruna elde edilebilecek mütevazı zaferlerle az da olsa teselli bulmuştu. Nottinghamlı seçmenler, 1802'de koltuk sahibi muhafazakâr bir üyeyi devirdiklerinde düzenlenen zafer alayı, radikal jakobenizmin eski sembolizmini yeniden meydana çıkarmıştı: "Beyazlar giyinmiş, daha doğrusu Fransız tarzıyla yarı giyinik yirmi dört bakirenin eşlik ettiği Akıl Tanrıçası'nı; Özgürlük Ağacı ile üç renkli bayrak, 'milyonlar özgür olsun' melodisini çalan bir orkestra ve nakaratı söyleyen kalabalık takip ediyordu."

Ancak; jakobenizmi gayet kararlı bir biçimde mağlup eden devlete göre bu kadarı fazlaydı. Avam Kamarası'na başvurularak seçim iptal edildi. Thelwall ve diğer radikaller, bunun politika için "kötü bir dünya" olduğunun farkındaydı. Çekildiler, daha iyi zamanları anımsadılar ve şöyle ya da böyle bir gelecek umut ettiler.[24]

Halbuki başka yerlerdeki radikaller bu kadar yumuşak huylu değildi ve böyle tahammül gösteremezdi. Jakoben gecesi, iktidarın baskıcı gününün doğumuna tamamıyla yenik düşmüş değildi; yeraltına inmişti ve burada politika, gerçekten de gecenin bir komplosuydu. Devlet baskısıyla karanlığa itilmiş olan 1790'ların jakobenizmi, siyasi kültürün gölgelerine doğru çekilmişti ve bu on yılın son devrimcilerinin demokratik yoldan halkı kışkırtmaları yasadışı ilan edilince, bu durum, gizli bir yapılanmanın radikalizmi ve kitle eğitimiyle seferberliğinin değil silahlı ayaklanmanın politikasını, yani terörist eylemi beslemişti. Bu, otoritenin kendisinin neden olduğu bir çarpıklıktı ama kayda değer bir meydan okuyuş yaratıyordu.

Nisan ve Mayıs 1797'de gemilerde isyanların patlak vermesiyle Thames Nehri ablukaya alındı ve hükümeti Fransa'yla çatışmalara son vermeye zorlamak için tehditlerde bulunuldu. Ekonomik ve siyasi nedenlerle başlayan deniz isyanları; demokratik, jakobenci fikirlerin (Londra Muhabere Derneği üyelerinin denizcilerin politikası üzerindeki tesiri sayesinde) araya karışmasıyla mayalanan, ancak halkın yönetime bağlılığıyla bastırılan, klasik bir proleter ayaklanmasının başlangıcıydı. Bu iki taraflı sürecin simgesi, isyancı gemilerin "yüzen cumhuriyet"inin gönülsüz "amirali" olan LCS üyesi Richard Parker olmuştu. *İnsan Hakları*'ndaki fikirlerle coşturmaya çalıştığı o kaba

24. Tüm alıntılar, Thompson, "The Jacobin Fox"tan.

saba denizciler, kendisini çok hayal kırıklığına uğratmışken "insanlık uğruna şehit" olarak idamına gitti. Gemi isyanlarını genişletip devrimci barış için genel bir greve çevirme girişimi, fena halde başarısız oldu ve jakobenizm yeraltının iyice dibine itildi.

Portsmouth'daki bir geminin ele geçirilişini yöneten isyancı gemici John Pollard, bir görevliye iki defa vurmasına rağmen cezalandırılmaktan kurtulmayı başardı ve "kışkırtıcı ve huzursuzluk yaratan tavrını" sürdürdü. En sonunda kırbaçlanmış ama aleyhinde deniz yasalarının tam kapsamına uygun bir dava açılmamıştı; ki böyle bir dava şüphesiz darağacına kadar giderdi. Karaya çıkarılıp "hasta diye, Kraliyet Hastanesi'ne" yollanmıştı. Yalnız radikal tutumunu, meyhanede "Fransızlara başarılar" diye kadeh kaldırması ve hükümet yanlısı alaycı bir sözü, "Hâlâ barış yapmadığı için [...] lanet hükümet kahrolsun" diye paylaması yüzünden tutuklanıp aleyhinde dava açıldığı 1800 senesinde, fazla ileriye götürmüştü. Bozguna uğrayan gemici isyancılar tarafından buna benzer kaç kadeh kaldırıldığı meçhul, ancak on beş bin İrlandalı gemici ve bahriyelinin içinde devrimci bir güdünün tortusu artakaldı.[25]

İrlanda'da jakobenizmin etkileri, İrlandalı asilerin topluca yapacağı bir ayaklanmanın Fransız desteği göreceği inancını taşıyan Wolfe Tone gibi sağlam cumhuriyetçileri barındıran, isyancı Birleşik İrlandalıların yükselişi ve düşüşünde açıkça görülür. Ancak İrlandalılar isyana başlayana kadar, fırsat kaçmıştı; Fransa'nın 1798 isyanına yardım etme çabalarına rağmen, bir toplu kıyım meydana geldi. Birleşik İrlandalılar liderlerinin yaptığı "kardeş katliamı", radikalizmin "en beter kâbusları"ndan biri olmuştu.[26] Bununla birlikte bu devrimci jakobenlere dayanan İrlanda milliyetçiliği ile isyancı yeraltı arasındaki bağlantılar, İrlandalı göçmenler ve sürgünlere ait dağınık, uluslararası cemaatten belli oluyordu. Cemaatin kolları Amerika'ya kadar uzanıyor ve burada, İngiliz jakobenler eşliğinde politikaları yükselmekte olan Jeffersoncı hareketle aynı hizada, Yeni Dünya'nın hiyerarşisi daha gevşek olan ekonomi politiğinde, hatırı sayılır şekilde yumuşuyordu. Ancak burada bile gece vakti buluşmalar ve gizli yazışmalar barındıran, gömülü bir tarih yatıyor olabilirdi. Yukarı Kanada'nın hükümete sadık yerleşim bölgesi ve komşusu olan Fransızca konuşulan Aşağı Kanada'da, 1804-1807 yılla-

25. Gemi isyanlarına ilişkin bkz. Thompson, *The Making of the English Working Class*, s. 148, 167-168, 185, 482; Marianne Elliott, *Partners in Revolution: The United Irishmen and France* (New Haven: Yale University Press, 1982), s. 134-144; Roger Wells, *Insurrection: The British Experience, 1795-1803* (Gloucester: Alan Sutton, 1983), s. 79-109, 265'te ise daha doğrudan ele alınıyor.

26. İrlanda jakobenizminin düşüşe geçişi için bkz. Dorothy Thompson, *Outsiders: Class, Gender and Nation* (Londra: Verso, 1993), s. 134-163'teki "Seceding from the Seceders: The Decline of the Jacobin Tradition in Ireland, 1790-1850".

rında devrimci çalkantılar olduğuna dair ipuçları mevcuttu. Amerikan pazarlarındaki sığır satışlarıyla finanse edilen bir ayaklanmaya ilişkin söylentiler yayılmıştı. Para, gereçleri Fransa'da sağlandığı söylenen, Birleşik İrlandalılarla donatılarak Aşağı Kanada'ya yol alacak olan bir gemiye silah tedarik etmek için harcanacaktı. Bir entrika liderinin, "hem İngiltere'de hem kendi ülkesindeki kişiler kadar büyük bir jakoben" olduğu söyleniyordu. Başka bir hoşnutsuz bahriye subayı, "Dava uğruna dizine kadar kanda yürür" diye iddia ediyordu; majestelerinin garnizonlarını havaya uçurma taraftarıydı ve "bu amaç için o zamanlar eksik hiçbir şey yoktu, kibritten başka." Bununla beraber İngiltere'de, Londra Muhabere Derneği'nin aşırı solcuları ve Birleşik İrlandalıların engellenmiş devrimcileri; Birleşmiş İngilizlerin oluşumu için bir araya gelip, komplocu entrika ile gizli devrimci yükümlülüklere dair anlaşılmaz bir kültür ürettiler.[27]

1798 sonrası karşıdevrimci panik ve jakobenizmin haklı olarak yeraltına çekilmesiyle özgürlük hareketi daha da içine döndü; özellikle de hareketin daha fazla telaffuz edilen işçi sınıfı kesimlerinde. İmalat yapılan ufak köylerde, değirmen kasabaları ve endüstri semtlerinde maaşların artması, savaşın son bulması, işçi sendikası benzeri birliklere ve özgürlük düşüncesine doğru eğilimin geliştiğine dair bol bol gösterge vardı. Jakoben Sheffield ve Yorkshire çevrelerinde, Nottingham, Lancashire ve diğer yerlerde, 1800'ün hemen sonrasındaki yıllar; kapıların altında gizemli şekilde beliren ya da pazar tezgâhlarına yapıştırılan bildirilerle duyurulan, gece çalkantılarının yeraltına şahit olmuştu. "Dünyayı merkezine kadar sarsın" diyordu devrimci bir ilanda. Yüksek fiyatlara, ezici vergilere ve savaşın dehşetine bir son verilmesini istiyor; eğitim, yaşlı ve zorda olanlara destek ve hükümette reform talep ediyordu. *Leeds Mercury,* fesat zihniyetli reformcuların sık tekrarlanan gece yarısı buluşmalarından şikâyetçiydi, gecenin deliklerinde "kanun tanımaz haydutlar gibi" saklanıyorlardı. Bu tür karanlık toplantıların,

27. Birleşmiş İrlandalılar üzerine bkz. Elliott, *Partners in Revolution*; Elliott, "Ireland", Der. Otto Dann ve John Dinviddy, *Nationalism in the Age of the French Revolution* (Londra ve Ronceverte Hambledon Press, 1988), s. 71-86; R. R. Madden, *The United Irishmen: Their Lives and Times* (Dublin: James Duffy, 1846); İrlandalıların Fransız Devrimi ile bağlantıları üzerine ise bkz. Liam Swords, *The Green Cockade: The Irish in the French Revolution, 1789-1815* (Sandycove: Glendale, 1989). ABD için Richard J. Twomey, *Jacobins and Jeffersonians: Anglo-American Radicalism in the United States, 1790-1820* (New York: Garland, 1989). Thelwall, yalnız 1794'te seksen bin radikal sempatizanın Amerika'ya göç ettiğini düşünüyordu. Bkz. *The Politics of English Jacobinism The Writings of John Thelwall*, Der. Claeys, s. xxv. Kanada hakkındaki alıntılar, Bryan D. Palmer, *Working-Class*
Experience: The Rise and Reconstitution of Canadian Labor, 1800-1980 (Toronto: Butterworth's, 1983), s. 46'dan. Birleşmiş İrlandalılar ve Birleşmiş İngilizlerin iki detaylı anlatımı için bkz. Wells, *Insurrection*, özellikle s. 131-177 ve Goodwin, *Friends of Liberty*, s. 416-450.

1801-1802 kışında West Riding boyunca yaygınlaştığı söyleniyordu. İzleri karanlık ve hususi ilgiyle örtülü radikaller ve liderleri, devlete tehlikeli bir düşman olduklarını göstermişti. Tüm saptanabilen, Siyah Lamba diye bilinen bir komitenin, cuma geceleri iki yüz kişi civarında katılımla toplandığı; vergilerin kaldırılması ve demokratik siyasi haklardan yararlanma taleplerini dayatmak için bir plan tasarlamış olduğuydu. Leeds Belediye Başkanı, "Bir gece her bölgede ayaklanma gerçekleşecekti" diye bildiriyordu. En sonunda iki radikal tutuklandı ve yedi seneliğine sürgüne mahkûm edildi. Davalarında, yalnızca Sheffield kentinde bin "özgürlük dostu" topladıkları ortaya çıktı. Yeraltı örgütünün birbirlerine gizlilik yeminiyle bağlı üyeleri, ayaklanmaya hazır olmak için mızraklar imal etmiş ve gömülü silah zulaları yapmıştı. Asilere "yöneticiler ve kılavuzlar" komuta ediyor ve onlara her gece talim yaptırıyordu. Bir bölge yetkilisi, "Etrafta binlerce kişi gizli bir inanç taşıyor ve uygun vaktin geleceğine dair bir umuda bağlılık duyuyor" diye endişeliydi.[28]

Bu devrimci yeraltının Londra'daki merkezi, işçiler, askerler ve İrlandalı göçmenlerin uğrak yeri olan bir dizi meyhaneydi. Özellikle de bir barın, Fetter [Pranga] Sokağı'ndaki Furnival's Inn'in [Furnival'ın Hanı], ta 1789'dan bu yana "Londra'daki en radikal jakobenlerin baş mekânı" olan bir mahzeni vardı. Komplo sözlerini ve muhalefetlerini, "özgür ve rahatça şakıyan ve tartışan topluluğun" velveleli atmosferinde boğan Birleşmiş İrlandalı yabancılar, LCS radikalleri ve diğer ikna olmuş muhalifler; muhalif örgütlenmenin merkezi Londra'yı, İrlanda ve Fransa ile bağlantılandırma çabaları için buluşuyordu. Böyle gece toplantılarında Birleşmiş İngilizler (ya da Britanyalılar) billurlaşacaktı; aralarından "yumuşak başlı, centilmen bir adam" olan "benzersiz şekilde iyi kalpli" Albay E. M. Despard öne çıktı. Bu, Lord Nelson'un saygısını kazanmış, küskün askeri kişilik; varlığı ya da ailesinin tesiri olmayan İrlandalı bir memurdu. Ordu himayesinin ganimetleri arasında terfisi gözden kaçmış, sömürgelere sürgüne gönderilmiş ve 1790'da görevden alınıp yarı maaşla kızağa çekilmişti. Londra'nın jakoben topluluklarının saflarında hizmet verdi, 1798'de İrlandalıların ayaklanmasıyla birlikte giderek daha isyankâr bir politikaya kapıldı; İngiltere'de sonraki hayatının çoğu Majestelerinin hapishanelerinde geçti. Despard'a, Jamaika, Honduras ya da Yucatan'da ileri karakol mevkisinde bulunduğu dönemde âşık olduğu, umumi hukuka göre karısı sayılan, kendisine içten bağlı, muhtemelen bir zamanlar köle olan, Afro-Amerikalı Catherine destek veriyordu. Catherine'in devrim-

28. Thompson, *The Making of the English Working Class*, s. 472-478.

ci gayreti, Despard'ı birçok badireden kurtarmış olmalıydı ve jakoben memur, en hakiki liderlik testiyle karşı karşıya oldukça bu böyle devam edecekti.

Despard'ın radikal yeraltındaki otoritesi ve itibarı, 1798-1799 yılları boyunca arttı ve nihayetinde, özgürlük ve devlet pastasından bir parça alabilmek için saldırı amaçlı, gizli bir askeri gücü örgütlediği suçlamalarıyla tutuklanıp hapse atıldı. 1800'de serbest bırakıldığında, artık çeşitli kardeşlikler ve gizli cemaatlerin dahil olduğu, geniş jakoben yeraltında, vatana ihanet ve devrim maksadıyla çalışmayı sürdürdü. Despard ya mimarı (devletin ve davacısının iddia ettiği gibi) ya da savunucusu olarak darbe yapacak, devrimci bir ordu oluşturmayı sahiden hedeflemişti. Londra kulesini ve bankasını zapt etmeye niyetlendiği komplonun sonraki adımında, kışlaları ele geçirmeyi, hapishane duvarlarını yıkmayı ve kralı esir almayı planlamıştı. Posta vagonları durdurulduğunda, tüm ülke Londra'da devrimin başladığını anlayacak ve harekete koyulacaktı. 1802 Eylül'ünden bu yana, muhbirler sayesinde, tüm bunlardan haberdar olan hükümet, kasımda Despard'ı ve bazıları muhafız olan kırk kişiyi daha tutukladı. Catherine mahkûmların karılarını örgütlemiş ve İçişleri Bakanı Lord Pelham gibi şehrin önde gelenlerini endişelendirmeyi kendine iş edinmişti; Londra polis şefi onun bıktırıcı bir baş belası olduğunu düşünüyordu. Şubat 1803'te Despard ve altı suç ortağı, suçlu bulunarak idama mahkûm edildi.

Bu uzun ve zor bir gecenin, karanlık arzusunun kederli bastırılışıydı. Despard komplosuyla jakobenizm, dalgalı bir hakikatsizlik denizine battı; zorlama ve soğuk, amansız bir iktidar ortamıyla aşırı bir öfkeye sürüklendi. Albay; "sınırsız üyelik" günlerinden ve Thelwall'un tanınmış bir casus karşısında durup, ona hakaret etme ve patronlarına binlerce kişilik bir mitingin önemini anlatmasını tavsiye etme yeteneğinden hayli öteye gitmişti. 1802'de Despard tutuklandığında, jakoben yeraltı şuna inanır olmuştu: "Bir devrimi kapsamlı birlikler değil [...] her şeyi göze alabilecek küçük bir grup adam gerçekleştirmeliydi, krala suikast düzenleme gibi büyük bir darbe indirip şehri hayrete boğduklarında, kendilerini destekleyecek binlerce kişi olacaktı zaten." Ama, sonuç böyle olmadı.

"İşte hainin kafası" diye ilan etmişti, Despard'ın Londralı celladı Edward Marcus, Londra ahalisine. Darağacını dikecek birini bulmakta güçlük çekmişlerdi; idamla beraber, halk arasında ayaklanmalar çıkacağına dair söylentiler dolaşır olmuştu ve kabine, hainlerin kafalarını sergilemek yerine, cesetlerle birlikte gömmenin ihtiyatlı bir tutum olacağına karar vermişti. Kocasının ölümüyle meteliksiz kalan Catherine,

soylu albayın gömülmesiyle alakadar oldu. Bir kaynak, "Despard'ın başsız cesedi bütün meyhanelere girip, dönekleri yüz misline çıkarsa mı?" diye sormuştu. Despard özgürlük uğruna şehit oldu; onun devlet kumpasının masum bir kurbanı olduğuna inanan radikal kalabalığa, idam sehpasından yaptığı konuşma, "sadakatsizlikte direten" son "tutuşturucu" ihanet çağrısı oldu. Despard ve yoldaşları, iki defa kalabalığın tezahüratlarıyla mâni olunan ölümlerine, gururlu ve küstahça; diğer komplo ortaklarından ya da başka planlarından bahsetmeden gittiler. Kendi anlatımlarıyla; "fakirin ve ezilenin" dostları oldukları için mahkûm olmuşlardı. Devlet iktidarının gözünde ise birer canavar, devrim ve terörün geceye ait cemaatinde gizlenen tehlike gibi lanetliydiler. Sınırların ihlal edildiği gecenin popüler kültüründeki tarihi daha uzun ömürlü ve yaygın olan başka bir canavarın soyu da; 1790'ların jakobenizmine kadar uzanıyordu.[29]

29. Despard'a ilişkin bkz. Thompson, *The Making of the English Working Class*, s. 472-484; Goodwin, *Friends of Liberty*, s. 464-470; Wells, *Insurrection*; *Elliott, Partners in Revolution*; Iain McCalman, *Radical Underworld: Prophets, Revolutionaries, and Pornographers in London, 1795-1840* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 11-15; Peter Linebaugh, *A Dish with One Spoon: The American Experience of Slavery and the Commons in the Transformation of Three Officers of the English Crown into Freedom Fighters for the United Irish* (Toledo, Ohio: University of Toledo, 1999), s. 12-16.

6
Gecenin Canavarları

Fanteziyi Tarihselleştirmek

Fransa'daki devrim, jakobenizmin İngiliz devletine meydan okuyuşları, erkek *ve* kadın hakları ile proleter ayaklanma tehdidi, 1790'ların karşıdevrim paniğine karışıp bulanıklaşmıştı. Birçoklarına göre yaşanan, canavarlığın ta kendisiydi; hadiselerin istikrarlı düzeninin trajik biçimde tersine dönüşü sanki, "ciddiyetsizlik ve vahşetten ibaret" acayip "bir kaos"; çekicilik/iticilik, kahkaha/gözyaşı, şefkat/küçümseme, sevinç/dehşet gibi zıtlıklarla sahnelenen "canavarca, trajikomik bir manzara" doğurmuştu. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790) adlı yapıtında, 1789'un "keyfi ve topyekûn yıkım"ına verip veriştirmiş; "olabilecek en sığ anlayışla, en kaba idareyle" yönetilen siyasi topluluğun tersine dönmesiyle ortaya çıkan Fransa'nın "canavar anayasası"nı suçluyordu. Burke, "İhtiyat, basiret ve öngörünün yüz yılda inşa edebileceğinden fazlasını, öfke ve cinnet yarım saat içinde yok edecektir" kanaatine varmıştı.[1]

Canavarlara olan inanç, Devrim Çağı'nın öncesine uzanır; yıkımın bu çirkin mahlukları, hem mit hem metafor; tepetaklak olmuş dünyanın hem yaşayan varlıkları hem tasarımlarıdır.[2] Canavarlara dair

1. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Der. Conor Cruise O'Brien (Harmondsworth: Penguin, 1969), s. 173, 279-280, 313, 161, 275, 372, 92-93. Ayrıca, Fred Botting, *Making Monstrous: Frankenstein, Criticism, Theory* (Manchester ve New York: Manchester University Press, 1991) s. 139-163'teki "Frankenstein's French Revolutions" tartışmasını dikkate alın.

2. Canavarın ortaçağdaki sembolik önemi için bkz. David Williams, *The Function of the Monster in Medieval Thought and Literature* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1996).

düşünceler, biraz da köylü hurafelerinden ve doğaüstü pratiklerin cazibesinden; yönetici sınıfın kitleler arasındaki toplumsal huzursuzluğa ve isyankârların kopardığı gümbürtüye bağlı korkularından doğmuştur.[3] Foucault, "Klasisizmin kapattığı yalnızca delilerin ve ahlaki serbesti içinde olanların, hastaların ve canilerin birbirlerine karıştığı soyut bir akıl bozukluğundan ibaret olmayıp, aynı zamanda muazzam bir fantastik haznesi, [...] şu gecenin içinde görüldüğü sanılan, uykudaki canavarlar dünyasıydı da" der.[4]

Gelgelelim Aydınlanma'nın getirdiği değerler olan akılcılık ve izanla birlikte canavar, ironik bir şekilde, popüler kültürde daha sağlam bir yer edinmiş oldu; varlığı edebi bir türle, sonuçta ortaçağ mistisizmine ve aralarında gecenin yaratıkları da olan sihirli yaratımlara dönen gotik romanla gelişti. Horace Walpole'un *The Castle of Otranto*'sunun (1765) yayımlanmasının ardından hızla çoğalan metinler, ortaçağ hikâyesinin ürkütücü ve doğaüstü fenomenini fantezileştirdi, kabul ve izah etti.[5] XIX. yüzyıl başlarında yayımlanmış şu üçlüyle gotik geleneği belki de doruğuna ulaştı: Mary Shelley'nin *Frankenstein*'ı (1818), John Polidori'nin *The Vampyre*'ı (1819) ve Charles Robert Maturin'in *Melmoth the Wanderer*'ı (1820).[6] Foucault'nun ileri sürdüğü gibi, canavarın bu yeniden doğuşunda hem bir süreklilik hem de değişim vardı. Bir taraftan, "Zindanlar [...] uzun süre, sessiz kalan büyük bir bellek gibi işlev görmüş; kovulduğu sanılabilecek hayali bir gücü karanlıkta tutmuş, yeni klasik düzen tarafından doğrultularak, XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar olduğu gibi aktarılan yasak biçimleri, bu yeni düzene ve zamana karşı korumuştur." Diğer yandan ise "XVIII. yüzyılın sonunda serbest kalan imgeler XVII. yüzyılın silmeye kalkıştıklarıyla her noktada aynı değildir"; çünkü, "Rönesans'ın onları ortaçağdan

3. Canavarların tarihi üzerine, Chris Baldick, *In Frankenstein's Shadow: Myth, Monstrosity, and Nineteenth-Century Writing* (Oxford: Clarendon Press, 1987), s. 10-29, "The Politics of Monstrosity"; Christopher Hill, "The Many-Headed Monster in Late Tudor and Early Stuart Political Thinking", Der. Charles H. Carter, *From the Renaissance to the Counter-Reformation* (New York: Random House, 1965), s. 296-324'ten bilgi edinilebilir.

4. Michel Foucault, *Akıl ve Akıl Bozukluğu: Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., 2000, s. 522.

5. Margaret L. Carter, *Specter or Delusion? The Supernatural in Gothic Fiction* (Ann Arbor: UMI Research, 1987); Tzvetan Todorov, *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre* (Ithaca: Cornell University Press, 1975) [*Fantastik: Edebi Türe Yapısal Bir Yaklaşım*, Çev. Nedret Öztokat, Metis Yay., 2004]; David Punter, *The Literature of Terror: A History of Gothic Fictions from 1765 to the Present Day* (Londra: Longman, 1980); Devendra P. Varma, *The Gothic Flame* (New York: Russell & Russell, 1966); kısa bir genel bakış için ise, Lowry Nelson, Jr., "Night Thoughts on the Gothic Novel", *Yale Review* 52 (Aralık 1962): 236-257.

6. Noel Carroll, *The Philosophy of Horror: or Paradoxes of the Heart* (New York: Routledge, 1990), s. 4-5. Ayrıca, bkz. Arthur Clayborough, *The Grotesque in Art and Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1965).

sonra bulduğu şu arka dünyadan koparan bir eylem, karanlıklar içinde gerçekleştirilmiş[ti]", bu ise insanın çelişkilerinden ve yapıp ettiklerinden oluşan yeni bir labirent demekti.[7]

Modern canavarın edebi olarak inşası, Fransız Devrimi'nin arkasından gelen hayal kırıklığı ve insanların gözünün açılması esnasında meydana geldi. Tasarımın kökeninde tam da ortaçağ mistisizmi ve büyüsü yatıyordu; ki orta çağın geceye dair fantezileri ve kana dair etkili sembolizmi, Devrim/Akıl Çağı'nın devrimci dönüşümleriyle kesin olarak alt edilmişti.[8] Bu mistisizm ve büyü anlayışı artık yeni bir muhteviyat kazanmıştı: "Arzuyla cinayetin, gaddarlıkla acı çekme isteğinin, egemenlikle köleliğin, hakaretle aşağılanmanın suç ortaklığı."[9] Canavar, tiyatro yapıtlarında ve halk bilincinde parıldamaya başlamıştı.[10] Nedeni, aydınlanmışsa bile yine de dertli olan kültürlü elit tabakanın, burjuva toplumunun canavarca yaratılarının çirkinliğini, daha da çirkin taklitlerle, aklın hayalin alabileceği en aşırı ve en groteskleriyle maskelemek için uygun bir metafora ihtiyaç duymasıydı.[11] Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin savunduğu gibi: "Canavarları aklın uyuklaması değil, tetikte ve uykusuz akılcılık vücuda getirir."[12] Canavarlar burjuva düzenine sınırlar sunarken bir yandan da bu sınırların dışına taşma tehdidinde bulunur.[13] Franco Moretti, "Dehşet edebiyatı tam da bölünmüş bir toplumun dehşetinden ve onu iyileştirme arzusundan doğar" kanaatine varmıştır.[14] Böyle bir bölünme ve getirdiği dehşet ise yine, günle gecenin karşıtlıklarını ortaya çıkarıyor; bu halde canavar korkusu, karanlığın ve onun bilinmezlerinin dehşetidir; ya da göl-

7. Foucault, *Deliliğin Tarihi*, s. 522. Bu dönemin edebi tarihinin kavrayış bakımından yol gösterici bir okuması için bkz. David Punter, *The Romantic Unconscious: A Study in Narcissism and Patriarchy* (New York: New York University Press, 1990).

8. Bkz. Frost, *The Monster with a Thousand Faces: Guises of the Vampire in Myth and Literature* (Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press, 1989), s. 6-9'da yer alan Brian J. Frost, "Blood, Diablerie, and Undeath".

9. Foucault, *Deliliğin Tarihi*, s. 522.

10. Bkz. örneğin, Steven Earl Forry, *Hideous Progenies: Dramatizations of "Frankenstein" from Mary Shelley to the Present* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990); Roxana Stuart, *Stage Blood: Vampires of the Nineteenth-Century Stage* (Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press, 1994).

11. Donna Haraway, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science* (New York: Routledge, 1989), s. 378: "Canavarlar [monster] 'göstererek kanıtlamak'la [demonstrate] kelime kökünden fazlasını paylaşır: Canavarlar anlam ifade ederler."[Esasen iblis anlamına gelen 'demon' canavarla eşanlamlı olarak da kullanılır. (ç.n.)]

12. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (New- York: Viking, 1990), s. 112.

13. Botting, *Making Monstrous*, s. 161. Ayrıca bkz. Roger Shattuck, *Forbidden Knowledge: From Prometheus to Pornography* (New York: Harcourt Brace, 1996), özellikle s. 77-108.

14. Franco Moretti, *Signs Taken for Wonders: Essays in the Sociology of Literary Forms* (Londra: Verso, 1988), s. 83.

gede kalmış insanların ve yaşantıların basılı hiçbir metnin tamamen kavrayamayacağı korkularıdır aslında. Canavar, edebiyat geleneğinin sunağında ne kadar sık kurban edilirse edilsin, korkutucu bir dünyevi ve bedensel varlık olmaya devam eder; dehşetin metaforik gücü; korku imgelerinden çok, insanların sosyal ilişkilerine dair korkunç hakikatlerde yatar. İnsanlığa dadanan canavar ile uyandırdığı arzular ve getirdiği kâbuslar "karanlıkta kaybolur."[15]

R. E. Foust'un savunduğu gibi bu süreç, ilahiyattan çok, modern erkek ve kadın psikolojisinin bir ürünüdür. Foust, "Canavar, kendi kendini yaratan Ego'lardan oluşmuş bir toplumun gün ışığındaki hali ile tam oluşmamış ve hayali olarak temsil edildiği, bastırılmış İd'in bataklıktaki gece ülkesinin arasına girer [...] bize, defalarca unutmaya yeltendiğimiz geçmişteki karanlık bir coğrafyadan, iğrenerek ve imrenerek [bakar]" diye iddia eder. Freud'un "The Uncanny" [Tekinsiz] adlı makalesinden yola çıkarak, canavarın yaratılışının, benliğin ikiye katlanması; "ölümün tekinsiz habercisi" olduğunu ileri sürer ki bu grotesk aşırılık, aslmda gizlice ve bilinçsizce öğrenilmiş bir şeyin temsilidir. Freud'un bakış açısından, "tekinsiz [olan] gerçekte yeni ya da yabancı bir şey değil; tanıdık ve zihne eskiden yerleşmiş ama ona yabancılaşmış bir şeydir." Foust'un canavar imgesiyle ilgili karşıt fantezileri, Freudyen okumada, "tekinsizin bütün o daimi kötü niyeti, insanı aşan zavallılığı, evrensel kötü kaderi", "insan ırkının ruhani otobiyografisinde bir bölüm" haline gelir. "Tabiatımızın karanlık ve dokunaklı parçasını içimizde yeniden oluşturur."[16]

Fantezinin homojen olarak benimsenmiş bu okumasında, gotik türünün tarihsel kökenleri örtülüdür; ki canavarın toplumsal ve bundan dolayı da değişen bir inşa olarak değerlendirilmesini, bir bağlama oturtulmasını bu kökenler sağlar. Örneğin kadın vampirler, J. Sheridan Le Fanu'nun 1872 tarihli romanı *Carmilla*'dan bu yana, düzeni kabul etmek yerine çökerten, sınır ihlalcisi cinsellikleri ifade eder; zira Carmilla, Nina Auerbach'ın sözleriyle, "Viktoryen edebiyatında olsun başka bir

15. J. M. Hill, "Frankenstein and the Physiognomy of Desire", *American Imago* 32 (1975): 358. "Canavarlığın Politikası"nın faydalı bir tartışması için bkz. Baldick, *In Frankenstein's Shadow*, s. 10-30. Foucault, *Deliliğin Tarihi*, s. 523'ü dikkate alın: "Bu ani dönüşüm fantastiğin bizzat akıl bozukluğunun sessiz kılındığı yerlerde korunmuş ve gözetilmiş olması sayesinde gerçekleşmiş değil midir?" Ayrıca, bkz. Jutta Held, "Between Bourgeois Enlightenment and Popular Culture: Goya's Festivals, Old Women, Monsters, and Blind Men", *History Workshop Journal* 23 (İlkbahar 1987): 49-50.

16. R. E. Foust, "Monstrous Image: Theory of Fantasy Antagonists", *Genre* 13 (Kış 1980): özellikle 442, 452-453; Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Der. James Strachey, Cilt 17 (Londra: Hogarth Press, 1955), s. 234-235'de "The Uncanny".

edebiyatta olsun, ne olduğunu kabullenen sayılı eşcinsellerdendir"; bu, modern lezbiyen edebiyatında vampir temasının kullanılmasında, şüphesiz bir etken olmuştur.[17] Bir yazar, çağdaş lezbiyen vampir filminin "yorumun feminist açıdan gözden geçirilmesine imkân tanıdığı için, anaakım cinsiyet otoritesini devirme" kapasitesine sahip olduğunu; "[çünkü] kadınlar[ın] birbirlerine dönmekle aslında, erkekleri yenip yokettikleri"ni öne sürmüştü.[18] Hakikaten de bütün vampir temalı yapıtlar, çağdaş eşcinsel kimliğin oluşumuyla bağlantılı ve paralel olarak, cinsiyetin homoerotik olarak tersyüz edilmesi biçiminde okunabilir ki bu kimlik uzlaşımları ne olursa olsun, asla basitçe burjuva toplumunun ailevi, cinsiyete dayalı ve erotik âdetlerinin konformist bir yeniden üretimine indirgenemez.[19] Öyleyse canavarı tarihsel olarak okumak, gotik geleneğinin karmaşık bir yaratılış hikâyesi olduğuna işaret edebilir: Temelinde cinsel tabulara saldıran, erotik bir kurmaca olarak devrim/karşıdevrimin ara döneminde ortaya çıkmış; değişik kılıklara bürünerek düzenin baş edilmesi güç zorlukları ve mücadeleleriyle boğuşan, müphemlikleri ifade etmiştir.[20] Judith Halberstam yakın dönemde, "Asla bütünüyle gerici ya da bütünüyle özgürleştirici" olmayan gotik canavarın, "kategorilerin aksayışını, sınırların yok oluşunu ve kirliliğin varlığını temsil" ettiğini savunmuştu. Onun kanaatince canavarca olanın çekiciliği, içgüdüsel bir muhafazakârlıkta değil; bu yakınlarda popüler korku romanları yazarı Stephen King tarafından ileri sürüldüğü üzere, "kendi canavarlıklarımızı fark etme ve övme ihtiyacı"nda yatar.[21]

17. Nina Auerbach, *Our Vampires, Ourselves* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), özellikle s. 41; Richard Dellamora, *Masculine Desire: The Sexual Politics of Victorian Aestheticism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990), s. 69-85; Norine Dresser, *American Vampires: Fans, Victims & Practitioners* (New York: W W Norton, 1989), s. 109. Auerbach'ın çağdaş kadınların *Near Dark* [Karanlık Çökerken] gibi vampir filmleri üzerine yorumlarını da dikkate alın (s. 186-192). Dişi vampirler ve Carmilla üzerine diğer görüşler için bkz. James B. Twitchell, *The Living Dead: A Study of the Vampire in Romantic Literature* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1981), s. 39-73; Alok Bhalla, *Politics of Atrocity and Lust: The Vampire Tale as a Nightmare History of England in the Nineteenth Century* (Yeni Delhi: Sterling, 1990).

18. Bonnie Zimmerman, "Lesbian Vampires", *Jump Cut* 24/25 (Mart 1981): 23-24. Biraz daha farklı bir konuyu ele alıyor olsa da Valerie Traub'ın, "The Ambiguities of 'Lesbian' Viewing Pleasure. The (Dis)Articulations of Black Widow", Der. Julia Epstein ve Kristina Staub, *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity* (New York: Routledge, 1991), s. 305-328'deki görüşleri meseleyle ilişkili.

19. Richard Dyer, "Children of the Night: Vampirism as Homosexuality, Homosexuality as Vampirism", Der. Susannah Radstone, *Sweet Dreams: Sexuality, Gender, and Popular Fiction* (Londra: Lawrence & Wishart, 1988), s. 47-72; Christopher Craft, "'Kiss Me with Those Red Lips': Gender and Inversion in Bram Stoker's Dracula", *Representations* 8 (Sonbahar 1984): 107-33 ve Carol Margaret Davison, *Bram Stoker's Dracula: Sucking Through the Century, 1897-1997* (Toronto: Dundurn, 1997), s. 249-268'deki Jacqueline LeBlanc, "'It is not good to note this down': Dracula and the Erotic Technologies of Censorship"teki önermelerin bazıları.

20. Punter, *The Literature of Terror*, s. 411-412.

21. Judith Halberstam, *Skin Shows: Gothic Horror and the Technology of Monsters* (Durham,

Bram Stoker'ın *Dracula*'daki (1897) fantastik yaratığı, burjuva Avrupa'sının en güçlü döneminde, ihlalin kuşkusuz cinselleşmiş ve sınırları açıkça ihlal eden bir metaforunu; yani sermayenin birikime dayalı özünün, artıdeğere el konulmasındaki canavarlığı gibi görülebilecek bir metaforu inşa etmek için vampirler ve kurtadam gibi diğer gece yaratıklarıyla gelen eski mitolojileri kaynak alır.[22] Ancak bunu yoğun şekilde maddileşen bir metafor üzerinden yapar. Manasının merkezine bedeni yerleştirerek; vampiri nekrofili, sadizm ve fetişizm bağlamında anlayan, Ortodoks seksolojinin "sapkınlıklarını" sınıf ilişkilerine sokar.[23] Fizyoloji için kan ne demekse değer ve onun üretimi de ekonomi politik için o demektir. İnsanlığın çoğunluğunun, bitmek bilmeyen acımasız ihtirasıyla artıdeğer peşindeki sermayeyi oluşturan ölü emeği üretmek için didinmek zorunda kaldığı, yabancılaşmış emek canavarını yaratan kapitalizm, ne ölü ne diri haldeki çileci kont misali, birikim ihtiyacıyla hareket eder; asla doymak bilmez, hep daha fazla kâr etmek, daha geniş alanlar ve daha yeni, taze kurbanlar bulmak için geri gelmelidir. Gecenin korkularında, Adam Smith ve onun düşünsel zürriyetinin, yüzyıldan fazladır yazdıklarıyla kurdukları kasvetli bilimin gündüz üretimlerinin, meşum yansımaları vardır. Güç ve kapitalist genişleme arzusu, metaforik çöküşünü Dracula'nın lanetinde bulmuştur; o ki tüm rakiplerini tüketmek zorundadır, hem de fikir ya da nesnelerin âleminde değil, özel bir beden türünün esası ve besleyici

N.C.: Duke University Press, 1995), s. 136, 27. Ayrıca, Eric Naiman, "When a Communist Writes Gothic: Aleksandra Kollontai and the Politics of Disgust", *Signs* 22 (Ağustos 1996): 1-29'daki tartışmaları dikkate alın; Davison, *Bram Stoker's Dracula*, s. 213-30'daki, Veronica Hollinger, "The Vampire and the Alien: Gothic Horror and Science Fiction",; Carroll, Philosophy of Horror, s. 201. Stephen King'in yaptığı banal bir açıklama için, bkz. *Danse Macabre* (New York: Berkley Books, 1987), s. 39.

22. Stoker'a ilişkin bkz. Daniel Farson, *The Man Who Wrote Dracula: The Biography of Bram Stoker* (Londra: Michael Joseph, 1973). Bu metin, Stoker'ın mitolojideki erotik tarafların hiçbirine bir göndermede bulunmadığını iddia ederken, vampirliğin ziyadesiyle cinselleşmiş bağlamına bir giriş yapıyor. Ayrıca, bkz. Ernest Jones, *On the Nightmare* (New York: Grove Press, 1951), s. 98-130; Jan B. Gordon, "The 'Transparency' of Dracula", Der. Davison, *Bram Stoker's Dracula*, s. 95-121. Tarihteki vampir ve kurtadam mitolojilerine ilişkin başka kaynakların arasından bkz. Montague Summers, *The Vampire: His Kith and Kin* (New Hyde Park: University Books, 1960); Clive Leatherdale, *The Origins of Dracula: The Background to Bram Stokers Gothic Masterpiece* (Londra: William Kimbler, 1987); Paul Barber, *Vampires, Burial and Death* (New Haven: Yale University Press, 1988); Jan E. Perkowski, *Vampires of the Slavs* (Cambridge, Mass.: Slavica Publishers, 1976); Brian J. Frost, *The Monster with a Thousand Faces: Guises of the Vampire in Myth and Literature* (Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press, 1989). Kurtadamlara dair bkz. *A Lyconthropy Reader: Werewolves in Western Culture*, Der. Charlotte F. Otten, (Syracuse: Syracuse University Press, 1986); Jones, *On the Nightmare*, s. 131-153.

23. Bkz. Havelock Ellis, *The Psychology of Sex: A Manual for Students* (New York: Emerson, 1964), s. 209. Stoker'ın *Dracula*'sı ile Freudyen bakış açılarının uyuştuğuna dair bir iddia için bkz. Davison, *Bram Stoker's Dracula*, s. 123-146'daki, Stephanie Moss, "The Psychiatrist's Couch: Hypnosis, Hysteria, and Proto-Freudian Performance in *Dracula*".

gıdası olarak. Sahip olma yetkisinde kaydettiği tarihi ilerlemeyi ilan eden sınıf toplumunun özgür(lüksüz)lüğü, sonunda, tüm rakipleri buyruğu altına almaya ve insanlığın bütününü nihai bir işlem kaynağına indirgemeye olan dayanılmaz, azgınca ihtiyaca boyun eğer. Dracula, doğu ve batı, kuzey ve güneyin ortasında, ormanların ötesindeki o başkalaşmış diyardan, Transilvanya'dan XIX. yüzyıl imparatorluğunun ticaret merkezi olan Londra'ya getirilir.[24] Orada, "milyonların kaynadığı" şehrin ortasmda, "kana duyduğu iştahı doyurup, çaresizlerin sırtından geçinecek, yeni ve sürekli genişleyen bir yarı-şeytani ortam, yeni bir düzen oluşturacak"tır. İronik de olsa bu düzen, canavarın insanların yaşam alanında sosyal ilişkileri altüst etmesiyle kapitalizm/ emperyalizm ilişkisinin yörüngesini, tam anlamıyla tersine döndürür. Dracula'yı en sonunda, vampirce ihtiyaçlarını genç, zinde görüntüsüyle maskeleyebilen gizemli bir Amerikalının öldürmesi; yüzyılın eşiğinde küresel rekabet ve dünya pazarlarındaki kapışmayı temsil eder ki bu da yarışma halindeki ulusal kapitalizmlerin bütünüyle gerçekçi bir alegorisidir. Tam da Stoker'ın romanının ortaya çıktığı zamanlarda ABD, dünyanın en önde gelen kapitalist ulusu olma yolunda İngiltere'yi geride bırakmıştı. Amerikan sermayesi, XX. yüzyılda dünyayı kendine tabi kılarken azgın tüketimine hiçbir çarmıh, sarmısak dişi, kutsal su, kutsanmış ekmek ya da sihirli çiçek mâni olamayacaktı. Sermayenin her şeyden güçlü kalbine saplanabilecek tahta kazık ise örgütlenmiş bir proleter muhalefeti olacaktı. Ancak en kuvvetli haliyle 1917'de yükselen devrimci meydan okuyuş, ilk olarak metaforik vampirin en savunmasız sığınağını; kapitalizmin düzensiz küresel genişleme zincirindeki en zayıf halkasını, yani sahiplenmeci bireyciliğin Transilvanyası olan Çarlık Rusyası'nı vurdu.[25]

24. Transilvanya'nın yeri ve hayali cemaati üzerine, Gerald Walker ve Lorraine Wright, "Locating Dracula: Contextualising the Geography of Transylvania", Davison, *Bram Stoker's Dracula*, s. 49-74'ü dikkate alın.

25. Bu paragrafın dayandığı kaynaklar: Moretti, *Signs Taken for Wonders*, s. 90-98; Ken Gelder, *Reading the Vampire* (Londra: Routledge, 1994), s. 17-22. Ayrıca bkz. Alok Bhalla, ' "Seeking Whom He May Devour': Dracula, Lucy, and Mina as Predators and Victims in an Hobbesian Jungle", *The Politics of Atrocity and Lust*, s. 35-56, 68-69'daki bütünleyici sav ve Stephen D. Arata, "The Occidental Tourist: Dracula and the Anxiety of Reverse Colonisation", *Victorian Studies* 33 (1990): 621-645'teki imalı ifade. Dracula'nın "feodalizmin ölümünün ısınma aşaması" olarak alternatif bir değerlendirmesi için bkz. Baldick, *In Frankenstein's Shadow*, özellikle s. 148. Halberstam, *Skin Shows*, s. 86-106'da ilginç bir okuma yer alıyor. Halberstam açılışı Dracula ve Yahudi düşmanlığı arasında bir bağlantı olduğunu ima ederek yapar; bu ve Yahudilerin paraya karşı açgözlü alakalarının basmakalıp tasarımı, Kont'un edinme ihtiyacına bağlanır. Patrick Brantlinger, "Imperial Gothic: Atavism and the Occult in the British Adventure Novel, 1880-1914", emperyalizm boyutunun faydalı bir tartışmasını içeren daha geniş bir tarihsel anlatı; Brantlinger, *Rule of Darkness: British Literature and Imperialism, 1830-1914* (Ithaca: Cornell University Press, 1988). Bram Stoker'ın *Dracula*'sının diğer önemli bağlamsallaştırmaları için bkz. Carol Margaret Davison, "Bram Stoker's Dracula: Sucking

Marx ve Engels, Stoker'ın *Dracula*'yı yayımlamasından yıllar önce, yeni bir yönetici sınıf tasavvur ederken benzer imgelerden yararlanmış; sermayeyi tarif etmek için, "yalnız canlı emeği emerek yaşayan ve ne kadar çok emerse o kadar çok yaşayan, kendisiyle birlikte kölelerinin cesetlerini de mezara" sürükleyen vampir gibi bir parazit benzetmesini tekrar tekrar kullanmıştı. *The Condition of the Working Class in England*'da (1845) Engels, yükselmekte olan kapitalist sınıfın bol bol övülen hayırseverliğini tartışırken bu kavramsallaştırmadan yola çıkmış; hayır işlerinin cüzi etkisini iğneleyici bir sertlikle bir kenara itmişti: "İlk önce can damarlarını emerek kurutup sonra da yalnızca kendi vicdanınızı rahatlatan, ikiyüzlü hayırseverliğinizi göstererek soyduğunuz kurbanlara, kendilerine ait olanın ancak yüzde 1'ini verdiğiniz halde, dünyanın önüne insanlığın büyük yardımseverleri gibi çıkmakla proleterlere bir iyilik etmişsiniz sanki!" Marx'ın aşırı tüketmeye koşullanmış, vampiri andıran burjuvazisi, James Malcolm Rymer'ın *Varney the Vampire*'ının (1845-1847), tamahkâr davranışları frenleyecek etkili bir şeylerin olmamasını ve tüm sınıf sınırlamalarını yok etme tehdidi arz eden, edinme içgüdüsünü hatırlatarak orta sınıfları uyardığı dönemde tanımlanmıştı. Marx, *Grundrisse*'te sermayeyi tekrar tekrar, canlı emekçilerin ruhuna bağımlı vampir bir bedene benzetmiş, kapitalizmin sınıfsal ve ahlaki yorumlarına dair sunumunu daha da karanlık hale getirmek için gotik imgeleri kaynak almıştı. Marx, İngiliz burjuvazisi ve savunucularının, işgününü on saatle sınırlandıracak yasanın yürürlüğe girmesine karşı çıkmalarını, endüstrinin "tıpkı vampir gibi, ancak kan emerek, hem de çocukların da kanını emerek hayatta kalabildi"ğinin (çocuk işçilerin yaşadığı yıkımı kast ederek) ispatı olarak görüyordu. Marx *Kapital*'de uzayan çalışma saatlerinin "vampirin, emeğin kan damarına susamışlığını ancak bir parça gider[diğini]", bu sonsuz ihtiyacın gece vardiyasının başlamasıyla birlikte, yarı zamanlı da olsa, adamakıllı doyurulduğunu ileri sürmüştü. Üzerinden kan damlayan kapitalizm, emeğin sistematik olarak kurutulması demekti ve vampir burjuvazi, "sömürülecek tek damla kan kalsa da" rahat vermezdi.[26]

Through the Century, 1897-1997" ve Davison, *Bram Stoker's Dracula*, s. 19-40, 321-330'daki, Richard Anderson, "Dracula, Monsters, and the Apprehension of Modernity".

26. Bkz. Marx'tan yapılan alıntılar, Gelder, *Reading the Vampire*, s. 20-22 ve Alok Bhalla, "The Age of Empire: The Victorian Horror Tale and Varney the Vampire", Der. Bhalla, *Politics of Atrocity and Lust*, s. 20-25'te aktarılmıştır. Ayrıca bkz. Robert Paul Wolff, *Moneybags Must Be So Lucky: On the Literary Structure of Capital* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988). Marx ve Engels'teki vampir imgelemine yapılacak en faydalı giriş, Chris Baldick'in, "Karl Marx's Vampires and Grave-diggers", Baldick, *In Frankenstein's Shadow*, s. 121-140'taki mükemmel tartışması olacaktır. Ayrıca bkz. Friedrich Engels, *The Condition of the Working-Class in England in 1844* (Londra: Allen & Unwin, 1968), s. 278; Karl Marx, *Grundrisse: Intro-*

Stoker'ın *Dracula*'sı ve gotik yazınındaki vampir türü, bu radikalleşen imgelemle boğuşsa da yorumlarını, Marx ve Engels'ten epey farklı biçimde yapıyordu. Gelişmekte olan XX. yüzyıl korku türlerinin birçoğu gibi vampir edebiyatı da canavardan her zaman korkan okuru, en iyisinin ideolojik uzlaşmayı pekiştirmek ve hislerini bastırabilmek olduğuna koşullandırmaya çalışır. Moretti'nin belirttiği gibi, kapitalizmin tam anlamıyla bir geç dönem Viktoryen zaferi olan *Dracula*, "'Organik' olmayı başaran bir kapitalizm arzusuna ayna tutar ve bu arzuyu teşvik eder." Metin, diyalektik bağlantılarıyla gündelik varoluşun ağır karşıtlıklarını, tarihsel bağlamlarından koparmak suretiyle uzlaştırır. Bu süreçte zaman askıya alınır ve bireysel düşünce korku diye es geçilir, bu korkunun kuvvetli bastırıcıları, hissizleştirme güçlerini kullanır. Hiç de gerçeklerden kaçmayan böylesi bir edebiyat, toplumsal düzeni yeniden oluşturur. Korku, mantığı sollar; şüpheli bir beklentiyle muhalif politikaya karşı temel siper olan emniyetsizlik sağlanır. Dracula'nın mesajı kapitalizmin sürekliliklerine dairdir; canavar, "İntikamım daha yeni başladı! Onu yüzyıllara yaydım ve zaman benim yanımda" diye böbürlenir.[27]

Dracula'dan yüzyıl önce tasarlanan ve burjuva iktidarının daha henüz billurlaşmadığı bir anın ürünü olan Frankenstein'ın canavarını tarihselleştirmek, gecenin canavarlarıyla taşıdıkları anlamların daha karmaşık bir fantezisini ortaya çıkarır. Frankenstein'ın edebi kurgusu, kat kat canavarlıklardan oluşur. Yazarı Mary Wollstonecraft (Godwin) Shelley, jakoben radikalizmini benimseyen, aile ve cinselliğe dair burjuva âdetlerini reddeden, skandal boyutunda feminist bir aileye mensuptu. Babası William Godwin, her ne kadar kararlılığı, devrimci hareketin güncel arayışları ve devrimin ilkelerini usulen uygulayan çevresindeki insanlar yüzünden sarsılmışsa da 1790'ların tanınmış bir radikaliydi. Godwin'in yolu Mary Wollstonecraft ile ilk 1791'de kesişti ve nihayetinde hummalı, fırtınalı ve aşk dolu şekilde birleştiler; bu 1796 sonrasında jakobenlerin hayal kırıklığı yaşadığı günlerde gerçekleşti.

Mary Wollstonecraft, 1790'larda ortaya çıkan ateşli eşitlik söylemi sonucunda toplumsal cinsiyete dair mutabakatlarının kâbus gibi çöküşünü simgeliyordu.[28] "Yazan bir kadın" ve kadın hakları savunucusu

duction to a Critique of Political Economy (Penguin: Harmondsworth, 1973), s. 461, 646, 660; Karl Marx, *Capital, Volume I* (New York: International, 1967), s. 394-427, [*Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yay., 2003]; Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, Cilt 10 (New York: International, 1978) s. 288'deki Friedrich Engels, "The English Ten Hours' Bill".

27. Moretti, *Signs Taken for Wonders*, s. 107-108; Auerbach, *Our Vampires, Ourselves*, s. 192, 220.

28. Başka bir düzlemde, bkz. Alex Potts, "Beautiful Bodies and Dying Heroes: Images of Ideal

olarak, çabucak öne çıkarak kendine bir yer edindi; 1792'de yayımladığı *A Vindication of the Rights of Woman* [Kadın Hakları Savunması], kadın erdemine erişilmesinin önüne geçen "erkek zorbalığı"nın mazur görülmesini reddediyordu. Ne var ki kadın haklarının aleni savunucusu olarak kazandığı şöhret ona, özel hayatında başarı getirmemişti. Biri kız çocuğunun babası olan sevdiği iki erkek tarafından da reddedilen Wollstonecraft, intihar girişiminde bulunmuştu; Godwin'le ikinci kez karşılaştığında, fevkalade umursamaz bir sevgilinin bıraktığı acıyı iyileştirme sürecindeydi. 1796'da, tanışmalarının üzerinden yalnızca aylar geçmişken Wollstonecraft ve Godwin'in arasında çok yakın bir ilişki doğmuştu. İkisi de evlilik taraftarı değildi; ama 1796'nın aralık ayında Mary'nin hamile olduğu ortaya çıkınca, bu iki inatçı evlilik karşıtı, Mart 1797'de kıyılan nikâhla evlenmişti.[29]

Kızları Mary, 1797 Ağustos'unun sonunda doğdu; Godwin günlüğüne, sanki içine doğmuş gibi onun "geceleyin" dünyaya geldiğini kaydetmişti. Wollstonecraft doğumla birlikte ateşlendi, on gün sonra ise büyük bir acı çekerek öldü.[30] Godwin darmadağın olmuştu. Muhtemelen derin bir kayıp hissiyle harekete geçip, Wollstonecraft'ın hayat hikâyesini, basmakalıp toplumsal cinsiyet ilişkilerinin tersine, aşk ve özgürlüğün peşinden gitmeye karar verişini yazmaya başladı. Godwin'in 1798'in başında yayımlanan *Memoirs of the Author of A Vindication of the Rights of Woman*'ı [Kadın Hakları Savunması'nın Yazarının Hayat Hikâyesi], jakoben karşıtı tepkileri üzerine çekti. Bu reaksiyon ortamı, yaslı radikalin yeni vefat etmiş karısına ilişkin savunmasının kabul görmesini şüphesiz engelledi; ancak eleştirilerin sövgülü içeriği daha çok, kadının ahlaksızlığa olan eğiliminin rezilliğine *örnek* diye, o güne kadar olduğundan daha aleni biçimde damgalanan Mary Wollstonecraft'ın bizzat kendisine yönelikti. Godwin, bekleneceği gibi, yönetim yanlısı eleştirilerle saldırıya uğramış ve saygın edebiyatın ileri gelenleri tarafından aforoz edilmişti; ancak nesiller boyu eşitlik kisvesi altında pusuya yatmış kadın kötülüğüne örnek olarak yerilen Mary Wollstonecraft oldu. *Anti-Jacobin Review*'da (1801) yer alan şu anonim mısralar bunu gösteriyordu:

Manhood in the French Revolution", *History Workshop Journal* 30 (Sonbahar 1990), 1-21.

29. Wollstonecraft, Godwin ve ilişkileri üzerine bkz. Mike Game, *Harmless Lovers: Gender, Theory, and Personal Relationships* (Londra: Routledge, 1993), s. 59-81, 107-113.

30. Godwin'in günlüğünde yalnızca şu kayıtlı, "Mary'den doğma, geceleyin 11'i 20 dakika geçe." Şu kataloğu dikkate alın, *Mary Wollstonecraft & Mary Shelley: Visionary Daughters of Albion—A Bicentenary Celebration, May 3-September 13* (New York: New York Halk Kütüphanesi, Beşeri Bilimler Merkezi, Edna Barnes Salomon Odası, 1997), s. i.

Sonra anıran bir eşeğin üzerine binmiş gördüm
William ve Mary'yi, hakikaten hoş çift:
Evlendiler de bir bakın nasıl oluverdi
İkisi de ancak ahmaklıktan sayardı evliliği
Ve kadın yağdırırdı küfrün selini
Eşek atlarken tökezlese, çitleri veya hendekleri
Kocası, baldırı çıplak, melankoliye dalardı
Zira sahiden de kısa pantolon giyerdi Mary
Tanrı yardımcısı olsun böyle o.....lara düşen zavallı,
şapşal adamların.

Godwin bu muameleye haysiyetiyle katlandı; saldırı cevaba değdiğindeyse eleştirenlere, takdire şayan bir ağırbaşlılıklar yanıt verdi.[31]

Wollstonecraft ile Godwin'in kızı, annesinin izinden giderek daha erkenden dertli ve sonu belirsiz bir bağımsızlık yolu tutturdu. Genç Mary'nin ümitsizliği, trajik biçimde onu çocukluğunu yaşayamadan kadın olmaya itmişti. "Seçkin" bulduğu edebiyat çevrelerinde gezindi. Yegâne dayanağı (maddi, sosyal ve düşünsel) babası olan, onun muhakeme yeteneğine hürmet eden, doğduğu an annesiz kalmış kız çocuğu, annesi Godwin ve radikal edebiyatçılardan oluşan küçük bir çevrede bir ikon muamelesi gören, radikal annesini idolleştirmiş, fazlasıyla mantıklı, hem düşünsel bağlılık hem evlat sadakati isterken epey soğuk bir müşkülpesentlik takınan babasına karşıysa yakın, belki de zaman zaman sağlıksız bir bağ geliştirmişti. Mary Shelley'nin ilk kitabı *Frankenstein, or the Modern Prometheus* [Frankenstein ya da Modern Prometheus] (1818) sevgili babasına değil; "*Political Justice, Caleb Williams & Etc.*'nin yazarı William Godwin"e "saygıyla ithaf edilmiş"ti. Mary, *Mathilda*'da (1819) bir babanın kızına duyduğu ensest arzuyu konu eden bir hikâye anlattığında ise Godwin romana, "tiksindirici ve nefret uyandırıcı" deyip Mary'nin ona gönderdiği nüshayı iade etmeyi

31. Godwin üzerine pek çok yazılı kaynak mevcut. Örneğin bkz. Ford K. Brown, *The Life of William Godwin* (Londra ve Toronto: J. M. Dent, 1926); R. G. Grylls, *William Godwin and His World* (Londra: Odhams Press, 1953); Don Locke, *A Fantasy of Reason: The Life and Thought of William Godwin* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1980); George Woodcock, *William Godwin: A Biographical Study* (Montreal: Black Rose, 1989); Mark Philp, *Godwin's Political Justice* (Ithaca: Cornell University Press, 1986); ve *Collected Novels and Memoirs of William Godwin*, Cilt I, Der. Mark Philp, (Londra: William Pickering, 1992), özellikle s. 13-17, 85-146. Wollstonecraft'a ilişkin, bkz. Claire Tomalin, *The Life and Death of Mary Wollstonecraft* (New York: Harcourt, Brace, 1974); ve *The Works of Mary Wollstonecraft: Volume 5—A Vindication of the Rights of Men, A Vindication of the Rights of Woman, Hints*, Der. Janet Todd ile Marilyn Butler, (Londra: William Pickering, 1989). Godwin ve Wollstonecraft'ın ilişkisi üzerine bkz. özellikle, Ralph M. Wardle, Der. *Godwin & Mary: Letters of William Godwin and Mary Wollstonecraft* (Lawrence: University of Kansas Press, 1966). *The Anti-Jacobin Review*'daki şiir, Woodcock, *William Godwin*, s. 162'den aktarılmıştır. Mary Wollstonecraft'a olan düşmanlık hâlâ devam ediyor. Bkz. Richard Cobb, *Tour de France* (Londra: Duckworth, 1976), s. 72-85'teki "Mary Wollstonecraft".

reddederek muhakkak ki basımını sabote etmişti. Dolayısıyla Mary'nin ilk yazıları, hem geleneksellik hem isyan barındıran bir ikilik sergiliyordu. Katherine C. Hill-Miller'in ileri sürdüğü gibi Mary Shelley, "dişilik haline mahsus müphemliği, korkuyu ve kaybı" incelemiş, "kaynağını kültürün kadını genel anlamda reddedişinin timsali olan, babanın bireysel reddedilişinde bulmuştu. Kız çocuğunun, az şey verip çok şey bekleyen bireysel ve kültürel babalara duyduğu düşkünlüğü, suçluluğu ve düşmanlığı; hem anneliğin bir türü hem de ona açılan bir kapı olan, kız evlat olma halinin ölümcül bir durum olduğunu ifade etmişti." Ancak her ne kadar Mary Shelley bu tecrübeyi, aşılması gerektiğini ima ederek kaleme alabilmiş olsa da kendisi de bu ikiliğe saplanmıştı; kısıtlamalardan ne sıyrılabiliyor ne de bunlarla rahatça bağdaşabiliyordu.

Edebiyatçı bir "oğul" olarak yetiştirildiğinden, ailenin yazarlık/reformculuk mirasını üstlenmesi beklenmişti; ancak ergenlikten çıkıp kadınlığa geçmesiyle babası, kendini ondan uzaklaştırmış ve Mary küçüklüğünden bu yana başarı beklentileriyle yetiştirilmiş olmak içine işlemiş halde, kararlı ama acı çekerek ondan uzaklaşıp bir kadın edebiyatçının âlemine dalmıştı. Bu dünyadaki yerini bir kez sağlama alınca "canavarca kız çocukluğu" atlatılmış oldu, ancak babasının hayatına yeniden girmesiyle onun yetişkin, anne karakterine yeni talepler yüklendi; zira yaşlanmakta olan muhterem babasına maddi destek ve psikolojik bakımdan teselli vermesi bekleniyordu.

Mary babasının hayranlarından biri olan, radikal şair Percy Bysshe Shelley'ye kısa sürede âşık olunca, babasıyla olan sorunlu ilişkisi, cinsel içerikli kesin bir kırılmaya uğramış oldu. Zaten evli olan yirmi ikisindeki bu genç aristokrat, Mary'den beş yaş büyüktü ve 1814 yazında evlenmek üzere kaçtıklarında bu, Godwin çevresinin bile bela güç kabul edebildiği bir hareket olmuştu; çünkü Shelley bunun için hamile karısını terk etmişti. Sonraki beş yıl içinde Mary, hepsi de dört yaşlarına gelmeden ölen üç çocuğunun acısını yaşayacaktı; diğer bir hamileliği ise onu neredeyse ölümün eşiğine getiren bir düşük ile sonlandı; yalnız bir oğlu yetişkin yaşa kadar hayatta kaldı. Kocası Percy'nin, -aralarında Mary'nin üvey kız kardeşi Claire Clairmont'un da olduğu- başka kadınlarla bir dizi flört ve cinsel münasebeti oldu, zaten 1822'de de bir kazaya kurban gidip boğularak vakitsizce öldü. Shelley hayattayken kendisinin de başkalarıyla ilişkiye girmiş olması pek tabii mümkün olan Mary ise sonradan, Thomas Jefferson Hogg'la evlendi; ama en çok, bir grup kadın arkadaşıyla ilk aşkı ve edebiyat hocası Percy'nin, kalan yazılarını yayımlamayı üstlenmesi ayakta kalmasını sağladı. Annesi gibi, onun da geleneksel düzene meydan okuması, düzenin talihsiz ve

affetmez trajedilerine karşı konulamaz şekilde sürüklenmiş bir kadın olmasına yol açmıştı.[32] Hatta canavarın yaratıcısı, Victor Frankenstein'ı meydana getirirken kasıtlı olmasa da hayalindeki Percy Bysshe Shelley düşüncesinden yola çıkmış; kendi geleceğiyle yazdığı kurgunun iç içe geçtiği kâhince bir anlatımda bulunmuş olabilir.[33]

Mary Shelley'nin *Frankenstein*'ı geceye dair bir roman; canavarı karanlığın yaratığı, yaratılışı ise bilimin kapalı akşam çalışmalarının, çıldırtan zorlanmalarının bir ürünüdür. Victor Frankenstein, yaratılışın gizini keşfettiğini anımsar; günler geceler boyu uğraşıp didinmenin neticesinde "öylesine parlak, öylesine mucizevi [...] bir ışık" çıkmıştır ki; bu onu ironik olarak "mezarların uğursuz rutubeti arasında uğraştığı ya da cansız çamura hayat vermek için yaşayan hayvanlara işkence ettiği" "geceyarısı işleri"ne itmiştir. Mezar ve mahzenlerden kemikler ve vücut parçaları toplayan kâfir parmaklarıyla ölülerin çürümüş cerahatlerini yoklayan Frankenstein, dâhice araştırmalarını sürdürürken en izbe yerlere gider, bir kısım malzemeyi tedarik ederken mezbahadan bile faydalanır. Bilim adamı, yaratmanın gizeminin peşinden giderken içinden çıkması imkânsız bir karanlığa saplanmıştır: "Her gece ağır bir ateş üzerime yükleniyordu ve neredeyse acı verecek derecede sinirli olmuştum [...] düştüğüm harap hali kavrayıp korkuyordum." Sonra, "Kasım ayının kasvetli bir gecesinde" Frankenstein, "işlerin[in] tamamlandığını gör[dü]."

> Yaratıcım, beni çamurumdan yoğurup
> Adam yapmanı ben mi istedim? Ben mi yalvardım
> Karanlıktan çıkarman için, beni?

32. Mary Shelley üzerine birçok inceleme mevcut; benim kaynak olarak kullandıklarım: Betty T. Bennett, Der. *The Letters of Mary Wollstonecraft Shelley: Volume I — "A Part of the Elect"* (Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press, 1980); Julian Marshall, *The Life and Letters of Mary Wollstonecraft Shelley* (Londra: Richard Bentley, 1889); Richard Church, *Mary Shelley* (Londra: Gerald Howe, 1928); R. Glynn Grylls, *Mary Shelley: A Biography* (Londra: Oxford University Press, 1938); Elizabeth Nitchie, *Mary Shelley: Author of "Frankenstein"* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1953); Jane Dunn, *Moon in Eclipse: A Life of Mary Shelley* (New York: St. Martin's Press, 1978); Anne K. Mellor, *Mary Shelley: Her Life, Her Fiction, Her Monsters* (New York: Routledge, 1988); Jane Blumberg, *Mary Shelley's Early Novels: "This Child of Imagination and Misery"* (Londra: Macmillan, 1993); Muriel Spark, *Mary-Shelley* (Londra: Constable, 1988). Baba-kız ilişkisi üzerine oldukça ilgi çekici olanlar, Katherine C. Hill-Miller, *"My Hideous Progeny": Mary Shelley, William Godwin, and the Father-Daughter Relationship* (Newark, N.J.: University of Delaware Press, 1995), Mathilda'nın içgörülü bir analizini de dahil ediyor, s. 101-27; ve U. C. Knoepflmacher, "Thoughts on the Aggression of Daughters", Der. George Levine ve U. C. Knoepflmacher, *The Endurance of Frankenstein: Essays on Mary Shelley's Novel* (Berkeley: University of California Press, 1979), s. 88- 119.

33. Bkz. Christopher Small, "Shelley and Frankenstein", *Ariel Like a Harpy: Shelley, Mary and Frankenstein* (Londra: Victor Gollancz, 1972), s. 100-121'deki imalı spekülatif ifadeler.

Huzursuz bir uykunun karanlığından, yarattığı şeyin çirkinliğiyle sıçrayarak, "hayat verdiği [...] şeytansı ceset[ten]" kaçar ve "geceyi perişan halde geçir[ir]." Bilim adamı hastalandığında, canavar oradan ayrılır ve sonrasında, canavarın Frankenstein'ın kardeşini öldürmesiyle yaratık ve yaratıcı tedirgin kızgınlıklar, inkârlar ve uzlaşmalarla geçen hep karanlıkla örtülü bir süreçte tekrar bir araya gelirler. Hem canavarın sosyalleşmesi hem olay örgüsü, geceyle birlikte ilerler: "Cenevre civarına vardığımda hava bütünüyle kararmıştı"; "Manzara kopkoyu bir karanlıkla kaplanmıştı"; "Katışıksız üzüntü içinde bir gece geçirdim"; "Ay varsa ya da gece yıldızlıysa ormana gidip kendim için yiyecek, kulübe sakinleri için de odun topluyordum"; "Gece olduğunda, sığınağımı terk ettim ve ormanda gezindim ve artık keşfedilme korkusuyla kısıtlanmadan, ürkünç ulumalarla açığa vurdum kederimi"; "Genellikle gündüzleri dinleniyor ve yalnızca gece, insanların görüşünden saklandığımda yolculuk ediyordum"; "Çok geçmeden dalgalarla sürüklenip karanlık içinde uzaklara doğru gözden kayboldu."[34]

Demek ki Shelley için karanlığın örtüsü, arzu ve gerekliliği buluşturarak adalet ve eşitliği tam da hasıl ettiği anda gölgede bırakan, modern toplumun uzlaşmaz çatışmalarına ortam oluşturan bir bağlamdır. Shelleyler romantik birlikteliklerinin doruğuna vardıklarında, yaratıcı güçlerinin birleştiğini görmüşlerdi; Mary'nin gücü ve kararlılığı, onları sürekli parasızlık baskısı altında bir gezgin hayatına iten, dünyevi maddiyattan bezmiş, romantik bir ses olan Percy'nin değişken dehasını ve yaratıcı hayal gücünü dengeliyordu. "Aklım seninki olmadan; ay batımında karanlık gece yarısı nehri gibi ölü ve soğuk" diye yazmıştı Percy.[35] Karanlıkta kaldığında Mary, toplumun kör noktalarının gece kuytularını aydınlatan bir hayalet hikâyesi kuracaktı; bu, canavarlığın klasik gotik hikâyesi haline gelecek, toplumsal cinsiyet, ırka dayalı zulüm ve sınıf sömürüleri, burayı metaforik olarak mesken tutacaktı.

Frankenstein, köşe taşlığını yaptığı gotik türü gibi ironik de olsa açıkça cinsiyet temellidir. Yaratıcı ve yaratığın eril prototipler olduğuna şüphe yoktur; biri eziyet çeken akıl ve ahlakın prototipidir, diğeri gro-

34. Elverişli olması bakımından 1831 baskısını kullanıyorum, Mary Shelley, *Frankenstein,* Der. Johanna M. Smith (New York: St. Martin's Press, 1992), [Alıntılar *Frankenstein,* Çev. Orhan Yılmaz, İthaki Yay., 2002 baskısından aktarılacaktır] s. 70, 73, 76, 78, 79, 104, 107, 120, 163, 195, 201, 324. Tarihsel bağlamda bkz. Tim Marshall, *Murdering to Dissect: Grave-robbing, Frankenstein and the Anatomy Literature* (Manchester: Manchester University Press, 1995). Baldick, "The Monster Speaks: Mary Shelley's Novel", *In the Shadow of Frankenstein,* s. 30-62, romana faydalı bir kısa giriş yapıyor. Bilgi ve gizemlerine dair mecburi arayışın cinsiyet üzerinden bir okuması için bkz. Eugenia C. DeLamotte, *Perils of the Night: A Feminist Study of Nineteenth-Century Gothic* (New York: Oxford University Press, 1990), s. 43-92.

35. Aktaran Dunn, *Moon in Eclipse,* s. 95.

tesk bedensel oluşumun; yani bir "yaratığın." Dehşet verici bir hikâye olsa da korku uyandırmak için oluşturulmuş, doğaüstüne dair başka bir sürü senaryodan onu ayıran; bu öyküde hem metin hem okur için kadının dipsiz bir korkuya sığınışını konuşturacak ve erkeğin şövalye gibi imdada yetişerek müdahale etmesini gerektirecek bir kadın kahraman ya da bir kadın kurbanın olmamasıdır. Hatta bir eleştirmen metne, *Men Without Women* [Kadınsız Erkekler] alt başlığını vermenin ne kadar yerinde olacağını belirtmiştir.[36]

Her ne kadar, yüzeyde eril bir metin gibi görünse de *Frankenstein*, bariz bir kadınsılığı olan ve kadınların hayatlarındaki canavarlık hissinin rehberlik ettiği bir kitaptır. Annesi doğumunda oluşan komplikasyon yüzünden ölmüş, kendisi de yirmili yaşlarının başında, çocuklarının ölümünü görmüş ve neredeyse ölümcül şekilde sonlanan bir hamilelik geçirmiş bir kadın olan Mary Shelley; sayısız eleştirmenin gösterdiği gibi "korkunç soy" hikâyesini, doğum yapmanın gergin endişesini, vahşi dehşetini ve ölümcül sonuçlarını sergileyecek şekilde, kararlılıkla hesaplayarak kurmuştu.[37] *Frankenstein*'da çoğu kez erkekler tarafından yapılan, Mary Shelley'nin girdiği romantik çevrelere de nüfuz etmiş olan anneliğin idealleştirilmesine, mesafeli bir eleştiri getirilir. Yazar, canavarın doğuşunu erkeğin yaratışına bırakarak kadının annelik erdeminden ayrı tutar.[38] Cinsiyetin tersine dönmesiyle "yaratılışın kirli atölyesinde" (ki bu neredeyse kadın düşmanı yananlamları olan bir deyim) gerçekleşen doğumun fiziksel çirkinliğinin, kaba bir değerlendirmesini yapmak mümkün hale gelir.[39] Victor Frankenstein yarattığı şeye bakıp, annenin tapınan hayranlığını alaya alan bir dille tepki vererek hem hayret hem de iğrenme sergiler; bilim adamı "çocuğu", baba/annenin iki senelik emeğini harcadığı, harika bir tiksinti uyandıran bir varlık olarak kurar:

36. William Patrick Day, *In the Circles of Fear and Desire: A Study of Gothic Fantasy* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), s. 139.

37. Haraway, *Primate Visions*, s. 378'deki ebeveyn kaygısı ve canavarların yaratılışıyla olan bağlantısının yerinde bir genel tartışmasını dikkate alın.

38. Barbara Creed, *The Monstrous-Feminine: Film, Feminism, Psychoanalysis*'teki kışkırtıcı tartışmayı göz önüne alın (New York: Routledge, 1993). Creed, korku filmini, canavarlar ve canavarlığın kadınları yalnızca kurban olarak canlandırdığına dair basmakalıp fikre meydan okumak için kullanıyor; canavarlığın prototip olarak kökenlerinin kadının üreyen bedeni olduğunu savunuyor.

39. Bkz. Ellen Moers, "Female Gothic", Der. Levine ve Knoepflmacher, *The Endurance of Frankenstein*, s. 77-87'deki güçlü ifadeye; Robert Kiely, *The Romantic Novel in England* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972), s. 161; ve Halberstam, *Skin Shows*, s. 28-52'deki yaratıcı tartışmaya. Ayrıca bkz. Naiman, "When a Communist Writes Gothic", s. 1-29; ve Roger Shattuck, *Forbidden Knowledge: From Prometheus to Pornography* (New York: St. Martin's Press, 1996), s. 93-95.

> Bu felaket karşısında, duygularımı nasıl tanımlayabilirim ya da sonsuz acı ve ilgiyle oluşturmaya çabaladığım ucubeyi nasıl resmedebilirim? Bacakları orantılıydı ve dış görünümünü güzel olarak seçmiştim. Güzel mi? Yüce Tanrım! Sarı derisi, kas ve damarlarını güçlükle örtüyordu; saçları parlak siyah ve düzdü; inci beyazlığında dişleri vardı; ancak bu güzel görünüm, yerleştirildikleri boz beyaz renk yuvalarla neredeyse aynı renkteymiş gibi görünen şeffaf gözleri, büzüşmüş cildi ve kapkara dudaklarıyla daha iğrenç bir karşıtlık oluşturmaya yarıyordu yalnızca.[40]

Yaratık, yüzü yeni doğmuşluğun taze kusurluluğuyla buruşuk olarak, yaratıcısına dokunmak için uzandığında, Victor Frankenstein korku içinde kaçar ve romanın çoğu, bu travmatik reddedişin ve yol açtığı korkunç sosyal sonuçların utancı ve suçluluğunu ele alır.[41]

Anne K. Mellor "*Frankenstein*['ın], bir erkek kadınsız bebek sahibi olmaya kalkarsa olacaklara dair bir kitap" olduğunu ileri sürmüştü. Bu, Mary Shelley'nin, kadın yazarın agresif benliğinin, her daim kız evlat, sevgili ve anne olmanın getirdiği tabiyete dolandığı müphem kadınlık politikasına dair, bilhassa sağlam bir içgörüsü olabilir pekâlâ.[42] Ancak belki de *Frankenstein*'ın, Akıl Çağı'nın seçkin kadınlarından birçoğunun bastırmak zorunda kalmış olabileceği doğum korkusu ve dehşetinden bahsetme olasılığı daha manalıdır; zira eşitlik ihtiyacıyla yaptıkları protestolar karşısında, romantizm döneminin William Godwinleri, korkunç dölün nihai meydan okuyuşu erkeğin idrakinden öte bir şey olduğundan, iyilikseverlikle yüzlerine gülmüştü. Shelley, kaynağını erkekten alır hale getirerek yaratılışın korkunç anlamlarının ve rahatsız edici sonuçlarının hatta "pisliğinin" bile, ilk defa ele alınabileceğini fark etmiş olabilirdi. Belki de *Frankenstein,* annenin yazdığı *Kadın Hakları Savunması*'na, kızının, eşitlik üzerine hiçbir soyut incelemenin ele alamayacağı biyolojik hoşnutsuzlukları ifade edecek tek yol olan tecrübenin erilleştirilmesiyle yazdığı bir sonsözdü.[43]

Frankenstein başka yönlerden de XIX. yüzyıl başı şartlarının, toplumsal cinsiyete dayalı inşasını ve sınırlamalarını ele alıyordu. Johanna

40. *Frankenstein*, s. 77. Canavarın ilk betimlemesinde cinsiyet muğlaklığı, merkezde androjenliğin olduğuna dair sava karşı güven uyandırabilir, William Veeder, *Mary Shelley and Frankenstein: The Fate of Androgyny* (Chicago: University of Chicago Press, 1986) ama ben bu yoruma ikna olmadım.

41. Bkz. Kate Ellis, "Monsters in the Garden: Mary Shelley and the Bourgeois Family", Der. Levine ve Knoepflmacher, *The Endurance of Frankenstein*, s. 123-142.

42. Mellor, *Shelley: Her Life, Her Fictions, Her Monsters*, s. 40.

43. Ortada bir anne olmaması, Frankenstein üzerine birçok eleştirinin sağlam motiflerinden. Bkz. Hill-Miller, "My Hideous Progeny", s. 59-100'deki çeşitli anlatılar; Marc Rubenstein, "My Accursed Origin: The Search for the Mother in Frankenstein", *Studies in Romanticism* 15 (Bahar 1976): 165-194. Gordon Hirsch, "The Monster was a Lady: On the Psychology of Mary Shelley's Frankenstein", *Hartford Studies in Literature* 7 (1975): 116-153'teki ilginç savı dikkate alın.

M. Smith ve Mary Poovey, erkeklerin (bilim ve sanat dallarıyla) topluca meşgul olmalarının zorbaca yarattığı ikilik ve ev işi adabımuaşeretinin özelleştirilmiş kadınsılığı üzerine, uzun uzadıya yorumlarda bulunmuş. Bu, romandaki Frankensteinları ve Godwin-Shelley çevresini sarıp sarmalayan aile içi canavarca sınırlamaların bir sonucu olarak Mary'yi, gençliğin radikalizminden koparıp, cinsiyet konusunda yetişkinlerle bağdaşmaya iten bir süreçtir.[44] Teknolojiyi ele alış biçimi bakımından roman, doğanın dişi, bilimin ise eril olarak nesnelleştirilmesinin; yani "dişinin pasif ve sahip olunabilir, erkek arzusunun gönüllü yuvası" diye kodlanması şeklindeki ataerkil projenin sağlam bir analitik reddini ortaya koyuyor.[45] Canavar, Victor'un erkekçe hırsının ürünü olarak baş gösterir. İronik olarak "bir kızı olmasını çok isteyen" bir anneden doğmuştur, yaratılışın "sırlarına erişmek için yanıp tutuşmaktadır" ve onları ancak "doğanın gizli yüzlerinin" açığa çıktığı ay ışığında bulur.[46] Ancak bilimin, insanlığın kurtarıcısı, hatta muhtemelen kadınların biyolojik güçsüzlüğünü giderecek özgürleştirici bir güç olarak mutlak potansiyeli, kolay kolay bir tarafa itilemez. Yaratığın yaratılışı böylece, bilimin bastırılmış, topluma uydurulmuş cinselliğin ("sanki insanları doğanın kalesine gitmekten alıkoymak için varolan çukur ve engeller") karmaşık bir bileşimi olduğunu ifade ediyor. Aynı zamanda erkeğin, kadınların çocuk büyütme hâkimiyetlerine, gizemli kuytuların cinsiyete dayalı doğasma varana kadar el koyduğunu ve belki de doğum başta olmak üzere, insanlığın fiziksel sancılarının azaltılmasını sağlayarak aydınlatıcı bir gücü açığa çıkarıyor.[47]

Doğum travması ve toplumsal sonuçları, *Frankenstein*'ın sonunda da sessizce yerini alıyor. Metnin tersine dönmüş ilişkilerinin canavarlığıyla bilimin, fazlasıyla ortada olan ümit vericiliği ve sapkınlıkları, en çok Victor Frankenstein'ın şahsen rahatlamasına karşın, canavardan

44. Johanna M. Smith, " 'Cooped Up': Feminine Domesticity in Frankenstein", Der. Smith, *Frankenstein*, s. 270-285; Mary Poovey, *The Proper Lady and the Woman Writer: Ideology as Style in the Works of Mary Wollstonecraft, Mary Shelley, and Jane Austen* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), s. 114-142; Ellis, "Monsters in the Garden", Der. Levine ve Knoepflmacher, *Endurance of Frankenstein*, s. 123-142; Anca Vlasopolos, "*Frankenstein*'s Hidden Skeleton: The Psycho-Politics of Oppression", *Science-Fiction Studies* 10 (1983): 125-136; Mary Lowe-Evans, *Frankenstein: Mary Shelley's Wedding Guest* (New York: Twayne Publishers, 1993).

45. Mellor, *Shelley: Her Life, Her Fiction, Her Monsters*, alıntı s. 115'ten; bkz. bir de s. 89-126.

46. *Frankenstein*, s. 40, 44, 45, 56.

47. Doğa üzerine daha fazlası için bkz. Peter Brooks, "'Godlike Science/Unhallowed Arts': Language, Nature, and Monstrosity", Der. Levine ve Knoepflmacher, *The Endurance of Frankenstein*, s. 88-122 ve bilimin barındırdığı potansiyelin, feminist eleştiride genelde yapılmayan olumlu bir okuması için bkz. Samuel Holmes Vasbinder, *Scientific Attitudes in Mary Shelley's Frankenstein* (Ann Arbor: UMI Research Press, 1984). Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (San Francisco: Harper & Row, 1983), doğa ve kadın ilişkisinin geniş bir değerlendirmesi.

kurtulmasının yol açtığı meşum sonucu tarttığında duyduğu, ıstırap dolu sorumluluk korkusundan anlaşılıyor. Canavar, "Hayatta kalması için gerekli anlayışın karşılığında" birlikte yaşayabileceği bir dişi yaratmasını istediğinde bilim adamı, ilk başta, eğer dileği kabul edilirse ("medeni") insanoğlunun erişemeyeceği bir yere gönüllü olarak ve iyilikle sürgün gitmeyi kabul eden yaratığının kâbusundan kurtulacağı umuduyla kerhen razı olur. Victor, ona bir eş verme vaadiyle, canavarın uysallaşmasını sağlayarak, Conradvari, "Git, git ve beni karanlıkla bırak" sözleriyle onu uzaklaştırır.[48] Ama vaadini, böyle bir hareketin dünya çapındaki sonuçlarından korkarak, yerine getiremeyeceğini görür. Bir erkek yaratmada kullandığı keşfe dayalı bilimi, iğrençlikleri bir yana, emsalsiz bir başarıya ulaşmıştır. Ama eğer bir kadın yaratacak olursa sonuç göz yumulamayacak kadar korkunç olur.

Bu noktada Victor Frankenstein, erkeklerin tarih boyunca sınırlı bilgiye sahip oldukları, yaratmanın hakiki ve cinsiyete dayalı gücüyle doğrudan yüz yüze gelir:

> Avrupa'yı terk edip Yeni Dünya'nın ıssızlıklarında yaşamaya başlasalar bile, iblisin özlemini çektiği yakınlıkların ilk sonuçlarından biri çocuk olabilirdi ve bir cinler ırkı dünyaya yayılıp insan türünün her türlü varlığını tekinsiz ve dehşetli bir hale getirebilirdi. Kendi çıkarım uğruna, bu laneti sonraki nesillere yansıtmaya hakkım var mıydı? Daha önce yarattığım varlığın bilgeliğiyle duygulanmış, onun iblisçe tehditleriyle donup kalmıştım; ama şimdi, ilk defa olarak sözümün kötülüğü yüzümde patlıyordu. Gelecek nesillerin, bencilliği belki de bütün insan ırkının varlığı pahasına kendi huzurunu satın almaya çekinmeyen beni, baş belaları olarak lanetleyeceğini düşündüğümde ürperiyordum.

Sınırların ihlal edildiği bu geceye giremezdi. Canavarın intikamı, isabetli şekilde, Victor'u fevri bir öfkeyle öldürmek değil, bilim adamına kendisinin kabul etmeye mecbur bırakıldığı güdük kaderin aynısını vaat etmek olur. Victor'un hem ataerkil hem eril benliğine yapılan ikirciksiz ve dehşet verici tehdit; "Evlendiğin gece seninle birlikte olacağım!"dır ve canavar sonunda, Frankenstein'ın sevdiği Elizabeth'i boğazlar. Bu cinsiyete dayalı okuma, bir diğer canavarlıkla paraleldir. Zira canavarı ve yaratıcısını karşılıklı intikam ve ölüm yolunda, kaçak seyahate zorlayarak tehlikeye atan, Victor Frankenstein'ın son kertede, bir canavar soyu yaratmaktan korkmasıdır.[49]

48. Joseph Conrad, *Heart of Darkness* (Harmondsworth: Penguin, 1983) [*Karanlığın Yüreği*, Çev. Sinan Fişek, İletişim Yay., 1997], "Frankenstein'ın maksadına birtakım tekinsiz benzerlikler" içeriyor, Baldick'in, *In the Shadow of Frankenstein*, s. 165'te dikkati çektiği gibi.

49. Frankenstein, Der. Smith, s. 124-128, 140-143; Barbara Johnson, "My Monster/My Self",

Shelley'nin canavarlarının hiyerarşisinde ırk, uzak bir korkuymuş gibi görünse de *Frankenstein*, saf ırka itibar eden toplumlarda sınır ihlalcisi bir metin olup çıkmıştı. 1955'te ırk ayrımcısı Güney Afrika'da, edebe aykırı ve uygunsuz diye yasaklanmıştı; 1972'de ise oranın milliyetçileri "beyaz olmayanların siyasi uyanışına işaret eden siyasi bir Frankenstein" yarattıkları için cezalandırıldılar. (Irkçı devlet, 1970'lerin *Frankenstein*'dan esinlenmiş, high camp*, cinsiyet virajındaki [gender-bending] filmi *The Rocky Horror Picture Show*'u da yasaklamıştı; başrolü oynayan Tim Curry, dünya dışı, transseksüel, erotik güdüleri bakımından faal Frank N. Furter'ı oynuyor; filmin müzikleri arasındaysa "Over at the Frankenstein Palace" [Frankenstein Sarayında], "Touch-A, Touch-A, Touch Me" [Dokun, Dokun, Dokun Bana], "Sweet Transvestite" [Tatlı Travesti] ve "I Can Make You a Man" [Seni Bir Erkek Yapabilirim] gibi parçalar yer alıyordu.)[50]

Bu Avrupalı metinde, fiziksel farklılığı yüzünden küçümsenen ve tahammül edilmez bir tecride mahkûm edilen canavarın, beyaz ırktan olmadığı besbelliydi. Mary Shelley'nin romanı yayınladığı sırada, imparatorluğun biçimlendiği cadı kazanında ve köleliğin kaldırılması yolundaki radikal kavgada, ırka dayandırılmış ayırıcı kategoriler oluşuyordu. H. L. Malchow bu yakınlarda, Shelley'nin, halkın ırksal görüşüyle pekişen ve *Frankenstein*'ın açıkça yararlandığı, şeytani ötekiliğe dair Miltonvari alegorilerin "kara teodise*"siyle rahatça birleşmesi muhtemel olan "değişen değerler, yaklaşımlar ve gözlemlerin olduğu daha geniş, kapsayıcı ve harici olan ortam"ın farkında olduğunu iddia etmişti.[51] Gayatri Chakravorty Spivak, Shelley'nin canavarlık kurgusunun özündeki zengin ters dönmüşlüklerin arasında, alışılmış topumsal cinsiyet rollerinin tersine çevrilmesi ve yer değiştirmesinin de olduğu-

Diacritics 12 (1982): 2-10; Gayatri Chakravorty Spivak, "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism" *Critical Inquiry* 12 (Sonbahar 1985): 256.

* High camp: Dramatik bir biçimin klişeleşmiş özelliklerinin gülünç boyutta abartısını bilinçli olarak yapan tür. (ç.n.)

50. Paul O'Flinn, "Production and Reproduction: The Case of Frankenstein", *Literature & History* 9 (Sonbahar 1983): 194, 201. 1970'lerde Kuzey Amerika'da olduğu gibi, Güney Afrika'da kült haline gelmiş olan *The Rocky Horror Picture Show*'un yasaklanmasından beni Rosemary Jolly haberdar etti.

* Theodicy: Ahlaki ve fiziksel kötülüğün varolduğunu kabul ederek, ilahi nitelikleri, özellikle de kutsiyet ve adaleti haklı çıkarma. (ç.n.)

51. H. L. Malchow, "Frankenstein's Monster and Images of Race in Nineteenth- Century Britain", *Past & Present* 139 (Mayıs 1993): 90-130; Milton A. Mays, "Frankenstein, Mary Shelley's Black Theodicy", *Southern Humanities Review* 3 (Kış 1969): 146-153; Milton Millhauser, "The Noble Savage in Mary Shelley's Frankenstein", *Notes and Queries* 190 (Haziran 1946): 248-250. Kadınlar ve yasanın kaldırılması yanlılığı bağlamında bkz. Clare Midgley, *Women Against Slavery: The British Campaign, 1780-1870* (Londra: Routledge, 1992); Vron Ware, *Beyond the Pale: White Women, Racism, and History* (Londra: Verso, 1992), s. 47-116'daki "An Abhorrence of Slavery: Subjection and Subjectivity in Abolitionist Politics".

nu belirtir; genellikle emperyalizmin ekonomik ve askeri gündemleri içerisinde, üstünlük kurarak yayılan erkek iktidarı, cinsel üremenin kısıtlamasına adapte olmaya mecbur kalır; ki bu sömürgeci erkekliğin geleneksel pratiği değildir. Böylece *Frankenstein*, ırkçılığın dilini ve daima ataerkil soy ve sülale kaygısı güden "erkeklik isterisi"ni, kötücül soyların bir ırk halinde üremesi korkusu karşısında, önceden yapılan bir soykırım saldırısında birleştirir.[52]

Shelley'nin canavarı, Malchow'un da belirttiği gibi, ırksal yönlerden de ötekileştirilmiştir. Yalnız büyüklüğü bile Shelley gibi edebiyatçıların akıllarına, Afrikalı siyahlara mahsus mitleşmiş, neredeyse insanüstü bir kuvveti ve onlara özgü yüz hatlarını getiriyor olmalıydı. "Donuk sarı gözler"i, "kara dudaklar"ı, "parlak siyah saçlar"ı ve bir "mumya"mn renginde ve dokusundaki (yanık kahverengi ya da "siyah") derisiyle canavar, ırksal fizyonominin toplumsal inşasmda kabul edilenden farksız şekillerde çirkin gösterilmişti. Üstelik acıklı perişanlığıyla canavar, tam da ezilip dışlanarak eğitim ve aydınlanmanın medenileştiren lütfundan yoksun kaldıkları için, radikallerin, en beter kötülüklere ve en vahşi cinsel eğilimlere yatkın buldukları, aşağılanmış ve esir edilmiş Afrikalılara benziyordu. Diğer ırkların vahşileri nasıl canavar gibiyse canavar da bir vahşiydi; onlar kendilerinden üstün olanların yaratıklarıydı. Ayrıca bu karşıtlığı, fizyolojik olarak Victor Frankenstein'ın canavarından daha açık şekilde gösteren başka bir şey yok. Hayvana benzeyen hantal gövdesi, cahil yüz ifadesi ve anlayışsız haliyle canavar, Frankenstein'ın altın rengi saçlar ve bulutsuz billur mavi gözlerle klasik biçimde bezenmiş Ari bir güzellik, "cennetten gönderilmiş ve her tarafında göksel bir mühür taşıyan bir varlık" olan, meleğe benzer Elizabeth'inin karanlık bir terse dönüşüdür. Frankenstein'ın canavarının, yaratıcısının Cermen güzelliğinden aldığı "vahşi" intikama; akla beyaz kadınları iğfal eden siyah erkeklerin cinsel imgelerini getiren bu "erkekliğe sığmayan" saldırıya, cinsiyet ve ırka dair yorumlar ve fobiler karışmıştı. Romanı Viktoryenlerde böyle dehşetli çağrışımların şiddetlenmesinden önce yazmış olduğu göz önüne alınırsa Shelley'nin, cinselliğe dökülmüş bu tür bir ırkçılığı yansıtmaktan çok; bunun gerçekleşeceğini sezmiş olması da mümkün.

Malchow ve Chris Baldick'in ileri sürdükleri üzere bu gibi imgeler, Viktorya dönemi boyunca ırksallaştırılan muhtelif ötekilere aktarılmış; XIX. yüzyılın ortalarından sonlarına kadarki dönemde, etnik önyargıların toplu pazarlamasında, İrlandalı Frankenstein karikatürü uygun bir motif olmuştu. Thomas Carlyle, Fransız Devrimi'ne karşı muhafazakâr

52. Spivak, "Three Women's Texts", s. 255-256.

fobileri pekiştiren, demokrasi ve acı biçimde yabancı düşmanı bir saldırıyı telkin eden edebi bir münakaşa metninde, canavarı, İrlandalı diye ırksallaştırmıştı. Çoğu kez sans-potato [patatessiz] ismi takılan İrlandalılar, XIX. yüzyıl ortalarında İngiliz toplumunun hak ettiği bir maddi ve siyasi bela olarak betimleniyordu. Carlyle'in İrlandalıları, "her tarafta çuvaldan pardösüsüyle cadde cadde dolaşan Koca Demokrasi" diye Frankensteinlaştırılmıştı. *Punch* gibi popüler dergiler Daniel O'Connell'in 1840'larda yürürlükten yasa kaldırma hareketi ya da Charles Stewart Parnell'in 1880'lerdeki kampanyaları gibi, İrlandalı milliyetçi girişimlere siyasi bağımsızlık ve memleketin özerk idaresi emelleriyle hareketlenen İrlandalı ayaklanmasının tehditkâr canavarının gravürlerini basarak, düzenli olarak tepki gösteriyordu.[53] Thomas Edison'un, 1910 tarihli sessiz filmindeki Frankenstein'ın ilk sinematik tasvirinde, neredeyse belli bir ırka mahsus bir vahşilik öne çıkıyordu. O halde canavar dehşet bir seyirlikti; çünkü vahşi aşırılıklarıyla siyasi statükonun kâbus gibi tasavvurlarının en beterine, çekinmesiz bir erkekliğin tehlikelerine ve radikalleştirilen ötekiliğin bilinmeyen terörüne işaret ediyordu. Korkunçluğu, soylu reformcuların ve nispeten daha kalabalık bir halk kitlesinin zihinlerine tesir etmişti; çünkü tam da burjuva dönemi için en yaygın ve en tehlikeli canavarlık olan proletaryanın, incelikten yoksun meydana çıkışıyla kesişiyordu.

Victor Frankenstein'ın yarattığı şey, sosyalleşme için çırpınsa da insanlığın özündeki sıcaklıktan ve arkadaşlıktan yoksun bırakılmış bir canavar; ironik şekilde, nihayetinde kendisini mahvedecek zorlayıcı isteğine kapılmış, çıldırmış ve ilgisiz bir adam olan yaratıcısından çok daha fazla, insan temasına ihtiyaç duyan bir canlıydı.[54] Canavar emeğe değer veriyor ve kıymetini biliyor, kendilerinden dil sanatına ve varolmanın anlamına dair bir şeyler öğrendiği, kulübede yaşayan fakirlerin halinden anlıyordu. Ama onları fark edilmeyen gözlemlerinin mesafesinden tanıdığı için, hem bireyin hem sınıf oluşumunun tecrübesinden ayrı bir mahluk olduğunun da farkındaydı. Bir geçmişten, aileden, çocukluktan ve çalışma yeteneğinden mahrum bırakılmış halde, yalnız varolmayan emsallerine değil, ancak alabildiğine ilkel haliyle tanıyabildiği, kendi benliğine de yabancılaşmıştı. Hem gerçek hem mecazi anlamda karanlıkta yaşamaktaydı. Yaratılışının apansızlığı göz önüne alındığında, kendisine dair bildikleri, dünyada geçirdiği kısa zamanın

53. Carlyle'den, Baldick, *In Frankenstein's Shadow*, s. 90-102'de aktarılmıştır. Burada aynı zamanda Frankenstein imgesi ve İrlandalılar üzerine daha geniş tartışmalar yer alıyor.
54. Bkz. Harold Bloom, "Frankenstein, or the New Prometheus", *Partisan Review* 32 (1965): 618.



İrlandalı Frankenstein, *Punch* (1882).

iyediliğine, saklanma ve inzivayla geçmiş bir hayata hapsedilmiş; bu hayatta yalnız gece, ona hayatta kalmanın temel gerekliliklerine erişme fırsatı sağlamıştı. Mülksüz ve güçsüz, hakikaten yabancı bir varlık olarak tüm ilişki kurduklarına onu tanıtan, yoksul düşmüş haliyle damgalanmıştır. Kendisini düşünmeden, iyi niyetle bir şeyler yapmaya kalkıştığında bile, yadsındı ve yerildi. Frankenstein'ın canavarı bu anlamda, proletaryanın en düşmüşüydü; tecrit edilmiş ve tehlikeye atılmış bir benlik, aforoz edilmiş, kolektiflikten ve insanlıktan koparılmış, akut bir marjinalleşmenin ıssız yabancılaşmalarına indirgenmiş bir bireydi:

> Hemcinsleriniz tarafından en çok itibar gören mülkiyetin, zenginlerle bağlantılı, yüksek ve kirlenmemiş miras olduğunu öğrendim. Bir insana yalnızca bu avantajlardan birine sahip olduğunda saygı gösterilebilirdi; ama onsuz, çok nadir durumlar dışında ya bir serseri ya da köle olarak görülür ve gücünü seçilmiş birkaç kişinin yararına harcamaya mahkûm edilirdi! Ya ben neydim? Var oluşumdan ve yaradanımdan bütünüyle habersizdim; ama

> param, arkadaşım ve hiçbir mülkiyetim olmadığını biliyordum. [...] Etrafa baktığımda, kendim gibi kimseyi ne görüyor ne duyuyordum. Öyleyse, yeryüzünde ben, bütün insanların kaçtığı ve herkesin reddettiği, bir leke, bir canavar mıydım?[55]

Fransız Devrimi'nin muhafazakârlığa meyletmesinden doğan hayal kırıklığından sonraki dönemde ve radikal İngiliz jakobenlerinin istifa ve yenilgilerinin akabinde yazan Shelley, canavar proletaryayı yalnızca tasvir etmekle kalmıyordu. Yenilgisini ve yabancılaşmasını, 1800 sonrasındaki yıllarda, kolektif sınıf bilinci umudu ve potansiyeli kayboldukça, kaçınılmaz olan çöküşünü, incelikle işliyordu.

Shelley'nin canavarı bu yüzden sadece korkunç değil; bastırılmıştı da ve süreç içerisinde, kendi yıkımına giden trajik edimlere zorlanmıştı aynı zamanda. Bu tam da geri adım atmış, bir zamanlar reform davasına kendini adamış ama gitgide cesaretlenen işçi sınıfı gerçeğiyle aklı başına gelmiş bir jakobenden umacağımız türden bir bakış açısıydı. Bu yüzden Eylül 1817'de *Frankenstein*'ın tamamlanması ve yayımlanması arasında geçen zamanda Mary Shelley; Percy Bysshe Shelley'ye, William Cobbett'in fakirler arasında kanlı çatışmaları kışkırtmayı tasarlayarak yarattığını düşündüğü, ajitasyonlar hakkındaki korkularını yazmıştı: "Bir yasak listesi çıkarıyora benziyor ki okuması bile, gerçekten tüylerimi ürpertiyor. Bu ülkede devrim o adamın gücü işe karıştığı takdirde, kansız olacak [mıdır?] Adam, kalabalıkları insanın en beter intikamına teşvik ediyor."[56] Canavar konuştuğunda söylediği sözler ise hakikaten korkunçtu. Victor Frankenstein'ın küstahça sarf ettiği, "Biçimsizlikte ve kötülük getirmekte sana denk bir başkasını asla yaratmayacağım" sözlerine karşı yaratık, öfke içinde şöyle yanıt verir: "Unutma ki güç bende; seni öyle perişan edebilirim ki gün ışığına çıkamaz hale gelirsin. Sen benim yaratıcımsın ama ben, senin efendinim; itaat et!" Boyun eğmeyen iradesi, soylu ıstırabı ve insanlık için duyduğu kaygıyla modern Prometheus, geride yalnız kin ve cezalandırmanın gücendiren kederini bırakan ve yabancılaştıran bir acı ve mahrumiyet tecrübesi yaşayan proleterleşme tarafından saptırıldı: "Sevgi duygularım vardı, iğrenme ve horlanmayla kayboldu [...] Saatlerin korku ve acı içinde geçecek ve yakında mutluluğunu senden sonsuza kadar alması gereken yıldırım düşecek. Ben perişanlığımın yoğunluğu içinde sürünürken sen mutlu mu olacaksın yani? [...] ben korkusuzum ve bu yüzden güçlüyüm [...] çektirdiğin acılardan

55. *Frankenstein*, s. 171. Ancak bir de bkz. Warren Montag, "The Workshop of Filthy Creation: A Marxist Reading of Frankenstein", Der. Smith, *Frankenstein*, özellikle s. 106-107.
56. *Letters of Mary Wollstonecraft Shelley*, Cilt I, s. 49, aktaran O'Flinn, "Production and Reproduction", s. 195.



Reform Kanunu Frankenstein'ı, *Punch* (1867)

pişman olacaksın."[57] Burjuvazinin yarattığı, nihayetinde aynı zamanda onu yok edebilecek şeydir; Marx'ın dikkati çektiği gibi: "Burjuvazi yalnızca kendisine ölüm getiren silahlar yapmakla kalmamış; o silahları kullanacak olan adamları (modern işçi sınıfı), proleterleri de vücuda getirmiştir [...] Bu yüzden burjuvazi her şeyden önce kendi mezar kazıcılarını üretir."[58]

Bu, Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'nun (1848) açılış sayfalarında ortaya koydukları proleter intikam ayaklanması, "Avrupa'ya dadanan hayalet", burjuva ve proleteryanın uzlaşmaz çelişkilerinden türeyen kurgulanmış bir korkunun gotik fantezisidir. Franco Moretti'nin ileri sürdüğü üzere, proletarya gibi, canavarın da adı

57. Mellor, *Mary Shelley: Her Life, Her Fiction, Her Monsters*, s. 70; *Frankenstein*, s. 242.
58. Karl Marx, *The Revolutions of 1848: Political Writings*, Cilt 1, Der. David Fernbach (Harmondsworth: Penguin, 1973), s. 73- 79. Aktaran, Baldick, *In Frankenstein's Shadow*, s. 127.

yoktur. Bir tarihi olmamış; bir öteki tarafından tek gecede yaratılmış, bireysellikten yoksun bir varlıktır. Parçaların bir araya gelmesinin ürünüdür, kuşatmaların mülksüzleştirme ve yıkımlarından, zorunlu göçlerden ve feodal bünyenin parçalanması ve kıvrandıran uzunluktaki ölüm marşıyla gelen yoksullaşmalardan toparlanmış işçi sınıfından farklı değildir. Sonuç; eşitliğin tüm insanların hakkı olduğunu iddia eden bir çağda, sermaye ve emeği eşitsiz olarak göstermiş olan biçimsizleştirici farkın fiziksel ifadesi olmuştur. Öyle ki Marx'ın *Kapital*'de söz ettiği gibi bu akılcı, aydınlanmış, medenileştiren düzen, teknolojide ve bilimdeki ilerlemeleriyle üretim sürecine ne kadar hâkim olursa işçi, o kadar şekilsizleşecekti. *Frankenstein*'ın merkezinde yatan da bu süreçtir. Victor Frankenstein'ın idrak ettiği, güzel ve yaşamı çoğaltan bir şey, insanlığın yararına çözülmüş bir gizem; yarattığı ise çirkinlik, müthiş ve tehditkâr korkunçlukta bir kötülük olur. Roman aynı burjuva tabakası gibi, bir olumsuzlamalar dizisidir. "İnsanoğlu" her ne ise canavar o değildir; gel gör ki kaderleri birbirlerine dolanmıştır.[59] Üstelik canavar, öteki olarak değil Frankenstein *olarak* hatırlanacak; yani tarihsel açıdan yaratıcısını gölgede bırakarak popüler kültür ve hafızada ismine bir yer bulacaktır.

Mary Shelley'nin burjuva toplumunun oluşumuna dair Frankensteinci anlayışının, gerçekten içgörülü olan merkezinde, kapitalizmin sınıf ilişkilerinin çarpıklık yaratan karşılıklılığı vardır, bu yüzden; kitabın modern Prometheus'un çift taraflı karakterini alegorik olarak işlemesi, XIX. yüzyıl başlarından ortalarına kadarki zaman için özellikle isabetli olmuştu.[60] Marx'ın diyalektik ters çevirmeleriyle altını çizdiği şey, kapitalist yaratımın çift taraflı anlamıydı; canavarlık, sadece insanlığın yabancılaşmış emeğe mahkûm olmuş, alçalmış bir kesiminin akıbeti değil, o sürecin tekrar yaratıcı sürece doğru kırılması, sonucunda da canavarın kopyalanmasıydı: "Kapitalist, emeği yabancılaştırarak üretir; emek de ürünü yabancı olarak üretir. Kapitalist işçiyi üretir, işçi kapitalisti." Edebiyat eleştirmeni Martin Tropp'un belirttiği gibi: "Yaşam ve ölümle birbirlerine bağlanan Frankenstein ile canavar, hem ayrı mevcudiyetler hem de tek bir varlıktır. Teknolojinin gücü, Frankenstein'ın hayalindeki benliğe somut bir gerçeklik ve ayrı bir varoluş kazandırıp, yaratıcısının fantezilerini gerçekleştirerek korkunç sonuçlara yol açar." 1856'da Marx, bu Frankensteinci çıkmazı irkilten bir keskinlikle ortaya atacaktı:

59. Moretti, *Signs Taken for Wonders*, s. 85-90.
60. Klaus Theweleit, *Male Fantasies: Volume I: Women Floods Bodies History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. 264- 265, 360'daki yorumları dikkate alın.

> Çağımızda her şey zıddına gebe görünüyor. İnsan emeğini azaltarak meyve verir hale getirmek gibi, şahane güçleri olan makinelerin fazla mesaisini, açlıktan ölerek izliyoruz. Yeni türeyen servet kaynakları, tuhaf bir sihirbaz tılsımıyla yokluk kaynaklarına dönüşüyor. Sanatın zaferleri, karaktersizlik tarafından satın alınmış sanki. Sanki insanlar, insanoğlunun doğaya hâkim olduğu hızda, başka insanlara ya da kendi rezaletine köle oluyor [...] Tüm icatlarımız ve ilerlememiz, düşünsel hayatı maddi güçlerle donatmak ve insan hayatını maddi bir gücün içinde yavaş yavaş yok etmekle sonuçlanıyor sanki.

Yetmiş beş sene sonra radikal işçi sınıfı komünistleri, New York şehri gibi yerlerde toplandıklarında, kapitalist üretimin "Frankenstein"ı hakkında atılan nutuklar dinleyeceklerdi.[61]

Marx ve arkasından gelen devrimcilerin bulduğu, kapitalizmin Frankenstein benzeri toplumsal ilişkilerinin çıkmaz sokağından çıkış yolu, devrimdi. *Frankenstein*'ı yazdığında gittikçe daha fazla hayal kırıklığına uğrayan bir jakoben entelijansiya çevresine mensup olan ve hayatının sonraki dönemlerinde, burjuva âdetlerinin savunuculuğunu yapan Mary Shelley'nin onaylayamayacağı şey tam da buydu. Romanını, kapitalizmin en üst seviyesi olan emperyalizmi simgeleyen kâhince bir seyahatle noktalamıştı. Victor ile yaratığı, Avrupa'yı büyüyen düşmanlıkları için fazla kısıtlı bulduğundan, canavarca ilişkilerine çözüm arayışıyla yeryüzünün dış sınırlarına dayanır. Marx ve Engels, "Dünya yüzünde nereye gitse, burjuvaziyi ürünleri için sürekli genişleyen bir pazar ihtiyacı kovalar" diye ilan etmişti *Komünist Manifesto*'da.[62] Romanda Victor'la canavarının kişisel savaşı; zorlayan isteklerinin ölüme sürüklediği tecrit edici yaratıcı ile yaratıcısının cinayetinden kaçarken istemeden içine düştüğü intikamın karanlığı ruhuna ağır gelen, muhtemelen intiharla bitecek sürgününün soğuk gecesine, Kuzey Kutbu'na doğru yola koyulan, tecrit edilmiş canavarın karşılıklı yıkımlarıyla sonlanır. Shelley, geceye ait canavarında, kendini mahvetme ve hareketsizleşmenin kökten reddinin, sınırı ihlal eden yörüngesini sezmişti; ancak bu ışığın devrimciliği kabul edemeyeceği kadar göz alıcıydı. Her ne kadar reform zihniyetinde olsa da Shelley, iktidarın âdetlerini gömerek gündüzü geceye, geceyi de gündüze çevir-

61. Marx, *Grundrisse*, s. 458; Marx, "Speech at the Anniversary of The People's Paper", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, Cilt 14 (New York: International, 1980) s. 655-656; Martin Tropp, *Mary Shelley's Monster* (Boston: Houghton Mifflin, 1976), s. 81; James P. Cannon, "The Frankenstein of Rationalized Production in the 1925", New York'taki bir konuşmadan, "Revolutionary Perspective in America", 20 Aralık 1930, James P. Cannon Papers, State Historical Society of Wisconsin, Madison, Microfilm Reel 32.

62. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Selected Works* (Moskova: Progress, 1968), s. 38'deki "Manifesto of the Communist Party".

me tehdidinde bulunan mezar kazıcı işçi sınıfına dair korkularından hiçbir zaman silkinemeyen, sosyal mevkisinin karanlığında kısılı kalmıştı. *Frankenstein*'ın modern Prometheus'unun öyküsü, yabancılaşmış işlerin karanlık kuytuları ve ırklara bölünmüş imparatorluğun yer değiştiren tabiyetlerinde yaşanan canavarlığın sürekliliğinde son bulur.

Dördüncü Kısım

Mübadele İlişkileri, İmparatorluğun Aşağı Yüzü ve Kapitalizmin İlk Zamanları



Edouard Manet, *Olympia* (1863), Musée d'Orsay, Paris.

7
Gecenin Üretimleri

Karanlık ve Tehlikeli İşler

Devrim Çağı'nın düşüncesine yüksek idealler hayat vermişti. Ancak mülkiyet bir iktidar kalesi olarak kalmış; kralların yerini ise sermaye almıştı. Para, onun hâkim otoritesinin sembolü; birikim, varlığının temel yasası ve mantığı olmuştu. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru yapılan burjuva devrimleri, belli güçleri birleştirdiği, giderek kişiliksizleşen üretim ilişkileri erkek, kadın ya da çocuk işçileri, proleter statüsüne hapsettiği için; *philosophe*lar ve onların özgürlük, eşitlik ve kardeşlik söylemleriyle özdeşleştirilen doruklardaki soyutlamalar, emek sömürüsüne ne tür sınırlamalar getirileceğine dair daha dünyevi bir çekişmenin arasında kaynayıp gitmişti. Aynı anda her yerde sürmekte olan mücadele, karşıtlıkları gündüz gece ayrımı kadar kökten olan sermaye ve emeğin, esas bölünme noktasını açığa çıkarıyordu.

Marx zehir gibi sözlerinin daha ateşlilerini, kapitalizmin açgözlü insaniyetsizliğini ortaya çıkaran bir konu olduğunu düşündüğü, işgününün analizine saklamıştı. "Yemek saatlerinin kemirilerek hiç edilmesi"yle karşıya karşıya kalan XIX. yüzyıl işçileri, sermayenin "dakikaları" amansızca "ufak ufak aşırması"nın, işgününü işverenler için manidar neticeler hasıl ederek uzatan bir hırsızlık sürecinin kurbanı olmuştu. Bir patron bunu, "Eğer günde sadece on dakika fazla çalıştırılmaya razı olursanız, cebime senede bin koymuş olursunuz" diye açıklamıştı. Buradan vardığı sonuç ise burjuva vizyonunun, sermayenin üretim sürecini ve süreçteki insan ilişkilerini ele alışında hesap defteri gibi ölçülü olduğunu aktarırken kullandığı veciz ve metaforik bir

anlatımdı: "Anlar kârın esasıdır." En fazla dokuz yaşındaki çocukların, on beş saat boyunca çalıştıkları işgünleri, bilhassa dehşet vericidir; bu çocuklar yedi yaşından itibaren, haftanın altı günü, sabah 06.00'dan akşam 21.00'e kadar iş başındaydı. Marx'ı bu "çocukların kanıyla sermayeye para basılması"ndan daha fazla çileden çıkaran şey yoktu.[1]

"İşgünü nedir?" sorusunu Marx, hırsızlığın ancak bir nebze üstündedir; kudurmuş sermayenin giriştiği, işçi için zararlı sonuçlar doğuran bir iç etmedir diye yanıtlamıştı. Emek bu şekilde metalaşıp yabancılaşarak yalnızca bir üretim mekânizmasına indirgendiğinde, sermayenin nihai iktidarı, doğayı bastırarak yani gündüz gece farkını ortadan kaldırıp zamanın *tümünü* üretim ve kârın emrine tabi kılarak görünür hale geliyordu: "Eski yasalarda kırsal bir sadeliği olan gündüz ve gece anlayışı bile, öyle karmaşık hale gelmişti ki; ta 1860 yılına değin bir İngiliz yargıcın neyin gündüz, neyin gece olduğunu 'hukuki' olarak açıklayabilmesi için hayli Talmudcu bir erdeme sahip olması gerekiyordu. Sermaye sefahat âlemine dalmıştı." Öyle ki " 'insanın elinden alınamayacak haklarının debdebeli listesi yerine, işgününü yasal olarak sınırlandıran mütevazı Magna Carta geliyordu" ve Marx da bunun, "işçinin sattığı saatlerin ne zaman sona erip kendine ait zamanın ne zaman başladığını netleştirmesi gerektiğinde" ısrarcıydı.

XIX. yüzyıldaki sınıf ilişkilerinin tarihi, hem güya işçileri koruyan ve iş saatlerini sınırlandıran fabrika yasaları hem de işçi sınıfının, işgününün kısalması için yaptığı girişimlerle doludur ki bu, üretim faaliyetlerinin mekân ve zamanını tanımlayacak sınırlar yüzünden çıkan efsanevi zıtlaşmaların ispatıdır. Bu gibi yasal düzenlemelerden çok azı, sermayenin emekten beslenen azgınlığına diş geçirebilmişti; nitekim işçi sınıfı, işgününün uzunluğu karşısında verdiği mücadele sayesinde, işverenlerden bazı küçük çapta imtiyazlar alabilmiş olsa da bu savaşın, XIX. ve XX. yüzyıl boyunca tekrar tekrar verilmesi gerekecekti. Bu yüzden de bazı işçiler, geceyi kendi zamanları; yani ürünlerine başkalarının çıkarı uğruna el koyan bir sömürü sürecine tezat gördükleri üretimler yapacakları bir uzam haline getirmeyi üstlendi. Sınır ihlalinin gözle görülür derecede maddi yönleri de vardı.

Çoğu çeşitli muhalif, ütopyacı sosyalist hareketlerin yanında yer alan, XIX. yüzyıl ortalarının bir kısım Fransız işçileri, kimliklerini yeniden oluşturmak üzere gecelerine sahip çıkmaya çabaladı. Sömürülen

1. Bu paragraflar, Karl Marx, *Capital*, Cilt I (New York: International, 1967), s. 231-302'deki "The Working Day"i kaynak alıyor ve oradan alıntı yapıyor [*Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yay., 2003]. Zamana ilişkin bkz. ayrıca, E. P. Thompson, "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism", *Past & Present* 38 (Aralık 1967): 56-97.

günleriyle yokluk, ihtiyaç ve emniyetsizlik içinde geçen sallantıdaki yaşamlarını, üretim ve yaratıcılıkla geçirdikleri gecelerin kıyısına köşesine itiyorlardı; bu işçilerin akşamları, işçi mücadelesinin maddi kişisel çıkarlarına hizmet etmeyip dahil oldukları sınıfı, ötekine yani burjuvazinin edebi ve felsefi gayelerine bağlayan, şiir ve yazı çalışmalarıyla geçiyordu.[2] Bu bir ölçüde marjinalleşmeydi tabii; dünyevi eziyetlere sınıfça rest çekmiş, teselliyi gecenin uzamlarında arıyorlardı.

Ancak erken kapitalizmin en karanlık işleri, genelde bu türden değildi. Böyle anılanlar daha ziyade pek şerefli olmayan meslekler, beceri ve güvenlikle değil düpedüz pislik, acı ve terle nitelendirilen işlerdi. XIX. yüzyılın başlarına gelindiğinde birçok ticaret dalı, düşük ücretli emeğe ve taşeronluğa dayalı sistemlerin gölgesi altında karanlıklaşmıştı; bu sistemler, ekonomide belli bir sektörün mal üretimini devralmasa da tüm çalışanların maaşlarını ve koşullarını yeniden yapılandırıyordu.[3] Genelde kemikleşmiş ticari kapitalizmin mübadele ilişkileriyle birlik olan düşük ücret ve taşeronluk, üretim yapan kapitalistlere yedekte, ücret pastasının eline geçecek herhangi bir dilimine aç bir emek ordusundan mal ve hizmet tedarik eden bir komisyoncular tabakası yaratarak fabrika sistemini ve doğrudan üretimi pas geçen üretim sistemleriydi. Maliyete, sıhhi ve emniyetli tesislerin masrafının eklenmediği, sendika kuralları ya da emeğe getirilen saat kısıtlamasının ayak bağı olmadığı bu yeni metotlar, kapitalist toplumsal ilişkilerin aşağı yüzüydü. Çoğu kez doğrudan ve açık şekilde görünmeyip, işçileri birbirlerinden ve işverenlerinden uzaklaştırıyor; sömürünün bedelini işçi sınıfının "gücünün" sınırının aşağısına çekiyordu. Bu metotlarla aile ve çocuklar kendilerini sömürtmeye teşvik ediliyor, bu suretle büyük miktarda sermaye, toplum protestosuyla talep edilen ve devlet yasalarınca mecbur kılınması gereken mesuliyetlerden muaf tutulmuş oluyordu. Böylelikle angarya ve taşeronluk, kapitalist girişimin kasasını doldurup, birikim iştahını kabarttı; fakat bunu kazancın açık gününde değil, gecenin karanlık ve muğlaklıklarıyla örtülü bir üretim sürecinin kuytularında yaptı.

Aşağılanma, zor akşam mesaileri ve taşeron sistemindeki düşük ücretli işler bu şekilde bir araya gelerek ağaç işçileri ve inşaatçılardan, kadınlara mahsus dikiş nakış işlerine kadar, erken kapitalizmin

2. Bkz. Jacques Rancière, *The Nights of Labor: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France* (Philadelphia: Temple University Press, 1981), Donald Reid'in yazdığı Rancière'e giriş niteliğinde faydalı bir bölüm içeriyor, s. xv-xxxvii.

3. Viktorya döneminin sonlarına kadar süren bu tür koşulların bir tasviri için bkz. Raphael Samuel, "The Workshop of the World: Steam Power and Hand Technology in mid-Victorian Britain", *History Workshop Journal* 3 (İlkbahar 1977): 6-72.

işgücünün farklı kesimlerini etkiledi. Bununla birlikte, kapitalist gece çalışmasının klasik mahalli, angaryanın birçok işkolundaki yükselişini gölgede bırakan bir sektör olan fırıncılıktı. Fırıncıların, lonca kökenlerinin zanaatkâr ifadesi ve topluma yaşam desteği sağlamada oynadıkları vazgeçilmez rolle gelişen şerefli becerilerinin, uzun bir tarihi vardı. Amerikalı fırıncılar 1788'de, yeni bağımsızlığını kazanan milletin anayasasının onayına destek için yürüdüklerinde; dev bir "Federal Somun"u gururla sergilemiş ve "Ülkemiz hiçbir zaman ekmeksiz kalmasın" düsturunu benimsemişti. XIX. yüzyıl başlarındaki şehir ve gelişim kutlamalarında fırıncılar, halkın esenliğinde oynadıkları merkezi rolü, ortaçağa dayanan kökenlerine bağlamıştı. Ne var ki fırıncının hem kendi kurduğu hem de halkın oluşturduğu imajı, gece mesaisinin tesiri altında karanlıklaştıkça; yüzyılların mirası da zıvanadan çıkacaktı.[4]

XVIII. ve XIX. yüzyılın kentsel beğenileri ve çabuk bayatlama sorunu, ekmeğin taze, sıcak ve sabah satın alınmaya hazır olmasını gerektiriyordu. Fırıncılar böylece kapitalist üretimin sınırsız fayda mantığını simgeler hale geldi; işgünleri haftada altı ya da yediye, iş saatleri ise günde on beş-on altıya çıktı. Sektör işçilerinden kimileri, yılın 365 günü çalışıyordu. Hep yorgun olan fırıncıyı, zaman zaman kadirşinas müşterisi onurlandırırdı; 1788'de minnettar bir Fransız, takdirini şöyle dile getirmiş: "Gece yarısı yağı benim için kızdırıyor, kendisini selamlayalım." Yine de çoğunlukla çalışan fırıncı, gündüz gözüyle görülmez ve bu yüzden de gecenin işlerini pek az takdir eden zihinlerce unutulurdu. Fırın ortamı sağlıksızlığın uç noktalarındaydı; kızgın sıcak ve serin rutubet birbiri ardına gelirdi; bodrumdaki üretim "mağaraları" pis, basık tavanlı ve havalandırma bakımından yetersizdi. Gece boyunca, zindan gibi atölyelere bitişik tali yollarda, fırıncıların ve çıraklarının iniltilerini, George Sand'in "cinayetin son sahnesi"ne benzettiği "acı dolu ve yabani feryatları" duymak mümkündü. Zaten fırıncılık çökmüş

4. Fırıncılar, geçit törenleri ve halkın izlenimine ilişkin bkz. Alfred F. Young, "Plebeian Culture and Eighteenth-Century American Radicalism", Der. Margaret Jacob ve James Jacob, *The Origins of Anglo-American Radicalism* (Londra: George Allen & Unwin, 1984), s. 200-204'teki tartışmalar; Susan G. Davis, *Parades and Power: Street Theatre in Nineteenth-Century Philadelphia* (Philadelphia: Temple University Press, 1986), s. 128; Sean Wilentz, "Artisan Republican Festivals and the Rise of Class Conflict in New York City, 1788-1837", Der. Michael H. Frisch ve Daniel J. Walkowitz, *Working-Class America: Labor, Community, and American Society* (Urbana: University of Illinois Press, 1983), s. 47; Charles G. Steffen, *The Mechanics of Baltimore: Workers and Politics in the Age of Revolution, 1763-1812* (Urbana: University of Illinois Press, 1984), s. 93; David Montgomery, "The Working Classes of the American Preindustrial City, 1780-1830", *Labor History* 9 (Kış 1968): 13-14; "Account of the Grand Federal Procession in Philadelphia, 4 July 1788", *American Museum* 4 (Temmuz 1788): 68. Erken dönem Amerika'sında fırıncılar ve diğer zanaatkârların geçmişi üzerine bilgi için bkz. Richard B. Morris, *Government and Labor in Early America* (New York: Octagon, 1965).

bedenler meydana getirmesiyle bilinirdi. Dükkânların kapı eşiklerinde duran, her tarafları unla kaplı fırıncı oğlanlar, soluk benizli ve bitkin olur; yoldan geçenlere korkulukları hatırlatırdı.

Fırıncıların sendika girişimleri ve emek politikalarıyla protesto ettiği, gecenin bitmek bilmez meşakkatiydi. Paris'in fırıncı ustaları, daha 1715 senesinde toplu "sefalet"lerine dikkat çekmek için, "Dinlenme vakti olan gece, bizim için eziyet vakti" diyerek şikâyet eder olmuştu. Fırıncılar yüzyıllar boyunca geceleyin çalışmanın "doğanın kanunlarına aykırı" olduğunu savundu. Tekrar tekrar ileri sürdükleri gibi, gece ile gündüzün ticarete bağlı olarak tersine dönmesi, hayatı yolundan çıkararak hayvani bir düzeye getirirdi. "Yarasalar" gibi yaşamaktan usanmış "gece köleliği"nin mahkûmları, kendilerini toplumdan ayrı bir sınıfa, doğaya aykırı bir üretim ritminin mahrumiyetleriyle küçümsenen ve yağmalanan, "bayağı ve vahşi" bir gruba dönüştürdüğünü düşündükleri gece mesaisinin, hapseden ayrımından kurtulmaya uğraşmıştı:

> Gece saat altı, kim geçiyor bakın!
> Sendeler adımları, bakışları kaygılı,
> Gözleri yarı kapalı, beti benzi atmış.
> Göz dikilip acınacak bir şey mi?
> Kimdir o, ya mesleği ne olabilir ki
> Görünüşü ne solgun ne bitkin!
> O hem gece hem gündüz uğraşan fırıncı
> Sıcakla buharın içinde, tek alacağı mütevazı maaşı.
> [...] Birlik olun ve acıdan çekinmeyin,
> Beyaz köle kıracak artık zincirlerini.

"Geceleyin bütün doğanın dinlenmeye çekildiği bir vakitte, sessizliğin ve karanlığın içinde, fırının boğucu sıcağında kısılmış, duman ve unun tozuna bulanmış" fırıncılar yeraltına, karanlık ve tehlikeli belirsizliklerin derinliklerine sürülmüş zanaatkârlardı. Gece mesaisi onları, onurlu üretken vatandaşlar olmaktan çıkarıp karanlık ana motifleri "Araf", "cehennem", "tutsaklık", "işkence", "hapishane" ve "mecburi işçilik" kavramlarıyla dile gelen, "beyaz" köleliğin kayıp dünyasına götürmüştü.[5]

5. Bu paragraflar birçok kaynak üzerinden ilerliyor; ancak bilhassa bkz. Steven Laurence Kaplan, *The Bakers of Paris and the Bread Question, 1700-1775* (Durham, N.C.: Duke University Press 1996), özellikle s. 227-231, 265, 455; Ian McKay, "Capital and Labor in the Halifax Baking and Confectionary Industry during the Last Half of the Nineteenth Century", *Labour/Le Travailleur* 3 (1978): 88-91; McKay, "Bondage in the Bakehouse? The Strange Case of the Journeyman Bakers, 1840-1880", Der. Royden Harrison ve Jonathan Zeitlin, *Divisions of Labor: Skilled Workers and Technological Change in Nineteenth-Century England* (Brighton: Harvester, 1985), s. 47-86.

Eğer bir zamanlar onur duyulan ve onurlandırılan meslekler, gece mesaisiyle böyle aşağılanır hale gelebilmişse önceki kimlik ya da ayrıcalıklarıyla bu kadar övünemeyenlerin, aynı derece eziyet çekmesi şaşırtıcı değildi. Belli evlerde bulunan, varlıkları, değer verilen orta ve üst sınıf statüsüyle özdeşleşmiş lütufkâr zenginliğin işareti olan hizmetçiler, gün içinde hanımın ya da beyefendinin dikkatli gözlerinden uzak, dinlenecek anlar yakalayabilirdi. Ama geceleri uzundu ve bir hizmetçi için altı saatlik uyku nadir bulunur bir şeydi; dört saat, daha normal, ne var ki yetersiz bir mola süresiydi. Burjuvazinin evlerine getirip temizliğinden ve yemeğinden, çocuklarından ve tertip düzeninden mesul tuttuğu hizmetçiler, yeni oluşan kapitalist düzenin karanlık sınıf farklılığıydı; bağımlı olmanın çelişkilerini mahrem ev yaşantısının yatak odalarına kadar sokmuş, sömürülen bir topluluktu. Bu halleriyle emsalsizce, sıkıntılı mülkiyet ve ev içi ilişkilerinin içine aynı anda hem dindarca bir şefkate boğulmaya hem de sapkın, güvenilmez veya daha beteri, suçlu ilan edilmeye muktedir tabakası olarak yerleşmişlerdi. Seviyeleri çoğu kez eşitlendikleri fahişelerden sonra gelen kadın hizmetçilerin, sarhoşluk ya da hırsızlıkla suçlanma ve nihayetinde hapse düşmeye en müsait kadınlar ya da aileci düzenin kadir kıymet bilmez kızları gibi görülmesi, hiç de şaşırtıcı değildi.[6] Hizmetçilik tecrit edici bir işti; özgürlükleri çok nadir, günleri uzun, geceleri ise yorucu geçerdi.[7]

Üstelik hakikaten karanlık ve acayip hikâyeleri de yok değildi; zira ev yaşamı ve vazifeyle özdeşleşmiş uzlaşmacılığın kazanı, Viktoryen sosyal ilişkilerinin sınıf ve toplumsal cinsiyet uyumluluğunu tersine çeviren, çarpıtan ve yeni bir biçime sokan sınır ihlallerine doğru fokurdayabiliyordu. Bu durum; Viktoryen bir devlet memuru, fotoğrafçı, dava vekili, şair ve saplantılı bir gece gezgini olan Arthur Munby ve her işi gören bir hizmetçi olan, şaşılacak derecede çok yönlü gizli karısı Hannah Cullwick'in kurduğu garip dünyada, en kesin haliyle söz konusuydu. Kültürel araştırmalar için bir tür örnek olay [cause célèbre]

6. Fahişe, kıymet bilmez kız çocuğu imgesi için bkz. Felix Labisse'in 1943 tarihli tablosu, Georges Bataille, *The Tears of Eros* (San Francisco: City Lights, 1989), s. 188'de yer alıyor [*Eros'un Gözyaşları*, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Göçebe Yay., 1997].

7. Sara C. Maza, *Servants and Masters in Eighteenth-Century France: The Uses of Loyalty* (Princeton: Princeton University Press, 1983), s. 124-125; Leonore Davidoff ve Catherine Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780- 1850* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), s. 388-396; "The Servant Problem: A Sketch from Fanny Hurst's Novel Lummox", *The Worker* (Toronto) 26 Mart 1926, Genevieve Leslie, *Women at Work: Ontario, 1850-1930* (Toronto: Canadian Women's Educational Press, 1974), s. 85'teki "Domestic Service in Canada, 1880-1920" adlı makalesinde aktarmıştır ve Magdalena Fahrni, "The Rhetoric of Order: Respectability, Deviance, and the Criminalizing of Class in Qntario, 1880-1914" (Yüksek Lisans Tezi, Queen's Üniversitesi, Kingston, Kanada, 1993). Fahrni, hizmetçiler üzerine geniş literatürü kapsamlı ve mükemmel şekilde aktarıyor.

haline gelen Munby ve Cullwick, sınıf ve toplumsal cinsiyetle yarılan bir aile yaşamını sürekli yeniden oluşturan, ailevi hizmetin genelde ekseninde yer alan iktidar ve tabiyet karşılıklılığının gecesi içinde, ev içi hilecilik ve sıra dışı fetişlerle yoğunlaşan bir fantezi dünyasını ince ince işlemişlerdi.[8]

Hannah isminde başka bir hizmetçi kadın tarafından yetiştirilen Munby, Hıristiyan-sosyalist ve işçilere eğitim yanlısı çevrelerin yanında yer alan, tanınmamış bir Viktorya dönemi centilmeniydi. Kilise Komisyonu'ndaki ücretli görevi, kendisine karın ağrısı ve yük olmuştu ama yoğun bir meşguliyet olmaması ve güvenceli geliri, ona asıl merakıyla alakadar olma özgürlüğü veriyordu: Kadınların yaptığı zor işleri fetiş haline getirmekle. Hayatı boyunca kalemden daha ağır bir şeyle çalışmamış olan Munby, Londra'da ve taşradaki sokak kadınlarının adaleli kadınsılığına, kızarmış ellerine, geniş omuzlarına ve kurumlu fizikselliklerine tutulmuştu. Bu tür kadınlardan yüzlercesinin temsillerini fotoğraflıyor, eskizlerini çiziyor ve biriktiriyordu; bunların arasında kömür madencisi kızlar, çiftlik hizmetçileri, çiçek satıcıları, temizlikçi kadınlar, çamaşırcı kadınlar, fahişeler, sirkte sahneye çıkanlar ile akrobat kızlardan, 1869'da Egyptian Hall'da tanıştığı, Nova Scotia'nın sekiz ayak bir inçlik [245.54 cm.] "Nazik Devanası"na kadar, alışıldık toplumsal cinsiyet fizyolojisini adeta tersine çeviren diğerleri vardı.

Dayanıklılık ve kas güçleriyle erkekleri gölgede bırakabilen kadınlarla karşılaşmaya duyduğu dikizcilik ihtiyacını, saplantı haline getiren Munby, başka yerde bu kadar taşkınca fetişist taraflarıyla ortaya çıkmayan ve şüphesiz bilinçdışı bir müphemlik yansıtan; cinselliğin ve emeğin, tabiyetin ve pisliğin kaynaşması karşısında burjuvaların

8. Munby-Cullwick hikâyesinin çeşitli okumaları için bkz. Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest* (New York: Routledge, 1995). s. 132-180; Derek Hudson, *Munby, Man of Two Worlds: The Life and Diaries of Arthur J. Munby, 1812-1910* (Cambridge: Gambit, 1974); Liz Stanley, *The Diaries of Hannah Cullwick: Victorian Maidservant* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1984); Leonore Davidoff, "Class and Gender in Victorian England", Der. Judith L. Newton, Mary P. Ryan ve Judith Walkowitz, *Sex and Class in Women's History* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1983), s. 16-71; Carol Mavor, *Pleasures Taken: Performances of Sexuality and Loss in Victorian Photographs* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1995), s. 71-116; Stallybrass, *The Politics and Poetics of Transgression* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), s. 149-170'teki Peter Stallybrass ve Allon White, "Below Stairs: The Maid and the Family Romance" makalesi; Liz Stanley, "Biography as Microscope or Kaleidoscope?: The Case of 'Power' in Hannah Cullwick's Relationship with Arthur Munby", *Women's Studies International Forum* 10 (1987): 19-31; Julia Swindell, "Liberating the Subject: Autobiography and 'Women's History': A Reading of The Diaries of Hannah Cullwick", Der. Personal Narrative Group [Kişisel Anlatı Grubu], *Interpreting Women's Lives: Feminist Theory and Personal Narratives* (Bloomington: Indiana University Press, 1989), s. 24-38; Heather Dawkins, "The Diaries and Photographs of Hannah Cullwick", *Art History* 10 (Haziran 1987): 154-187; Griselda Pollack, "The Dangers of Proximity: The Spaces of Sexuality and Surveillance in Word and Image", *Discourse* 16 (Kış 1993).

geneline yayılmış olan büyülenme halinin karanlık nevrozundan başka bir şey değildi. Sınıf mevkileri itibarıyla hem fiziksellikten hem yorucu işlerden esirgenmiş, ancak çalışma vazifesini erkeğe yakışır bir iş kabul etmek üzere eğitilmiş ve işçi sınıfından kadınların büyüttüğü Viktoryen centilmenler, tuhaf bir şekilde sınırlandırılmışlardı. Güç harcatmayacak meslekler için yetiştirilmiş; hem iş hem cinselliğin bedensel duyarlığını evdeki nezaketten ve soylu çalışmanın etiğinden ayırmaya alıştırılmış ve işçi sınıfından gelen hizmetçilerinin paklamalarına, sakınmalarına ve beslemelerine bağımlı olan bu yükselen orta sınıf erkekleri, hizmetçi kızların evselleştirdiği bir hayata ilişkin özlem ve arzular besliyordu. Bu yüzden Fransız ressam Edgar Degas, New Orleans'a yaptığı bir ziyarette bir arkadaşına yazdığı mektupta, etrafındaki bütün bu güzelliğe inanamadığını dile getirmiş; yine de "tümünü birden Parisli çıplak kollu bir çamaşırcı kıza değişeceğini" itiraf etmişti.[9]

Munby'nin çıplak kollu kızı Hannah Cullwick'ti. Onunla 1854'te tanışmış ve zıt giyinme*, rol yapma (köle/efendi ve çocukluğa dönme), kölelik, disipline etme ve ele, ayağa, boka, kire tapınma da dahil olmak üzere ritüelleşmiş, geniş bir dizi fetişist davranış ihtiva eden gizli bir ilişki sürdürmüştü. Cullwick, Avrupa seyahatlerinde Munby'ye eşlik ederken, sınıf travestiliği yaparak, varlık sahibi önemli bir leydi gibi giyinirdi; bazı zamanlarsa erkeksi bir kılığa bürünerek bir adama dönüşmek için saçlarını kırpar, hâkimiyetinin simgesi olarak zincirler takar ve kendisini isle esmerleştirirdi. Munby'ye gelince, o Hannah'nın kallavi kucağına seve seve gömülür, koca kollarını kendisine beşik yapar, kendine bebek gibi baktırırdı. İlişki karşılıklı (ya da hiç olmazsa herhangi bir kadın/erkek ilişkisi kadar karşılıklı) anlaşma ve görüşmeler üzerine kuruluydu ve 1873'te gizliçe evlendilerse de Hannah, kendi sözleriyle, Massa'mn** "kölesi" olarak kalmayı seçmişti. Bu, "karılığa" tercih ettiği ve herhangi bir "bayağı adam"a denk saydığı bir konumdu. Düzgün bir Viktoryen hanımı olarak topluluk içine girmeyi kesinlikle reddetmiş ve Munby'yle birlikte olmak için, gecelerinden çalan bir hizmetçi kadın olarak yaşayıp hizmet etmeye devam etmişti. Belki de Massa'sı onu oldukça iyi eğitmişti. Bazı eleştirmenler, Munby'nin Hannah'ya senelerce, itaatin onun özgürlüğü, aşağılanmanınsa aşkın rozeti olarak fetişleştiği disiplinli bir eğitimle en aşağılık ve en köleye

9. Robert Gordon ve Andrew Forge, *Degas* (Londra: Thames & Hudson, 1988), s. 66; Christopher Benfey, *Degas in New Orleans: Encounters in the Creole World of Kate Chopin and George Washington Cable* (New York: Knopf, 1997).

* Cross-dressing: karşı cinsin kılığına girme anlamında. (ç.n.)

** Massa: "Master" yani efendi kelimesinin Güney Amerikalı siyahların konuşmasındaki halinin temsilinde kullanılır. (ç.n.)

yakışır işlerde çıraklık yaptırmasının, nihai sapkınlıklarını angarya halinde kalıcı kılmasına yaradığını iddia eder. Başkalarıysa Hannah'nın, "iktidarın kurallarına köle gibi itaat etme" oyunu içinde, özgürleşen bir kadın haline gelişindeki etkin rolünü vurgular; onlara göre burada, bir "dönüştürme ekonomisi"nin hüküm sürdüğü sadomazoşist bir tiyatro oynanmaktadır. Munby-Cullwick ilişkisinin bu okuması, otorite ve boyun eğmenin hegemonyacı rollerindeki terse dönüşün altını çizer.

Bu sınır ihlalcisi sosyocinselliğin ortaya çıkışı ve Hannah'nın bağımsızlığının hayata geçişi, büyük oranda geceleyin, kabul edilmiş düzenin meraklı gözlerinden uzakta meydana geliyordu. Hannah, gün boyunca efendi sınıfının evlerini, ayakkabılarını fırçalayıp temizler; pasağından, kuvvetli adımlarından, şişkin pazılarından ve kaba tavrından hazzetmemeleri, onu hanımefendi gibi davranma mecburiyetinden korurdu. İşini bitirdiğindeyse Hannah, "geceleyin yalnız başına dışarıya, birahanelere [gider], sarhoş erkek kalabalıkları arasında korkusuzca yürür, gece vakti tarlalar ve ıssız araziler boyunca gezinir ve tüm bunları taciz ya da rahatsızlığa maruz kalmadan yapar"dı. Massa Munby şüphesiz, kölesinin kendisinin olmadığı yönlerde ne derece özgür olduğunun takdirindeydi. Evlenmelerinin ardından Hannah, ev işleri için kendisine maaş ödenmesinde ısrarcı oldu; anne olmaya hiç arzusu yoktu; kendi mütevazı meskeninde kaldı; temizlik yapmayı ise rahat koltuklar, yumuşak müzik ve burjuva salonunun boş zevklerine tercih etti. Özgürce seçtiği köle kelepçesi onun için, evlilik cüzdanı ve düğün töreninden daha tercihe şayandı.[10]

Arthur Munby ve Hannah Cullwick'in zillet, tabiyet ve seks için yarattığı alanlar, Foucaultcu bir yeraltı dünyasında gizli bir yerleşim bölgesi; toplumsal cinsiyet ve sınıfa bağlı belli iktidar biçimleriyle satın alınmış iki bireyin, iktidarı kendi ortak doyumları doğrultusunda yeniden düzenleyebildikleri, karanlığın içinde bir yerdi. Bu girişimci riskin sadomazoşist fetişizmi, Foucault'nun ileri sürebileceği gibi, arzunun kodlarını tersine çevirme ritüelleriyle iktidarın pratiklerini tersten oynayan, Hannah ve Munby için görünüşe göre işe yaramıştı.[11] Ancak onların gece dünyalarının sınırları, her zaman son derece açık olmuştu.

10. Bu paragraf doğrudan, Mavor, *Pleasures Taken* ve McClintock, *Imperial Leather*'ın okumalarını kaynak alıyor; ancak bu metinlerin tüm savlarını illa kabul ediyor değilim. Hannah'dan ilk adıyla, Munby'dense soyadıyla bahsederek, söylenegeleni takip ediyorum, ancak bu Mavor'un savunmasının da açıklığa kavuşturduğu gibi, herhangi bir otorite hiyerarşisine işaret etmiyor.

11. Bkz. örneğin, McClintock, *Imperial Leather*, s. 143; Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (New York: Vintage, 1973), s. 207-10 [*Akıl ve Akıl Bozukluğu: Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., 2000, s. 511-549'daki "Büyük Korku" başlıklı bölüme tekabül eder].

Sınıf ve toplumsal cinsiyete göre vaziyet almayı erotize ettikleri oyunlar, tam da burjuva toplumunun günlük rutinlerine, maddi kırılganlıklarını paramparça etmeden ayna tuttuğu için işe yarıyordu. Munby, caddede kaygısızca bastonunu sallayarak aylak aylak dolaşırken Hannah, onun evinin giriş basamaklarını ovardı; Munby kendisine servis yapması için Hannah'nın çalıştığı bir pansiyonda oda tutardı. Tüm bunlar düzenin ve tabiyetin işlevselci bir taklidiydi; centilmen ile hizmetçi kadının sınırları ihlal eden kucaklaşmaları (ki bu başlı başına, birçok dile gelmeyen baştan çıkarışı klonluyordu), fotoğraf pozları, zıt giyinme gezileri, botların okşanması ve bedenlerin esmerleştirilip yıkanması, hem gerçek hem metaforik bir karanlığa gizlenip örtülüyordu. Üstelik her şey, çok daha genele yayılmış bir dikizcilikle başlamıştı. Munby ve Hannah yalnızca, sağlamlaşan burjuva tabakasından birçoklarını, doğurduğu ahlaki sefilliğe iten arzunun mantığını oyuna dökerek sınıf ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin sınırlarını genişletti. Hannah'nın tüm bunlar içerisinde kendine bir yer edinmiş olması, muhtemelen emsalsizdi; mevkisinin yükselmesiyle kazanacağı bir şey olmadığını düşünmesi, onun gibi alt tabakadan olan başka birçoklarıyla paylaştığı trajedi ve zaferlerin ifadesiydi.

Hep ihtiyaç içinde olan burjuvanın dikizci gözü için, daha az bireysel ve daha az kendine has başka yeraltı dünyaları daha çok öne çıkmıştı. Sanki eski rejimle yapılan devrimci hesaplaşma, bu yeraltı dünyalarının görsel olarak tertip edilmesi ve açılmasını talep eder gibiydi. Foucault XVIII. yüzyılın ikinci yarısına, "Şeylerin, insanların, hakikatlerin tümüyle görünürlüğüne engel oluşturan karanlık perdeden, loş uzamdan korkular"ın musallat olduğunu ileri sürmüştü, "[...] yeni siyasi ve ahlaki düzen, bunlar ortadan kaldırılmadan inşa edilemez [...] Temel itkisi kamuoyu olan bir iktidar, loş bölgeler karşısında hoşgörülü olamaz"dı.[12] XIX. yüzyıl burjuvazisi, karanlığın ve yeraltı dünyalarının içyüzünü görebilme çabasıyla gece işlerini izinsizce irdelemiş; yeni kurulmuş fabrika sisteminin uçlarında yer alan, şaşırtıcı gizli işsizler ordusunun istatistiksel bir tahlilini yapmıştı. Henry Mayhew ve Charles Booth'tan, diğer ikinci derece ahlaki düzenleme ve devlet veri toplama görevlilerine kadar, ortaya çıkan sınıfa uygunluk saymanları, yani ara sıra çalışmak kendileri için bir hayat tarzı haline gelmiş olanlarda sokak

12. Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2003, s. 93]. Kimilerinin yeni düzenleyici usuller ve yeni postmodernist kavrayışların karaladığını savunduğu görü ve önemine dair tartışmalar için bkz. Martin Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* (Berkeley: University of California Press, 1993) ve *Modernity and the Hegemony of Vision*'daki makaleler, Der. David Michaël Levin, (Berkeley: University of California Press, 1993).

satıcıları, otlakçılar, fakirler, dilenciler, sokak çalgıcıları, halk şarkısı satanlar, arzuhalciler, zerzevatçılar, gübre toplayıcıları, paçavracılar ve ambar duvarlarına bozukluk fırlatan, köşe başlarında çaldıkları gazeteleri satan ya da ayakkabı boyayan gençlerde, eleştirel "bilim"in ışığına tutmaya harikulade müsait, karanlık bir kaynak keşfetmişti.[13] Gazeteciler ve romancılar, toplumun karanlık kuytularının heyecan uyandıran betimlemeleriyle, Viktoryen hayatın aşağı yüzünü sansasyonel hale getirmişti.[14]

Lağımlar, altgeçitler ve madenlerle özdeşleşmiş birebir yeraltında yapılan meslekler, böyle bir bakış için öncelikli bir yer işgal eder hale geldi; sınıf ilişkilerinin kurgusunda ve biçiminde, nazik sosyetenin altlarındaki tünellerle ve mağaravari ortamlarla dolu labirentin gerçeklikleri ve tasarımlarından geçilmiyordu. Rosalind Williams'ın işaret ettiği üzere, mühendislerce kurulan yeraltı; yozlaşmanın, karşı koyuşun ve sapkınlığın her halinin pusuya yattığı zannedilen, karanlık ve tehlike dolu hayali bir mekân doğurmuştu.[15] Victor Hugo'nun *Les Misérables* [Sefiller] (1862) ve Eugène Sue'nun *Les Mystères de Paris* (1842-1843)[16] gibi yapıtlarında lağımlar, sınıf tecrübesinin kriminalize edilmesiyle özdeşleşmişti ki Louis Chevalier bunu, tartışmalı ancak harikulade

13. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth: Penguin, 1970), s. 292-93 [*İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, Çev. Uygur Kocabaşoğlu, Birikim Yay., 2007]; Henry Mayhew, *London Labour and the London Poor* (New York: Dover Publications, 1968); Charles Booth, *Life and Labour of the People of London* (Londra, 1902); Gareth Stedman Jones, *Outcast London: A Study in the Relationship between Classes in Victorian Society* (Londra: Penguin, 1971); Mariana Valverde, *The Age of Light, Soap, and Water: Moral Reform in English Canada, 1885-1925* (Toronto: McClelland & Stewart, 1991). Detay açısından zengin bir inceleme için, Alain Faure, "Sordid Class, Dangerous Class? Observations on Parisian Ragpickers and Their Cites During the Nineteenth Century", *International Review of Social History* 41 (1996): 157-176.

14. Thomas Boyle, *Black Swine in the Sewers of Hampstead: Beneath the Surface of Victorian Sensationalism* (New York: Viking, 1989); James Greenwood, *The Seven Curses of London* (Oxford: Basil Blackwell, 1981); *Into Unknown England, 1866-1913: Selections from the Social Explorers*, Der. P. J. Keating (Manchester: Manchester University Press, 1976); Kellow Chesney, *The Victorian Underworld* (New York: Schocken, 1972); Deborah Gorham, "The Maiden Tribute of Modern Babylon Revisited", *Victorian Studies* 21 (İlkbahar 1978): 353-379. Sömürgeci bir anlatım için bkz. General Sir George MacMunn, *The Underworld of India* (Londra: Jarrolds, 1933).

15. Rosalind Williams, *Notes on the Underground: An Essay on Technology, Society, and the Imagination* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990). Ayrıca bkz. Wendy Lesser, *The Life below the Ground: A Study of the Subterranean in Literature* (Boston: Faber & Faber, 1987); Christopher Prendergast, *Paris and the Nineteenth Century: Writing the City* (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992), özellikle s. 74-101.

16. Sue'ya ilişkin bkz. Charles Arol Isetts, "Eugene Sue: A Writer for the People" (Doktora Tezi, Miami Üniversitesi, Ohio, 1974). Hugo'ya ilişkin, Suzanne Guerlac, *The Impersonal Sublime: Hugo, Baudelaire, Lautréamont* (Stanford: Stanford University Press, 1990), s. 13-67'yi dikkate alın; Priscilla Parkhurst Ferguson, *Paris as Revolution: Writing the Nineteenth Century City* (Berkeley: University of California Press, 1994), özellikle s. 154-162.

yaratıcı yapıtı *Laboring Classes and Dangerous Classes in Paris during the First Half of the Nineteenth Century*'de incelemişti.[17] "Yeraltı adamı", bu kurmaca gerçekliğin içerisinden çıktı. Irving Howe şöyle yazmıştı: "Bu şehir yaratığının toplumsal sınıflar arasında sabit bir yeri yoktur; toplumun görünen yapısının altını oyarak deliklerde ve yarıklarda yaşar [...] yeraltı adamı, önemsizliği üzerine derin düşüncelerle kendine azap çektirirken bile, yerin üstündeki dünyadan daha fazla -nefret edilesi benliğinden ettiğinden daha da fazla- nefret eder."[18]

Medeniyetin görünürlüğünün emniyetsizce dayandığı bir temel olan yeraltının görünmezliği ve pisliği, muhalefetin insani bir eşdeğerinin yanında; ehlileştirilmesi, denetlenmesi ve müdahaleci bakışın ışığına açılması gereken bir keşif alanı meydana getirmişti sanki. Bu yüzden Wolfgang Shivelbusch'un şehrin caddelerinin aralıksız ve amansızca aydınlatılması olarak incelediği "ışığın endüstrileşmesi", genişletilen devlet gözetimi ve kontrolü için bir önkoşuldu; toplumun dışkı ve atık tünellerinin içerisini görme çabaları da buna paraleldi.[19] Hugo'nun sözleriyle lağım, "şehrin vicdanı"ydı; "her şeyin birbiriyle yakınlaştığı ve karşı karşıya geldiği" bir yerdi. Burjuva tabakasının iskartaya çıkardığı ve inkâr ettikleri için bir dinlenme yeri olarak lağımlar, çoğu kez yabancılaşmış insanları ve fikirleri beslediği görülen toplumsal patolojinin kararmış atmosferinde; gölgedeki gerçeğin dehşet verici mekânlarıydı.[20] Bu karanlık ve tehlikeli yeraltının sergilenmesi, sınıfsal bir mecburiyetti ve 1867'ye gelindiğinde Paris lağım idaresi, uygun şekilde sıhhileştirilmişyeraltı sistemine rehberli turlar düzenler olmuştu. Ziyaretçiler, kentin derinliklerine zarif demir bir merdiven yoluyla iner ve tarzlarını koruyarak oluklara doğru yol alırdı; burada lüks bir gondola binip, minderli koltuklara gömülür ve gözlemlerini büyük lambaların aydınlığı altında gerçekleştirirdi. Gondolları, yeraltının atık selinin yavaş akıntısına inat, beyaz çadır bezinden tulumlar ve gömlekler giymiş

17. Louis Chevalier, *Laboring Classes and Dangerous Classes in Paris during the First Half of the Nineteenth Century* (New York: Howard Fertig, 1973), özellikle s. 107-110. Chevalier'e bir eleştiri için bkz. Barrie M. Ratcliffe, "Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la premiere moitie du XIXe siècle?: The Chevalier Thesis Reexamined", *French Historical Studies* 17 (Sonbahar 1991): 542-574.

18. Irving Howe, "Céline: The Sod beneath the Skin", Howe, *Decline of the New* (New York: Harcourt, Brace, & World, 1970), s. 54. Benzer bir dünyaya yapılan yirminci yüzyıl gezisi için bkz. Jennifer Toth, *The Mole People: Life in the Tunnels beneath New York City* (Chicago: Chicago Review Press, 1993) [*Köstebek İnsanlar: New York Metrosunun Altında Yaşam*, Çev. Can Polat, Aykırı Yay., 2001].

19. Wolfgang Schivelbusch, *Disenchanted Night: The Industrialization of Light in the Nineteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1988).

20. Donald Reid, *Paris Sewers and Sewermen: Realities and Representations* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991), s. 20-21.



Yeraltı Adamları (tarihsiz).

lağımcılar tarafından sürülen bu yeraltı dünyasının turistleri, burjuva tabakasının karanlık enkazı ve kirli işlerinin, sahnelenen temsilin göz kamaştırıcılığında yeniden konumlandığı ve yeniden gözden geçirildiği bir öte dünya seyahatine çıkarılırdı.[21] Suçlulaşmanın ve proleterleşmenin gecede kaynaşması olarak lağım, burjuva müdahalesinin metalaşmış ve düzenli bakışı aracılığıyla salt pitoreske indirgenmişti.[22]

Paris lağımları ve yine belirli bir dizi burjuva seyrine maruz kalacak olan fahişelerin gece mesaisi; kir ve hastalık üzerine yaptığı ciltlerce araştırmanın kendi görüşünce hem oluklarla hem sokak kadınlarıyla özdeşleşen, kirli yeraltı dünyalarının karşıladığı karanlık toplumsal gereksinimlerle yüz yüze getirdiği, bir halk sağlığı uzmanı olan Alexandre-Jean-Baptiste Parent-Duchâtelet'nin yazılarında bir araya gelmişti. Parent-Duchâtelet, toplumun en rezil ve iğrenç atıkları arasında yürüdüğü lağımlara girişini, mantıken kent genelevlerindeki çalışmalarına yol açan bir çıraklık dönemi olarak görüyordu. Lağımın toplumsal deliği, fahişenin bedensel deliğinden farklı değildi. İkisi de toplumsal bir ihtiyaca hizmet ediyor ve ikisi de toplumu iltihap, hastalık ve felaketten esirgemek için devletin denetleyici ilgisini gerektiriyordu.

21. A.g.y., s. 25-52.

22. Chevalier, *Laboring Classes and Dangerous Classes*, s. 109. Nicholas Green, *The Spectacle of Nature: Landscape and Bourgeois Culture in Nineteenth-Century France* (Manchester: Manchester University Press, 1990) konuyla genel anlamda ilişkili.

Potansiyel facianın nicel boyutları sahiden astronomikti. Londra 1860'larda fahişe sayısıyla böbürlenebilecek durumdaydı; bir iddiaya göre bilinen 3 bin 300 genelev ve 8 bin 600 fahişe vardı ki bu rakam, ticaretin boyutunu ciddi anlamda hafife almış. Daha eski bir otorite, caddelerde ve uygunsuz evlerde çalışan kadın sayısını 24 bin olarak vermişti; şüphesiz fabrika, düşük ücretli işyerleri ve parça başı işlerinin maaşlarını, rastgele ve az paraya fahişelikle takviye eden kişileri de içine alan başka hesaplarda, bu sayı takriben 80 ila 100 bin diye geçiyor. Bununla birlikte, XIX. yüzyılda fahişeliğin rakipsiz başkenti Paris'ti. Yalnızca Londra'nın yarısı kadar bir nüfusla, söylenene göre 34 bin fahişe barındırıyordu; ama şehrin resmi genelevleri ve randevu evlerine ek olarak daha sert, daha bağımsız ve daha az denetlenen sokak ticareti, çalışan "kızlar"ın sayısını yüz binlere kadar şişiriyordu. Yüzyılın son otuz yılında, 155 bin Parisli kadın, devlet otoritelerinin kaydına fahişe diye geçmiş, inanılması zor ama 725 bini ise "profesyonel" faaliyet gösterdiği şüphesiyle tutuklanmıştı.[23] Parent-Duchâtelet, "Kentsel bir alanda fahişeler; lağımlar, çöplükler ve atık yığınları kadar kaçınılmazdır" diye belirttikten sonra, "Yetkililer her birine aynı tavrı takınmalı" diye eklemiştir.[24] Bazı yönlerden takınıyordu da. Fahişe düalistik biçimde tasvir ediliyordu. Bazı alanlarda pislik, hastalık, başkaldırı ve yozlaşma kanalı olarak bayağılaştırılırken pratikte ve tasvirde sterilize ediliyor, devlet tarafından tıbbi ve ekonomik olarak denetleniyor ve XIX. yüzyıl toplumunun temsili yapısına, amacı cinselliğin metalaşmasının karanlık dramlarını aydınlatmak olan dikizleme mahalleri aracılığıyla sokuluyordu.[25]

23. Rakamlar için bkz. Theodore Zeldin, *France, 1848-1945: Ambition and Love* (Oxford: Oxford University Press, 1979), s. 305-314; Greenwood, *The Seven Curses of London*, s. 179-180; Fraser Harrison, *The Dark Angel: Aspects of Victorian Sexuality* (Glasgow: Fonana/Collins, 1979), s. 216-256. Fahişeliğin tarihini sunan, XIX. yüzyıl ortasına ait "klasik" bir ansiklopedik reform risalesi için bkz. William W. Sanger, *The History of Prostitution: Its Extent, Causes and Effects Throughout the World* (New York: Eugenics Publications, 1937). Rupert Christiansen, *Paris Babylon: The Story of the Paris Commune* (New York: Viking, 1994), s. 80-92'deki Paris'in "sperm ekonomisi"ne dair tartışmayı dikkate alın.

24. Reid, *Paris Sewers and Sewermen*, özellikle s. 23; ancak bir de Parent-Duchâtelet'e ilişkin bkz. Chevalier, *Laboring Classes and Dangerous Classes*; Charles Bernheimer, *Figures of Ill Repute: Representing Prostitution in Nineteenth-Century France* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989); Jann Matlock, *Scenes of Seduction: Prostitution, Hysteria, and Reading Difference in Nineteenth-Century France* (New York: Columbia University Press, 1994), s. 23-48; Alain Corbin, "Commercial Sexuality in Nineteenth-Century France: A System of Images and Regulation", *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, der. Catherine Gallagher ve Thomas Laqueur, (Berkeley: University of California Press, 1987), s. 209-218.

25. Alain Corbin'in tartışmasını dikkate alın, *Women for Hire: Prostitution and Sexuality in France after 1850* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1990). Fahişelik üzerine en kışkırtıcı ve en zengin araştırmalar arasında Çin'in XX. yüzyıl deneyiminin hikâyesi de yer

Burada yine, gece ve gündüzün karmaşık anlamları, bir sınıfı diğerinden ayrıcalıklı tutan ve fakir kesimleri hâd safhada ezilmeye iten burjuva düzeninin uzamsal ve cismani kesişimlerinde bağlanıyordu. Chevalier, bugüne kadar alacakaranlığın örttüğü sokak aralarında, adı çıkmış avlularda ve Rue Saint-Denis'in dar evlerinin dehlizleri boyunca, görülebilir durağan bir gösteri olan Paris fahişeliğinin alt tabakaya has "volta"sının kökeninde, Paris merkezinde bir bölge olan "Les Halles'da çalışmanın demografik ve mesleki özellikleri"nin bulunduğunu ileri sürer:

> İşçiler çoğunlukla erkek, hem de genç erkekler ama bu işgücü, aynı zamanda dengesiz, serseri; mesleki, sosyal ve ahlaki bakımdan yeterli imkâna sahip değil; başka hiçbir yerde bulamayacakları işleri burada buluyor, şehrin tüm işçi sınıfı bölgelerinden gelip buraya doluşuyorlar. İşlerin pek çoğu biyolojik açıdan anormal çünkü çoğunlukla gece yapılması gerekiyor; çünkü çalışmanın tüm içerimleri ve gecenin tüm tesirleri, zihinsel ve bedensel karmaşa halinde birleşiyor ve çünkü koca günün tümü serbest kalıyor; belki dinlenmeye ama çok daha muhtemeli zevke kalıyor; bu da yine, en iyi müşterilerini Les Halles işçileri arasından bulan fahişeler için ödüllendirici değilse bile gerekli olan müşteriyi sağlıyor.[26]

Ne var ki, Paris'in lağımları ya da Degas'nın resmettiği çamaşırcı kadınları gibi, sokak fahişeleri de nadiren, kusursuz bir aleni portrelemenin ışığında meydana çıkıyordu. Bunun yerine zamanın anlayışına göre, mesela 1830 ve 1848'deki halk ayaklanmalarına öncülük eden tehlikeli devrimciler olarak betimleniyorlardı. Delacroix'nın *Barikatlardaki Özgürlük* (1831) tablosundaki fahişesi bulanıklaşıp, Eugène Sue'nun *Les Mystères de Paris*'sinin ıslah olmuş fahişesi "La Louve" betimlemesine dönüşmüştü. Aslında XIX. yüzyılın ilk yarısında, fahişelik ve başkaldırının birleşmesine mâni olacak pek az şey vardı; bununla birlikte burjuva fantezisinde tehlike, hayal gücüyle, yaratıcı şekilde kurulurdu; kâbusvari aşırılıkları "dolaşımdaki tehlikeli bedenlerin, [...] değişim arayışındaki suiistimal edilen bedenlerin, [...] merakları desteklenebilecek marjinallerin, [...] arzuları kâr ederek sergilenebilecek kadınlar"ın cömert bir karışımıydı. Devrim Çağı'ndan türemiş bir başka "canavarlık" diye hayıflanılan fahişe, baskı altındaki sivil toplum düzenini tehdit eden bir özgürlüğün, bedensel ifadesi

---

alıyor: Gail Hershatter, *Dangerous Pleasures: Prostitution and Modernity in Twentieth-Century Shanghai* (Berkeley: University of California Press, 1997).

26. Chevalier, *Laboring Classes and Dangerous Classes*, s. 303-304. Les Halles ve Rue Saint-Denis civarındaki mekânların fotoğrafik görüntüsü için bkz. *Atget Paris* (Paris: Hazan, 1992), s. 65-93, 142-154.

olmuştu. "Özgürlüğün fazlası sınır tanımazlığı doğurur" buyurmuştu, 1848 Devrimi sırasında Paris polis şefi.[27] Fahişeliğe dair imgelemin cumhuriyetçileşmesi, yani fahişenin toplumsal cinsiyet kurallarının zıddına giden ya da çok az şeyi sınıf gerilimlerine dair devam ettiren pitoresk "özgürlüğü", düzgün vatandaşların, yalnızca bakıyor olmanın gönül rahatlığıyla, bedenin karanlık işlerinin yeraltı dünyasını ziyaret etmelerine izin veriyordu. Parlak ışıkların sıçanları uzakta tuttuğu ve beyaz üniformaların en pis işleri bir hayalet temizliğinde ağarttığı, Paris lağım turlarında görülenden farklı olmayan bir süreçti bu.[28]

Bu tür bir şey, fahişenin 1848 sonrası Fransa'sındaki sanatsal temsillerinde de mevcuttu. Fahişeliğin, bir illet ve iltihap (çürüme ve dağılmayla özdeşleştirilen hayvani bir şehvete tutulma) olarak tıbbi sosyolojisi ile iyi kalpli fahişe imgelemi ya da (Balzac, Hugo, Sue ile Gustave Flaubert'in yazdıkları ve geniş bir Parisli minör sanatçılar çevresinin tablolarıyla özdeşleşmiş) *bordello*nun [genelev] zarif duruşu arasındaki ayrılık, zıtlıklarla dolu çatışmalı bir bilincin kanıtı olarak boy gösterir: çekicilik/iticilik, insanlık/maddiyatçılık, masumiyet/düşüklük. Burjuva toplumunu dehşetlere salan; Parent-Duchâtelet gibi halk sağlığı uzmanları ve ürkütücü Saltpêtrière tımarhanesinin yatıştırmaya çalıştığı toplumsal travmalara yol açan, fahişeliğin *tatbikiydi*. Beden sağlığı için bir yara olan fahişelik, 1880'lerde Paris'i fiziksel olarak çürüten, seksen beş binden fazla kişinin yakalandığı frengi salgınından sorumlu tutuluyordu. Ne var ki kökten baskı altında olan bir toplumsal düzende fahişelik *fikri*, dikizci hayal gücü üzerinde manyetik bir çekim gücüne sahipti; bu fikrin karanlık sınır ihlalleri içinde, sınıf konumunun ve toplumsal cinsiyete uygunluğun sınırları çıplak maddi mübadeleyle dağılmış; çirkini güzel, güzeli çirkin yapma arayışının farklı raddelerinde olan Flaubert, Degas ve Edouard Manet gibilerini cezbetmişti.[29]

Fahişelik imgelemi, tıpkı gerçekliği gibi sık sık gece ve gündüzün karşıtlıklarını temsil ederdi. Fahişeliğin daha yüksek kademelerinin seçkin malikânelerinde, Paul Baudry'nin *Geceyi Avlayan Gün* (1864) gibi tavan resimleri, yırtıcı avın ve lakayt baştan çıkarışın karmaşıklıklarını kurmak için abartılı bir açıklık kullanır, güç ve metaforun top-

27. Jann Matlock, *Scenes of Seduction*, alıntılar s. 81, 106'dan ama genel olarak bkz. s. 60-121.
28. Cumhuriyetçi imgelem için bkz. Maurice Agulhon, *Marianne into Battle: Republican Imagery and Symbolism in France, 1789-1880* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); tarihsel bağlam içinse, Philip Nord, *The Republican Moment: Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995).
29. Bu paragraf esas olarak, Bernheimer, *Figures of Ill Repute*'deki kışkırtıcı ve zengin bir karmaşıklığa sahip anlatımı kaynak alıyor; her ne kadar benim yönelimim, buradaki yorumlayıcı fikirlerin hepsiyle aynı yönde olmasa da. Bataille, *The Tears of Eros*, s. 142-161'deki kısa anlatıyı dikkate alın.

lumsal cinsiyete göre inşalarındaki ilişkiyi gözler önüne sererdi: Silahlı, dik, eril bir gün, uzanarak buyur eden dişi bir geceyi izler, gözleriyle tehdit edercesine nişan alır.[30]

Daha tedirgin edici bir tablo ise, Edouard Manet'nin *Olympia*'sıydı (1865); fahişenin bu skandal yaratan modernist temsili, utanç ve tevazunun, iktidar ve tabiyetin, toplumsal cinsiyet ve sınıfın rahat anlaşılırlıklarını, izlenimciliğin kibar geleneklerine doğrudan ve yalın bir üslupla karşı gelen farklılıklarıyla dağıtmıştı. Uzanan çıplağın arsızlığı, cinsel organını kapatan tuhaf şekilde maskülen bir elle dengelemiş. Giysinin yük olmadığı beden, zarif sıkı bir kolyenin ince esareti ve tamamen dekoratif olan bir terlikle donatılmış. İffetsiz tensellik, iffetli cismanilikle besleniyor; karanlık içerik, nevresimin parlak griliğiyle aydınlanmış; zıt sınıf renklerinde beyaz serbest sınıfı, siyahsa emekçi köleliği gösteriyor. Doğanın güzelliği ve masumiyeti, yani sunulan çiçekler, tedirgin edici şekilde kötülükler yer değiştirmiş; yani cadılar sabbatından çıkıp gelmiş gibi bir kara kedinin, uğursuzluğu simgeleyen gölgelenmiş varlığıyla.

"Modern sanatın temelini atan eser" olarak selamlansa da *Olympia*, 1865'te Parisli seyircileri şoke etmişti. Zamanın eleştirmenlerinden biri, resmi, "Burjuvazinin ordugâhında silahlı ayaklanma: Bu; GÜZEL *courtisane*ı [zenginlerin fahişesi] baştan aşağı çiçek açmış gördüğünde, her ziyaretçinin suratına atılan bir bardak buzlu su" diye tarif etmişti. Çiçekler, dikkatli bir düşünceye bakılırsa tez solup "kötücül bir tuhaflığa" karışmış olacaktı. Olympia (Paris fahişeleri arasında tutulan bir takma isimdi) hırçınlığın, zamanından önce yaşlanmış, bitkin düşmüş, bozulmuş bir ifadesi; "geceye ait bir kadın [...] Paris'in esrarı ve Edgar Poe'nun kâbuslarından çıkma" sayılır olmuştu. Çoğu yorum, uzanarak verdiği pozu, morg tezgahına yatırılmış çürüyen bir cesedinkine benzetiyordu. Diğerleri Olympia'nın hasta olduğu sonucuna varmışlardı: "Uykusuzluk ve bağırsak iltihabı, dinginliğini bozmuş; rengi de buna işaret." "Gudubet zenci kadın"dan da bahsedilmişti; ne yazık ki "onda *aşk gecesini anımsatan* hiçbir şey" yoktu. Tüm bunlar popüler yorumlardan ibaretti; teknik ve temsilin keşfi olmaktan çok, anın ideolojisinin bakış açısını yansıtıyordu. *Olympia*'nın fahişeliği çevreleyen kaygıları ortaya çıkarmasının nedeni, tam da fahişeyi alışıldık ahlak bozukluğu ve illet imgeleriyle portrelemeyi reddetmesi olmuştu.

30. Bkz. Arnold Hauser, *The Social History of Art: Naturalism, Impressionism, The Film Age* (New York: Vintage, 1951), s. 4, 63-64, 111-113; Bernheimer, *Figures of Ill Repute*, s. 104-07; Patricia Mainardi, *Art and Politics of the Second Empire: The Universal Expositions of 1855 and 1867* (New Haven: Yale University Press, 1987).

Manet, Olympia'nın toplum içindeki yerine açıklık kazandıracak olan mevki, hizmet ve seks temsillerini reddederek seyredenlere, muğlaklık ve ucu açık ihtimaller sunmuş oluyordu. Çıplak Olympia'nın fahişelik hiyerarşindeki *sınıf* konumu bilinemezdi; kendisine banyo gereçleri ya da bir beyefendinin kartviziti yerine çiçek gelmesi, cinselliğinin anlamlarını ve maksatlarını şüpheli bırakıyordu. T.J. Clark'ın ileri sürdüğü gibi, *Olympia* skandal yaratmayı reddettiği için skandal yaratmıştı. Tablo, fahişenin karanlık işlerini istikrarsızlaştırıp sorunsallaştırarak geceye ait olan bir kadını, gündüzün başıboş muğlaklıkları içinde sunmuş; müphemlik ve belirsiz bir tepki uyandırmıştı. Fahişenin "mevkisi" ne olursa olsun; bu onu hayali, temsili bir öteki olarak sınıflandıran gece mesaisinin tehlikeli bir yalanlaması, kentsel düşkünlüğün sembolik anlamda vücuda gelişiydi.[31] Fahişenin, karanlık çürüyüşün insanlıktan çıkaran dilinde yorumlanmasını istemeyen, gayretli reformcular azdı. *Olympia*'nın böyle bir anlaşmazlık ve tiksinti doğurmasının sebebi belki de fahişeyi, Manet'nin tablosunun reddettiği bir temsil olan gece ve gündüz, hastalık ve sağlığa dair yananlamlarla siyah ve beyaz renklerinin zıtlığında betimlemek isteyen, XIX. yüzyıl sonu toplumsal temizlik eylemcilerinin korkularını körüklemiş olmasıydı.[32]

Fahişenin gecesi, pek tabii temsil alanından beslenebilen ve bu alanı besleyebilen tehlikeler barındırıyordu; ama bunlar fahişeleri somut olarak da etkiliyordu: "Babil'in laneti"ne dair toplumsal yargının arkasında, baskı ve şiddetin ziyadesiyle yaygın olduğu bir çevre yatıyordu. 1860'ların bulaşıcı hastalık yasaları çerçevesinde başlatılan müdahaleci devlet kampanyalarının gösterdiği gibi, gecenin kadınlarının denetlenmesi, yalnızca sözden ibaret değildi.[33] Her ne kadar "beyaz kölelik" paniği, ahlaki safiyet savunucularının, kent fuhşunu baskıcı kısıtlamalarla temizlemek için kuvvetli bir teşvik olarak tasarlanmış fantastik buluşu olsa da; bazı fahişeler, sahiden de kendilerini uluslararası bağlantılı fuhuş tüccarlarının güçlü halkalarının yönetiminde buluyordu. Charles van Onselen, sağlam bir "düşmüş kadın" ticaret

31. Bkz. T. J. Clark, *The Painting of Modern Life: Paris in the Art of Manet and His Followers* (New York: Knopf, 1985), s. 79-146'daki "Olympia's Choice" başlıklı makale ve Bernheimer, *Figures of Ill Repute*, s. 89-128'de "Manet's Olympic: The Figuration of Scandal" adlı makaledeki faydalı karşı-okuma. Temel bilgi için, Otto Friedrich, *Olympia's Paris in the Age of Manet* (New York: Simon & Schuster, 1992). Valverde, *Age of Light, Soap and Water*, s. 78-79'u da dikkate alın.

32. Greenwood, *Seven Curses of London*, s. 173-74. Bu dönemde fahişeliğin edebi temsili üzerine bir tartışma için bkz. Amanda Anderson, *Tainted Souls and Painted Faces: The Rhetoric of Fallenness in Victorian Culture* (Ithaca: Cornell University Press, 1993).

33. Judith R. Walkowitz, *Prostitution and Victorian Society: Women, Class, and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); Shannon Bell, *Reading, Writing & Rewriting the Prostitute Body* (Bloomington: University of Indiana Press, 1994), s. 55-64.

üçgeninin New York şehrini, Avrupa limanlarını ve Güney Afrika'yı birbirine bağladığını ileri sürüyordu.[34] Devletle, kontrolünde oldukları mamalar ve pezevenkler arasında kısılmış olan fahişelerin dertleri, saymakla bitmezdi. Ama esas korkuları, cinsiyete bağlı açık sınırlar teşkil eden bir dizi gerçek mesleki riskti: "Baştan sona kadar, başa çıkmamız gerekenler *erkekler*, yalnızca *erkekler*! Bir erkeği memnun etmek yaptığım ilk yanlıştı, sonra da bir erkekten diğerine savruldum. Yakamıza erkek polisler yapışır. Erkekler tarafından muayene edilir, idare edilir, saptırılır ve kirletiliriz. Hastanede bize dua eden ve İncil okuyan da bir erkek. Erkek yargıçlar tarafından yargılanır ve erkeklerin elinden hiç kurtulamayız." Bir fahişenin, feminist bir dostuna ettiği bu feryat, *The Worker's Union*'ın (1843) yazarı Fransız sosyalist-feminist eylemci Flora Tristan'ın şu coşkulu sözlerinde yankı bulmuştu. Yazar, "Dünya mallarının eşitsiz dağılımının neden olduğu dertlerin en korkuncu"nun "rezaleti" ve "tiksindirici aşağılanması" için yeriniyordu. Ona göre paternal gücün hapseden despotluğu, bazı kadınların ezilmektense rezaleti tercih etmelerini sağlıyordu. Bu, fahişelerin sorumluluğunda olmayan bir "seçim"di ve Tristan, gecenin karanlık işlerinde karar kılan kadınlara toplumun dayattığı tehlikeler ve mahrumiyetlerin, sürekli tehdit altında bedenlerini satarak ekmeklerini kazananlardan beklenebilecek "hiçbir ahlaki yasa" olamayacağı anlamına geldiğini, dolambaçsız bir şekilde belirtmişti.[35]

Fahişeler kendi aralarında genel olarak, pahalı *maison*ların* ve genelevlerin iyi giyimli ve zarifçe sergilenen, aristokrat zevklere hitap eden, kendilerini kaba ve görgüsüzlerin temasından uzak tutacak bir ücretleri olan sakinleri; bir miktar bağımsızlığa sahip sokak kadınları ve bir cin parasıyla bir gecelik oda fiyatına, en düşük seviye müşteriye hizmet veren ezilmiş "gecekonducular" diye ayrılabilirdi. Bu son grup için sokağın tehlikeleri ölümcül, neticeleri tüyler ürpertici olabiliyordu. Karındeşen Jack 1888'de, Londra'nın kötü şöhretli Whitechapel semtinde beş zavallı kadını öldürüp parçalarına ayırmıştı. İşlediği suçlarla, bu kalabalık dar geçitleri ve kenar sokakları kirli, angarya işlerle, aleni azgınlık ve tehlikeli ilişkilerin heyecanıyla, yeraltı kültürleriyle dolu, sınırların acayip şekillerde ihlal edildiği civarları, "dehşet dolu

34. Charles van Onselen, *Studies in the Social and Economic History of the Witwatersrand, 1886-1914, Volume I: New Babylon* (New York: Longman, 1982), s. 103-162'deki "Prostitutes and Proletarians, 1886-1914". "Beyaz köleliğin" dengeli anlatımları için bkz. Ruth Rosen, *The Lost Sisterhood: Prostitution in America, 1900-1918* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982), s. 112-136; Timothy J. Gilfoyle, *City of Eros: New York City, Prostitution and the Commercialization of Sex, 1790-1920* (New York: W Norton, 1992), s. 251-297.

35. Alıntılar Tristan'tan. Matlock, *Scenes of Seduction*, s. 58-59'dan aktarılmıştır.

* Maison (Fr.): ev.

bir sonbahar"a boğmuştu: Bu bütün fahişelerin yüz yüze geldiği tehlikenin aşırılıklarını ifşa etmiş ama müşterilerini kenar mahallelerin dökümtülerinde ve Dorset "Nasıl İstersen Öyle Yap" Caddesi gibi işlek yollarda arayan, "dört peniye diz titretenler"e bilhassa şiddetle yüklenmişti. Neredeyse aynı zamanlarda, seri cinayetler işleyen gezici katil Dr. Thomas Neill Cream, kadın kurbanlarını zehirlemekteydi. Kendisinin ölümcül kurban ağı kürtaj, fahişelik ve uyuşturucuyu birleştiriyordu; Kanada-ABD sınırını aşıp, Londra'nın müzikhollerine ve ticarete dökülmüş düşkünlüklerine kadar ulaşmıştı.

Karındeşen Jack'in, cinsel ve üreme organlarını kadın bedeninden tam anlamıyla oyarak çıkardığı, dehşet verici kesip biçişleri; genele yayılmış saldırısıyla ayrım yapmayan ama en ağır ve en doğrudan şekilde, gecenin karanlık işlerine muhtaç olan kadınları vuran, kadın düşmanı bir şiddeti dile getirmişti. Yalnızca fahişeler değil; aynı zamanda hizmetçiler, terziler, çöplükten geçinenler ve *barmeyd*ler de yeri ve zamanı geldiğinde kendilerini mutlaka tehlikede buluyordu. Asla yakalanamayan Karındeşen, kadınları, özellikle de Whitechapel'ın fakirlerini dehşete salmış ancak erkekleri seferber etmişti; yani 1888'deki trajedi ve terörü bizzat şiddetin kurbanlarına karşı çevirmeyi beceren toplumsal reformcuları. Yerinilecek bir ahlak bozukluğu görüntüsü oluşturan ihtiyatlı sesler, Whitechapel'da sokak fahişeliğini (ve daha da fazlasını) besleyen "suç yuvaları"nı, yani ne eksikleri olursa olsun, gecenin tehlikelerinden belli bir miktar korunmaya yarayan, oda kiralayan evleri kapatmak için kampanya başlattılar. *British Medical Journal*, neticesinde yerinden edilenler için şunları bildiriyordu: "Anlatmak zorunda kaldıkları hikâyeler, üzücü bir benzerlik taşıyor: Kontrol edilemeyen vahşet; sokaklara atılan [...] geceleyin sarhoş erkeklerin tiksintisinden ve şiddetinden kaçarak taşların üzerinde titreyen kadınlar [...] polisin karanlık ara sokakların, aydınlatması olmayan avluların ve aşağı mahallerin sıradan olayları muamelesi yaptığı aleni iğrençliklerin trajedi ve korkuları." Karındeşen Jack'in 1888'de Whitechapel'da dehşet saçtığı gece, polis yalnızca karanlığı, toplumsal temizlik kampanyaları ise yalnızca ışığı görüyorlardı. Gözden kaybolanlar bizzat fahişelerdi; gece mesaileri tatsız bir tenezzülle kefene sarılmış, yalnızca parçalanma ve cinayet objesi olarak önem taşıyan bedenlerle sansasyonelleşmişti.[36]

36. Judith R. Walkowitz, *City of Dreadful Delight: Narratives of Sexual Danger in Late Victorian London* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), s. 191-228; Elaine Showalter, *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siècle* (New York: Viking, 1990), s. 127; Wendy Mitchinson, *The Nature of Their Bodies: Women and Their Doctors in Victorian Canada* (Toronto: University of Toronto Press, 1991); Angus McLaren, *A Prescription for Murder: The Victorian Serial Killings of Dr. Thomas Neill Cream* (Chicago: University of Chicago Press,

Atlantik'in ötesinde, ölümün sansasyonelleşmesi daha çok, cinselliğin rastgele metalaşmasıyla bağlantılıydı. 1841'in yaz mevsiminde güzel ve "iyi yetiştirilmiş" bir tütüncü kız ve ucuz pansiyon işletmecisi olan Mary Rogers ortadan kayboldu; cesedi kısa süre sonra Hudson Nehri'nin sığlıklarında su yüzüne çıkmış halde bulundu. New York'a kırsal kesimden 1830'lar ve 1840'lardaki büyük göçlerle gelen Rogers, tütün dükkânları, eğlence kültürü ve aile ya da geleneksel yuvayla kapatılmamış hayatlar ve geçim şekilleriyle özdeşleşen, rahat ahlak anlayışı ve ticarileşmiş sekse yer açan "randevuevleri"nin, edebe aykırı cinsel açıklığı içerisinde kendine çabucak bir girinti bulmuştu. Belki kendisi fahişelik yapmasa da Rogers, genç, bekâr ve cinsel olarak müsaitti. Bu nitelik üçlüsü, gelenekselliğe karşı koyuşu ve çok sayıda sevgili elde etmeye istekliliğiyle birleşince; onu seks ticaretinde dönen karanlık işlere ve tabü ki onu tehlikeye sokması kaçınılmaz türde sınıf ve toplumsal cinsiyet sınır ihlallerine bağladı. İlişkide bulunduğu erkeklerin listesi –bir mantar kesicisi, bir kâtip, bir dükkân sahibi ve yükselmekte olan bir emlakçı, bir denizci subayı ve bir politikacının oğlu– Eros şehrine uğrayanların tam bir kataloğu gibiydi. Burası, sınıf ve toplumsal cinsiyete göre davranış biçimini belirleyen, kentin çoktandır yerleşmiş kurallarına burun kıvırır görünen, yeni kurulmuş bir alanıydı. Mary'nin popüler kültürde fazlaca dikkat çekmiş, çözülmemiş bir sır olan ölümü, farklı şekillerde; bir külhanbeyi çetesine, bir âşığın gazabına, intihara, beceriksizce yapılmış bir kürtaja yorulmuştu. Sebep her neyse; New York'un serbest kalan azgınlığının tehlikelerine ve arzularına gömülü kaldı. Burada bedenler yeni ve serbestleştirici şekillerde değiş tokuş edilir, yalnız alım gücünün maddiyatıyla değil; tehlikenin her yerde hazır bulunuşuyla satın alınırdı. Mary Rogers için o tehlike, ölümle son buldu; penilik basında* mitleşen ve Edgar Allan Poe'nun dedektif hikâyesine ilk örnek niteliğindeki "The Mystery of Marie Roget" adlı yapıtında [Marie Roget'nin Esrarı] (1842-1843) ölümsüzleşen bir olay oldu.[37]

1993). Karındeşen Jack'i teşhis etmeye dair bir girişim için bkz. Donald McCormick, *The Identity of Jack the Ripper* (Londra: Jarrolds, 1959).

* Penny press: 1830'lardaki penilik basın döneminde, teknolojinin elvermesiyle birlikte altı peni yerine bir peniye günlük gazete satmak mümkün olmuştu. Okur profili genişleyip çeşitlenmiş ancak gazete sayısının artışı kaliteyi de düşürmüştü. (ç.n.)

37. Amy Gilman Srebnick, *The Mysterious Death of Mary Rogers: Sex and Culture in Nineteenth-Century New York* (Oxford: Oxford University Press, 1995). Gramsci'nin şu görüşünü dikkate alın: "Dedektif romanı 'meşhur davalar'la uğraşan edebiyatın sınırlarından doğmuştur." Bkz. Antonio Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, Der. David Forgacs ve Geoffrey Nowell Smith (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), s. 369. Farklı bir bölge bağlamında, bir başka hikâye için bkz. John Burke, *The Legend of Baby Doe: The Life and Times of the Silver Queen of the West* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1974).

Eğer Mary Rogers edebiyatta yaşamaya devam ettiyse hayatının seyri gerçek hayatta nesiller boyu, kentli işçi kızın fahişeyle omuz omuza (bazen daha da yakın) bulunduğu sayısız mekânda yeniden yaşandı. Büyük şehirlerin "kız meselesi", XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarına kadar sürüp gitmiş; çoğu kez kent hayatının zevkleriyle tehlikelerinin ayrılmaz göründüğü, cinselliğin daha karanlık anlarını kaydeden sayısız sayfada, bir metin olmuştur. Sorun sadece böyle genç kadınların, kapatan ve kısıtlayan bir kültürün, o zamanların sosyolojisi ve ekonomi politiğinde tanınmayan bir "oğlan meselesi"nin üstüne gitmeleri değildi; her ne kadar zorluğun bir parçası bu olsa da. Bilhassa toplumsal cinsiyete uygulanan baskılarla şiddetlenen *sınıfsal* yoksunlukların, nihayetinde Mary Roger'm hayatına son veren ve işçi sınıfından bütün genç kadınların, özellikle de son çare olarak kürtaja başvuranlarda iz bırakan tehlikenin arka perdesinde kendisini göstermesiydi. Yerel farklılıklar ortaya çıkabilirdi; mesela liman şehirleri, gemiciliğin, getirisi ufak endüstrinin ya da az ücretle işçi çalıştıran işyerlerinin yardımıyla kadınları fahişeliğe yönlendirmeye meyilli olmalarıyla kötü bir şöhrete sahipti. Ancak kentsel Kuzey Amerika'nın her tarafında, XIX. yüzyıl kadınlarının çoğu, temel bir hayatta kalma sorunuyla mücadele ediyorlardı. "Erkeklerle yatmak haricinde başka hiçbir geçim yolu bilmiyorum" diye itirafta bulunmuştu 1862'de, Nova Scotia, Halifax'ta tutuklanan bir fahişe.[38]

Metropolit cumhuriyetçiliğin kalesi New York City'de, kadın emeğinin yoksul düşüren ücretleri, domestik hizmetlerin sersemleten derecede rutin güçlükleri ve mevcut işlerin çoğunun düzensizliği, piyasaya çıkmanın cazibesiyle ve erkeğin doymak bilmez görünen cinsel iştahının sunduklarıyla birleştiğinde, patlamaya hazır aleni fahişeliği ortaya çıkarıyordu. Makul ikramlar, konaklama ve nihai eşitleyici, yani nakit para; hepsi kızların ve kadınların vücutlarını ele geçirmek için konuşlandırılmıştı. Profesyoneller kadar amatörlerden de tonla vardı; çünkü fuhuş ticaretinde zarif hanımefendi de vardı; kaşarlanmış fahişe de; görünürde masum ama sokakta gayet yordamlı olan, Bowery'de

38. Kathy Peiss, *Cheap Amusements: Working Women and Leisure in Turn-of-the-Century New York* (Philadelphia: Temple University Press, 1986); Carolyn Strange, *Toronto's Girl Problem: The Perils and Pleasures of the City, 1880-1930* (Toronto: University of Toronto Press, 1995); Wayne Roberts, *Honest Womanhood: Feminism, Feminity, and Class Consciousness Among Toronto Working Women, 1896-1914* (Toronto: New Hogtown Press, 1976); Lori Rotenberg, "The Wayward Worker: Toronto's Prostitute at the Turn of the Century", *Women at Work: Ontario, 1850-1930* (Toronto: Women's Press, 1974), Der. Janice Acton vd, s. 33-70; *The Mysteries of Montreal: Memoirs of a Midwife by Charlotte Fuhrer*, Der. Peter Ward, (Vancouver: University of British Columbia Press, 1984); Judith Fingard, *The Dark Side of Life in* Victorian Halifax (Halifax: Pottersfield Press, 1989), s. 95-113.

"dolaşmaya çıkmaları" kolayca bir "randevuevi"nde, inşaat halinde bir binanın bodrumunda ya da kilise bahçesi duvarının gözlerden gizlediği karanlık bir kuytuda, rasgele seksle sonuçlanabilecek işçi kız da. Böyle gizli ilişkilerde alışveriş aracı olan bozukluklar ve süslü giysiler; akşam yemekleri ve tiyatro randevuları, erkeğin cinsel sömürüsünü ve fethinin verdiği gözdağını dindirirdi. Çoğu kez hem erkek işçilerin hem de gece yolcusu burjuvaların, cinsiyetlerine bağlı ayrıcalıkları diye addedilen bu tür ilişkiler; kadınlar bedenlerini küçük, somut maddiyatlara takas etmemiş ya da erkeklerin fiziksel ve kültürel iktidarına öylece boyun eğmemiş olduklarında yaşanacağından, kısıtlı şekillerde daha karşılıklı hale gelen erotizmle kaypak bir bağdaşma meydana getiriyordu. Erdemli bir cumhuriyet böylece; cadde ve ara sokaklardan, bar ve genelevlerden, kötü nam yapmış kazıkçı meyhanelere ve Canal Street'in puro dükkânlarına akan bir yeraltı düşkünlüğü doğurmuştu.

Arzunun pazarlığa döküldüğü bu karanlık kültür, Eros'un ve sömürünün sınırlarını bulandırmıştı. New York kent yönetimi tarafından bu "muazzam düşkünlüğü" araştırmak için görevlendirilmiş olan Dr. William Sanger, yasadışı fahişe ticaretine bulaşmış kadın sayısının 1818 ile 1855 yılları arasında, on binden seksen bine yükseldiğini tahmin etmişti. Bu abartı olabilirdi ama Sanger'in sorunun arttığından, çeşitliliğinin ve yaygınlığının sivil toplum adına endişe verici bir tehdit arz ettiğinden hiç şüphesi yoktu. Kendisini satılığa çıkaran yalnızca genelevdeki profesyonel kadın da değildi; maddiyatçı New York pazarında seks, sanki her yerde satılıyordu. İşçi sınıfından fahişeler işlerini, emekçi fakirlerinkine bitişik, ucuz apartman dairelerinde hallederdi; en yoksul mahallelerde ise bir aile, hakkı yenmiş bir sokak kadınına bir oda ya da köşede bir yer bile kiralayabilirdi. Dans salonları, çıplak gösteri yapanları sahneye çıkarıyor; pornografik tablolar müşterileri sergi salonlarına ve denizciler gibi bilhassa şehvetli müşterilere servis yapan lokantalara çekiyordu; sokakta fallusa benzer başaklı, sıcak mısır satan kızların müşterileri de daha masum bir alışveriş yapmıyordu. Daha egzotik ve sapkın alanlara yönelen zevklere de hizmet veriliyordu; ki bunun en belalı neticesi çocuk fuhşunun artması oldu. Ayrıca sınıf kısıtlamaları, burjuva erkekler ve işçi sınıfı kadınları arasındaki metalaşmış erotik karşılaşmalara prim yaptıran, giderek nazikleşen bir para ve fetiş kültürüyle daha da kırılgan hale geldi. Fahişeliğin hiyerarşileri olduğu yerde duruyordu; zarafet ve şehvet düşkünlüğüne göre yapılan sınıflandırmalar, New York'ta da Londra ya da Paris'te olduğu kadar ortadaydı. Ancak "düşük kadın" şimdi daha görünür, daha değişikti; karanlık ticaretini, pekâlâ yine uğraşıyor olabileceği düşük ücretli gündüz işleriyle daha kayıtsızca birleştirmişti. Sanger,

fahişelik "artık kendisini gizliliğe ve karanlığa hapsetmiyor hatta en kalabalık, en şık caddelerimizi dolduruyor ve işte güneşin engin ışığı içinde saf, erdemli ve iyi olanı itip kakıyor" diye yakınmıştı.[39] Görünüşe bakılırsa işler, İngiliz kültürünün ve yedek güçlerinin sözümona sakin bir ileri karakol mevkisi olan Toronto'da da pek farklı değildi. İyiliğin Toronto'su diye teşvik edilen bu şehrin de karanlık bir arka yüzü vardı. Pislikleri eşeleyen ele avuca sığmaz gazeteci C. S. Clark 1898'de, "Toronto'da kötü şöhretli evler mi?" diye sormuştu, "Mümkün değil. Zaten bütün şehir kocaman kötü şöhretli bir ev."[40]

Fahişelik, böyle genele yayılarak yerleşirken; Kuzey Amerika'daki çoğu kent bölgesi, seksin ticarileşmesinin gelişen merkezlerini destekliyordu; teklifleri ortak ama gecenin işini yapma yolları farklı farklıydı. Minnesota, St. Faul'de ticaret, XIX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca, her birinin evinin ömrü sekiz ila on yıl arasında olan kırk mamanın tekelinde kalmıştı. Orta Batı'nın endüstri metropolü Chicago'nun, 1860'larda beş yüzden fazla genelevi olduğu söylenir; zirvelerindeyse aristokrat Everleigh Kulübü vardı. New Orleans'daki seks ticaretini başlatan Alman ve İrlandalı kadınlar ve yeniyetme genç kızlar, Deep South'un* adı kötüye çıkmış kırmızı ışık başkenti** Storyville için XX. yüzyıl başında bir vakıf kurmuştu. Az kazançlı ve ziyadesiyle kısıtlayıcı zorlukları olan ev hizmetinin (Afro-Amerikalılardan ve Creolelerden*** ayrılmış bir emek ordusu sayesinde hizmetçiye yapılan baskılar daha alçakça seviyelere ulaşıyordu) dışında, iş bulma konusunda sıkıntı çeken bu kadınlar, kayda değer büyüklükte bir birikim kaynağı teşkil ediyordu. 1911'de Storyville dolaylarındaki semtlerde "senede on milyon dolardan hayli fazlası, muhtemelen on beş milyona yakın para, fahişelerin çoraplarına, genelevlerin mülk sahibi olan papazların cüppesine giriyor, ev sahiplerinin gittikçe kabaran hesaplarına yazılıyordu." San Francisco'nun şık "salon evleri"**** West Coast'daki ticaretin

39. Christine Stansell, *City of Women: Sex and Class in New York, 1789-1860* (New York: Knopf, 1986), s. 63-75; William Sanger, *History of Prostitution*, s. 29, 450-699; Luc Sante, *Low Life: Lures and Snares of Old New York* (New York: Vintage, 1992), s. 177-195. Gilfoyle, *City of Eros*, New York'ta fahişeliğin ince ustalıklı bir incelemesi.

40. C. S. Clark, *Of Toronto the Good, A Social Study: The Queen City of Canada as It Is* (Toronto: Coles Reprint, 1970), s. 106.

* Deep South: ABD'nin güneydoğusunda yer alan, Meksika Körfezi'nin kenarındaki Güney Carolina, Louisiana, Alabama, Georgia ve Mississippi eyaletlerini içine alan bölge. (ç.n.)

** Kırmızı ışık bölgesi: Bir şehirde genelevlerin yoğunlukta olduğu bölgeye verilen isim. Özellikle eskiden, genelevler kapılarının önündeki kırmızı lambadan tanınırmış. (ç.n.)

*** Creole: Melezlerden farklı olarak, ataları doğduğu bölgeden olmayanlar; örneğin ABD'nin Louisiana eyaletindeki Fransız asıllılar. (ç.n.)

**** Parlor house: Genelevlerin en prestijli olanları. Türlü eğlence ve içki ile kadınların en gençleri burada bulunur. Burada çalışmak için çok yaşlananlar, bazen genelevlerin en ucuzu olan "kulübe"lere geçerler. (ç.n.)



Pablo Picaso, *Les Demoiselles d'Avignon* (1907).

kaymağıydı; ancak Çin Mahallesi'nin ara sokaklarındaki Asya "kulübeleri" (1870'lerde Kaliforniya'daki 3 bin 500 Çinli kadının üçte ikisi fahişeliği meslekleri olarak kaydettirmişti) hapis hücreleriydi: Yoksullaşan göçmenler, Çin'den buraya yolculuklarının borcunu ödemek için seneler süren seks köleliğine talim etmişti.[41] İster zorlu ister göz alıcı olsun,

41. John D'Emilio ve Estelle B. Freedman, *Intimate Matters: A History of Sexuality in America* (New York: Harper & Row, 1988), s. 130-138; Anne M. Butler, *Daughters of Joy, Sisters of Misery: Prostitutes in the American West, 1865-90* (Urbana: University of Illinois Press, 1987); Robert R. Dykstra, *The Cattle Towns: A Social History of the Kansas Cattle Trading Centers Abilene, Ellsworth, Wichita, Dodge City, and Caldwell, 1867 to 1885* (New York: Atheneum, 1974); James H. Gray. *Red Lights on the Prairies* (New York: Signet, 1971); Rosen, *Lost Sisterhood*, s. 71-92; Al Rose, *Storyville, New Orleans: Being an Authentic, Illustrated Account of the Notorious Red Light District* (Mobile: University of Alabama Press, 1974); Herbert Asbury, *The French Quarter: An Informal History of the New Orleans Underworld* (New York: Knopf, 1936); Asbury, *The Barbary Coast: An Informal History of the San Francisco Underworld* (Garden City: Knopf, 1933); Jacqueline Baker Barnhart, "Working Women: Prostitution in San Francisco from the Gold Rush to

fileto bölgelerinden* sokak piyasasına, kırmızı ışık bölgelerini ve kötü namlı evlerin işlerini gözlemlemek, New York'un Doğu Nehri'nin bitişiğindeki caddelerini yazmış olan Walt Whitman'ın vardığı sonucun aynısına varmak demekti: "Bu civarlarda en büyük işler gece döner."[42]

Bu telaşlı beden trafiğinde, cinselliğin metalaşmasını sınıf ve toplumsal cinsiyet bağlamında görmemek mümkün değildi. Sınırları ihlal eden bu ticarette, ırk unsurunun kendini gösterme şekli daha sorunluydu; ezilme ve tabi kılınmayla gelişen kompleks tabakalaşma, ayrımın zaten karışık olan alaşımıyla kesişiyordu. Fahişenin gecesinin zaman ve mekânda bağlamsallaşan karanlık işleri, aynı zamanda ırksallaşmıştı da. Amerikan pornografisinin kökenleri belki de erotik rahip, rahibe buluşmaları ve masum kadınların soyulmalarına dair dine aykırı uçuk hikâyeleriyle yoğun anti-Katolik yerli yandaşlığı ile sokağın kaba kozmopolit tenselliğinin kesişiminde yatıyordu. Katolik şehvet düşkünlüğüne dair, sansasyonel hale gelmiş bir hikâye olan, Monk'un hamileliğiyle son bulan *The Awful Disclosures of Maria Monk, as Exhibited in a Narrative of Her Suffering during a Residence of Five Years at the Hotel Dieu Nunnery at Montreal* (1836), [Maria Monk'un Hotel Dieu Manastırı'ndaki Beş Senelik İkameti Boyunca Çektiklerinin Hikâyesinde Gün Işığına Çıkan Korkunç İfşaatları] Kuzey Amerika toplumunun göçmen karşıtı yerli yandaşlığına olduğu kadar, ortaya çıkan seks düşkünlüğüne bağlı meraklarına hitap etmek üzere yazılıp pazarlanmıştı.[43] Halifax'ın fahişeleri, Judith Fingard'a göre, kendi aralarında ırk bazında ayrım yapmazdı. Garnizon limanının, Afrika kökenli Kanadalı kadınların kendilerini satacakları bir pazar sağladığı açıktı. Sokakta yaşayan ticarete dökülmüş cinsellikte fazla göze çarpan siyahlar, Halifax nüfusunun ancak yüzde 3'ünü oluşturdukları halde, hesabı tutulan fahişelik vakalarının tümünün yüzde 40'ında rol alıyorlardı.[44]

1900" (Doktora tezi, Kaliforniya Üniversitesi, Santa Barbara, 1976); Lucie Cheng Hirata, "Free, Indentured, Enslaved: Chinese Prostitutes in Nineteenth-Century America", *Signs* 5 (Sonbahar 1979): 3-29.

* Tenderloin: Belanın ve suçun çok olduğu, polisin bol rüşvet yediği bölgeler. (ç.n.)

42. Walt Whitman, *New York Dissected*, Der. Emory Holloway ve Ralph Adimari (New York, 1936), s. 6, D'Emilio ve Freedman, *Intimate Matters*, s. 49'da alıntılanmış. XIX. yüzyılda fahişeliğin kol gezdiği bir bölge olan Bowery için Luc Sante, *Low Life*, s. 361'de şöyle diyor: "Bowery gecenin başkentidir. Kaldırımlarında meyhane kapılarından dışarı atılan insanlar olur, kalabalıklara omuz atarak bela ararlar, kayıp babalarına ya da kocalarına bakarlar, şehir-dışından olanlara kıymetsiz ıvır zıvırı rastgele fiyatlara satmak için çengel takarlar, oluklardan sigara izmaritleri toplarlar, yeni tanıştıklarını etkilemek için fatura tomarlarını gösterirler, dinleyen kimseler yokken İncil'den vaaz okurlar, paltolarının altından çalıntı kol saatlerini satarlar, gazete satarlar, iyilik satarlar, *kendilerini* satarlar" (vurgu eklenmiştir).

43. Bkz. Ray Allen Billington, *The Protestant Crusade, 1800-1860: A Study of the Origins of American Nativism* (New York: Rinehart, 1952), s. 98-108; D'Emilio ve Freedman, *Intimate Matters*, s. 131.

44. Fingard, *The Dark Side of Life in Victorian Halifax*, s. 104-113.

Kuzey Amerika'nın muhtelif sınır bölgelerindeki yerli, siyah ve Meksikalı fuhşu da şüphesiz, fahişeliğin iyice aşikâr olan dışlanmışlığına bir de ırksal ötekilik yönünden aşağılanmayı eklemişti; ancak ırksallaşan cinselliğin varlığı, normalde katılıkla yükselen sınırların, geçici ya da sorunlu olsa da ihlal edildiği ya da etrafından dolaşıldığı gecelerin dengeyi sarsan güçlerini beslemiş de olabilirdi.[45] New York'un Five Points bölgesi örneğin, ırklararası şehvet düşkünlüğüyle erkenden isim yapmış, "siyah ve beyazın rastgele birbirine karıştığı ve gecelik iğrenç sefahat âlemleri düzenlediği [bir] nokta"ydı. İç Savaş öncesinde fakirlerin yaşadığı yoksul, düzensiz yerleşimli bir semt olan Five Points, "New York yeraltı ekonomisinin toplumsal potası"; kâr getiren düşkünlük ve suça yatkınlığın kendi içinde uyumlu ve girişimci ortamı olmuştu. Her üç bloktan ikisinde fahişeler ve genelevler bulunuyordu; gece indikten sonraysa meyhaneler, tiyatrolar, dans salonları ve ucuz oda kiralayan pansiyonlar "en pejmürde *gündelik kıyafetleri* içindeki fahişelerle" dolup taşardı. Seks çoğunlukla aleni yapılırdı; ırklar arası olması da az rastlanır değildi. Bir bekçinin beyaz bir adamla siyah bir kadını, 1838'in sıcak bir yaz gecesi toprak bir arsada zina yapmaktan tutuklamış olması, etin teşhisine tezahüratta bulunacak "büyük bir kalabalığı" toplayabilecek, nadir olmayan bir hadiseydi. Nitekim bir vaiz, polis eşliğinde çıktığı bir gece turunda, "hem erkek hem kadın, hem sarı hem beyaz, hem siyah hem soluk derili, hem yaşlı hem de gençlerden oluşan rengârenk bir kalabalığın [...] tefler ve kemanla dans eden; kükürdayan ve kahkaha atan [...] ve şehvet dolu sefahat âlemleriyle 'geceyi korkunçlaştıran bir dizi erkek ve dişi Baküs müridi"nin hücumuna uğramıştı. Siyah meyhaneciler ve mamalar yalnızca siyah müşterilere hizmet veriyor olabilirlerdi ama Diving Bell, Swimming Bath, Cow Bay ve Squeeze Gut Alley gibi uğrak mekânları, karşıtlarının "alaşım" diye nitelendirdiği beyazla siyahın cinsel ilişkisiyle kötü bir şöhret kazanmıştı. Irklar arası evliliğin erotizmi, ırkçı kınamalara yol açıyordu; ancak İç Savaş sonrası yılların bir özelliği olan fahişeler arasında siyah-beyaz ayrımı, Five Points'te eğer olduysa bile, XIX. yüzyıl başlarında oldukça azalmıştı.[46]

Siyahların Kuzey Amerika fuhşundaki varlıkları böylece, kölelikten kurtulma ve tabi olma etrafında ırka bağlı oluşmuş gerilimin anlamını

45. Butler, *Daughters of Joy, Sisters of Mercy*; Sylvia Van Kirk, *"Many Tender Ties": Women in Fur Trade Society, 1670-1870* (Winnipeg: Watson & Dwyer, 1980).

46. Gilfoyle, *City of Eros*, s. 36-43; Iver Bernstein, *The New York City Draft Riots: Their Significance for American Society and Politics in the Age of the Civil War* (New York: Oxford University Press, 1990), s. 32, 34; Samuel Prime, *Life in New York* (New York, 1847), s. 175-176; Richard Symanski, *The Immoral Landscape: Female Prostitution in Western Societies* (Toronto: Butterworths, 1981), s. 138-142; Noel Ignatiev, *How the Irish Became White* (New York: Routledge, 1995), s. 40-42. Ayrıca bkz. B. O. *Flower, Civilizations Inferno; or, Studies in the Social Cellar* (Boston: Arena, 1893), s. 103.

ve tarihsel bağlamını dengelemiş oldu. Aynı süreç Avrupa'da da pekâlâ yaşanabilecekken; burjuva yazarlar ve sanatçıların oluşturduğu dikizci tabakanın temsil alanındaki düşkünlükleri ve fetişleri, fahişenin bedenini ırksal olarak yeniden yazdı. Manet'nin modern sanatın yüksek bir ifadesi olan *Olympia*'sı, hizmetçiliğin ırka bağlı kutuplarını ortaya koymuştur: Ailevi düzenin üremeci sürekliliklerine, aileleri olmayanlar kadar; steril, aseksüel ev ortamında kısılı kalmışlar için de seksi ulaşılabilir hale getirerek hizmet veren ve böylelikle üretime dayalı işlerin geleceğini emniyete alan fahişeye, karşılığında siyah bir hizmetçi hizmet eder. Nasıl kapitalizm marjinal kalan karanlık işler üzerinde yükseliyorsa; kapitalizmin marjinal noktaları, yani sömürgeci fetihleri de bizzatihi üretim alanına ithal edilen geçici güçlerdir. Modernitenin önemi, sınıf iktidarının ve ihtiyacının, toplumsal cinsiyete dayalı erotizmin ve ırk ayrımının emeğin içinde bir arada varolması; hepsinin öznellikleriyle sergilenmesidir.

XX. yüzyılda ise fahişeliğin bir başka imgesi olan, Pablo Picasso'nun *Les Demoiselle d'Avignon*'u (1907) kübizmin ve soyut sanatın ilk temsili oldu. Charles Bernheimer, modernist öznenin bu bütünlüğünün; yani Manet'den Picasso'ya uzanarak yinelenen fahişe düşkünlüğünün hiç de tesadüf olmadığını ileri sürmüştü. Bernheimer'ın iddiası şöyleydi: "XIX. yüzyıl ortasından XX. yüzyılın başına kadar modernizm, erkek fantezisindeki örneği fahişe olan cinsel dişi bedeni parçalayarak ve şekilsizleştirerek, yeniliğe olan arzusunu saplantılı ve heyecanlı bir biçimde sergiler." Ancak cinsiyet üzerinden yapılan bu anlamlı okumada, yine tarihsel önem taşıyan sınıf ve ırk bağlantıları atlanmıştı. Picasso'nun, Lenin'in *Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması* adlı yapıtının yayımlanmasından on yıl kadar önce tamamladığı *Demoiselles*, genelev kadınlarının yerine, Afrika maskelerinin köşeli şekillerini koyarak fahişenin bedenini sömürgeci biçimde kurmuştu. Başlangıçtan beri varolan "kabile" kültürü fetişi, zamanı belirsiz ticari mübadelenin parasına dönüşmüş; müşteriyle sosyete fahişesinin, imparatorlukla sömürülen ileri karakolun yüz yüze temaslarını kaplamıştı. Leo Steinberg'in öne sürdüğü gibi, Picasso, biri hem seks ticareti hem küresel mal nakliyatıyla doğrudan bağlantısı olan bir işçi sınıfı figürü, yani bir denizci olmak üzere, iki erkek bedenini görüntüden çıkarıp genelev figürlerini, "insanlıktan neredeyse tamamen azade [...] çıplak sorunlar, karatahtadaki beyaz işaretler" olarak sunarak izlenimci modernizmin, özneyi sunuş biçimine ilişkin formunu parçalamıştı. Bunun yerine, sınıfa dair belirginlikleri de çoğunlukla marjinalleştiren, belirsizleştiren ve bozan (dolayısıyla denizciyi silen) emperyalizmin

dayattığı öznelliğin parçalanarak yerinden çıkarılmasını teklif ediyordu. Fredric Jameson'ın sözleriyle, "ekonomik sistemin önemli bir yapısal parçası, şimdi bir bütün olarak bir başka yere, metropolün ötesine, günlük hayatın ve anavatanın varoluş tecrübesi dışında, suyun ötesindeki emperyal iktidarınkinden çok farklı olan yaşam biçimi ve dünyası emperyal iktidarın vatandaşları için halen bilinmez ve hayal edilemez olan kolonilere yerleşmiş durumda."[47] *Olympia* ve *Demoiselles* bu yüzden, kapitalizmin tarihinde bağlantılı ama farklılaşmış olan iki noktadaki sınıf, toplumsal cinsiyet ve ırk oluşumlarını anlatan temsil biçimleridir. Buluştukları yer, birikimci gecenin karanlık işlerinin yine, içerisinde üretim ve çoğalmanın karanlık ve aydınlığın vuku bulduğu; sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyetin sosyal ilişkilerinin imgelemini ve maddiliğini sunacağı, imparatorluk ekseni üzerindeydi.[48]

47. Bernheimer, *Figures of Ill Repute*, s. 266-274'te sunulan çeşitli ve çoğunlukla çekişen duruşları göz önüne alın; Wendy Steiner, *The Scandal of Pleasure: Art in an Age of Fundamentalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), s. 83; Leo Steinberg, "The Philosophical Brothel", *October* 44 (Bahar 1988): 17-74; Charles Harrison, Francis Franscina ve Gill Perry, *Primitivism, Cubism, Abstraction: The Early Twentieth Century* (New Haven: Yale University Press, 1993), özellikle s. 107-113; Fredric Jameson, "Modernism and Imperialism", Der. Seamus Deane, *Nationalism, Colonialism and Literature* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), s. 50-51 [*Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın*, Çev. Ş. Kaya, Kabalcı Yay., 1993].

48. XX. yüzyılın ilk zamanlarına dair, Hendrik De Leeuw, *Sinful Cities of the Western World*'deki (New York: Citadel Press, 1934) ilk elden aktarılan hikâyeyi dikkate alın.

8
Karanlık Kıtalar

İmparatorluk ve Irk

Tam da XIX. yüzyıl metropolünün fahişesi ve karanlık işleri, saha çalışmalarının ve kent sosyolojisinin ortaya çıkmasına katkıda bulunuyorken; bu soruşturma dalgasının ilk baştaki seyrini belirlemiş olan Henry Mayhew ile Charles ve William Booth kardeşler, "emperyal göz"ün izleme ve haritalama tekniklerinden faydalanmaktaydı. General William Booth'un kaleme aldığı, bir senede 200 bin adet satan, fevkalade popüler Kurtuluş Ordusu yayını *In Darkest England and The Way Out*, tarihleri o zamanlar emperyalizmin amansız müdahaleleri ve keşifleriyle kurulup düzenlenmekte olan "karanlık kıtalar"a, sömürge kurma amacıyla dalma teşebbüslerine açık açık değiniyordu. Kitap, H.M. Stanley'nin iki ciltlik *In Darkest Africa; or The Conquest, Rescue and Retreat of Emin, Governor of Equatoria*'sıyla (1890) aynı zamanda çıkmıştı. Bilimsel gelişmişliği, ileri haritacılık becerisi, edebi eserleri, geri kalmış halklara hizmet etmeye adanmışlığı ve sömürüye, birikime ve eşitsiz mübadeleye dayalı ekonomileri ile Viktoryen emperyalizm, medeniyeti doğanın çorak topraklarından ayırdığı gibi, şehirdeki kenar mahalle ve sosyete ayrışmasını doğuran ve bu ayrışmayı tekrar bir noktada odaklayan karşıt hallerle, yani aydınlık ve karanlıkla özdeşleştirilen bilgi ve manevi değer üzerinde dengede duran, hâkimiyete dayalı küresel bir düzeni benimsetmişti. Ne de olsa karanlık, kendilerini ağartıcı, arındırıcı gelişim gayesine adayanların yapacağı kurtarma çalışmalarıyla kaldırılabilir; yozlaşmanın yüzü medeni memnuniyetin simasına dönüştürülebilirdi.[1]

1. Bkz. Mariana Valverde, "The Dialectic of the Familiar and the Unfamiliar: 'The Jungle' in

Bu Kipling'ci yüksekten bakış, emperyalizmi bir hizmet götürme aracı olarak görüyordu. XIX. yüzyılın her zaman, uygulamaya dönük olmaktan çok gaza getirici bu emperyal etiği, zaman geçtikçe kendi çelişkilerinin içinde çürüdü. O kadar ki, Rudyard Kipling bile *The Light That Failed** (1890) adlı bir kitap yazdı. XX. yüzyılın başlarına gelindiğinde, imparatorluğun güneşi üzerlerinde yönetsel bir kariyerin son parlak ışığıyla batan, orta sınıfların tutkulu sömürgeci bürokratlarının oğulları, ya kayıtsızlığa ya da daha beteri, George Orwell'in açıklamış olduğu bir itibar kaybı sürecine düşmüştü.

Orwell, Hindistan İmparatorluk Polisi'ne katılmış ve kendisinden önce babasının yaptığı gibi, "despotluğun asli mekânizmasının bir parçası" olarak, Uzakdoğu'da görev yapmıştı. *Burma Günleri*'ni (1934), emperyal rüyanın hayırseverliğin getirdiği mesuliyetten ziyade, kapitalist birikimin kaba maddiyatçılığının hükmettiği bir kâbustan ibaret olduğunun farkına varmasıyla birlikte, 1920'lerde imparatorluğun cazibesiyle aralıksız, ancak başarısızca sürüklendiği bir mücadeleden sonra yazmıştı.[2] 1937'de Sol Kitap Kulübü'nün sipariş ettiği *The Road to Wigan Pier*'de, "Hindistan'ın her tarafı, parçası oldukları sistemden nefret eden İngilizlerle dolu" diyecekti.[3] Kipling'in XIX. yüzyıl düzeni, Orwell'in sömürgedeki jandarmalık görevine noktayı koyuşuyla ilgili 1927'de yaptığı şu açıklamaya benzer pervasız ifadelere mukavemet etmekte zorlanıyordu: "Çok büyük ölçüde, düzenbazlık addeder hale geldiğim bu emperyalizme hizmet etmeye daha fazla devam edemezdim."[4] Orwell'in emperyal gücün bir kolu olarak sürdürdüğü

Early Slum Travel Writing", *Sociology* 30 (Ağustos 1996): 493-509; Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest* (New York: Routledge, 1995), s. 118-122; Douglas A. Lorimer, *Colour, Class, and the Victorians: English Attitudes to the Negro in the Mid-nineteenth Century* (New York: Holmes & Meier, 1978); Thomas Richards, *The Imperial Archive: Knowledge and the Fantasy of Empire* (Londra: Verso, 1993). Bir de, Raymond Williams, *The Country and the City* (Frogmore: Paladin, 1975), s. 259-279, 347-368'deki iki bölümü, "Cities of Darkness and Light" ve "Cities and Countries"i ele alın. Bir nebze farklı bağlamsallaştırmalar için, Alex Potts, "Picturing the Modern Metropolis: Images of London in the Nineteenth Century", *History Workshop Journal* 26 (Sonbahar 1988): 28-56; Peter Bailey, "'In Darkest England and the Way Out': The Salvation Army, Social Reform, and the Labor Movement, 1885-1910", *International Review of Social History* 29 (1984): 133-171; John McBratney, "Imperial Subjects, Imperial Space in Kipling's Jungle Book", *Victorian Studies* 35 (İlkbahar 1992): 277-293.

* Sönen Işık, Çev. Vahdet Gültekin, Kastaş Yay., 2003. (ç.n.)

2. E. A. Blair [George Orwell], "L'Empire Britannique en Birmanie", *Le Progres Civique*, 4 Mayıs 1929, s. 22-24, çeviren ve aktaran Bernard Crick, *George Orwell: A Life* (Londra: Secker & Warburg, 1980), s. 101-102.

3. George Orwell, *The Road to Wigan Pier* (Harmondsworth: Penguin, 1977), s. 127.

4. Bkz. Crick, *Orwell*, s. 76-103, alıntı s. 100'den; Peter Stansky ve William Abrahams, *The Unknown Orwell* (Londra: Constable, 1972), s. 121- 176; Michael Shelden, *Orwell: The Authorised Biography* (Londra: Heinemann, 1991), özellikle s. 85-123. *Burma Günleri*'nden başka Orwell'in emperyalizme hizmet edişine dair en keskin dilli yazıları: "A Hanging" (1931) ve

kısa kariyer, ayrıksı ve ömürsüz görünebilirdi ama sömürü ekonomisiyle başlamış; sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyetin karşılıklı karmaşık ilişkileri aracılığıyla ilerlemiş olan emperyalizmin, küresel yayılmasındaki karmaşık tabakalaşmayı yakalamaya yetmişti.

Evvela, hem Orwell'in vurguladığı hem de XX. yüzyıl başlarında yazılmış kapsamlı bir dizi eserin kesin olarak saptadığı gibi İngiliz İmparatorluğu, her şeyden önce ekonomik bir evrendi. Orwell'in imparatorluk polis gücündeki en mühim vazifesi; işleri, devasa işleme ve depolama tanklarında, yarımada ekonomisinin can damarını saklayan, Burma'nm petrol-rafineri merkezi olan Syriam endüstri bölgesini korumak olan, iki yüz tane adamın başında durmaktı.[5] J. A. Hobson'un *Imperialism: A Study* (1902), Rudolf Hilferding'in *Finance Capital: A Study of the Latest Phase in Capitalist Development** (1910) Rosa Luxemburg'un *The Accumulation of Capital* (1913), Nicolai Bukharin'in *Imperialism and World Economy*** (1917) ve V. I. Lenin'in *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism**** (1917) eserlerinin hepsi de, XIX. yüzyıl sonunda sermayenin İngiltere, Fransa, Almanya ve diğer gelişmiş kapitalist ekonomilerden daha azgelişmiş sömürge dünyasına doğru akışında yaşanan, hayret verici hızlanmanın üzerinde durmuştu. Bankalar ve onların uluslararası borsa ağları büyüyerek, genişleyen kapitalist iktidarın hâkim olduğu kabarmış bir altyapıya dönüşürken bir yorumcunun, 1930'daki sözleriyle; "hükümetlerinin siyasi ve askeri gücünü de peşlerinden" sürüklüyordu.[6] Endüstriler gibi ordular da ahtapotvari organizmalar haline geliyor; giderek daha kavgacı bir tutumla ve devrimci solun 1914-1918'deki feci patlamanın doruk noktasında çıkan savaşın sebebi olarak gördüğü, fethetme âdetleriyle kollarını dünyaya doluyordu.[7] Bu maddi sömürü süreci ve seferler düzenleyip duran emperyal güç, yüzyıllar boyunca ve sömürge-

"Shooting an Elephant" (1936), *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell: Volume I: An Age Like This, 1920-1940*, Der. Sonia Orwell ve Ian Angus (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968), s. 44-48, 235-242. Emperyalizmle ve Hint kültürüyle kurduğu temaslar, sömürgeci misyoneri "marjinal bir adam, kılığına bürünmediği kültürler arasında bir haberci"ye çeviren "otantik karşılaşma"yla sonuçlanan bir başka dertli İngiliz'in hikâyesi için bkz. E. P. Thompson, *Alien Homage: Edward Thompson and Rabindranath Tagore* (Delhi: Oxford University Press, 1993).

5. Shelden, *Orwell: The Authorised Biography*, s. 103.

* *Finans Kapital*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yay., 1995. (ç.n.)

** *Emperyalizm ve Dünya Ekonomisi*, çev. Gülsüm ve Uğur Selçuk Akalın, Spartaküs Yay., 1996. (ç.n.)

*** *Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*, çev. Cemal Süreya, Orsel Matbaası, 1974. (ç.n.)

6. H. Feis, *Europe: The Worlds Banker, 1870-1914* (New Haven: Yale University Press, 1930), s. 467.

7. Veciz bir anlatım için bkz. *Bukharin and Preobrazhensky: The ABC of Communism* (Harmondsworth: Penguin, 1969), Der. E. H. Carr, s. 146-162'deki emperyalizm ve militarizm üzerine bölümler.



The Cremorne'dan, Genelev Olarak İmparatorluk.

cilikle emperyalizmin çeşitli aşamaları süresince ayakta kaldı.[8] Bu durumun farklı anlamları olsa da genel önemi ortadaydı: Karanlık kıtalar, kapitalizmin ışıldayan iyilikseverliğinin aydınlığına, tam da oldukça kazançlı bir iş teklifi oldukları için maruz kalmıştı.[9] Orwell 1938'de, "Burma'da emperyalizmi iş başında" görmenin, bir nevi "kapitalist toplumun gerçek doğası"nda talim yapmak olduğunu teslim etmişti.[10]

İkincisi, Orwell'in Burma günleri, emperyal sömürü ekonomisi içerisinde sınıf, ırk ve cinsiyet ilişkilerinden bir araya gelen bir arşiv yattığının ağır bir anımsatıcısıydı. Her sömürge deneyimi, bu fikir ve pratikler topluluğundan özel düzenlemeler ortaya çıkarabilir olsa da bu iktidar üçlüsünün genel şeceresi, tahakkümün ve hiyerarşinin evrenselliğine dayanıyordu. Orwell'in sömürgeci yönetimin memuru

8. Michael Mann, *The Sources of Social Power: Volume I—A History of Power from the Beginning to AD. 1760* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) kışkırtıcı ve geniş kapsamlı bir sosyolojik anlatı.

9. XX. yüzyıl başlarının literatürünü ele alan emperyalizm teorilerinin izahatı için bkz. Anthony Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey* (Londra: Routledge, 1989); Victor G. Kiernan, *Marxism and Imperialism* (Londra: Edward Arnold, 1974) ile tartışmalı ama kışkırtıcı ve meydan okuyan Bill Warren, *Imperialism: Pioneer of Capitalism* (Londra: Verso, 1980). Ernest Mandel, *Marxist Economic Theory*, Cilt II (New York: Monthly Review Press, 1968), özellikle s. 441-484, modern emperyalizmin ekonomik boyutları üzerine kısa, tutarlı bir ifade sunuyor.

10. Orwell'in, *Collected Essays*, Cilt I, s. 337'deki "Why I Joined the Independent Labor Party" (1938) makalesi. Burma'daki emperyalizmin kısa, kolay ulaşılır bir izahı için bkz. V. G. Kiernan, *The Lords of Humankind: European Attitudes to the Outside World in the Imperial Age* (Harmondsworth: Penguin, 1972), s. 81-85.

olarak geçirdiği döneme dair hatıraları, başkentten beslenen ve sınıf ile toplumsal cinsiyete yüklenen manalar üzerine kurulan kibir ve önyargının, nasıl da sömürgeci bağlama tercüme edilerek farklı hallere büründüğünü ve ırksal bir muhteviyat edindiğini gösteriyor:

> "İmparatorluğun" Burma gibi bir "ileri karakolunda" sınıf meselesi ilk bakışta sanki rafa kaldırılmış gibi görünürdü. Burada açıktan açığa bir sınıf sürtüşmesi yoktu; çünkü önemi olan tek şey, doğru okullara gidip gitmediğin değil, teninin teknik olarak beyaz olup olmadığıydı [...] sıradan askerler ve birkaç ne idüğü belirsiz dışında, [beyazlar] "centilmenler"e yakışır hayatlar sürüyorlardı [...] ve hepsi de resmen aynı sınıftan sayılıyordu. Onlar, öteki ve aşağı sınıf olan "yerliler"in aksine, "beyaz adamlar"dı. Ama insan "yerliler"e, memleketteki "aşağı sınıflar"a hissettiklerini hissetmiyordu [...] Onları "yerliler" diye hor görse de fiziksel yakınlaşmalara da pekâlâ hazır oluyordu, üstelik fark ettim ki bu, renk önyargısının en şiddetlisini taşıyan beyaz erkekler için bile geçerliydi [...] bir Burmalıya karşı neredeyse bir kadına hissettiklerimi hissediyordum. Çoğu başka ırk gibi, Burmalının da onu başkalarından ayıran bir kokusu vardır -tarif edemiyorum; insanın dişlerini sızlatan bir koku- ne var ki bu koku beni hiç iğrendirmedi [...] Şahsen İngilizlerin "altsınıflarını" Burmalı "yerliler"den çok daha itici bulmuşumdur [...] bunlar, "sıradan insanlar"dı ve onlara fazla yakın olmak istemezdim. Havanın sıcak olduğu sabahlar bölük, arkalarında ben ve asteğmenlerden biriyle yoldan aşağı yürürken öndeki o yüz terli vücudun buğusu, midemi kaldırırdı [...] tek bildiğim kokladığım şeyin *altsınıf* teri olduğuydu ve bunun düşüncesi bile midemi bulandırıyordu.

Orwell böylece daldan dala atlayan tek bir metinde, köleyle yakınlığın toplumsal cinsiyete dair anlamını, önyargının rengini, homoerotizmi ve ekonomik sınıfın estetiğini bir araya getirir. Bunların hepsi, tahakküm/tabiyetin cinselliği ve duyarlığıyla kaynaşmış, maddi ve kültürel patlama yaratabilecek kolonyal bir karşılaşmada birbirine girmiştir. Yazılarında kolonyal çekişme, üzerinden sınıf, ırk ve cinsiyet izleri geçen bir ekonomik sömürü meselesi olarak görünüyor. Temelinde bunların hepsi, nihayetinde şiddet yoluyla sürdürülen güç ilişkileridir.[11]

1882'de basılan ancak 1851 diye tarih atılan, Viktoryen pornografik yayın *The Cremorne*'un, erotik baş sayfasında, bu sömürge konjonktü-

11. Şu kaynaklardan yola çıkıyor ve alıntı yapıyorum: Orwell, *The Road to Wigan Pier*, s. 123-127; George Orwell, *Burmese Days* (New York: Popular Library, 1958), s. 61 [*Burma Günleri*. Çev. Deniz Can Efe, Can Yayınları]; Crick, *Orwell*, s. 76-93; Shelden, *Orwell*, s. 108-109; Raymond Williams, *Orwell* (Londra: Flamingo, 1984), özellikle s. 7-9; Williams, *The Country and the City*, s. 337-342. Eşcinsellik üzerine genel beyanatlar için bkz. Orwell, *Collected Essays*, Cilt I, s. 56-57, 71. Orwell'in sömürge dönemini büyük ölçüde pas geçen ve ırktan sakınan anti-feminizmi ile kadınları yok sayma kapasitesi için bkz. Deirdre Beddoe, "Hindrances and Help-Meets: Women in the Writings of George Orwell", Der. Christoper Norris, *Inside the Myth: Orwell—Views from the Left* (Londra: Lawrence & Wishart, 1984), s. 139-154.

rüne ışık tutulmuş. Tarihteki bu sapma, belki de sansürcülerin kafasını karıştırmak için tezgâhlanmıştı; ancak bilinçaltında, imparatorluğun azgınlığıyla geçen kayıp bir çağın özgürlüklerinin hissiyatını da dile getiriyor olabilirdi.[12] Sömürge iktidarına dair bu sahnede, efendinin dikizci gözü, aynı anda hem siyah kadınların sahnelediği dizginsiz şehvetin hem de genç bir erkeğin ulu orta sergilediği cinsel performansın keyfini çıkarıyor. Şüphesiz emre tabi olarak, performansı sergileyen, bedeli imparatorluğun çarpıklaştıran maddiyatçılığıyla ödenen az bulunur ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıf özelliklerinden eşsiz bir birleşimi, karmaşık şekilde kullanmasıyla belki de Foucault'nun sembolik "sınıf bedeni"ne muhtemel bir örnek teşkil eden erkek, homoerotizmle kapatmalığı kaynaştırıyor. Bu ikisi, beyazlığa derinden bağlılıkla ve koyu renk bedenlere engellenmeksizin erişimle paketlendiğinde, kolayca bir arada varolabiliyordu.[13] Bütün temsil, Avrupalıların XIX. yüzyılda ortaya çıkan, siyah kadınlara (doyurulmaz bir erotik ihtiyaca zorlayan, fazla gelişmiş cinsel organlarıyla biyolojik tanımı yapılabileceği sanılan) özel, ilkel bir cinsel iştahın hükmettiğine dair fikirlerinden ve sömürgecilerin, imparatorluğa ait hücum taburlarını Malezya, Çinhindi ya da Fransız ve İngiliz Afrika'sındaki tropikal ileri karakol mevkilerine daha iyi intibak ettirebilmek için hizmetlerine kapatma alarak üstünlük kurdukları, cinsel rejimleri kurumsallaştırmalarından ibaret olan, yaygın âdetten yola çıkıyor.[14]

Kimileri, ötekinin bu kurulmuş hiper-cinselliğinde, salt bastırılmış arzunun yansımasını görmüştü.[15] V. G. Kiernan'a göre oryantalizmin

12. Resim, Patrick J. Kearney, *A History of Erotic Literature* (Londra: Macmillan, 1982), s. 104-105'te yer almıştır.

13. Irk ve "sınıf bedeni"ne ilişkin bir tartışma için bkz. Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: Introduction* (New York: Vintage, 1980), özellikle s. 120-27. Homoerotizme ilişkin bkz. *Differences* 1 (1989): 3-54'teki Kaja Silverman, "White Skin, Brown Masks: The Double Mimemis, or with Lawrence in Arabia" makalesindeki merak uyandıran analize; sonraki dönemler için ise bkz. Ted Morgan, *Literary Outlaw: The Life and Times of William S. Burroughs* (New York: Avon, 1988), s. 234-271; Michelle Green, *The Dream at the End of the World: Paul Bowles and the Literary Renegades in Tangiers* (New York: Harper, 1992).

14. Birçok kaynak arasından bkz. Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (Londra: Routledge, 1992), özellikle s. 86-101; McClintock, *Imperial Leather*, s. 41-42; Sander Gilman, *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), s. 45, 76-128; Lorimer, *Color, Class and the Victorians*, s. 132; Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1995), özellikle s. 39-54; Stoler, "Carnal Knowledge and Imperial Power: Gender, Race and Morality in Colonial Asia", *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in a Postmodern Era* (Berkeley: University of California Press, 1991), Der. Micaela di Leonardo, s. 55-101; David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* (Harmondsworth: Penguin, 1970), s. 505; John Butcher, *The British in Malaya, 1880-1914* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1979); Joanna de Groot, "'Sex' and 'Race': The Construction of Language and Image in the Nineteenth Century", *Sexuality and Subordination: Interdisciplinary Studies of Gender in the Nineteenth Century* (Londra: Routledge, 1989), Der. Susan Mendus ve Jane Rendall, s. 89-128.

15. Ian Buruma, "Revenge in the Indies", *New York Review of Books*, 11 Ağustos 1994, s. 30-32;

çekici tarafı, *Binbir Gece Masalları*'nın büyüsünden, seks kılavuzlarıyla metinselleşen, hazırlanılan afrodizyaklarla tıbbileşen zevk akşamlarına kadar, geceye mahsus olan gizemleri ve hazlarıydı. Erkeğin fantezisi, Asya'nın bolluğuyla kurulmuştu sanki: Dansözlerin görkemli vücutları; tahakküm edebilme, sahip olabilme ve hayali hamamlarla, köle pazarlarıyla, haremlerdeki kadınlarla özdeşleşen sonsuz zevk potansiyeli. Batı'nın bir kısım erken dönem feministi ve yönetici sınıfından gelen bilgiç aile reisi, çoğu kez böyle bir imgelemi şehvet düşkünlüğü yolunda taşıdığı potansiyel, eşzamanlı ve çelişkili olarak hem özgürlüğe hem baskıya dönüştüğünden, sinir bozucu buluyordu. Bir keresinde Lord Palmerston bir paşaya, "Türkiye'de çokeşlilik kalkmadan [...] hiçbir şey düzgün gitmez" demişti.[16] Gelgelelim mesele hiçbir zaman, Ronald Hyam'ın ileri sürdüğü gibi, Avrupalının inkâr edilen cinselliğinin intikamcı jenital çıkışını imparatorlukta bulmasından ibaret değildi; daha ziyade, imparatorluğun ileri karakollarında sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyete dayalı ilişkilerin birbirlerini yeniden oluşturması ve bu yeniden biçimlenişin, hem metropolde hem de uzağındaki sömürge bölgelerinde iktidarı tekrar tekrar düzenlemiş olmasıydı.[17]

Doğu'nun kaba pornografik ya da sanatsal manzaralarında sergilenen, imparatorluğun cinselleşmesinde kritik önem taşıyan nokta ise iktidarlı bir erkek fantezisinin, Avrupalının üstün, yerlinin tabi oluşunun toplumsal cinsiyet ve ırka dair metaforlarıyla otorite ve tahakkümün daima sökülmekte olan merkezini örerek yönetimi bedenselleştirme ve bu yolla sınıf gerilimlerini bastırabiliyor olmasıydı.[18] Bir taraftan, nasıl ki emperyalizm sık sık, gelişmiş kapitalist ulusların yurt içindeki işçi sınıfını yatıştırmak için, sömürgecinin masasında kalan kırıntıları ortaya atarak sendika liderlerine ve ayrıcalıklı emek aristokratlarına rüşvet vermesi biçiminde yorumlanmışsa;[19] imparatorluğun cinsel fır-

Philip Mason, *Birth of a Dilemma: The Conquest and Settlement of Rhodesia* (Londra: Oxford University Press, 1958), s. 244.

16. Kiernan, *The Lords of Humankind*, s. 135-143. Batılı feministler ve renkli ırktan kadınlara ilişkin bkz. Antoinette Burton, "The Feminist Quest for Identity: British Imperial Suffragism and 'Global Sisterhood', 1900-1915", *Journal of Women's History* 3 (Sonbahar 1991): 46-81; Vron Ware, *Beyond the Pale: White Women, Racism, and History* (Londra: Verso, 1992), s. 117-166.

17. Bkz. Ronald Hyam, *Empire and Sexuality: The British Experience* (Manchester: Manchester University Press, 1990) ve Stoler, *Race and the Education of Desire*, s. 174-176'daki eleştiri. Toplumsal cinsiyeti ve cinselliğin önemini çeşitli şekillerde takdir eden mükemmel ve de geniş kapsamlı bir derleme: Andrew Parker vd, *Nationalisms and Sexualities* (New York: Routledge, 1992).

18. Jeff Nunokawa, "For Your Eyes Only: Private Property and the Oriental Body in Dombey and Son", *Macropolitics of Nineteenth Century Literature* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991), Der. Jonathan Arac ve Harriet Ritvo, s. 138-158.

19. Bkz. V. I. Lenin, *Imperialism, The Highest Stage of Capitalism* (Peking: Foreign Languages

satlarının anlamı da emperyal iktidarın sınıfça "reddi"ne karşı, verilen bir ödün ve teskin edici bir önlemdi. Sömürgelere ileri karakollarla götürülen bu sınıf yapısı, renkli halklar üzerinde kurulan erotize edilmiş bir iktidar kılığına bürünmüş; yerinden yurdundan uzak kalmış (hem açıkça proleter hem marjinal küçük burjuva) bir zümreye, ataerkil otoritenin zevklerini, beraberinde getirdiği ailevi sorumluluğu çok azaltarak sunuyordu. Diğer yandan uyum şeytanıyla yapılan bu tensel sınıf anlaşması, küresel gücün ikiyüzlülüğü ile mühürlüydü. Zengin ve fakir bireylerin eylemleri, daha büyük sivil kitlelerin pratiklerine ayna tutuyor; uluslarsa uzlaşımsal cinsel münasebetlerin toplumsal cinsiyete dayalı ilişkilerini benimsiyordu. Edward W. Said ve Anne Stoler'ın öne sürdükleri gibi, Avrupalı erkeklerin şarklı kadınlara nüfuz etmeleri, onları susturmaları ve sahiplenmeleri, "Doğu ve Batı arasındaki göreli güç kalıbının", başka deyişte içindeki "cinsel asimetriler[in] başka güç merkezlerini betimlemek için mecazlar" olduğu bir hükümranlığın ikonografisini simgeliyordu.[20]

Cinsiyetçe ve ırkça üstünlük kurmanın, erken modern dönemde, imparatorluğa ait ekonomik maksatlara bağlanması, karanlık bir gölge yaratarak cinselliğin mitolojileriyle ırkçılığın sapkınlıklarını, imparatorluğun mimarlarının ırklararası seksin mekâniği ile "kan"ın saflığını ayrı tutmak için çektikleri eziyet göz önüne alındığında, derinden ironik bir manaya gelen bir "alaşım"da birleştirmişti.[21] Irkçılık ile imparatorluk,

Press, 1965), s. 9'daki "Preface to the French and German Editions" [*Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*, Çev. Cemal Süreya, Sevinç Matbaası, 1969].

20. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, Çev. Berna Ülner, Metis Yay., 1999, s. 16; Ann Laura Stoler, "Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20th Century Colonial Cultures", *American Ethnologist* 16 (1989): özellikle 635. Said'in oryantalizmi erilleştirmesine dair eleştiriler için bkz. Sara Mill, *Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism* (Londra: Routledge, 1991); Billie Mellman, *Women's Orients: Englishwomen and the Middle East, 1718-1918 — Sexuality, Religion, and Work* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992); Reina Lewis, *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation* (Londra: Routledge, 1996); Jane Miller, *Seductions: Studies in Reading and Culture* (Londra: Virago, 1996), s. 118-122 ve Stoler, *Race and the Education of Desire*, s. 174-175'teki sonraki fikirleri. Son olarak, Gyan Prakash, "Postcolonial Criticism and Indian Historiography", *Social Postmodernism Beyond Identity Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), Der. Linda Nicholson ve Steven Seidman, s. 87-100'deki geniş, genel tartışmayı dikkate alın; Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?" *Representations* 37 (Kış 1992): 1-26.

21. Bkz. örneğin Frantz Fanon'un yazılarına, bilhassa *Black Skin, White Masks* (New York: Grove Press, 1967) s. 41-62'ye [*Siyah Deri Beyaz Maskeler: Ezilenlerin Psikolojisi ve Yabancılaşma*, Çev. Mustafa Haksöz, Sosyalist Yay., 1996]. Temel tarihsel bilgi için bkz. Jose Piedra, "In Search of the Black Stud" ve Maria Carrion, "The Queen's Two Bawdies: El Burlador de Sevilla and the Teasing of Historicity", *Premodern Sexualities* (Londra: Routledge, 1996), Der. Louise Fradenburg ve Carla Freccero, s. 23-70. Bir de Irene L. Gendzier, *Frantz Fanon: A Critical Study* (Londra: Wildwood House, 1973), özellikle s. 50-56'yı dikkate alın; Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (Londra: Routledge, 1990), s. 153-156 [*Beyaz Mitolojiler: Tarih Yazımı ve Batı*, Çev. Can Yıldız, Bağlam Yay., 2000]; Stoler, *Race and the Education*

genelevde kurulan sosyal ilişkilerin teşvikinde ve kaçınılmaz olarak melezleşen dölü reddinde buluşuyordu. İmparatorlukla bağı olan kanları karışık çocuklara, hâkim sınıfın üyelerinin yasal, sosyal, mülkiyet hakları çoğu kez verilmez; istikrarı bozucu bu nüfus oluşumu da etkisini, çoğunlukla, kafa tutan cinsten bir şeytancılığa dayalı kültürel ve dinsel oluşumlarda gösterirdi.[22] Irkların karıştığının mevzubahis edilmesine dahi izin vermeyen Avrupa'ya has bir beyazlıkla tanımlanan, durmadan her şeyde kusur arayan, ikiyüzlü elit tabaka, şehvetine hâkim olmayı konu eden sağlam kurmacada, üstünlüklerini koruyup besledikleri odalıkları da; düşkünlükle geçen cinsel hayatları kendilerini sömürgeci hükümranlığın ve özyönetimin sorumluluklarından aciz kılan, sıradan, aşağı seviye beyazlara dağıtıyordu. İmparatorluğun değişken sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinde iktidar, devamlı üremesine gayet uygun bir araç bulmuştu.[23] Ancak ufku daha geniş bir bakış, iktidarın kendisini sonsuza kadar genişletemeyeceğini görecektir.[24] Kelimenin tam anlamıyla azgınlıktan üremiş olan, marjinalleşen "lanetliler" intikamlarını, aleni isyanla patlak verebilecek serserilik, aylaklık ve saygısızca itaatsizlikle göze çarpan bir kargaşa hali yaratarak aldı.[25]

İmparatorluklar elbette ki uzun süreli geçmişlere dayanır; gelirler ve ne kadar uzun süre ayakta kalsalar da geldikleri gibi gitmeleri kaçınılmazdır. Roma İmparatorluğu'nun beşinci, altıncı ve yedinci yüzyıllar süresince çöküşü, Edward Gibbon'a göre, "insanlık tarihinin en muazzam, belki de en korkunç sahnesi", "kendi ağırlığının baskısına [boyun eğen] heybetli bir yapının" trajik haliydi. Tarihçiler geleneksel olarak klasik medeniyetin yıkılışını, adeta tabiileşen bir kaçınılmazlık olarak

of Desire, s. 169-171; Homi Bhabha, "Remembering Fanon: Self, Psyche, and the Colonial Condition", Der. Patrick Williams ve Laura Chrisman, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* (New York: Columbia University Press, 1994), s. 112-123; Diana Fuss, "Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification", *Diacritics* 24 (İlkbahar/Sonbahar 1994): 20-42; Jock McCulloch, *Colonial Psychiatry and "The African Mind"* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995). Diğer marjinalleşmiş kadınlar için bkz. Sharon Tifany ve Kathleen Adams, *The Myth of the Wild Woman* (Cambridge: Schenkman, 1985); L. Hyun-Yi Kang, "The Desiring of Asian Female Bodies: Interracial Romance and Cinematic Subjection", *Visual Anthropology Review* 9 (İlkbahar 1993): 5-21.

22. Bkz. Fernando Cervantes, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain* (New Haven: Yale University Press, 1994), özellikle s. 75-97.

23. Bkz. Stoler, *Race and the Education of Desire*, s. 177-183. İlişkili temaların kurgusal incelemesini dikkate alın, Linda Spalding, *Daughters of Captain Cook* (Toronto: Lester & Orpen Dennys, 1988), başka bir bağlamda ise Catherine Hall, "Imperial Man: Edward Eyre in Australasia and the West Indies, 1833-1866", *The Expansion of England: Race, Ethnicity and Cultural History* (Londra: Routledge, 1996), Der. Bill Schwarz, s. 130-170.

24. Bu hususta daha erken bir dönemi konu alıyor olsa da Christopher Hill'in "'Going Native': 'The Noble Savage'" bölümü öğretici olacaktır. Bkz. Hill, *Liberty Against the Law: Some Seventeenth-Century Controversies* (Londra: Allen Lane, 1996), s. 145-161.

25. Cervantes, *The Devil in the New World*, özellikle s. 78.

yorumlayageldi; Peter Brown'ın *The World of Late Antiquity*'si (1971) [*Geç Antikçağda Roma ve Bizans Dünyası*, Çev. Turhan Kaçar, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2000], bu durumu şöyle açıklar: "Neticede Akdeniz dünyasının refahı, büsbütün yukarıya akmıştı sanki."

Ne var ki, G. E. M. de Ste. Croix büyük Marksist anlatısında, Roma emperyalizminin dile getirilen ölümünün, böyle metaforların ima ettiği kadar masumane ya da edilgen ve otomatik biçimde gerçekleşmediğini savunur. Söz konusu olan yalnızca, hantal bir ekonomik düzenin kendi baskılarına direnememiş olması değil; kökeninde sömürgen olan ve zaman içinde sertleşen bu baskıların muazzam bedellere mal olmasıydı. Engin bir alana yayılan, birbirinden apayrı jeokültürel bölgeleri; beşinci yüzyılda günümüz İngilteresi, Galya, İspanya ve Kuzey Afrika'yı; altıncı asırda modern İtalya'nın ve Balkanlar'ın tümünü; Roma'nın yedinci yüzyıldaki hâkimiyetinin son aşamalarında ise Suriye, Mezopotamya ve Mısır'ı birbirine sıkıca örecek bir imparatorluk ordusu ve bürokratik aygıt bulundurmanın giderek ağırlaşan yükü, çoğunlukla köylünün omuzlarındaydı; bundan ikinci derecede mustarip olanlarsa şehirli üreticiler ve şehir köleleriydi. Hıristiyan kilisesinin üretim fazlasından payını almaya başlaması ve malının başında olmayan, çalışmayan toprak sahipleri sınıfı, hem boyutları hem de kurdukları yüklü miktarda tüketime dayalı hayata dair beklentileriyle büyürken acımasız sömürü de şiddetlenmişti. Direkt üreticilerden, sürekli daha fazlasını çıkarmaya dayalı bir ekonomik sürece paralel olarak, vatandaşlık haklarının kültürel düşüşü ve işkence, hapis ve idamın giderek daha fazla damgasını vurduğu bir şiddet havası hâkimdi. Sınıf farklılığı, bağımlılığın ve yıkımın karanlık gölgesi, sürülerce barbar istilacıya göğüs geren bir imparatorluğun üzerine çökerken; altsınıflar merhametsiz işverenlerine askeri ya da ahlaki destek vermek için pek bir neden göremiyordu. Ste. Croix'nın vardığı neticedeki gibi: "Akreplerle cezalandırılanlar, ancak kırbaçlarla cezalandırılacaklarını düşünürlerse daha iyisini umut etmiş olurlar." Roma'nın yıkılışı bu yüzden, kaçınılmazlığa ya da tabiileşmiş bir akıtma sisteminin, yerçekimi gücüne mekânik bir boyun eğiş süreciyle çok da alakalı değildi. Ste. Croix, vampir yarasa metaforunu kullanmayı tercih etmişti. Antikçağın emperyal yozlaşmasının karanlık gecesinde, Roma İmparatorluğu'nun can damarını sömürü emmiş; bu bitkin haline, yönetici sınıfın açgözlü istekleriyle tükenerek düşmüştü.[26]

26. G. E. M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (Londra: Duckworth, 1981), s. 453-503. Ayrıca, bkz. Michael W. Doyle, *Empires* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), özellikle s. 11-103; *Images of Empire*, Der. Loveday Alexander (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991); *Imperialism in the Ancient World*, Der. P. D. A. Garnsey ve C. R. Whittaker (Cambridge: Cambridge University Press, 1978). Antik Yunan'da kölelik, M. I. Finley, *Ancient*

Yönetici sınıfın sürekli daha büyük birikimler arzulaması, dünya tarihinin temel özelliklerindendir. Nereden bakılırsa Venedikli tüccarlar Niccolo, Maffeo Polo ve Niccolo'nun oğlu Marco'nun XIII. yüzyıldaki seyahatlerinden itibaren, ticaret ve seyahat gibi dünya ve dünya tarihi de yeniden yapılandırılmıştır. İslamcı barbarların şeytani sürüleri ve çekinmesiz görünen boynuzlama, zina, fahişelik ve hükümdarın sahip olduğu haremin delalet ettiği cinsel serbestliğiyle oryantalize edilmiş Doğu, ilk "karanlık" kıta olmuşsa; nefsaniliğinin fazlasından sunduğu bereketli teklifler, çoğu kez yanlış anlaşılan bir coğrafi bölgeyi aydınlatmıştı. Bununla beraber, ta XV. yüzyıla kadar Akdeniz'i çevreleyen kara parçaları, Avrupa dünyası için sınır demekti ve Columbus'la ötekilerin yanlış isimlendirdikleri keşiflerinin ilk evreleri bilgisizlikten ve kazara gelişmişti. Marco Polo'nun Doğu'sundaki hayali servetin peşinde olan bu maceracılar, "kaynakları bitmez tükenmez, muazzam bollukta altın" olduğu anlatılan enfes Zipango Adası (Japonya) gibi toprakları aramaya gitmişti. Marco esasında şarkın her tarafında dolaşan hikâyelerden, bir Doğu zenginliği mitolojisi kurmuştu. Gelgelelim, onun egzotik uydurma hikâyeleri, İspanya'nın Katolik yöneticilerini, Haçlı Seferleri'ne çıkacak ve niyetlendikleri fetihlerle dini, bölgesel ve maddi maksatları birleştirecek savaşçıları hatta okyanusaşırı eşkıyaları, yolculuklara seferber etmeye kışkırtmıştı. Columbus, Tanrı'nın, "Yeni Dünya'nın tüm hazinelerinin yanında, Hıristiyan Kilisesi'nin bağrına getirilecek sonsuz sayıda ruhun daha da büyük, paha biçilmez değerdeki hazinesini, İspanyol hükümdarlarına ayırdığını" ilan etmişti. Columbus'un görmeyi tek umut ettiği, din değiştirenler değildi. O, dev kızıl inciler ile altın ve gümüş dağlarının yanında; biber, zencefil, karanfil, müskat ve tarçın gibi zengin lezzetlerin, böyle tehlikeli seyahatlerin maddi itici gücünü çeşnilendirdiği, Doğu Hindistan'ın zengin adalarının peşindeydi. Bunun yerine ise "bilinmeyen" Amerika kıtalarını "keşfetmiş oldu"; 1492'de yelkenleri, kazanç ve birikim rüzgârlarıyla şişmiş, vardığı yere dair algısı, coğrafi bakımdan şaşmışsa da toplumsal ve ekonomik açıdan ehemmiyetliydi.[27]

Slavery and Modern Ideology (Harmondsworth: Penguin, 1980) ve Finley, *Economy and Society in Ancient Greece*'te (Harmondsworth: Penguin, 1983) içgörülü bir şekilde tartışılıyor.

27. Bkz. Mary Campbell, *The Witness and the Other World: Exotic European Travel Writing, 400-1600* (Ithaca: Cornell University Press), özellikle s. 87-121, s. 111'de Columbus'tan alıntı yapıyor; Said, *Orientalism*, özellikle s. 49-92; Kiernan, *The Lords of Humankind*, s. 112-150; Eric R. Wolf, *Europe And the People Without a History* (Berkeley: University of California Press, 1982), s. 24-72; Eduardo Galeano, *Open Veins of Latin America: Five Centuries of the Pillage of a Continent* (New York: Monthly Review Press, 1973), s. 21-22 [*Latin Amerika'nın Kesik Damarları*, Çev. Roza Hakmen ve Atilla Tokatlı, Alan Yay., 1983]; Eric Williams, *From Columbus to Castro:The History of the Caribbean, 1492-1969* (Londra: Andre Deutsch, 1970), s. 20.

Arkasından Amerika'nın karanlık çağları başladı. Columbus, Bahamalar'a çıkışının ertesi günü defterine, "Dikkatli davrandım ve altın olup olmadığını öğrenmek için gözümü dört açtım gösterdim" diye yazmıştı. Aslına bakılırsa, Batı Hint Adaları'nda altın nispeten azdı; dolayısıyla İspanyol monarşisinin altına olan iştahı, İberya emperyalizmini Meksika ve Peru'ya sevk etti. Avrupalıların varlığıyla dönüşüme uğrayan Karayip ekonomisi, tek tür tarım olarak şekerkamışına bağlandı; en çok işçi toplamaya önem verilir oldu. Adalı Karipler olarak tanınan yerlilerin hiddetli direnişleri, Columbus ve diğerlerinin onları vahşi yamyamlar olarak yorumlamalarına yol açtı; bu da İspanyol hukuk ve ahlak yasaları uyarınca, köleleştirilmelerini haklı kılıyordu.[28] İnsancıl bir Katolik piskoposun, 1552'de yaptığı hesaba göre, on beş milyon yerli, zorunlu işçiliğe direniş gösterirken ölmüştü. Bu rakam genelde dehşetli bir abartı sayılsa da kesin rakamlar ne olursa olsun, kaotik müdahale ve insanlık dışı şiddetin, muazzam demografik yıkım ve yaygın fizyolojik ve ruhani rahatsızlık meydana getirdiği muhakkaktı. Verilen kayıplar arasında, Kızılderili kültürleri ve göçebe avcı grupları ile yerleşik çiftçi topluluklarından, giyim ve belagatleri pırıl pırıl imparatorların yönettiği, incelikli, kent temelli hâkimiyetleriyle göz kamaştıran Aztek toplumlarına kadar; birçok medeniyetin yok edilmesi de yer alıyordu.[29] Yeni Dünya'nın 1492'deki yerli nüfusuna dair en son (temkinli olsa da) güvenilir tahminler, yaklaşık olarak elli dört milyon gibi bir rakam ortaya koyuyor. 1650'de ise bu rakam altı milyondan az; karşılaştırıldığında, iki kıta halkının yüzde 90'ının bir buçuk yüzyıl içerisinde vahim biçimde yok olduğu ortaya çıkıyor. Irk üzerinden biçimlenip, maddiyat için gerçekleştirilmiş olan bu katliam, imparatorluğun, sonuna kadar gitme niyetinin göstergesiydi: Halkları ve mekânları harap etmeye istekliliği, bir devrin yalnızca düşüncesini değil; ekosistemlerini ve nüfus yapılarını da dönüştürmüştü.[30]

28. Hans Askenasy, *Cannibalism: from Sacrifice to Survival*'da (New York: Prometheus, 1994) yamyamlık geniş bir şekilde ele alınıyor; Reay Tannahill, *Flesh and Blood: A History of the Cannibal Complex* (Londra: Abbacus, 1996). Amerika'nın keşfiyle ilişkisi, Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other* (New York: Harper Perennial, 1992), s. 154-157, 179-180, 188'de tartışılıyor.

29. Analitik açıdan zengin bir yorum için bkz. Inga Clendinne, "The Cost of Courage in Aztec Society", *Past & Present* 107 (Mayıs 1985): 44-89. Todorov'un *Conquest of America*'sı Azteklere ilişkin epeyce şey içeriyor.

30. Williams, *From Columbus to Castro*, s. 18-45; C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (New York: Vintage, 1963), s. 3-5; Philip P. Boucher, *Cannibal Encounters: Europeans and Island Caribs, 1492-1763* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992); L. F. S. Upton, "The Extermination of the Beothuks of Newfoundland", *Canadian Historical Review* 48 (Haziran 1977): 133-153; A. G. Bailey, *The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures, 1504-1700* (Toronto: University of Toronto Press, 1969); Cornelius Jaenen, *Friend and Foe: Aspects of French-Amerindian Cultural Contact in the Sixteenth*

Avrupalılar zengin parıltılı parlak metallerin peşine düşerek, batı yarıkürenin yerli halkları üzerine umutsuzluk ve yıkım dolu bir gece indirdi. George Abbot'ın imparatorluğun kuruluşunu, ziyadesiyle popüler ve kendinden emin bir haddini bilmezlikle anlattığı *A Briefe Description of the Whole World* (1599), Kızılderililer hakkında yapılan Avrupa merkezli değerlendirmeleri şöyle özetlemiş: Erdemleri arasında konukseverlik, nezaket ve açık yüreklilik olsa da bu olumlu özellikler, çoğunlukla ensest, livata, zina gibi cinsel sapkınlık ve vahşiliğin en korkuncu olan yamyamlık kökeninden gelen bir dizi şeytani ayıpla tehlikeli şekilde örtülmüştü. Böyle "hayvanca" davranışlar bir araya geldi mi, herhangi bir gaddarlığı haklı göstermek için kullanılabilirdi; hatta bütün bir kabilenin ve yerli kültürün toplu olarak imhasını bile.[31]

Demek ki Yeni Dünya'nın sakinleri, Avrupa'da belirginleşmekte olan doğal hakların yasalaştırılmasının ötesinde ve dışında kalıyordu; onlar yeni doğan imparatorluğun, kanuni haklardan ilk mahrum edilenleriydi. Doğal hak teorisi ve uluslararası hukukla emperyal gücün hırsı arasındaki uyumsuzluk, sömürgeciliğin edebi savunucusu Daniel Defoe'nun eserlerinde pek eleştirilmeden yeniden üretilmiş, buna karşılık Jonathan Swift'in *Gulliver's Travels*'daki* hicivli dehasının merkezinde yer almıştı. Warren Montag'ın Swiftçi ironi anlayışının rehberliğinde, isabetle ifade ettiği gibi, "Afrika ve Amerika kıtaları sakinlerinin başına, Avrupalılar tarafından, doğanın sosyalleşmeden önceki mertebesinde yaşıyor ilan edilmekten daha büyük bir talihsizlik

and Seventeenth Centuries (Toronto: McClelland & Stewart, 1976); Bruce Trigger, *The Children of the Aataentsic: A History of the Huron People to 1660* (Montreal: McGill- Queen's University Press, 1976); Calvin Martin, "The European Impact on the Culture of a Northeastern Algonquian Tribe: An Ecological Interpretation", *William & Mary Quarterly* 31 (1974): 3-26; Karl H. Schlesier, "Epidemics and Indian Middlemen: Rethinking the Wars of the Iroquois, 1609-1653", *Ethnohistory* 23 (1976): 129-45; *The Native Population of the Americas in 1492*, Der. William M. Denevan, (Madison: University of Wisconsin Press, 1992); Olive Patricia Dickason, *The Myth of the Savage: And the Beginnings of French Colonialism in the Americas* (Edmonton: University of Alberta Press, 1984) ve geniş kapsamlı, Ronald Wright, *Stolen Continents: The "New World" Through Indian Eyes* (Toronto: Penguin Books, 1992). İmparatorluğun ekolojik okuması için bkz. Alfred W. Crosby, Jr., *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492* (Westport, Conn.: Greenwood, 1972); Crosby, Jr., *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); William Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New-England* (New York: Hill & Wang, 1983); Timothy Silver, *A New Face on the Countryside: Indians, Colonists, and Slaves in South Atlantic Forests, 1500-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

31. Abbot'a ilişkin bkz. Boucher, *Cannibal Encounters*, s. 27; Colin Steele, *English Interpreters of the Iberian New World from Purchas to Stevens, 1603-1726: A Bibliographical Study* (Oxford: Dolphin, 1975), s. 21; John Parker, *Books to Build an Empire* (Amsterdam: N. Israel, 1965), s. 259; Margaret Hogden, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964), s. 200.

* *Güliver'in Gezileri*, çev.: Kıymet Erzincan Kına, İthaki Yay., 2003. (ç.n.)

gelemezdi. Yaşadıkları toprakların ellerinden alınacağı kesindi; zira kurumlarıyla medeni bir duruma geçişlerini sağlayacak yasal bir devletin, gönüllü olarak hükmü altına girmelerine yardımcı olacak ordular ve donanmalar gelmişti."[32]

Avrupalıların fethinin ve kurdukları siyasi düzenin şiddeti, Richard C. Trexler'in yakın tarihli anlatısına göre, sömürgeciliğin istilacı kurumlarının cinsiyetçi şiddetiyle çapraşık şekilde alakalıydı; Amerika kıtalarının savaşçı yerlileri bu yüzden, livatacılar diye ötekileştirilmişti. Trexler, hem homoseksüel edimlerin hem de papazlar, kadınlar ve denizcilerle özdeşleşen bir dizi cinsel eylemin, hâd safhada cezalandırılarak kısıtlanmasının, İspanyol imparatorluğunun istilacı ordularını, iktidarı, mülkiyeti ve seksin türlü pratiklerini birleştiren şehvani ilişkilere hazırladığını ileri sürer. Kızılderili zenneler [berdache], yani kadın gibi giyinerek askeri, diplomatik ve dini çevrelerde kadının ev içi ve cinsel rollerini üstlenen erkekler ortaya çıktığında, düşmanca ilişkiler sertleşti. Yani İspanyol istilacılar, neredeyse yerlilerle beyazların temasa geçtiği andan itibaren, iktidarı cinsel hâkimiyetle özdeşleştirir oldular. Columbus'un doktoru 1494'te, Kariplerin, çevre adalardan genç oğlanları esir alıp, hadım eden, yetişkinliğe gelene kadar cinsel olarak kullanan ve sonra da öldürüp yiyen azgın vahşiler olduklarını yazmıştı. Yerli savaşçılar arasında cinsel karalama ve ritüel olarak vücudun bir yerinin kesilmesi, yaygın olarak tatbik edilirdi. Eski Florida'nın cengâver Tumucuası, ölü düşmanı, anüsü okla delmek suretiyle sembolik olarak sodomize etmeden, asla savaş alanını terk etmezdi. Fetihçi İspanyollar, Peru'nun And Dağlarındaki tapınaklarında, "şeytan[ın] bu bölgelerin Kızılderililerine, tapınaklara kabile reisinin haklarında bedensel malumat edineceği yardımcı Kızılderililer bırakmanın, tanrıları memnun edecek bir adak olduğu inancını aşılamış, böylece tiksindirici livata günahını işletmiş" olduğu kanısına varmıştı. Oluşmakta olan Avrupalı sivil toplumun ataerkil bünyesi içerisine, halinden memnun şekilde yerleşmiş olan emperyal gözün gördüğü eril ve dişil, iktidarın zıt kutuplarıydı. İmparatorluğun istilaları, fetihleri ve sonrasında tahak-

32. Christopher Hill, *The Collected Essays of Christopher Hill, Volume I: Writing and Revolution in Seventeenth Century England* (Amherst: University of Amherst Press, 1985), s. 105-130'da, "Daniel Defoe (1660-1731) and Robinson Crusoe", makalesindeki tartışmaları göz önüne alın; Stephen Hymer, "Robinson Crusoe and the Secret of Primitive Accumulation", *Monthly Review* 23 (1971): 11-36; Ian Watt, *Myths of Modern Individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), özellikle s. 141-192; Warren Montag, *The Unthinkable Swift: The Spontaneous Philosophy of a Church of England Man* (Londra: Verso, 1994), s. 131-138. Bkz. daha geniş kapsamlı olan ama benzer konulara değinen, Diana Loxley, *Problematic Shores: The Literature of Islands* (Londra: Macmillan, 1990).

kümü, elbette ki maddi edinim ve birikimle ilgiliydi; ancak servet dolu Yeni Dünya'ya giden yol, yerleşik eski dünya pratiklerinin toplumsal cinsiyete dayalı mantığını takip ediyordu.[33]

Anne McClintock'un ileri sürdüğü gibi kadınlar, fetih sürecindeki sınır işaretleri ve eşikteki figürlerdi; sömürgeci erkeklerin, sayesinde intibak etme, güç kullanma ve bunu yaymalarını rasyonalize ettikleri bir vasıtaydı bu yüzden. Bu, renkli halkların ve köleleşmiş ya da ikincil konuma itilmiş Afrikalıların isyan ederek ayaklanmaları tehdidi altında olan beyaz kadınların, şövalyelerin yaptığı gibi savunulması şeklinde olabiliyordu; bir bakıma cinsiyete bağlı bir kuruntunun, imgelemde patlak veren kâbus fantezisiydi bu. 1857'deki Kızılderili İsyanı sonrasında bir sağnak halinde gelen edebi yapıtlar, başkaldırıyı, Kızılderili erkeklerin İngiliz kadınlara tecavüzü olarak simgelemişti. Kavga, Amerika'nın esaret altındaki güneyinde, nesiller boyu ırk ilişkilerinin yüzeyi altında kaynayan, beyaz kadınların emniyetsizliğinin böyle somutlaştırılmasından çıktı; tıpkı William Styron'un *The Confessions of Nat Turner*'ının (1967) yayımlanışında olduğu gibi. Kitap, 1831 Southampton köle isyanına ve liderinin sözde kendini tatmin etmeye hasret olduğuna yaptığı anıştırmalarla Afro-Amerikalıları çileden çıkarmıştı. Bununla beraber, tarihte imparatorluğun fetihleri sırasında, yerli halklar hep erkek savaşçılarla karşı karşıya gelmişti. Bu çatışma, toplumsal cinsiyete bağlı aşağılanma ve kadınsılaşmaların, insanlık dışı bir tabiyetin haklı çıkarılmasına açılan ötekileşme sürecini rasyonalize eden bir bağlam ortaya çıkarmıştı. Kadınlığın marjinalliği tehlike arz ettiğinden, bazı toplumsal, cinsel ve ruhani sahnelerden kovulması; topluma yerleşip, dahil olduğu sahneye yeniden entegre olana kadar tecrit edilmesi gerekiyordu. Özgürce saltanat süren erkek şiddeti, dayanaklarından bazılarını; Avrupalıların aynı anda hem edilgence ve konukseverce alıcı *hem* vahşice cinsel, sınırları anormal derecede ihlal eden, hatta yamyamca buldukları, yerli halk kültürü ve âdetlerinin toplumsal cinsiyete dair müphemliklerinden alıyordu.[34]

33. Richard C. Trexler, *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas* (Ithaca: Cornell University Press, 1985). Özellikle de kuzey koru kabilelerindeki zenneler üzerine başka açıklamalar için bkz. Gary Kinsman, *The Regulation of Desire: Homo and Hetero Sexualities* (Montreal: Black Rose Books, 1996), s. 92-93; Jonathan Goldberg, "Sodomy in the New World: Anthropologies Old and New", *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Der. Michael Warner, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), s. 3-18; Evelyn Blackwood, "Sexuality and Gender in Certain Native American Tribes: The Case of Cross-Gender Females", *Signs* 10 (1984): 27-42. Karayip yerlilerine daha makul bir bakış açısı için bkz. korsanların rahibi Peder Labat'ın, Everild Young, FRGS ve Kjeld Helweg-Larsen, *The Pirates' Priest: The Life of Pere Labat in the West Indies, 1693-1705* (Londra: Jarrold's, 1965), s. 48-77'de yer alan mütevazı görüşleri.

34. McClintock, *Imperial Leather*, s. 24-28; Nancy L. Paxton, "Mobilizing Chivalry: Rape in

Emperyal yağmacılığın tarihindeki bu üzücü bölüm, İspanyol istilasının askeri üstünlüğüyle olmasa da hastalık getiren ilk akınlarıyla zaten zayıf düşmüş olan, Peru Andlarındaki İnkaların zapt edilmesiyle kapatılabilir. Yıkımın ilk darbeleri XVI. yüzyılın ikinci çeyreğinde 150 yıldan biraz daha eski olan genç İnka medeniyetinin üstüne yağmıştı. İnkaların, yollar, asma köprüler, iş merkezleri, tapınaklar, hisarlar, sulama kanalları ile fakir, engelli ve dulların geçimini sağlayan erzak ambarlarının olduğu, ekonomi ve kültürün etkileyici bir senteziyle örülü olan vilayet ağları insanlığın tanrılar huzurundaki temsilcisi Yüce İnka'nın başkanlığını yaptığı, hiyerarşik bir düzendi; en yüce ilahi varlıksa güneşti. Çiçek salgınının binlerce kurbanı arasında, yönetimdeki hükümdar da vardı ve sonrasında başlayan taht kavgaları sırasında İnka toplumu, istilacı İspanyollara gerekli dikkati gösteremedi. İnka tahtı için rekabetten galip çıkan Atahualpa, "sakallı hırsızlar" ve "tembel soyguncular" dediği istilacıları pek önemsemedi. Salt ordusunun mevcudu ve istilacı tayfasının pejmürde görünüşünden güç bularak kendine fazlasıyla güvenen Atahualpa, İspanyolların, güçlerinin simgesi olarak sundukları haçlar ve İncillerle sindirilmeyi reddedip, Papa denen uzak bir efendinin "kendisine ait olmayan ülkeleri birilerine hediye edebileceği" fikrini tiye almış ve maiyetindekilerin beş ila on bininin öldürüldüğü savaşa silahsız girmişti. Avrupalının, İnkalar için estetik ve ikon niteliğinde maddeler olan değerli metallere -maddi değerleri yoktu ama evrenin esasındaki cinsiyetliliğin simgesiydiler: Altın güneşin teriydi, insanı simgeliyordu; kadını temsil eden gümüşse ayın gözyaşlarıydı- olan ihtirası karşısında kafası karışan imparator, tapınakları ve tonlarca altın ve gümüşle dolu sarayları peşkeş çekerek özgürlüğünü satın almaya uğraşmıştı; bunlar eritilerek külçelere dönüştürülmüş ve istilacı İspanyollara sunulmuştu. Ne var ki Atahualpa bu emperyalistlerin onursuz olduklarını görmüştü; serbest bırakılmak yerine vatan hainliğinden yargılanmış ve idam edilmişti. Emperyal güçle hiçbir uzlaşmaya varılamazdı. Medeniyetlerinde günün kararardığını, dehşet ve ölüm dolu bir gecenin dayatıldığını İnkaların kendileri de fark etmişlerdi:

British Novels about the Indian Uprising of 1857", *Victorian Studies* 35 (Sonbahar 1992): 5-30; temel bilgi içinse Kiernan, *Lords of Humankind*, s. 33-78; Edward John Thompson, *The Other Side of the Medal* (Yeni Delhi: Oxford University Press, 1989). Nat Turner isyanı üzerine bkz. William Styron, *The Confessions of Nat Turner* (Toronto: Signet, 1967) ve *The Nat Turner Rebellion: The Historical Event and the Modern Controversy*, Der. John B. Duff ve Peter M. Mitchell, (New York: Harper & Row, 1971), bir de Eugene D. Genovese, *In Red and Black: Marxian Explorations in Southern and Afro American History* (New York: Vintage, 1971), s. 200-217'de, "William Styron Before the People's Court", John Henrik Clarke vd'nin eleştirisi, *William Styron's Nat Turner: Ten Black Writers Respond* (Boston: Beacon Press, 1968).

İndi dolu
Çaktı şimşek
Battı güneş
Geldi gece.[35]

İmparatorluğun fetihlerinin diğer kurbanları için gecenin dehşeti daha uzun süreli olacaktı.

İmparatorluğun Yeni Dünya sömürgelerine ve onların büyüyen ekonomilerine, her şeyden çok bir işgücü gerekiyordu. Yerli halkların köleliği, tarihin hiçbir noktasında, kesin bir başarıya dönüşmemiştir. Kızılderili halklar arasında kölelik, kati bir felaket doğurmuştu. 1540'a gelindiğinde İspanya, aslında olması gerekeni erdemden sayarak, yerli halkın köleleştirilmesini yasakladı; İngilizler ve Portekizliler, Afrikalı köle ticaretiyle daha etkili ve bereketli bir işgücü kaynağı bulmuşlardı. Karanlık Kıta, imparatorluğun maddi ihtiyacının gecesine doğmuştu.

Yeni plantasyon ekonomilerinin iştahını, değişik insan akınları doyuruyordu. Köle olmasa da çeşitli mecburi emekçilerin göçleri, sözleşmeli sözleşmesiz bütün hizmetçileri, Eski Dünya'nın azalan fırsatlarının dışına itip, yenisinin zorlu üretimlerine doğru çekiyordu.[36] Ancak taşınabilir mallar iktidara, ne kadar sınırlandırılmış da olsa, vatandaşların olamayacakları şekillerde cazip geliyordu. Ekonomik teşvikler köleleri ucuz, hizmetçileri kıymetli kılıyordu. Bu sertleşen ırkçı atmosferde beyaz Avrupalılar, sınıf statüleri ve maddi bağımlılıkları ne kadar aşağı mertebede olursa olsun, hiçbir zaman Afrika'dan getirilen siyahlar gibi büsbütün ötekileştirilemezdi. Bu koşullar, köle ticaretinin, dünyanın gittikçe birleşen kıtalarını birbirine bağlayan işçi tedarikinin, esas biçimsizleştirici zinciri haline gelmesini sağladı.[37]

35. İnka fethinin popüler bir anlatımı için bkz. Wright, *Stolen Continents*, s. 64-83, şiir s. 83'ten alıntılanmıştır.

36. Bkz. Eric Williams, *Capitalism & Slavery* (New York: Capricorn, 1966); Peter Wilson Coldham, *Emigrants in Chains: A Social History of Forced Emigration to the Americas, 1607-1776* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992); David Eltis, "Free and Coerced Transatlantic Migrations: Some Comparisons", *American Historical Review* 88 (1983): 251-280; Hilary McD. Beckles, *White Servitude and Black Slavery in Barbados, 1627-1715* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1989); David W. Galenson, *White Servitude in Colonial America: An Economic Analysis* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981); Russell R. Menard, "From Servants to Slaves: The Transformation of the Chesapeake Labor System", *Southern Studies* 16 (Kış 1977): 355-390 ve geniş kapsamlı toplama, *Unfree Labor in the Development of the Atlantic World*, Der. Paul E. Lovejoy ve Nicholas Rogers, (Londra: Frank Cass, 1994). Daha sonraki bir dönem için bkz. David Northrup, *Indentured Labor in the Age of Imperialism, 1834-1922* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); ve Asyalı sözleşmeli emekçilere dair ilgi uyandıran: Peter Richardson, *Chinese Mine Labor in the Transvaal* (Londra: Macmillan, 1982); Walton Look Lai, *Indentured Labor, Caribbean Sugar: Chinese and Indian Migrants to the British West Indies, 1838-1918* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993).

37. Farley Grubb, "The Long-Run Trend in the Value of European Immigrant Servants, 1654-

Kapitalizm ve köleliğin kaderleri, içinden çıkılamayacak şekilde birbiri içine geçmiş; Devrim Çağı'ndaki ilerleme, aydınlanma ve yüce idealler, Yeni Dünya'dan gelen şeker, tütün ve pamuğun; İngiltere'nin gelişen fabrika sisteminde imal edilen tekstil ürünlerinin ve sürüler halinde köle gemileri ile imparatorluğun en pis işlerinin görüldüğü plantasyon alanlarına doldurulmuş siyah bedenlerin oluşturduğu, karanlık bir ticaret üçgeninin gölgesinde kalmıştı.[38]

İnsan etinin bu sistematik alım satımının ilk mimarları Portekizlilerdi; XV. yüzyıl ortasında Afrika'nın Aşağı Sahra'daki batı sahili boyunca uzanan ticaret merkezleri, İber Yarımadası'na siyah köle ithalini ve Madeiras'tan Cape Verde'ye, güneye uzanan Portekiz kontrolündeki adaların kümelenmesini başlattı. Ne var ki bu alım satımda söz konusu olan, senede yaklaşık bin gibi ufak rakamlar; 1502'den 1860'a kadar her sene büyüyerek, Yeni Dünya plantasyonlarının zemininde sağlamlaşan ve tüm gelişmiş ticaret ülkelerini, Hollandalı, Fransız ve İngilizleri içine çekerek dolup taşmakta olan ticaret kovasında, yalnızca bir damla demekti. Bu üç buçuk yüzyıllık dönem süresince, neredeyse on milyon Afrikalı zorla Amerika kıtalarına nakledildi. Avrupa'nın sömürgelerinde çalışmak için Atlantik yolculuğunu atlatan kölelerin yüzde 60 ila 70'i İngiliz Batı Hint Adaları, Fransız Antiller, Brezilya ve Louisiana Bölgesi'nde şeker üretimine verilmişti. Bu Yeni Dünya köleleri, 1600 ile 1800 yılları arasında dünya nüfusunun ancak yüzde 1'ini oluşturmuş olmalarına rağmen, dünya ticaretinin kanallarına hâkim olan malları üretiyordu. Ayrıca Küba ve İngiliz Batı Hint Adaları'nın şeker plantasyonlarında gitgide, tekelci kapitalizmin sonraki gelişmiş seri üretim fabrikalarındaki ölçek ekonomilerinin habercisi olan, işbölümü yolu izlenir olmuştu. Ekonomide uzmanlaşma tek türlü tarıma yol açtı; böylece şeker, diğer ürünleri ilk önce tâli üretim olmaya, sonrasında ise hemen hemen tükenmeye itti; köle emeği, sözleşmeli hizmetçileri ve maaşlı işçileri bertaraf etti; büyük plantasyonlar

1831: New Measurements and Interpretations", *Research in Economic History* 14 (1992): 167-240; David Eltis, "Europeans and the Rise and Fall of African Slavery in the Americas: An Interpretation", *American Historical Review* 98 (Aralık 1983): 1399-423; Winthrop D. Jordan, *White Over Black: American Attitudes Toward the Negroe*, 1550-1812 (Baltimore: Penguin, 1968).

38. Williams, *Capitalism and Slavery*, görüşler içinse, *British Capitalism and Caribbean Slavery: The Legacy of Eric Williams*, Der. Barbara L. Solow ve Stanley L. Engerman, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); C. Duncan Rice, *The Rise and Fall of Black Slavery* (Londra: Macmillan, 19755); Seymour Drescher, *Capitalism and Antislavery: British Mobilization in Comparative Perspective* (New York: Oxford University Press, 1987); Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slaver); 1776-1848* (Londra: Verso, 1988); Stanley L. Engerman, "The Slave Trade and British Capital Formation in the Eighteenth Century: A Comment on the Williams Thesis", *Business History Review* 46 (Kış 1972): 430-443; Roger Anstey, "'Capitalism and Slavery': A Critique", *Economic History Review* 21 (1968), s. 307-320.

küçükleri geçti; takım çalışması, diğer bütün üretim şekillerini en üstün biçimde hüküm sürene dek parçaladı; yeni taşımacılık (demiryolları) ve arıtma teknolojileri (şekerkamışının öğütülmesi ve devasa silindirlere güç kaynağı olması için buhar makineleri), işleyen ellerin emeğinin tamamlayıcısı oldu. Louisiana'daki bir plantasyonda, demirden raylar üzerinde arabaların ve dönemin en gelişmiş endüstri gereçlerinin hizmet ettiği, bir apartman blokundan daha uzun, tuğladan, bir şeker işleme fabrikası vardı. Bu dev ekonomi içerisinde sömürge ülkelerden yapılan ihracat, 1770'lere gelindiğinde 17.5 milyon sterlinin üstüne fırlamıştı; bu ise yarım milyon tonluk nakliyat ve yüz binden fazla denizci ve iskele çalışanı demekti.[39]

Kölelik imparatorluğu ayakta tuttuğu gibi daha sallantılı hale de getiriyordu. Ortaya koyulan miktarlar yüksekti; esir işçilerse bir korku, gerginlik, çatışma silsilesi ile hem ruhsal hem maddi olarak baskı altında tutulmaya karşı, muazzam bir ekonomik getiriye oynanan bir kumar. Bu karanlık emperyalizmin, daha da karanlık aşağı yüzüydü köle. Kölelik irdelendiğinde, emperyalizmin çelişkilerini, bedellerini ve savunmasızlıklarını ortaya çıkarıyordu. Çoğu kez açığa vurulmayan bu rekabet ortamında, pek çok şey yanlış gidebilirdi.[40] Kölelik tarihin en büyük ironilerinden olduğu gibi, sömürünün en üst trajedisiydi belki de. Özgür olmanın ifadesi, küresel olarak yayılmış ve kendine özgü birikimci rejimini, özgürlüğü temel ve evrensel bir hak ilan eden bir çağda pekiştirmişti. Endüstri devrimi kapitalizmiyle özdeşleştirilen pek çok şeyle uyuşmayan köleliğin, modern dünyanın iki lider imparatorluğunun -Büyük Britanya ve ABD'nin- ekonomik temellerine katkısıysa tartışılmaz önem taşıyan bir değer teşkil ediyor-

39. Bkz. Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*, 1776-1848, s. 1-32; Sidney W. Mintz, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History* (New York: Viking, 1985), s. 19-74 [*Şeker ve Güç: Şekerin Modern Tarihteki Yeri*, Çev. Şükrü Alpagut, Kabalcı Yay., 1997]; Richard S. Dunn, *Sugar and Slaves: The Rise of the Planter Class in the English West Indies, 1624-1713* (New York: WW Norton, 1972); Dale W. Tomich, *Slavery in the Circuit of Sugar: Martinique and the World Economy* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990); Robert W. Fogel, *Without Consent or Contract: The Rise and Fall of American Slavery* (New York: W. W. Norton, 1989), s. 17-40; Paul E. Lovejoy, "The Volume of the Atlantic Slave Trade: A Synthesis", *Journal of African History* 23 (1983): 473-501; Peter Linebaugh, "All the Atlantic Mountains Shook", *Labor/LeTravailleur* 10 (Sonbahar 1982): 87-122. Afrika'nın bakış açısı için bkz. Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa* (Washington: Howard University Press, 1981), s. 73-146. Brezilya üzerine şu önemli çalışmayı dikkate alın: Gilberto Freyre, *The Masters and Tie Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization* (New York: Knopf, 1956). Diğer tek türlü tarım yapan ekonomilerdeki kahve örneğinin detaylı incelemesi, *Coffee, Society and Power in Latin America*, Der. William Roseberry, Lowell Gudmundson ve Mario Samper Kutschbach (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995); Charles Bergquist, *Coffee and Conflict in Columbia, 1886-1910* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1988).

40. David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823* (Ithaca: Cornell University Press, 1975), s. 41.

du. Şimdilerde, en azından gelişmiş kapitalizmin hâkim olduğu Batılı ekonomilerde geçmişte kalan bir şey sayılan kölelik, modern dünyanın toplumsal ilişkilerini çarpıklaştıran ve alçaklaştıran bir miras bıraktı. Kölelik, emperyalizmin en parlak uyanış gününün batımı olduğu kadar; en uzun, en karanlık uykusunun da kâbusuydu. XIX. yüzyıldaki ırkçı düşüncenin çirkin yükselişleri ile kutuplaşma getiren önyargıları ve esaret altındaki Afrikalıların kendi özgürlükleri adına bu düşünceye darbeler indirmek için kahramanca çabaları, doğrudan, imparatorluğun istikrarsızlık yaratan çarpıklıklarından doğan ve birbirini tetikleyen süreçlerdi.

XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başlarında, kölelik emperyalizmin kasalarını doldururken; köleliğin kaldırılması taraftarı ve kölelik karşıtı makalelerin, konuşmaların ve cemiyetlerin hızla çoğalması, belki de anlaşılabilir bir paradokstu. Bunların Afrika'ya bakışı ikiyönlüydü: Soylu, masum ve basit vahşilerin ülkesini, himayeci bir şekilde romantikleştiren reformcular, Avrupalı açgözlü köle tüccarlarınca yağmalanmış bir kıta imgesi kurmuşlardı. Bu, liberal anlamda iyi niyetli ancak gerçeği süsleyen, düzleştiren ve karikatürize eden, küçük düşürücü bir temsildi. Yine de 1780 ve 1840 yılları arasında Afrika üzerine yazılanlar, kıtayı çoğunlukla "karanlık" göstermiyordu. Philip D. Curtin, Douglas A. Lorimer ve Patrick Brantlinger'in savundukları üzere Karanlık Kıta imgesi, XIX. yüzyıl sonlarında oluşturulmuştu. Bu imge tarihte sözdebilimsel ırkçılığın, antropolojinin ilk araştırmalarıyla belirginleştiği, İngiliz Batı Hint Adaları'nın ekonomik ve sosyal açıdan gerilediği ve kölelik meselesi nedeniyle ABD toplumunu şiddetle ortadan ikiye bölen ve Büyük Britanya ile ticaret yapan diğer ülkelerin maddi çıkarlarını tehdit eden Amerikan İç Savaşı'nın (1861-1865), kaosuna şahit olunduğu bir anda şekillenmişti. İngiliz İmparatorluğu dahilinde köle ticareti, 1807'de bastırılır, 1833'te ise kölelik tamamen kaldırılırken hasıl olan söylem ironik olarak, ırkların uyumu ve bir arada varolmasma değil; ırkçı bir düşmanlığa dairdi. 1860'lardan, 1890'da Stanley'nin *In Darkest Africa*'sının yayımlanmasına kadar bir yığın yapıt, siyahlara ve kıtalarına karşı gittikçe daha hoşnutsuz bir bakışı yansıtıyordu. Yazarların birçoğu misyonerdi. Dini bütünlük, iffet taslama ve saygısızca küçümsemeden oluşan bildik karmada, Afrika'nın vahşiliğine karşı evanjelik horgörünün izleri vardı.[41] *Daybreak in the Dark Continent, Dawn in the Dark Continent; or, Africa and its Missions* [Karanlık Kıtada Seher

41. Mary Turner, *Slaves and Missionaries: The Disintegration of Jamaican Slave Society, 1787-1834* (Urbana: University of Illinois Press, 1982). Turner, köle-misyoner ilişkisine dair, faydalı bir örnek vaka incelemesi sunuyor.

Vakti, Karanlık Kıtada Gün Batımı; ya da Afrika ve Misyonları] ve *Savage Africa* [Vahşi Afrika] gibi başlıklar altında, siyahla beyazın karşıtlıkları, aydınlık ile karanlık metaforlarında ifade buluyor; ışık şüphe götürmez şekilde medeniyet ve insani ilerlemeye denk geliyordu. Bir misyonerin otobiyografisi, "Işığın yerine karanlığı seven [...] yerliler ilerlemek için yapılan her şeye kin duyar" diye iddia ediyordu.[42]

Anne McClintock'un dâhice bir yorumla ileri sürdüğü gibi, bu ırkçılık, kendini günlük tüketim mallarının oluşturduğu pazara adapte etmiş ve bu pazarla yayılmıştı; emperyalizmse ırksallaştırılmış ev hayatından ticari bir gösteri çıkarmıştı. Bir şirket, ten renginin siyahlığını kazıyarak medeniyetin ve ilerlemenin ırksal beyazlığına dönüştürebilen sabununu, temizlikte uzmanlığını sergileyen reklam kampanyalarıyla pazarlamıştı. Bir ocak parlatıcısı, rengin karşıt tonlarına bağlı bu ırkçı kültün başka bir tarafına dikkat çekmişti: Siyahlığın kalıcı etkisi, belli yüzeyleri parlatarak faydalı bir maksat için kullanılabilirdi. Medeniyet ve vahşilik, beyaz ve siyah, zapt etme ve boyun eğme imgeleriyle vurgulanan emperyal temalar, XIX. yüzyılın sonlarında, tüketim maddelerinin büyüyen pazarının her tarafında kendilerini hissettirerek dükkânın ve reklamcılığın düşük kültürünü; bilimde, dinde ve devlet iktidarında halihazırda ifade bulmuş olan ırkçılık stereotipleriyle pekiştirmişti.[43]

Bu ürünlere ve ırka dayalı dikilmiş ikonografik tasarımlara ayna tutmak, XIX. yüzyıl ortalarından sonlarına kadar okyanus ötesi seyircilere, ırkçı alaycılığın fiziksel ve kültürel olarak sunulduğu beylik halk ozanı şovunun ağzının kapatılmasıydı. Henry Mayhew, yüzyıl ortasında Londra sokaklarında sanatlarını icra eden böyle elli "Etiyopyalı serenatçı" keşfetmişti. Biri, en kazançlı geri dönüşleri, çalışan insanlardan aldıklarını söylemişti: "En iyi zamanlar akşamlardır [...] Şehir herhalde iyidir ama orada çalışmamıza izin vermezler ki; şansımız olan yerler ancak daha aşağı taraflar, Whitechapel ve Smithfield civarları.

42. Philip D. Curtin, *The Image of Africa: British Ideas and Action, 1780-1850* (Madison: University of Wisconsin Press, 1964), özellikle s. 9; Lorimer, *Color, Class, and the Victorians*, alıntı s. 147'den; Patrick Brantlinger, *Rule of Darkness: British Literature and Imperialism, 1830-1914* (Ithaca: Cornell University Press, 1988), özellikle mükemmel bir bölüm olan "The Genealogy of the Myth of the 'Dark Continent'", s. 173-198; Dorothy Hammond ve Alta Jablow, *The Africa that Never Was: Four Centuries of British Writing about Africa* (New York: Twayne, 1970), s. 49-113, alıntı s. 94'ten; Jordan, *White Over Black*, s. 269-311 bağlamsal bir zemin oluşturuyor; Amerikan bakış açılarının bir incelemesi ise Michael McCarthy, *Dark Continent: Africa as Seen by Americans*'ta sunuluyor (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1983).

43. McClintock, *Imperial Leather*, s. 207-31. Bu tür ilanların diğer kısa okumaları için bkz. Lorimer, *Color, Class, and the Victorians*, s. 89-90; Carol Mavor, *Pleasures Taken: Performances of Sexuality and Loss in Victoria Photographs* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1995), s. 94-100. Bir de, Mariana Valverde, *The Age of Light, Soap, and Water: Moral Reform in English Canada, 1885-15* (Toronto: McClelland & Stewart, 1991) başka bir milliyetçi bağlamda manalı.

İş hayatıyla zenci şarkıları bir arada iyi gitmez."[44] Posta, emperyal istilanın bir sembolüyken; İngiliz Orta Afrikası'nın ilk posta pulu, bir bel ve bir kazma tutan yerlilerin kuşandıkları bir kalkanın üzerinde yer alan "Karanlıktaki Işık" düsturunu taşıyordu; Brantlinger, aletlerin Karanlık Kıta'da geleceğin *beyaz* medeniyetini kurmak için orada olduklarını öne sürer.[45] Çocuk edebiyatında da benzer anlayışlar oluşmuştu, egzersiz ve dans gibi.[46]

Geç dönem Viktorya İngilteresi'nde ne tarafa bakılsa, Foucaultcuvari ırkçılık söylemi, her şeye yeni anlamlar yüklüyordu. Emperyal ideolojinin aktif insan özneleri aracılığıyla "şeylere [uygulanan] [...] bu şiddet ya da her şekilde, onlara dayatılan [...] bir pratik" sömürü ve baskının yapılarını besleyen, ırksallaşmış karşıt kimlikler oluşturmuştu.[47] Kısmen çoktan vazgeçilmiş olan kölelikten miras kalmış ırksal önyargı yüzünden, hiyerarşik olarak kodlanmış bir ten rengi ve kültür imgelemi dünyayı dolanıyor; toplumsal oluşumlarını yerli ötekilerin bastırılarak tabi kılınmaları üzerine kurmuş, istilacı beyazların hâkimiyetinde, köleliğin şiddeti devam ediyordu.[48] Avustralya'nın edebiyat kanonunun kurucu babalarından Marcus Clarke, 1868'de katiyetle, "Aborijinlerinki bir hatadır" diye ilan etmişti. Beyazlar için yaptığı, yeni yerleşenlerle Yeni Zelanda'nın Maorileri arasında patlak veren şiddetin tetiklemesini öneren kalkınma programı, başka yerlerde benimsenenlerden, yalnızca dobralığıyla ayrılıyordu:

---

44. Britanya için bkz. Lorimer, *Color, Class, and the Victorians*, s. 95-89; Henry Mayhew, *London Labor and the London Poor*, Cilt III (Londra: Griffin, Bohn & Company, 1861), s. 190-195. ABD'nin halk ozanları, Alexander Saxton, *The Rise and Fall of the White Republic: Class Politics and Mass Culture in Nineteenth-Century America* (Londra: Verso, 1990), s. 165-182'de tartışılıyor; David R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class* (Londra: Verso, 1991), s. 115-132; Eric Lott, *Love and Theft: Blackface Minstrelsy and the American Working Class* (New York: Oxford University Press, 1993). Ayrıca, *Journal of Popular Culture* 9 (1975-1976): 682-701'deki George H. Rehin'in, "Harlequin Jim Crow: Continuity and Covergence in Blackface Clowning" adlı makalesini dikkate alın.

45. Brantlinger, *Rule of Darkness*, s. 184, kastedilen pul tasarımı Roland Oliver, *Sir Harry Johnston and the Scramble for Africa*'da görülüyor (Londra: Chatto & Windus, 1957).

46. Kathryn Castle, *Britainnia's Children: Reading Colonialism Through Children's Books and Magazines* (Manchester: Manchester University Press, 1996); Anne Bloomfield, "Drill and Dance as Symbols of Imperialism", Der. J. A. Mangan, *Making Imperial Mentalities: Socialisation and British Imperialism* (Manchester: Manchester University Press, 1990), s. 74-95.

47. Bkz. Michel Foucault, "Appendix: The Discourse on Language", in *The Archaelogy of Language & The Discourse of Language* (New York: Pantheon, 1972), s. 229. Daha sonraki dönemlere ait yaratıcı savları da göz önüne alın: C. L. R. James, *Beyond a Boundary* (New York: Pantheon, 1983); Ariel Dorfman, *The Empire's Old Clothes: What the Lone Ranger, Babar, and Other Innocent Heroes Do to Our Minds* (New York: Pantheon, 1983).

48. XX. yüzyıl ortalarının sosyolojisinin bu meseleyle uğraşmasına bir izahat için bkz. Rene Maunier, *The Sociology of Colonies: An Introduction to the Study of Race Contact* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1949).

> Yeni Zelanda'nın İngilizler tarafından işgalini baştan sona büyük bir dolandırıcılık olarak değerlendiriyorum [...] ancak toprağı almış, kendimizi oraya yerleştirmiş, kiliseler, hanlar, vesaire yapmışken [burayı] elde tutmak için olabilecek tüm gayreti göstermemekle aptallık etmiş oluruz [...] Bunu barış içinde yapmak için, Maorilerin yok edilmesi lazım [...] Anlaşmalar yapmak ve zırvalamak tamamen yararsız; kökleri kazınmalı ve mutlak olarak imha edilmeliler. Eğer İngiltere katliam dehasına sahip, mantıklı bir adam gönderirse, Yeni Zelanda minnettar kalacaktır. Altı ay boyunca kılıçları ve ateşli silahları serbest bırakmak ve bir ya da iki defa "yangın çıkarmak" meseleleri süratle halledecektir.[49]

Böylece emperyal rüya, kimileri için bir kâbus olarak kaldı. Bu rüyanın karanlığı en çok, direniş örgütleme girişimlerinde anılan baskı anlarında açığa çıktı. Kölelik, kötülüklerini defetmeye yönelik tüm sofistike çabalara rağmen, hakiki bir dehşetti. Kamçı hükmetmese de hiç olmazsa son çare oluyordu. Köle efendilerinin, kadın kölelerin cinsel istismarına ve köle kadınlar arasında kimi bölgelerde doğurganlığın yüksek seviyelerde olmasını teşvik etmeye ve bu suretle işgücüne ihtiyaç duyan plantasyon devletlerine satılacak çocuklar sağlayabilecek üreme sürecindeki varlıklarını artırabilmeye olan meşhur isteklilikleri ne bakıldığında; tarihin bu en vahim biçimde ezilmiş toplumsal gruplaşmalarından birinin, içinde isyankâr bir kin beslemesi hiç de hayret verici değil.[50] Kölelerin, beden ve emeklerinin beyaz efendilerin mülkü olarak üretildiği ve çoğaltıldığı sistematik mekânizmaları çökertmek için ellerinde hangi metotlar olursa olsun (ki bir sürü yaratıcı ve farklı metot vardı) ve Brezilya ve Küba'dan, Batı Hint Adaları ve Amerika'nın güneyine uzanan köle ekonomi politikleri ne kadar farklılaşmış olursa olsun, kökeni modern dünyanın gördüklerinin hepsi kadar şiddetli bir eşitsizliğe dayanan, bir sosyal düzenin sınıf, ırk ve ailevi ilişkilerinin altında, köle isyanı ve başkaldırısı tehdidi inatla kaynıyordu.[51]

---

49. Clarke'tan aktaran, Brantlinger, *Rule of Darkness*, s. 126-127.

50. Saint Dominigue efendilerinin edepsizliğine ilişkin bkz. C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (New York: Vintage, 1963), özellikle s. 27-61. Robert William Fogel ve Stanley L. Engerman, "üremeyi" salt efsane diye bertaraf etmeye çalışıyor: *Time on the Cross: The Economics of American Negro Slavery* (Boston: Little, Brown, 1974), s. 78-86; ancak Richard Sutch'ın, *Race and Slavery in the Western Hemisphere: Quantitative Studies* (Princeton: Princeton University Press, 1975), Der. Stanley L. Engerman ve Eugene D. Genovese, s. 173-210'daki "The Breeding of Slaves for Sale ve the Westward Expansion of Slavery, 1850-1860" adlı makalesindeki kanıtları dikkate alın; Paul A. David vd, *Reckoning With Slavery: A Critical Study in the Quantitative History of American Negro Slavery* (New York: Oxford University Press, 1976), s. 155, Herbert G. Gutman ve Richard Sutch'ın, "Victorians All: The Sexual Mores and Conduct of Slaves and Their Masters"ında.

51. Köleliğin dehşetinin es geçilmesi, köle sahiplerinin ideolojisinin anlaşılır bir parçasıydı, Eugene D. Genovese'in de belirttiği gibi: *The World The Slaveholders Made: Two Essays in Interpretation* (New York: Vintage, 1971). Çağdaş tarih yazımının bu yöndeki çabalarını daha az ilgi çekici buluyorum: Fogel ve Engerman, *Time on the Cross*'a uzun uzadıya yanıt veriliyor:

Köle başkaldırıları, birkaç militanın vakitsiz ayaklanmasından; toplumlarm bütününü canlandıran dev mücadelelere kadar her türlüydü. "Başkaldırılar için başka ne denirse densin" der Eugene D. Genovese, "her yerde, Avrupa kapitalizminin dünyayı kanlı istilasına ve beraberindeki renkli halklara boyun eğdirilmesine karşı, siyasi muhalefetin bir parçasını teşkil etmişti." Sınıfları ve ırklarıyla birlikte ezilenlerin, ayrıcalıkları ve renkleri sayesinde özgürlük ve ihsan dolu hayatları olanlara karşı, Saint Domingue'de gerçekleşen, Toussaint L'Ouverture'ün önderlik ettiği ve C.L.R. James'in incelediği, 1790'ların büyük siyah devrimi bir dönüm noktası olmuştu. Dünya için tarihi boyutlarda olan bu olay, insanın özgürleşmesi adına verilen uzun savaşa önemli bir bölüm olarak yerleşti ve edebiyatta saygın bir yer edindi. Haitili jakobenler direnişlerini, Devrim Çağı'nın burjuva-demokratik ideallerine kölelik etmekle ilintilendirmişti; bu yolla köle ayaklanmasının alanını, kölelikten kurtulma girişiminden daha kapsamlı bir mücadeleye, toplumsal bir sistem olarak köleliği devirmeye kaydırdılar. Güney Carolinalı bir siyaset yazarı, bir isyanın akabinde bunu sezgisel olarak kavramış, "Zencilerimizi ülkemizin '*jakobenleri*' sayıyoruz; karşılarında her zaman gardımızı almalı ve taraflarından gelecek isyankâr hareketlerin kalıcı etkileri olacağından korkumuz olmasa da sürekli ve aralıksız gözlem yapan bir bakışla izlemeliyiz." demişti. Her ne kadar bu, bir köle sahibinin nadir görülen ılımlılığa sahip sesine benzese de aynı yazar, münakaşa eder bir tona da geçmişti: "Onlar *anarşistler* ve *yerli* düşmanlar: *Medeni toplumun ortak düşmanları* ve *ellerinde olsa ırkımızı yok edecek olan barbarlar.*"[52]

Herbert G. Gutman, *Slavery and the Numbers Game: A Critique of Time on the Cross* (Urbana: University of Illinois Press, 1975); Paul A. David vd, *Reckoning with Slavery: A Critical Study in the Quantitative Study of American Negro Slavery* (New York: Oxford University-Press, 1976). Köleliğin çeşitliliği ve değişik yerlerdeki kölelerin birbirlerine kıyasla farkları üzerine bkz. *Slavery in the New World: A Reader in Comparative History*'deki makaleler, Der. Laura Foner ve Eugene D. Genovese, (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1969). Amerikalı kölelerin ezilmeleri ve sömürülmeleriyle başa çıkabilmek adına geliştirdikleri çeşitli tepkiler için bkz. Stanley Elkins, *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1959); Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made* (New York: Pantheon, 1974); Herbert G. Gutman, *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1921;* (New York: Pantheon, 1976). *History Workshop Journal* 22 (Sonbahar 1986): 89-107'deki James Oakes, "The Political Significance of Slave Resistance", köle direnişi üzerine kısa ve öz bir açıklama.

52. Alıntılar, Eugene D. Genovese, *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1979), s. 2, 96'dan; Herbert Aptheker, *American Negro Slave Revolts* (New York: International, 1943), s. 15'ten. Haiti ve Toussaint L'Ouverture üzerine bkz. James, *The Black Jacobins*; Carolyn E. Pick, *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1990); Madison Smartt Bell, *All Souls' Rising* (New York: Pantheon, 1995); Wenda Parkinson, *"This Gilded African": Toussaint L'Ouverture* (Londra: Quartet, 1980); Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, s. 213-264.

ABD dışındaki İngiliz Guyana'sı, Jamaika, Saint Domingue, Brezilya ve Karayipler'in çoğu gibi, Yeni Dünya plantasyon ekonomilerinin her tarafında siyah köleler, beyazlardan sayıca üstündü; bazen nüfusun yüzde 80 ila 90'ını oluşturuyorlardı. İmparatorluğun şu ileri karakollarında, art arda patlamalar şeklinde başkaldırılar meydana geliyordu: Brezilya, Bahia'da 1807-1835 arasında; İngiliz Guyana'sında, 1731-1823 arasında; Jamaika'da 1669'dan, yirmi bin katılımcının, başarısızlığa uğrasa da modern Jamaika milliyetçiliğini başlatan ve köle sahibi azınlığın kıyametini yaratan hakiki bir genel greve gittiği, 1831'deki dev "Noel Ayaklanması". Bu ayaklanmalar, arka perdede yönetici sınıfın krizi ve parçalanışına sahne olan ve özgürlük bayrağının (sınıf, ırk ya da ulus için olsun) değişmez şekilde fora edildiği ideolojik bir galeyan olarak Avrupa'nın emperyal rekabetlerinden doğan ekonomik, askeri ve siyasi kaos ortamında meydana gelmişti. Kölelerin ağır basan sayıları ile ayrı yollara sapan ve gerginleşen kapitalist rekabetin kesişimine emniyetsizce yerleşmiş olan derebeylik düzeninde süren kriz, böyle protestoları *devrimci* hadiselere; tesiri itibarıyla uzatılmış bir gerilla mücadelesi olan savaşlara dönüştürüyordu.

ABD'nin güney sınırları içerisinde durum belirgin derecede farklıydı. Burada köleler, beyazlardan sayıca ancak nadiren üstün oluyordu. Özgür siyah nüfus, kuzeye yayılma ya da batmayan kapitalizmin marjinal fırsatlarına entegre olma eğilimindeydi ve Amerika'nın imparatorlukla olan devrimci milli mücadelesi, XVIII. yüzyılın sonlarında kesin olarak ve nispeten çabuk bir şekilde hallolmuştu. Köleliğin, cumhuriyeti çarpıklaştırmış ve bölmüş, yönetici sınıf içerisinde hizipler ortaya çıkarmış olduğu muhakkak; ancak yönetimde olan elit tabakanın içerisindeki kavgacılık, istikrarsızlık ve ilga etme yanlılığı, hiçbir noktada köleleri hoş tutacak muharebe sınırları çizmeye kâfi gelmemişti. Köle sahiplerinin son çare olarak Kuzeyli kapitalistlerin karşısına çıkmaları şeklinde zuhur eden İç Savaş noktasına gelindiğinde bile, kölelerin özgürlüğünden başka meseleler çok daha ön plandaydı. İngilizce konuşulan sömürgeler ve ABD'deki köle başkaldırıları, epey kanlı olabilse de başka yerlerde meydana gelenlerden bile daha az başarı şansına sahipti; siyasi olarak kısıtlanmaları da daha muhtemeldi. New York şehrinde (1712), Stono, Güney Carolina'da (1739) ve Louisiana'da (1795 ve 1811) isyanların patlak vermesi, asi kölelerin direnç ve azminin ispatıydı. Bununla beraber, XIX. yüzyıl Amerikası'ndaki Gabriel Prosser'in 1800 yılındaki Richmond, Virginia entrikası; Denmark Vesey'nin 1822'deki Charleston, Güney Carolina başkaldırısı ve Nat Turner'ın 1831'deki Southampton, Virginia Ayaklanması gibi köle komplo ve

başkaldırıları Güneyli köle sahiplerini ve onların Kuzeyli müttefiklerini, her isyanın akabinde dehşet verici bir vahşilikle ortaya salınan, sınıf ve ırk paranoyasının bıçak sırtında tutmuştu.

1811'de iki yüz ila beş yüz civarında, yetersiz silahlanmış köle, ayaklanarak New Orleans'a yürüdüklerinde, özgür bir zenci milisin destek çıktığı federal askerler tarafından süratle bastırılmıştı. Bunun üzerine hınçlı beyazlar, rastgele bir katliam başlatmış, asilerin altmış altısını öldürmüş, arkasından da on altı lideri idam etmişti. Kurbanlarının boynunu vuran beyazlar, kafaları iri çivilere oturtmuş ve New Orleans'tan plantasyona giden, ayaklanmanın başladığı yola dizmişlerdi. Zaman zaman, siyah başkaldırısına dair bir işaret bile, karşılık olarak akıldışı bir teröre yol açabiliyordu. 1741'de New York'ta hakikatte hiçbir zaman gerçekleşmemiş bir ayaklanmaya dair bir rivayet, yüz elli kölenin ve yirmi beş beyazın tutuklanmasıyla sonuçlandı. Beyazlardan beşi –bir hancı ve karısı, bir asker, bir rahip ve "nahoş bir namı olan bir kadın"– idam edildi. Tutuklanan kölelerden on üçü diri diri yakıldı, on sekizi asıldı (bazıları zincirli olarak), yetmişi sürgüne gönderildi ve yedisi gizemli bir şekilde ortadan kayboldu ve bir daha bulunamadı. Medeniyet ve kurtarıcılarının, karanlık tarafları yok değildi.[53]

Kölelik düzenine direniş, hiç değilse gerçek bir isyanın zirvesindeyken anlaşılır şekilde, gecenin nispi özgürlüğü ve gizli ortaklığında örgütlenmiş ve başlatılmıştı. XIX. yüzyıl başlarındaki Amerikalı köle başkaldırılarının çoğunun, tüm gece süren dua meclislerinde örgütlendiği düşünülüyor. Köle sahiplerinin sık sık, özgür ya da köle tüm siyahların eve hapsolmasının istendiği, gece sokağa çıkma yasağı getirmeleri boşuna değildi. Frederick Law Olmstead, gece faaliyetlerine getirilen Charleston yasağı üzerine şunu belirtmişti: "Bu şehrin sakinlerinin yarısından fazlasının, eğer 'akşam silah atışı'ndan sonra caddelerde pasaportsuz bulunurlarsa, tutuklanma, hapis ve barbarca cezalandırılmaya maruz kalacaklarını öğrendim." Irk ayrımının geçiş

53. Bu paragraf, Genovese, *From Rebellion to Revolution*, s. 1-50'deki mükemmel önsözden; bir de, Aptheker, *American Negro Slave Revolts*'daki zengin ayrıntıdan yola çıkıyor. Ayrıca, bkz. Genovese, *Roll, Jordan, Roll*, s. 587-660; Gerald W. Mullin, *Slave Resistance in Eighteenth-Century Virgina* (New York: Oxford University Press, 1972); Jack D. L. Holmes, "The Abortive Slave Revolt at Pointe Coupee, Louisiana, 1795", *Louisiana History* 11 (Sonbahar 1970): 341-62; Tommy R. Young II, "The United States Army and the Institution of Slavery in Louisiana, 1803-1815", *Louisiana Studies* 13 (Sonbahar 1974): 201-22. Abigail B. Bakan, *Ideology and Class Conflict in Jamaica: The Politics of Rebellion* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1990), s. 50-67; Mary-Reckford Turner, "The Jamaican Slave Rebellion of 1831", *Past & Present* 40 (Temmuz 1968): 108-25; Brezilya üzerine ihtilafçı bir görüş için ise, Carl N. Degler, *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States* (New York: Macmillan, 1971). John W. Cromwell, "The Aftermath of Nat Turner's Insurrection", *Journal of Negro History* 5 (Nisan 1920): 208-34, halen okumaya değer.

izni yasalarına eşdeğer böyle bir denetleme coşkusu, yönetici sınıfın, gecenin kölelere özgürlük parçaları yaratma izni verdiği korkusuna hitap ediyordu. Virginia şerifleri, rutin olarak kölelerin gece toplantılarını dağıtır ve beyaz halkın içindeki dindar muhaliflerin, "Zencilerimizi yanlışa teşvik etmeye kararlı olmaları" karşısında hayretlerini ifade ederdi "Geçen gün devriye reisine, cuma gecesi toplantıları olacağını & eğer oraya gelir & bir zenciye dokunmaya kalkarlarsa zencileri koruyacaklarını & tek kelime ederlerse onları döveceklerini iletmişler." Gece yarısı ayaklanma çıkacağının duyurulması yaygın bir şeydi. Gabriel'in Virginia'da 1800'deki komplosu, mangal partileri, bir köprünün altında öğleden sonra içki seansları, pazaryeri toplantıları ya da açık havadaki vaazlar gibi bir dizi köle buluşmasıyla düzenlenmişti; bunların bazıları gün içerisinde gerçekleşirdi. Ama toplanmanın en muhtemel olduğu zaman geceydi; karanlık, potansiyel köle askerlerin inançlarını sınayan konuşmalara örtü oluyordu. Bu başka yerlerde de aynı şekilde olmuş olmalıydı; gece özgürlüğe elverişli bir vakit, kölenin günlük işlerinin bitmek tükenmeksizin tekrar eden rutinlerine bir ara, kaçmak ya da isyan tasarlamak için kullanılabilecek bir andı.[54]

Kölenin gecesi bu nedenle, imparatorluğun XIX. yüzyıl gecesinden çarpıcı şekilde ayrılıyordu. Bir tarafta direniş ve isyan geceleri, özgürlük arayışlarını doğuruyor; öte yandan nostalji ve artan korku, dehşet verici baskı ve sınırlama girişimlerine yol açıyordu. Dünya halklarının artan bir kısmını, küresel gücün kazançlı ve arındırıcı bulduğu sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet sınırlarıyla hapseden baskının yüksek duvarlarının karşısında, umut duruyordu. İmparatorluk hem düzen oluşturmuş hem Avrupa'nın yönetici sınıfının birikimci alışkanlıklarını tatmin etmişti. Köle başkaldırısı çoğu kez, "olabilecek en elverişsiz koşullar altında sınıf savaşının nihai tezahürü"ydü; yine de Atlantik ötesi sınır ihlali ve meydan okuma, alternatif bir düzen vizyonunu örmeyi başarmıştı.[55]

Esas hadise, Genovese'e göre "1790'larda [...] Atlantik'in her iki yakasmdan beslenen devrimci bir ideoloji"nin gelişimini işaret eden, Saint Domingue Devrimi'ydi. Amerikan köle başkaldırılarının liderleri, ilham alınak için yüzlerini bilinçli olarak Haiti'ye döndüler. 1811'deki Louisiana ayaklanmasının asi liderlerinden biri, Saint

54. George P. Rawick, *From Sundown to Sunup: The Making of the Black Community* (Westport, Conn.: Greenwood, 1972), s. 112; Frederick Law Olmsted, *A Journey in the Back Country, 1853-1854* (New York: Schocken, 1970), s. 444; Aptheker, *American Negro Slave Revolts*, s. 69, 103, 245; Mullen, *Flight and Rebellion*, özellikle s. 142; Genovese, *Roll, Jordan, Roll*, s. 617-620 (devriyeler üzerine) ve s. 648-57 (kaçaklar üzerine).

55. Genovese, *Roll, Jordan, Roll*, s. 588; Genovese, *From Rebellion to Revolution*.

Domingueli özgür bir "mulatto"ydu*. Devrimci savaşla neticelenen yıllarda, Boston gibi Amerikan limanlarında baskı çeteleriyle** beyaz ve siyah denizciler birlikte mücadele etmiş ve mücadelenin ilk savaşı patlak verdiğinde, siyah gemici Crispus Attucks kalabalığın içerisinde, "arsız oğlanlar, zenciler ve mulattolar, teagueler***" ve acayip çaçalardan oluşan rengârenk bir güruh"un başında yer almıştı. 1779'da devrime destek vermek ve İngilizlere karşı Amerikalılara yardım etmek için Savannah'da konuşlanmış olan Fransız askerleri arasında 545 siyah vardı. Bunlardan biri olan Henri Christophe, bundan on beş sene sonra Toussaint L'Ouverture'ün hepsi özgür siyahlar olan yüksek rütbeli subaylarından biri olacaktı. Deep South, Avrupa *ve* Haiti'de Fransızların yaptığı devrimlerin yankıları, ta 1860'lara kadar duyulabiliyordu; Azat Etme Bildirgesi'ne karşılık, New Orleans Creolesinin siyah ve renkli halkları birleşmeye çağrısından da belliydi bu:

> Kardeşler! Saat bizim için vuruyor; ufkumuzda, 1789'unkine benzeyen yeni bir güneş, muhakkak ki doğacaktır. Bastille'in ele geçirilişinde Fransa'da çınlayan haykırış, bugün bizim kulaklarımızda yankılansın [...] Bütün medeni insanların ayırıcı niteliği olan o soylu hissiyatlar içimize işlesin [...] Kardeşlerimizle tatlı bir ahenk içinde, etrafı şu sevinç dolu çığlıklarla dolduralım: "Vive la liberté! vive l'union! vive la justice pour tous les hommes".****

Köle sahipleri, Missouri, St. Louis'de 1859'da özgür siyah işçiler tarafından sahneye koyulan, Haiti'nin bağımsızlık kutlamalarında, hoşlarına giden pek bir şey bulamamışlardı.[56]

Ancak Devrim Çağı'na ait fikirlerin trafiği ve isyan pratiği salt, Amerika cumhuriyetindeki ırksal sınırlamalara dair sert uçlu bir hatırlatma olan, "hususi kurum"* politikasına ilavelerden ibaret değildi. Görüşmeler ve seyahatler, bundan daha geniş çaplıydı. Örneğin doğuştan Afrikalı, eski köle Olaudah Equiano, olağanüstü maceralarla dolu bir hayat sürmüştü. Bir köle gemisinin kaptanının bir İngiliz denizciyi vahşice ve ölesiye kırbaçlamasına şahit olmuş; Louisburg savaşında bir İskoçyalının bir Kızılderilinin kafa derisini yüzdüğünü görmüş ve

---

* Mulatto: Beyazla zenci melezi. (ç.n.)

** Press gangs: Bunlar donanmaya zorla asker toplayan gruplardı. (ç.n.)

*** İrlandalılar için aşağılayıcı şekilde kullanılır. (ç.n.)

**** Yaşasın özgürlük! Yaşasın birlik! Yaşasın herkes için adalet! (ç.n.)

56. Genovese, *From Rebellion to Revolution*, özellikle s. 43, 90, 96-97; Peter Linebaugh, "All The Atlantic Mountains Shook", s. 87-122; Jesse Lemish, "Jack Tar in the Streets: Merchant Seamen in the Politics of Revolutionary America", *William & Mary Quarterly* 25 (1968), 371-407. Christophe üzerine bkz. James, *The Black Jacobins; Pick, The Making of Haiti*; ile Hubert Cole, *Christophe: King of Haiti* (Londra: Eyre & Spottiswoode, 1967).

* Peculiar institution: İç Savaş'tan önce ABD'nin güneyinde zencilerin köleliğini anlatan bir deyim. (ç.n.)

Amerika kıtalarıyla İngiltere'deki gezintileri kendisini, köleliğin kaldırılması yanlıları ile Wilkesçi özgürlükçülerle ve Jamaikalı isyankâr kölelerle temasa geçirmişti. Kendisi, Ottobah Cugoano'yla birlikte, 1780'ler Londra'sının siyah halkı içinde önde gelen bir şahsiyetti. Orada, kölelerin azat edilmelerini desteklemiş, ve imparatorluğun köleliğini ve ırkçılığını tattıktan sonra, Sierra Leone'ye yerleşmeyi isteyen siyah fakirlerin namına çalışmıştı. 1790'lar jakobenizminin Muhabere Derneği ortamına girmiş bile olabilirdi; kimilerinin söylediğine göre, Thomas Hardy'yle de tanışmıştı. Milton okuduğu kesindi; kendisinin ve halkının, özgür doğmuş İngilizlerin haklarına sahip olduklarını hayal ediyordu. Bir Afrikalı, bir köle, bir asi olan; Peter Linebaugh'un "ticaret üçgeninin bumerangı" dediği Equiano, kendisini emperyalizmin baskısına havale etmeye çalışanlara geri dönüp duran bir değişim aktörüydü. Onun gibi başkaları da vardı[57] ve Devrim Çağı'nda marjinalleşen bütün halklarla hiç değilse mecazi olarak, omuz omuza mücadele vermişlerdi. Bunlara kaçak kölelerin oluşturduğu mroon* cemaatleri ve onların deniz seyahatlerindeki buccaneer** muadilleri, korsanlar da dahildi.

57. Peter Linebaugh, "What If C. L. R. James Had Met E. P. Thompson in 1792?" *Urgent Tasks: Journal of the Revolutionary Left* 12 (Yaz 1981): 108-110; Linebaugh, *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century* (Londra: Allen Lane, 1991), s. 136, 169-70, 348-351, 415; Peter Linebaugh ve Marcus Rediker, "The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves and the Atlantic Working Class in the Eighteenth Century" ve Julius S. Scott, "Afro-American Sailors and the International Communication Network: The Case of Newport Bowers", ikisi de, *Jack Tar in History: Essays in the History of Maritime Life and Labor*, Der. Colin Howell ve Richard Twomey, (Fredericton, N.B.: Acadiensis Press, 1991), s. 11-52'de; Edward Scobie, *Black Britannia: A History of Blacks in Britain* (Chicago: Johnson, 1972), s. 66-84. Bir de çok daha sonraki bir dönemin hikâyesini göz önüne alın: Laura Tabili, *"We Ask for British Justice": Workers and Racial Difference in Late Imperial Britain* (Ithaca: Cornell University Press, 1994).

* Mroon: XVII. ve XVIII. yüzyılların kaçak kölelerinin soyundan olan zenciler. Sonraki bölümde kökeni açıklanacak olan bu terim, aynı zamanda ıssız adada bırakmak manasına da gelir. (ç.n.)

** Buccaneer: Korsanlara verilen başka bir isim. Bilhassa, XVII. yüzyılın ikinci yarısında İspanyol sömürge ve gemilerine saldıranlar için kullanılır. (ç.n.)

9
İmparatorluğun Gölgesinde

Korsanlar ve Yabaniler

İmparatorluklar, uzmanlar tarafından çoğu kez, birlikte büyüdükleri ve tarihsel bir paralellik taşıdıkları kapitalizm gibi, denetime dayalı idari yapılar olarak değerlendirilir; bu da belli belirsiz Foucaultcu iktidar mekânizmalarının panoptisizmine ya da Stanley Elkins'in ABD'de kölelik üzerine ileri sürdüğü bütüncülleştiren kurumsalcılık tezine dayanır. Foucault, " 'Gözlem' altına almak, disipline dayalı yöntemler ve inceleme usulleri tarafından istila edilmiş bir adaletin doğal uzantıları olmaktadırlar" diye belirtmiş, arkasından da şu önermeyi yapmıştı: "Eğer hapishane fabrikalara, okullara, kışlalara benziyorsa ve bunların da hepsi hapishaneye benziyorsa bunda şaşılacak bir yan yoktur." "Adalet aygıtının en karanlık bölgesi" olan hapishane, iktidarın en geniş çaplı metaforuydu; anlamları, hem bireyler hem küresel etki alanları arasındaki eşitsizliğin düzenlenişi ve gerekçelendirilişinin kaydedildiği türlü sosyoekonomik alanlar boyunca dolaşımdaydı.[1] 1609

1. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu: Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay., 2000, alıntı s. 331'den, bunun yanında "panoptisizm" (görülmeden gözetim altında tutulan hapishane sistemi) ile "eksiksiz ve katı kurumlar" üzerine genel tartışmaları da göz önüne alın, s. 289-373, Stanley Elkins'in köleliğin "kapalı" doğası ve "toplama kampı"yla olan bağlantısına dair tartışmasının yanında okunabilir: *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1968). Peter Linebaugh ve Marcus Rediker, "The Many Headed Hydra: Sailors, Slaves and the Atlantic Working Class in the Eighteenth Century" başlıklı makalesindeki tartışma doğrudan alakalı, *Jack Tar in History: Essays in the History of Maritime Life and Labor*, Der. Colin Howell ve Richard J. Twomey, (Fredricton, N.B.: Acadiensis Press, 1991), özellikle de plantasyonlardan ve gemilerden, metropolit Londra'nın sokaklarına geçen XVIII. yüzyıl sınıf muhalefetini söz konusu eden s. 35: "Bu döngüde esas temalardan biri, gemilerde, atölyelerde, hapishanelerde hatta imparatorluklarda bile kapatılmaya karşı gösterilen çok taraflı direniş ve eşzamanlı özerklik arayışıydı."

gibi erken sayılabilecek bir tarihte, Robert Johnson'ın *Nova Britannia*'sı imparatorluğu sınıf oluşumuna bağlayan denetleme ve disiplini açık şekilde dile getirmişti; bu, emperyalizmin çekirdek devletleri ve çevresel fetihlerinin ritimleriyle ilişkili olarak, aynı anda hem ceza hem bir birikim döngüsüydü: "Burada özellikle iki tür insana ihtiyaç var; plantasyonu oluşturacak ve para kazandıracak insanlar [...] İlki için, kuşku duymamıza gerek yok; memleketimiz, sefaletlerini dindirecek hiçbir çalışma yolu edinmedikleri gibi, iffetsiz ve edepsizce uğraşlara da dadanan aylak insan sürüleriyle dolu; dolayısıyla ülke dışında iş sahibi olmalarının yollarını aramayacaksak kısa süre içerisinde, daha çok hapishaneyle kötü durumlarının ıslahını sağlamalıyız."[2]

Bu disiplinsel döngüsellik içerisinde, imparatorluk ile plantasyona, köleliğe ve ırkçılığa dayalı ekonomi ve durmadan genişleyen emperyal etki alanı; haritalama ve sayımlarını yaparak hiyerarşik otoriteyi, tabiyete dayalı ilişkileri, yağma, koparma ve kesinlikle eşitsiz mübadeleye dayalı bir ekonomik düzeni kayıtlara geçirmişti. Görünürde her şeyi kapsayan bu daire içerisinden, iktidardan başka olasılıklara gitmek güçtü. Neyse ki hâd safhaya erişen köle devrimi korkularından ve İspanyol-Amerikan imparatorluğunun baskı ve zaptla örülü muazzam yapısının gözetleyici duvarlarındaki mühim çatlaklardan yararlanarak; Amerika kıtalarındaki Yeni Dünya milletlerinin, Benedict Anderson'ın sözleriyle "hayali cemaatler"ini oluşturan, Creole öncüler vardı. Bu sömürge tabakası, Eski Dünya önyargısının izi, kibri ve lekesi üzerinden Yeni Dünya milliyetçiliğinin hayali cemaatlerini meydana getirdi: Üç yüz yıldır süregelen bir kurum olan İspanyol-Amerikan imparatorluğu, XIX. yüzyılda kısa bir dönem içerisinde infilak ederek on sekiz özerk ulus devlete bölündü.[3]

Öyleyse bütün gözetse de imparatorluk kurumu, hiçbir zaman Foucault'nun görüşlerinin ileri sürdüğü kadar dayatmacı şekilde "hapsedici" olmamıştı. İmparatorluğun gölgelerinde istikrarsız coğrafi, kültürel ve ekonomik konumlarda olan hayali cemaatler, yani irdelendiğinde ceza süreç ve personelinin ulustan sömürgeye sonra tekrar geriye dolaşımsal akışını tespit ederek disipliner iktidarı aydınlatan,

2. Johnson'dan aktaran Peter Linebaugh, " "All the Atlantic Mountains Shook", *Labour/Le Travail* 10 (1982): 101. Ayrıca bkz. Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution* (New York: Viking, 1972), s. 32-45; Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the World Economy in the Sixteenth Century* (New York: Academic Press, 1974).

3. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, Metis Yay., 1995; Richard Thomas, *Imperial Archive: Knowledge and the Fantasy of Empire* (Londra: Verso, 1993). Bu bölümün ilgi odağını göz önünde bulundurarak, şu kaynaktaki malzemeleri de dikkate alın: David F. Marley, *Pirates and Engineers: Dutch and Flemish Adventurers in New Spain (1607-1697)* (Windsor: Netherlandic Press, 1992).

fevkalade dirençli ve iş bilir, marjinal kalmış "milletler" bulunuyordu. Aslında bu kadarını, bizzat Foucault da "hapishane sisteminin tamamlanışı" üzerine tipik şekilde şifreli ve öznelci yorumunda belirtir. Bu sonsöz, Mettray'deki bir çocuk mahkûmun ölürken söylediği sözlere yer verir. Yerinde bir deyişle söyleyecek olursak, çocuk tevkif "sömürgesi" olan Mettray, (çoğu hüküm dahi giymemiş, yalnızca kabahat işlediği iddialarıyla damgalanmış) gençler için bir hapishane olmaktan pek ileri gidememişti. Genç suçlunun sarf ettiği son cümle; "Sömürgeyi bu kadar erken terk ediyor olmam ne yazık" olmuştu.[4] Asla bu şekilde boyun eğmeyenler; yani darbeyi de hücreyi de kabullenmeyen erkek ve kadınlar da vardı. Bunların arasında imparatorluğun sürgünleri, yani gemi ve kölelik kurumlarından kaçanlar yer alıyordu; bunlardan ilki, emperyalizmin maddi kanalı, ikincisiyse ticaretinin esaslarındandı. Korsanlar ve yabanilerin karanlıkla örtülü tarihleri içerisinde, Ölüm Krah Jolly Roger'ın flaması ya da firar bayrağı altında, imparatorluğun bin türlü hapsine razı olmayanların tecrübeleri yatar.[5]

Korsanlık, insanlığın deniz üstündeki sınırlı mahareti kadar eskidir. Güçlerini ve siyasi idarelerini, kısmen savaş ve ticaret gemilerinin yaptığı fetihlerle ve vurduğu vurgunlarla pekiştiren imparatorluklar gibi, korsanlar da istikrarsızlık ve kargaşanın hâkim olduğu dönemlerde zenginleşmiş ve böyle dönemlerde varolabilecek toplumların yasalarına ve asayişine küçümsemeyle karşı gelmişti.[6] Kısa sürede toplum tarafından kurulan bir karakter edinip, "savaşın iniltilerine ve şiddetine bayılan, sert sesli ve asık suratlı [adamlar]" oluvermişlerdi. Eski Akdeniz dünyasında korsanlar; soyguncu ve ilk köle tüccarlarıydı. Sahile yakın sulardaki korunaksız gemileri yağmalar ve en değerlileri, taşınır mala dönüştürülebilen gürbüz genç erkek ve alımlı dişiler olan emtia için, sahil kentlerine baskın yapardı. Yunanlılar, korsanlığın makul bir iş olduğunu düşünmüş, mit ve efsanelerine yerleştirip kutsamış, yazılı tarihlerinin merkezine yerleştirmişti; Romalı hükümdarlarsa korsan topluluklarıyla düzenli olarak pazarlık yapmış ve onlarla sözde siyasi ya da askeri anlaşmalara mühür basmıştı.[7]

4. Foucault, *Discipline and Punish*, s. 293-294.

5. Paralı asker Bob Denard ve "Perfume Islands", Komor Adaları'na odaklanan bu anlatıdaki modernist bir bölüm üzerine, bkz. Samantha Weinberg, *Last of the Pirates: The Search for Bob Denard* (New York: Pantheon, 1994). Yakın zamanlara ait, deniz haydutluğunun "realist" değil, "romantik" bir değerlendirmesini yapan bir korsan tarih yazımının anlatısı için bkz. Lawrence Osborne, "A Pirate's Progress", *Lingua Franca* 8 (Mart 1988): 34-42.

6. Devletler, egemenlik ve küresel şiddetin kapsamlı bir tartışması için merak uyandıran şu yapıta bakınız: Janice E. Thomson, *Mercenaries, Pirates, and Sovereigns: State-Building and Extraterritorial Violence in Early Modern Europe* (Princeton: Princeton University Press, 1994)

7. Bu eskiçağ korsanlığına dair kısa anlatılar için bkz. Edward Lucie-Smith, *Outcasts of the*

Roma İmparatorluğu gücünü kaybederken korsanlık serpilmekteydi. Karanlık çağ, Roma'nın Akdeniz'deki hegemonyasını sürdüremeyişinden doğan siyasi boşlukta, çapulcu deniz soyguncusu gruplara yer açmıştı. Bunların arasında kuzeyden ve batıdan gelen, çok ürkülen Vikingler; doğuya doğruysa Hindistan'ı, Ortadoğu'yu ve hacca giden müşterilerle ticari alışverişi birbirine bağlayan muhtelif boğazlardaki korsan filoları vardı. 1580'lerde hüsranları zaman zaman ablukalar, sahilleri gelişigüzel ateşe vermeler ve sokakta yapılan idamlar gibi ölümcül baskılarla patlak veren Venedikli otoriteler, Akdeniz korsanlarını "bütün takipçilerden adeta muaf" görüyordu. Istıraplı bir senatör, "insanın havada uçan kuşları elleriyle durdurması"nın, enli kadırgalarıyla geleneksel deniz savaşının soyguncularını "durdurmak[tan]" daha kolay olacağını söylemişti. Daha uzak doğuda, Malay Takımadası ve Güney Çin sahilinin haritası çizilmemiş sularında, kayıkçı ve balıkçıların oluşturduğu kadim cemaatler, ender korsanlık eylemleri tatbik etmişti. Avrupalı gemilerin istilası ile XVIII. ve XIX. yüzyıllardaki ticaretle birlikte bu korsan filoları palazlanıp, şarkta egemenlik için çekişmelerde dikkate alınması gereken bir güç olan, denizcilik gücüne sahip azılı müfrezeler oluşturdu.[8]

Korsanlık tarihinin başlangıcı Robert C. Ritchie'nin işaret ettiği gibi, imparatorluğa ve onun hükmetme ve tabi kılma mantığına, aynı anda hem bağdaşmaya hem de direnmeye dayalıydı. Kaba ve gözü doymaz bireyciliğin denizle gelen bu ifadesinde, resmi olarak tasdik edilen korsanlığa yer vardı. Mutlakıyetçi devletler, devletten onaylı ruhsat almak için imparatorluğun hep şüpheli olan sınırlarının hem vurguncuları hem de koruyucuları olarak iş gören soyguncu baronlara, denizleri resmen kiraya verirdi. Küresel taşeronlukta gösterilen bu cüret, modern çağın başlarındaki okyanusaşırı ekonomiye, dünya açısından tarihi önem taşıyan belli giriş izinleri getirdi; ki aralarında en kayda değer olanı, "Deniz Atmacası" Sir Francis Drake'in 1577-1579 yılları arasında gemiyle devriâleme çıkmasıydı. Bu iki senelik korsan seyahatindeki yağ-

Sea: Pirates and Piracy (NewYork: Paddington Press, 1978), s. 28-35; Robert C. Ritchie, *Captain Kidd and the War Against the Pirates* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), s. 2-6; Nancy K. Sandars, *The Sea Peoples: Warriors of the Ancient Mediterranean, 1250-1150 B.C.* (Londra: Thames & Hudson, 1978), s. 116-202; F. J. Tritsch, "The 'Sackers' of Cities and the Movement of Population", *Bronze Age Migrations in the Aegean*, Der. P. A. Crossland ve Ann Birchall, (Londra: Duckworth, 1973), s. 233-238; Henry A. Ormerod, *Piracy in the Ancient World: An Essay in Mediterranean History* (Chicago: Argonaut, 1967), s. 102-103.

8. Bkz. özellikle, Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II.*, Volume I (New York: Harper & Row, 1972), s. 130-31 [*II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası, Cilt I*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., 1993]; Dian H. Murray, *Pirates of the South China Coast, 1790-1810* (Stanford: Stanford University Press, 1987); Ritchie, *Captain Kidd*, s. 5-9.

malarının ganimeti, Drake'i saygıdeğer bir vatansever unvanıyla ödüllendiren Kraliçe Elizabeth'in sarayında, heybetli bir istif oluşturmuştu.[9] Akdeniz gibi bir bütün olan bölgeler ise genel giderleri gündelik işlerine yük olan İspanyollar ve Türkler gibi savaşa konuşlanmış imparatorluklar tarafından, tamamen korsanlara bırakılabiliyordu. Yerleşmiş hükümdarlık düzenleri, imparatorluğun savunmasının ağır bedellerini, rakip sömürgeci güçlerle çarpışmaya hevesleri ganimet ihtimaline duydukları iştahla bilenen korsan savaş gemilerinin sırtına yüklemekte fayda görüyordu.[10] Bu sürecin tutarını devletler karşılamadıklarında ise tüccarlar karşılayabiliyordu; çoğunlukla, İngiliz ve Hollanda Doğu Hint Adaları şirketleri gibi emperyal tekellerde toplanan XVI. yüzyıl sermayesi, yüzyıldan fazla bir süre boyunca korsanlara sığınak olmuş, deniz soyguncularının tamahkârlığı ise ticari faaliyetlere takviye sağlamıştı.[11]

Sponsorlu korsanlık, deniz yağmacısına doğan gün ise bunun gecesini de bütün resmi onaylardan uzak durarak, imparatorluk denizlerinde paralı asker olmayı ya da sahilleri yağmalama işini üstlenmeyi reddedenler temsil ediyordu. Bu serbest ganimet avcılarının kimi zaman limanlara, mesela Jamaika'daki (sonunda depremin yıktığı) meşhur korsan kalesi Port Royal ya da Jean ve Pierre Lafitte'in New Orleans'ına yerleştikleri olurdu. Ancak geleneksel yerleşimle kurdukları tüm bağlardan bir o kadar kolayca vazgeçerek, senelerce hiç durmadan denizleri dolanıp, yaptıkları acımasız yağmaların birikimleriyle ayakta kalan, kendi kendine yeten yüzer toplumlar meydana getirebilirlerdi. Ritchie'nin ileri sürdüğü gibi bunlar, İmparatorluk Çağı'nın, hayatlarında geleneksel kısıtlamaların çok azını görmüş ve "millet" ile "cemaat" anlayışları, mülkiyet ve iktidara bağlı sınırlı gündemlerin hayali bir reddi olan marjinal adamlardı (nadiren de kadınlar). Böyle çapulcuların çoğu, doğdukları kültürden kendilerini o kadar ayırmışlardı ki Avrupalı olmayan toplumların kendilerine sunduğu her şeye, kıymetini bildikleri özgürlüğün sürekliliğini katar olmuşlardı.[12]

Korsanların geldiği yer neresi olursa olsun, birbirlerinden farklı

9. Drake'e dair olasılık dahilindeki birçok kaynak arasından bkz., Derek Wilson, *The World Encompassed: Francis Drake and His Great Voyage* (New York: Harper & Row, 1977) ve Robert Carse, *The Age of Piracy: A History* (New York: Rinehart, 1957), s. 62-94'teki popüler anlatı.
10. Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, Volume II (New York: W. W. Norton, 1973), s. 865-891.
11. Wesley F. Craven, "The Earl of Warwick, a Speculator in Piracy", *Hispanic American Historical Review* 10 (1930): 457-479; Kenneth R. Andrews, "Sir Robert Cecil and Mediterranean Plunder", *English Historical Review* 87 (1972): 513-532; Kenneth R. Andrews, *Elizabethan Privateering: English Privateering During the Spanish War, 1585-1603* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), özellikle s. 104-105; Gordon Connell-Smith, *Forerunners of Drake: A Study of English Trade with Spain in the Early Tudor Period*, (Londra: Green, 1954), s. 136-151.
12. Ritchie, *Captain Kidd*, s. 11-26.

olmadıkları kesindi. Pek çoğu, muhtemelen yirmilerinde, eskiden ya savaş gemilerinde çalışmış ya da tüccarken kendi gemileri zapt edilince korsan olmuş denizcilerdi; Marcus Rediker'in sözleriyle "denizde hayatın insafsızlıklarına ve tek cinsiyetli bir çalışma cemaatine" zaten "amansızca aşina"ydılar. Görünüşe göre hiçbirinin aile ya da evlilik ilişkileri yoktu ya da bunlardan vazgeçmişlerdi; hakikaten de özel filoların kararı, sonradan olabilecek firarlarla uğraşmak zorunda kalmayı önlemek için, çoğu kez "evli hiçbir adamı almamaktan" yanaydı. En altsınıflardan alınmış olduklarından, yetkililer tarafından kolayca "gözü dönmüş namussuzlar" diye paylanabiliyorlardı. Eğer kökenleri Batı Hint Adaları'nın sömürge halklarından geliyorsa korsanların, kesinlikle itibar edilmeyecek bir sosyal geçmişleri oluyordu. Adalarda nüfus, yoksul göçmenler, sürgünler, sürülen mahkûmlar, eşkıyalar ve muhaliflerin birleştiği bir potaydı; 1685'te bir yorumcunun, "daha ortaya çıkmadan önce çürümüş ve olsa olsa aylak olabilecek ve ancak madenlere yakışacak, azılı hapishane kuşları ya da kargaşacı kimseler" olarak, bir diğerininse "bir livatacılar topluluğu" diye tasvir ettiği habis ve marjinal gruptu bunlar. Bu anlatımlar, kibar sosyeteyi öven referans mektupları değildi herhalde.[13]

Gerçek korsan ancak, açık denizlerde ya da sahil kasabalarında, avının milliyeti üzerine düşünmeden soygun yapandı. Eski Dünya'nın ağır koşullarından kovulmuş veya imparatorluk denizinden ya da imparatorluğun tecimine bağlı merkantilist ticaret gemilerinden sıvışmış olan korsan, kendini plan kurarak ve baskın yaparak geçirdiği gecelere verir, bunları ise şenlikli eğlencelerin olduğu başka geceler izlerdi. Gece çok defa çalışma zamanı, karanlıksa en güvenilir ortağı olurdu. Tipik bir anlatıda, "Planlarını sonraki gece saat onda uygulamayı kararlaştırdılar" denmiş. Bir buccaneer (bkz. s.260) korsanlık hayatına, sözleşmesini bozup, karanlık bir gecede Tartuga Limanı'ndan ufak bir sandal çalarak başlamış ve rüzgârlarla akıntıların tehlikesine rağmen Saint Domingue Adası'na yol almıştı. 1679 Ağustos'unda bir İspanyol gemisinin ele geçirilişini Alexander Esquemeling, "İnsanlar bizi görmeden filonun çok yakınına gelmiştik, gecenin karanlığı sayesinde" diye açıklamış. Sir Henry Morgan'ın 1668'de, İspanyol Yeni Dünya'sının fethedilmiş topraklarından imparatorluk başkentinin hazinelerine doğru, seyir halinde

13. Marcus Rediker, *Between the Devil and the Deep Blue Sea: Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American Maritime World, 1700-1750* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), s. 260-261; Christopher Hill, "Radical Pirates?" *The Origins of Anglo-American Radicalism*, Der. Margaret Jacob ve James Jacob, (Londra: George Allen & Unwin, 1984), s. 22; C. ve R. Bridenbaugh, *No Peace Beyond the Line: The English in the Caribbean, 1624-1690* (New York: Oxford University Press, 1972), s. 394.

olan kalyonlar için Kosta Rika'da bir ara istasyon olan Portobello antreposunu zapt edişi, tahkim edilmiş bir şehre yapılan bir korsan baskınının ilk örneği niteliğindeydi. Planlarını sır gibi saklayan Morgan, nihayet kaptan ve mürettebatına, "Porto Bello'yu yağmalamaya [...] niyetlenmiş ve tüm şehri yağma etmeye kararlı olduğu için bunu gece yapacak, bir köşesi bile elinden kurtulamayacak" olduğunu söylemişti. Gece işlerini bitiren Morgan'ın korsanları, sonraki on beş günü çapulculukla, yemek ve içmekle harcamış, "bu arada şehvet düşkünlüğünün ve aşırılığın her biçimine kalkışmış"tı. Yaptıkları baskının ganimeti, Morgan'ın Jamaika'daki bildik randevu yerinde bölüştürülmüş, toplamda 250 bin sekizlik*, bir o kadar keten ve ipek de dahil olmak üzere tonlarca emtia ele geçirilmiş; bunların tümü her zamanki "muazzam savurganlık"la dağıtılmıştı. Korsanın gecesi kazançlı gecelerdendi ve açık denizlerin sınır ihlalleri havadan kâr payı getirebiliyordu.[14]

XVII. yüzyıla gelindiğinde, gece varolan buccaneerin Altın Çağı, sonraki nesillerin edebiyat kanonunda, korsanlığı kutsamaya yetecek kadar ilgi toplamış ve romantikleşmişti. Karasakal (Edward Teach), Captain (William) Kidd ve usanmaz Galli "centilmen" korsan Sir Henry Morgan, Jamaika'nın şövalye unvanı kazanmış vali vekili, kurmaca anlatılara ve çok satan, sansasyonel "görgü tanığı" öykülerine tarihsel bir temel oluşturdu. Alexander John Esquemeling'in Hollanda'da yayımlanan *The Buccaneers of America*'sı (1678) bu ikinci türdendi. Aynı şekilde Kaptan Charles Johnson ismi altında basılmış, ne var ki 1932'den bu yana genellikle Daniel Defoe'ya atfedilmiş olan *A General History of the Robberies and Murders of the Most Notorious Pyrates* (1724) da bu sınıfa sokulabilir; yalnız bu teşhis sonradan, araştırmaları sonucu esrarengiz Kaptan Johnson'ı yeniden bu fevkalade etkili metnin yaratıcısı tayin etmiş olan P. N. Furbank ve W. O. Owens

* Pieces of eight: İspanyol Doları da denen gümüş pesolar. Daha ufak bozukluklar elde etmek için sekiz parçaya bölündüğünden gündelik dilde bu adı almış. (ç.n.)

14. Yapılan gece baskını anıştırmaları yalnızca, sonsuz detaylı kaynakla kolayca belgelenen genel meseleye işaret etme amaçlıdır. Bkz. Captain Charles Johnson [Daniel Defoe], *A General History of the Pyrates*, Der. Manuel Schonhorn (1724; Columbia: University of South Carolina Press, 1972), s. 50; [Le Golif,] *The Memoirs of a Buccaneer: Being a Wondrous and Unrepentant Account of the Prodigious Adventures and Amours of King Louis XIV's Loyal Servant Louis Adhemar Timothee Le Golif*, Der. G. Alaux ve A. t'Serstevens (Londra: George Allen & Unwin, 1954), s. 30; Morgan üzerineyse, David Cordingly, *Under the Black Flag: The Romance and Reality of Life Among the Pirates* (New York: Random House, 1995), s. 43-48; John Esquemeling, *The Buccaneers of America: A True Account of the Most Remarkable Assaults Committed of Late Years Upon the Coasts of the West Indies by the Buccaneers of Jamaica and Tortuga* (Both English and French) (Londra: Swann Sonnenschein, 1893), s. 346 ve Portobello'nun anlatısı için, s. 140-149. David Cordingly, Der. *Pirates: Terror on the High Seas from the Caribbean to the South China Sea* (Atlanta: Turner, 1996), popüler bir genel bakış.

tarafından çürütülmüştü.[15] Defoe yine de 1720 tarihli kurmaca *The Life, Adventures and Pyracies of the Famous Captain Singleton*'ı ve tarihsel *The King of Pirates, being an Account of Famous Enterprises of Captain Avery, with the Lives of Other Pirates and Robbers* (1724) yapıtlarını kaleme alan kişiydi. Bu tema, *The Pirate*'da (1821) Sir Walter Scott; meşhur Louisiana kökenli Jean Lafitte'in anıldığı *The Pirate of the Gulf*'da (1837) J. H. Ingraham tarafından ve ayrıca W. S. Gilbert ile Arthur Sullivan'ın *The Pirates of Penzance*'ının 1879'daki tiyatro temsiliyle istismar edilecekti. XIX. yüzyılın sonlarına yakın, ilk başta çocuk dergisi *Young Folks*'ta, 1881-1882 arasında, tefrika halinde yayımlanan, Robert Louis Stevenson'ın *Treasure Island* [Define Adası] adlı korsan romansı, binlerce Viktoryenin evine girmişti; tıpkı 1904'te sahnelenen ve 1911'de basılan J. M. Barrie'nin *Peter Pan*'ı* gibi.[16]

Bu tarihlerden, seyahatnamelerden ve romantik kurgulardan çok azı *Gulliver's Travels*'ın [Güliver'in Gezileri] (1726) derinliğini ve Swift'e mahsus ironilerini barındırıyordu:

> "Ancak majestelerinin ülkelerini keşiflerimle genişletmekle ilgili çekimserliğimin bir başka nedeni daha var. Doğruyu söylemek gerekirse, bu meselelerde hükümdarların adalet dağıtımı konusunda kimi tereddütlerim olduğunu anladım. Örneğin, bir korsan sürüsünün fırtınaya tutulup, bilmedikleri bir yöne doğru sürüklendiklerini düşünün. Gabya direğinde bir çocuk, en sonunda karayı müjdeliyor, orayı talan edip yağmalamak için derhal

15. Esquemeling *volume*'ün çeşitli baskıları mevcut. Benim ulaşabildiğim en eksiksiz metin için, John Esquemeling, *The Buccaneers of America: A True Account of the Most Remarkable Assaults Committed of Late Years Upon the Coasts of The West Indies by the Buccaneers of Jamaica and Tortuga*'ya başvurdum (hem İngilizce hem Fransızca'sına) (Londra: Swan Sonnenschein, 1893). Kısaltılmış, anlaşılır modern bir versiyonu ise: Alexander Olivier Esquemelin, *The Buccaneers of America* (Baltimore: Penguin, 1969). Esquemelin/Esquemeling diye iki farklı ismin olması, İngilizceleştirilmiş baskının bir neticesidir; bense buna ileride Esquemeling diye değineceğim. 1724 yılına ait korsanlar tarihinin yazarı üzerine, bkz. Johnson'ın Defoe olduğuna dair asıl iddia için, John Robert Moore'un yazıları, *Defoe in the Pillory and Other Studies* (Bloomington: University of Indiana Press, 1939); ve Moore, *Daniel Defoe: Citizen of the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1958). P. N. Furbank ve W. R. Owens, *The Canonisation of Daniel Defoe* (New Haven: Yale University Press, 1988), özellikle s. 100-114'te revizyonist bir kuşkuculuk ortaya koyuyorlar. Konumlarım tarihte, David Cordingly, *Under the Black Flag: The Romance and the Reality of Life among the Pirates* (New York: Random House, 1995), s. xx'de kabul ediyor. Ben burada yazarının Daniel Defoe olduğu kabul edilen baskıyı kullandım; *A General History of the Pyrates*, Der. Manuel Schonhorn, (1724; Columbia: University of South Carolina Press, 1972), s. xi-xiii'de "The Life of Defoe" başlıklı bir giriş bölümü içeriyor. Defoe ve suç üzerine bir anlatı için bkz. Lincoln B. Faller, *Crime and Defoe: A New Kind of Writing* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

* *Peter Pan*, Çev. Ayda Yarıcı, İnkılap Kitabevi Yay., 1996. (ç.n.)

16. Bu literatürün en erişilebilir özeti, Cordingly, *Under the Black- Flag*, ancak ayrıca bkz. Edward Lucie-Smith, *Outcasts of the Sea: Pirates and Piracy* (New York: Paddington Press, 1978), s. 238. XX. yüzyılın başlarında iş yapan korsan edebiyatı türünün tipik bir örneği için bkz. Arthur D. Howden Smith, *Porto Bello Gold* (New York: Brentano's, 1924).

karaya çıkıyorlar. Karşılaştıkları kimseler kendi hallerinde zararsız insanlar, onları konukseverlikle karşılıyorlar, korsanlar bu ülkeye yeni bir ad veriyorlar, kralları adına ülkeye resmen sahip çıkıyorlar. Buraya bir kalas veya taşı anıt olarak dikiyorlar; iki ya da üç düzine yerliyi katledip, bir çiftini de zorla peşlerine takıp, örnek olsun diye ülkelerine getirerek, korsanlık suçlarını affettiriyorlar. İşte size, ilahi hakla kazanılan yeni bir hâkimiyetin başlangıcı! İlk fırsatta buraya gemiler gönderilir; yerliler ya katledilir ya da yerlerinden yurtlarından edilir; hükümdarlarına, altınları bulup ortaya çıkarması için işkence yapılır. Tüm insanlık dışı hareketlere ve şehvet düşkünlüklerine izin çıkarılır. Toprak, her bir yandan yerlilerin kan kokusunu tüttürür: *Tanrı yolunda* yapılan böylesi yolculukta görev alan bu kasaplar sürüsü; putperest, barbar insanları yola getirip, onları uygarlaştırmak üzere oraya gönderilen çağdaş sömürgecilerden başkaları değildir."[17]

Swift'in sunumunda sömürgeler ve korsanlar, suda yüzen fetih ve birikim sürecinin parçalarıydı. Karayipli bir buccaneerin felsefesine göre ise "kısmet denizde bulunur, insan gidip toplamalıdır."[18]

Esasında "buccaneer" terimi, İspanyol sömürgecilerinin Hispaniola'daki (Saint Domingue/Haiti) vahşi sığırların etlerini konserve yaparken kullandıkları bir yöntemden, uzun et şeritlerini tahta sopalardan bir ızgara üzerinde Karip Kızılderililerinin usulüyle kurutup tütsüleme metodundan türemişti.[19] Yerli halklar bu pişirme yerine *boucan*, kurutulmuş ete de *viande boucannée* derdi; Avrupalı avcılar ise buccaneer diye bilinirdi. Bu İspanyol sömürgeciler et ve hayvan derisi ticaretini korsanlıkla birleştirdiğinde, buccaneer ismi baki kalmış, yavaş yavaş Fransız korsan gemilerinin İngiliz serbest ganimet avcılarıyla birlikte denizlerde yağma yaptığı Batı Hint korsanlığına ait terimler arasına girmişti.[20]

Bahsi geçen buccaneerlerin arasında 1668'den 1674'e kadar yaşayan Hollandalı hekim Esquemeling, soygun ve yıkım dolu seyahatlerinde et dışında hemen hemen hiçbir şey yemediklerini, gemilerinin erzakını

17. Aktaran, Warren Montag, *The Unthinkable Swift: The Spontaneous Philosophy of a Church of England Man* (Londra: Verso, 1994), s. 131. Buradaki çevirisi, *Güliver'in Gezileri*, Çev.: Kıymet Erzincan Kına, İthaki Yay., 2003, s. 357'den aktarılmıştır.

18. [Le Golif] *Memoirs of a Buccaneer*, s. 53.

19. Gay'in operası *Polly*, II. Perde, 9. Sahne, bazı korsanların yerli halktan büyük ölçüde etkilendiklerini öne sürüyor: Bir kişi bir korsana, "Resmen yerli gibi konuşuyorsun" diyerek onur anlayışını eleştiriyor. Bkz. Christopher Hill, *Liberty Against the Law: Some Seventeenth-Century Controversies* (Londra: Allen Lane, 1996), s. 160. Karipler üzerine bkz. Everild Young, FRGS, and Kjeld Helweg-Larsen, *The Pirates' Priest: The Life of Pere Labat in the West Indies, 1693-1705* (Londra: Jarrold's, 1965), s. 48-77.

20. C. H. Haring, *The Buccaneers in the West Indies in the XVII Century* (Londra: Methuen, 1910), s. 66-70; Immanuel Wallerstein, *The Modern World System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World Economy, 1600-1750* (New York: Academic Press, 1980), s. 157-161.

ise domuz çiftliklerine yaptıkları gece baskınlarında, gerektiği miktarda domuz etine tabanca ve kılıç doğrultarak temin ettiklerini hatırlıyordu. Korsanlar, daha sonra gemi kurulunu toplar ve gemideki herkesin imzaladığı bir belge olan seyahatlerinin yasasını ya da *chasse-partie*'yi tasarlardı. Bu belgede kaptan, marangoz ve cerrah için ayrıca özel tazminat, artı ciddi bir fiziksel yara alan ya da kaybı olan korsana yapılacak ekstra ödemelerin detayları kayıtlıydı (Bir sağ kola, altı yüz parça sekizli ya da altı köle değer biçiliyordu). Bunun ötesinde, ganimette herkesin payı vardı, "bir şeyi kendilerine özel gasp etmek istisnasız herkese şiddetle yasak"tı "[...] aldıkları her şey eşit şekilde pay edilir"di. Bir de eğer yağma yetersiz olduysa sıkıntısını, herkes eşit şekilde çekerdi. "Av yoksa para da yok", korsan denizlerinin en yüce yasasıydı. Buccaneerlerde pek az birikim içgüdüsü görülürdü; çapulculuk işlerinin ganimetini düşüncesizce tüketmelerinde, yaşamlarını sinsilikle ve el koyarak geçirmelerinin payı vardı. Seferleri sona erdiğinde korsanlar, tehlikeli yollardan kazandıkları servetlerini, azgınlık, düşkünlük ve yoldaşlıkla geçirdikleri gecelerde saçıp savururdu. Esquemeling "birbirlerine karşı edepli ve yardımsever" olduklarını, "[...] eğer biri diğerlerinde olan bir şeyi isterse bunu ona, büyük bir cömertlikle ver[diklerini]" atlamamıştı: "Ey! Ne yürekli âlemler gördüm,/bir denizcinin bileceği kadar çok,/ Negril Koyu'nda ne oğlanlar/ne dolarlar eridi."[21]

Dolayısıyla buccaneerin hayatına vahşi çalkantıları olan bir maddiyatçılık hâkimdi: Çapulculukla zapt ettiklerinden beslenen kısa süreli aşırılığın arkasından, kısmak zorunda kaldıkları darlık dönemleri gelirdi; bu dönemlerde telaşla sonraki seferin hazırlıkları yapılırdı. Buccaneer toplumu evrim geçirdikçe, bu hayatın koşullarını yansıtan hayatta kalma stratejileri benimsemeye başlamıştı. Genelde karıları ve çocukları olmayan Batı Hint korsanları, çoğunlukla ikişer ikişer birbirlerine bağlandıkları *matelotage* diye bilinen bir miras sistemi geliştirmişti. B. R. Burg, *matelot*ların çoğu durumda, oğlancılığa meyilli korsanların genç eşleri ya da hizmetçileri; *matelotage*ınsa himaye ve borca göre düzenlenmiş, modern hapishane sakinleri arasında gelişenden farksız bir sistem olduğunu ileri sürerek bu pratiğin, cinsel ve emre tabi boyutlarını vurgular. Bu haliyle nesiller süren buccaneer tecrübesinden istismarcı bir sömürüye indirgenebileceği yerde, korsanlar arasında cinselliği ve maddiyatı kapsamaya olanak verecek kadar esnek bir kardeşlik kurumu olarak çıktı. Toprak temelli olup, mülkiyetle tanımlanan

21. Esquemeling (1893), *The Buccaneers of America*, s. 58-61 ; Robert F. Marx, *Pirate Port: The Story of the Sunken City of Port Royal* (Londra: Pelham Books, 1968), s. 11-12, 66-70; Clinton V. Black, *The Pirates of the West Indies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 18.

geleneksel aile düzeninin cinsiyet bakımından eşitsizlikleri, korsanın geleneklere uymayan mesleği ve hayat tarzıyla bağdaşacak şekilde, yeni istikametlere esnetilmişti. Bu ilişkilerde ilk öne çıkan homoerotizm de olabiliyordu; uzun ömürlü sosyal münasebet, hayranlık ve yoldaşlık da. Ya da bu ilişki kısa süreli maddiyatçı menfaate dayalı bağlardan ibaret kalabiliyordu. Düğün gecesini, *matelotu* Pulverin'i ve eşinin sonradan ortaya çıkan ölümcül sadakatsizliklerini anılarında velveleli şekilde anlatmış olan Louis-Adhemar-Timothee Le Golif diye tanınan bir buccaneere göre *matelotage*, gelecekte eş olarak alınacak kadınlar da dahil olmak üzere her şeyin paylaşıldığı kardeşçe bir bağdı:

> Amerika'da normalde hepimizin, eğer birinden biri evlenecek olursa madamın lütfettiği münasebetler de dahil, her şeyi paylaşması gereken bir sahil kardeşi veya *matelotu* olduğu bilinir [...] Bizim durumumuzda [karım olacak kadına] bundan sonra kocasının kim olduğunu sorması gerekmeyeceğini; zira kardeşim Pulverin'in evlilik merasimine pek hazır olmadığından, eş sıfatını kendi isteğiyle bana verdiğini söyledim. Bu konuşma kızı biraz şaşırttı. Gemiye bindiğinde, kimse bu konuda onu uyarmamıştı. Ama benden daha genç olan Pulverin'e, iyice bir baktıktan sonra güzel gözlerini yere indiren afet, bir ülkeye gelip de bütün âdetlerine uymamanın nezaketsizlik olacağını, hem bu yasa tuhaf da olsa, her şeye olduğu gibi buna da boyun eğmeyi reddedemeyecek kadar uysal bir zevce olduğunu düşünmeye başladı.

İki buccaneer, genç kadını, ancak üç ay sürebilen tedbirli bir evlilik hayatı içerisinde paylaşır ve Madam Le Golif'in meskenini, haneyi yerel korsan cemaatinin sevilen yemek odası ve meyhanesi yapacak şekilde cömertçe donatırlarken, her şey yolunda görünüyordu. Le Golif ve Pulverin, son derece kazançlı bir baskın için Saint Iago de Los Caballeros şehrinde karaya çıktıklarında ise Madam, adanın yerlisi bir liberten ve aylakla bir aşk macerası yaşamaya koyulmuştu. Pulverin, haksızlığa uğrayan efendisinin öcünü bu ikisini yataklarında öldürerek aldıktan sonra, kaçmaya mecbur olmuş; Le Golif'i ise olağanüstü yeteneklere sahip bir erkek eş olan sadık kardeşini kaybetmenin yasıyla bırakmıştı. Karısını kaybetmiş olması dahi ona böyle ıstırap vermiyordu.

Demek ki *matelotage*, bir kere "tropiği" geçtiler mi denizcilerin "eski yükümlülüklerinin hepsini suya attıklarına" dair batıl gemici inancından hasıl olmuş pek çok ritüel arasında, yenilikçi olan bir korsan evreniydi. Aile soyadlarıyla birlikte yalnız sülaleye değil, toplumsal oluşumlara ve kültürel kodlara dayalı karmaşık ilişkiler de atılıyordu. Batı Hintli korsanlar arasında yaygın bir deyişe göre, insan bir adamı ancak evlendiğinde tanırdı; ki bu da baba mirası olan soyadının, kimlik

kurma ve bu kimliği katıldıkları servet gemisine göre parçalama gibi nadir bir özgürlüğe sahip olan buccaneerlerle alakası olmadığını işaret ediyordu. Dışarıdaki yasaların bu deniz soyguncuları için hiçbir anlamı yoktu; onları ilgilendiren kurallar ancak kendi koyduklarıydı. "Her ne kadar kanun kaçağı olsak da kendi aramızdaki kanunları koruruz" diye açıklamıştı *Purser the Pirate* [Korsan Kamarot], "başka türlü kesin bir yönetimimiz olamazdı."

Gemileri yağmalanan tayfaların, korsan mürettebatlarına katıldıkları olurdu, bunun tam olarak nedeni ise buccaneerin kendi özerkliğinin, ticaret gemisinin baskıcı tiranlığına büsbütün tezat teşkil ediyor olmasıydı. 1723 senesinde, Barbados sahilinin açıklarında, otuzla kırk arası korsanı taşıyan silahlı bir şalopa, köle ticareti yapan bir tekne olan *Princes Galley*'i ele geçirmişti; kaptanına işkence etmiş, köleler, altınlar, silahlar ve geminin erzakından oluşan yüküne el koymuş ve iki tane yetenekli ikinci kaptanı –cerrah çırağı ve marangoz– buccaneerlere katılmaya zorlamıştı. Tayfalardan ikisiyse ücretli işlerini gönüllü olarak bırakmış; şahitler sonradan birinin gönüllü olarak, "bahsedilen korsanların Yönetmelik Hükümlerimiz dedikleri bir kâğıt" imzaladığını doğrulamıştı. Böylece "Ölüm Kralı'nın flaması altında" korsanlar, bir deniz akıncısının sözleriyle bu "efendisiz adamlar"ın kullandıkları "kendi içlerindeki seçim" üzerinden şekillenen yeni bir sosyal düzen oluşturmuşlardı:

> Burada adaletli bir düzen sürdürülüyordu; zaten yaptıkları iş için daha meşru kuralları olan muhtelif başka mahkemeler için de ancak bu kadarı söylenebilirdi. Burada mahkeme heyetine ücret ödenmezdi, ayrıca şahitlere rüşvet verme âdeti bilindik değildi; jüri üyelerini ayarlamak, işkence etmek ve zorla karar çıkarttırmak yoktu; başka niyet ve amaçlar uğruna anlaşılmaz ikiyüzlü sözlerle ve olur olmaz şeye paye vererek davayı karıştırmak ve bulandırmak yoktu; celseleri de sayısız görevli, yağmacılık ve şantaj bakanlarıyla dolu değildi.

1720'de Virginia'da idama mahkûm edilmiş olan altı korsandan bir tanesi, darağacına getirildiğinde bir şişe şarap istemiş ve meydan okurcasına, "hükümdarın lanetlenmesine ve sömürgenin karışmasına" içmiş, yanındaki beş buccaneer arkadaşı da onunla beraber aynı dilekle kadeh kaldırmıştı. I. George 1717-1718'de, bütün korsanlara genel af bahşederek denizleri bu azılı tehditten kurtarmayı denediğinde, kimileri bu teklifi kabul etmiş, ancak çoğu aldırmaz görünmüş ya da "kralın bildirgesine hor davranmış ve yırtarak parça parça etmiş"ti. Bir korsan mürettebatı ise fermanı, "Kahrolsun kral ve bütün yüce güçler" diye

sulu bir selamla kutlamıştı. Velhasıl korsan "milleti", geleneksel iktidardan ve onun merkezi hukuk, aile ya da devlet olsun, sayısız yönetim ve hâkimiyet biçiminden tiksinirdi.[22]

Korsanların kaba demokrasileri, kaptanlarla tayfaların ilişkilerinde de açığa çıkıyordu. Le Golif'in anılarının işaret ettiği gibi kaptanlar, stratejik cesaretlerinin ve çarpışmada yiğitlikleri ve zor, hatta ölümcül durumlardan sıyrılma yetenekleri kadar şüphesiz, düşmanlarından korsan hayatlarını kurtarabilecek, taviz vermeyen bir vahşiliğin de dahil olduğu liderlik kabiliyetlerinin, mürettebatları tarafından kabul görmesiyle kaptan oluyordu.[23] Kendisine sadakatle itaat edilse de kaptan, bir yönetici sınıf otoritesi değildi; korsan liderliği hak edilir, sonradan da belirli durumlarda gönüllü olarak başkasına devredilirdi. İdarenin kaptanlara verilmesinin tam olarak nedeni, buccaneerlerin bilhassa kovalamanın ya da kovalanmanın kızıştığı anlarda, kararları verecek birine ihtiyaç duymasıydı. Esirler, kaptanın mülküydü ve muamelelerine ilişkin kararlar ancak onun yetkisinde sayılıyordu. Kaptanlara ayrıca, baskın yapılırken emirlere karşı gelen ya da rıza göstermeyen, her korsanı idam etme hakkı tanınmıştı. Diğer bütün zamanlardaysa kaptanlar, mürettebatın isteğiyle görevden alınabilirdi "ve sıradan korsanlardan pek de ayrıcalıklı değildi." "Centilmenlik" taslayan kaptanlar, çoğu deniz yasasının acımasızlıkları ve vahşilikleri konusunda, sınıf üstünlüğü fikrine dayalı herhangi bir despotluk ya da ayrımcılık belirtmeleri halinde, buna derhal son verilmesi talebinde bulunacak kadar ilk elden tecrübe sahibi olan adamlarının gazabına uğrardı. Denizde birilerinin kayırılması, bütün gemideki işgücünün serdümen ve kurullarını, herhangi bir huzursuzluk halinde düzenleyici mevkiye terfi ettiren bir dizi demokratik denetim ve dengelemeyle bastırılırdı. Korsanlar tarafından ele geçirilen ticaret gemisi ya da donanmaların kaptanları, kendilerini okyanus ahalisinin hoyrat adaletinin

22. Bu paragraflarda, B. R. Burg, *Sodomy and the Pirate Tradition: English Sea-Rovers in the Seventeenth-Century Caribbean* (New York: New York University Press, 1984), s. 128-131; Haring, *Buccaneers in the West Indies*, s. 69; Marcus Rediker, *Between the Devil and the Deep Blue Sea: Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American World, 1700-1750*, s. 255, 274-275; Cordingly, *Under the Black Flag*, s. 105; P. K. Kemp ve C. Lloyd, *The Brethren of the Coast* (Londra: Heinemann, 1960); C. M. Senior, *A Nation of Pirates: English Piracy in its Heyday* (New York: Crane, Russak, 1976), s. 48; *Lives of the Most Remarkable Criminals*, Der. Arthur L. Hayward, (New York, 1927 tekrar basım), s. 37; S. Charles Hill, "Episodes of Piracy in Eastern Waters", *Indian Antiquary* 49 (1920): 37'den yararlanılıyor. Le Golif'in anlatısı, *Memoirs of a Buccaneer*, s. 87-110'da; korsan mahkemeleri ve kanunu üzerine alıntı ise, Johnson, *History of the Pyrates*, s. 222'den aktarılıyor. Hapishanede cinselliğe dair hikâyeler için bkz. William Simon ve John Gagnon, *Sexual Conduct* (Chicago: Aldine, 1973), s. 235-249'daki araştırmaya genel bir bakış ve de daha eski bir inceleme olan, J. F. Fishman, *Sex in Prison* (Londra: John Lane, 1935).

23. [Le Golif] *Memoirs of a Buccaneer*, s. 37-53.

kurbanı olmuş bulabilirdi; zira birçok deniz akıncısı, eski deniz köleliği dönemlerinin kırbaç ve işkencelerini hâlâ hatırlıyordu. O eşitsizlik ve dehşetleri atlatmış olan bu gibi korsanlar, maddi yağmanın ganimetini intikamın hoş tadıyla takviye ediyordu şüphesiz. Buccaneer Philip Lyne 1726'da tutuklandığında, korsan olarak geçirdiği sürenin kendisine, hatırı sayılır miktarda kanlı intikam fırsatı tanıdığını itiraf etmişti. Kendisi Ölüm Kralı'nın flaması altında geçirdiği seneler boyunca, otuz yedi tekne kaptanını öldürdüğünü iddia etmişti.

Korsan gemisi, nispeten eşitlikçi düzeniyle imparatorluğun denizcilerine bir tür adalet krallığı gibi görünen, somut temelli denizcilik hayatının, ödülleri kadar musibetlerinin de yoldaşlar arasında paylaştırılmasına dayanan, yüzen bir cumhuriyetti. *The Navy Royal; or, A Sea-Cook Turned Projector*'da (1709) Barnaby Slush, XVIII. yüzyılın başlarında korsan gemisinin, deniz işçilerine cazip gelmesini şöyle yorumlamış:

> *Korsanlar* ve *buccaneerler*, [denizcilere göre] prenstir; şunun içindir ki hiçbiri genel meşakkat ve tehlikeden muaf değildir; yani eğer yoldaşlarının arasında en büyük hisse reisinse bu, her cesaret isteyen teşebbüse liderlik ettiğindendir. Üstelik diğer bütün girişimlerde de öylesine gözü pek olduğu halde, genel hakkaniyet yasalarını çiğnemeyi teklif etmez; her ortağın payının bir sınırı vardır [...]' her şey bir yana, harikulade soyguncular olan bu *Hostes Humani Generis*'in, aralarında tam bir adalet vardır; olmasa, temelsiz bir yapı olur, ayakta kalamazlardı.

İmparatorluğun, dehşet saçarak mecbur ettiği bir yığın eşitsizliğin gölgesinden uzağa; emperyalizmin türlü hırsızlıklarla elde ettiği yolsuz kazançlarını yağmalamak üzerine temellenmiş, Marcus Rediker'in sözleriyle "kolektivist bir hayat ethosu" yelken açıyordu. Emekçi fakirlerin bir çoğu için, hem "ayrıcalık ya da tehlikeden muafiyet bahşetmenin kabul edilmemesi" hem de "hisselerin adil paylaşımı"nın demokratik olarak karara bağlanmış olması, korsanın hırsızlığını, sömürgeciliğin mülkiyet düşkünü bireyciliğinin ahlaki uzlaşımının ötesine yerleştiriyordu.[24] Boston'da bir anarşist ve Toplumsal Devrimci, *Labor Standard*'ın editörlerinden ve bilhassa berduşlarla kanun kaçaklarını ilgi çekici bulan sosyalist bir hatip olan gizemli ve egzotik Marie Le Compte, namı diğer Bayan Proleter Le Compte'ye 1881'de, Stratford İngiltere'de, korsanlara methiye ezgisi yani "Denizin Asileri" üzerine nutuk çektiren, şüphesiz bu eşsiz tarihsel tecrübeydi.[25]

24. Rediker, *Between the Devil and the Deep Blue Sea*, s. 254-287, alıntı, Barnaby Slush, s. 287'den aktarılmış. Buccaneerlerin eşitlikçi düzenleri için bkz. bir de, Johnson, *History of the Pyrates*, s. 88-89, 117, 139, 145, 195, 214, 222, 352, 423; Esquemeling, *Buccaneers of America*, s. 58; Haring, *Buccaneers of the West Indies*, s. 73.

25. Paul Avrich, *The Haymarket Tragedy* (Princeton: Princeton University Press, 1984), s. 56.

Dolayısıyla korsanlar; genellikle köylünün yoksulluk ve baskı karşısında protestosuyla özdeşleştirilen eşkıyalık geleneğinin bir parçası olarak, basit adalet gayesini ve deniz ticaretinin ziyadesiyle cinsiyete dayalı, kaba erkekliğinin idaresindeki çelişkili biçimde muhafazakâr bir eşitlikçiliği, açık denizlere yaymak üzere imparatorluğun rüzgârları ve yelkenlerine karşı gidiyordu.[26] Onlar elbette ki XVIII. yüzyılda karikatürize edildikleri gibi "isyancı, kavgacı, öğretmenlik taslayan, hürmetsiz ve alçak" bir güruhtan ibaret değildi.[27] Buccaneerler, coğrafi bakımdan dağınık olsa da aynı işi yapmanın yoldaşlığıyla birbirine bağlı, modern dönem öncesi bir topluluk oluşturmuştu. Bunu da etik yasaları ve tabuları ve amirallerinin, daha alt görevdekilerin ve kaptanların kanunlarıyla komuta biçimleri kadar cemaatlerinin sembolik temsillerini, özellikle de korsan bayrağını içine alan kurumları ve liderlik hiyerarşileriyle serbest biçimde idare etmişlerdi. Bunların hepsinde de tabii, korsanların esasında reddettikleri eski rejimlerin yerleşmiş yapılarının aynası olarak kurulmuş bir cemaatte, eşkıyanın "devrimci gelenekçiliği" su yüzüne çıkıyordu.

Bilhassa rakip sömürgeci imparatorluklar arasında bitmek bilmez savaşların yapıldığı dönemlerde, korsan toplulukları içinde, korsanlığın karmaşık tarihsel temellerinde imparatorluk otoritesince (çoğu kez sinsice) yetki verilmiş ve aynı merkezi güç tarafından yasaklanmış olmaktan kaynaklanan, milli husumetler ortaya çıkabiliyordu. İspanyol ve İngiliz korsanları arasındaki husumet efsanevidir. Yine de korsanlık; hasımlarınca iyi tanınan ve kendi kendini kabul eden bir tür cemaatti. Sınır tanımayan buccaneerlerin yüzen "devletler"inin, ölüm, şiddet ve kısıtlı zaman nişanları olan kurukafayla çapraz kemikler, kum saati, mızraklar, palalar ya da kanayan kalp armalarıyla süslenmiş, siyah veya kırmızı bayrakları ufukta görününce, muhtemel kurbanlar korkuyla kaçışırken deniz yağmalama sanatmdan yoldaşları, etrafa, buyur eden dost canlısı

Şu makaleyi de dikkate alın: Ulrike Klausmann, *Marion Meinzerin* ve Gabriel Kuhn, *Women Pirates and the Politics of the Jolly Roger* (Montreal: Black Rose, 1997), s. 255-79, Gabriel Kuhn, "Life under the Death's Head: Anarchism and Piracy".

26. Toplumsal haydutluğa dair bkz. Eric J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries* (Manchester: Manchester University Press, 1959), özellikle s. 5-28; Hobsbawm, *Bandits* (Harmondsworth: Penguin, 1969), s. 13-31 [*Eşkıyalar*, Çev. Necdet Hasgül, Avesta Yay., 1997]. Christopher Hill, *Liberty Against the Law: Some Seventeenth-Century Controversies*'deki tartışmayı da dikkate alın, (Londra: Allen Lane, 1996).

27. Bkz. C. M. Senior, *A Nation of Pirates: English Piracy in its Heyday* (New York: Crane, Russak, 1976), s. 29. Gönülsüz bir tayfa, korsanların hayat tarzını şöyle tarif etmişti: "Müthiş bir içkicilik, korkunç sövgüler, iğrenç küfürler ve cennetin açıkça reddi, cehenneminse küçümsenmesi değişmez meşguliyetleridir; uykunun gürültüyü ve cümbüşü dindirdiği kimi zamanlar dışında tabii" (Aktaran Lucie-Smith, *Outcasts of the Sea*, s. 199).

yaylım ateşleri açardı. Bu yüzen prensliklerin saldırıları ayrı ayrı olabilir ya da durum iyice vahim hale geldiğinde birbirleriyle savaşabilirlerdi; ancak özel mülkle ve devlet gücüyle olan hürmetsiz, çoğu kez ölümcül kan davalarında, adeta omuz omuzaydılar. Korsan milleti, XVII. yüzyılda ancak otuz ya da kırk tekne ve İngiliz korsanları arasında bin adamdan oluşan esnek bir birlikten ibaretti; bu nüfus 1718'de neredeyse 2 bin 500'e ulaşmıştı; Anglo-Amerikan buccaneerliğinin doruğa çıktığı noktada "kayda geçmiş" olanların hepsi, belki 5 bin 500 gemiciyi bulmuştu. 1684'te Fransız Batı Hint Adaları'nda, yaklaşık iki bin korsanın barındığı, aşağı yukarı yirmi korsan gemisi bulunuyordu. Yağmayla gelen birikimin ve israf düşkünlüğünün yüzen fabrikaları olan korsan gemilerinde, işgücü sağlayan mürettebatın sayısı üç yüze kadar çıkabiliyordu.

Yaptıkları "üretim" ise müthişti. XVII. yüzyılın açılışını yapan dönemlerde Fransız ve İngiliz tüccarlar, on binlerce sterlinlik kayba uğramıştı. Dokuz gemiye komuta eden, Kuzeyli korsan Kaptan Peter Easton, 1612 yazında, 20 bin sterlin kayba neden olarak Newfoundland mıntıkasına dehşet saçmıştı; 1673'te yağmalanan Trinidad, 100 bin parça sekizlik ganimet sağlamıştı; on sene sonrasında Yeni Dünya'nın en zengin şehri olan Vera Cruz'un yağmalanması, buccaneerlere 6 milyon dolar getirmişti. Muazzam hazinesi hâlâ bulunmayı bekleyen meşhur Kaptan Kidd'in, 1701'de ipe gitmeden önce gemilerinden birinde, 400 bin sterlin olduğu rivayet edilirdi. Her ne kadar bu ekonomik asalaklık hali uzun süremese de bir dönem yağma, üretimden daha kazançlı hale gelmişti. Erken dönem kapitalizmin birikiminin bir bileşeni sömürgecilik idiyse yerleşik tecimsel ve devlet güçleri tarafından desteklenmediği zaman korsanlık da kırsal kesimin ve şehrin mülksüzlerinin hükümdarlarına haddini bildirme girişimlerinin başka bir yoluydu.[28]

Christopher Hill, korsan cemaatinin pek tabii, Ranterların*, Kazıcıların** ve Eşitlikçilerin*** öğretilerinde ifade edilen XVII. yüz-

28. Bu üç paragraf, şu kaynaklardaki kanıtlara dayanıyor; her ne kadar korsan "milleti" etrafındaki kuşkusuz tartışılabilir olan yorum bana ait olsa da: Haring, *Buccaneers in the West Indies*, s. 274; Senior, *A Nation of Pirates*, s. 30—31, 48-77; Eric Williams, *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean, 1492-1969* (Londra: Andre Deutsch, 1970), s. 83; Ritchie, *Captain Kidd*, s. 232; Rediker, *Between the Devil and the Deep Blue Sea*, s. 254-57. Korsan bayrağı üzerine şu kısa tartışmayı dikkate alın, Cordingly, *Under the Black Flag*, s. 114-19; bir de, Rediker, *Between the Devil and Deep Blue Sea*, s. 279-281'i, ki kendisi sonunda şu kanıya varıyor: "Tür bilinci asla milli bir şekil almamıştır." Ben "millet" kelimesini daha metaforik ve daha kesinsiz kullanıyorum.

* Ranters: İngiliz Milletler Topluluğu (Commonwealth) döneminde, Kilise inanışlarıyla ters düşen radikal bir mezhep. (y.h.n.)

** Digger: İngiltere tarihinde özel mülkün yasaklanmasını savunup 1649'da bazı müşterek arazileri ekip biçmeye başlayan grup. (ç.n.)

*** Levellers: İngiliz iç savaşı sırasında, halkın egemenliğini, oy hakkının genişletilmesini, kanun önünde eşitliği savunan bir siyasi hareket. (y.h.n.)

yılın radikal fikirlerine, düşünsel açıdan yeraltında kalsa da denizden sürekli ilgi göstermiş olabileceğine dair bir spekülasyonda bulunmuştu.[29] Dini muhalefet ve Robin Hood Derneği (XVIII. yüzyıl ortasına ait bir meyhane örgütlenmesi) gibi çapraşık gizli topluluklardan, Jamaika ve Madagaskar'daki yeni sığınaklara uzanan bu tür ütopyacı bağlılıklar, korsanın sert, beyaz, erkek eşitliğine dayanan, karanlıklar imparatorluğunda kurulmuş hayali cemaati içerisinde yer bulmuş olabilirdi. 1718'de Boston'da sekiz korsan yargılanırken gemisi, suçlanan buccaneerler tarafından ele geçirilen tüccar kaptan ifadesinde, "Robin Hood'un adamlarıymış gibi davranıyorlardı" demişti.[30]

Kurgu ürünü Kaptan Mission, Johnson'ın *History*'sinde tanıtılan, nadir görülen asi korsan; korsan demokrasinin, özellikle de Madagaskar'ın buccaneerlere ait ileri karakol mevkisinde, vaat eder göründüğü ütopik olasılıklarını sentezleyen ve sembolize eden bir din muhalifiydi. Mission, Ortodoksluk önünde diz çökmeyi reddetmiş, Yerleşik Kilise öğretisinin "güçsüzlerin akıllarına vurulan, çoğunluğun yalnız görünüşte kabul ettikleri bir gemden başka bir şey" olmadığında ısrar etmişti. "Rahiplerin en iffetsizi"yle aynı safta, kutsal yazıların çelişkili karakterine işaret eden, belirgin bir kuşkuculuk sergilemiş ve Tanrı'nın insana, "şu anki ve gelecekteki mutluluğunu" kurabilmesi için akıl bahşettiği görüşünü desteklemişti. Bunu yapabilmek için gerekenli olan özgürlüğe vurulan tüm gemler, anormal sınırlamalardı ve Mission despot hükümetlerin kurduğu, tüm insanlığı ezen bariyerleri yıkma yolu olarak; denizlerdeki gemilere korsanların açtığı savaşı haklı buluyordu. Mission böylelikle mürettebatını; korsan değil "Tanrı'nın ve doğanın onlara verdiği özgürlüğün hak olduğunu göstermeye ve herkesin ortak iyiliğinden öte hiçbir şeyin hükmünü kabul etmemeye azmetmiş adamlar" olarak görüyordu. Çoktandır geçici korsan yerleşimi için Afrika'da bir sığınak olan Madagaskar'da, Mission ile onun olağanüstü takımı, güya demokratik biçimde yönetilen ütopik bir ileri karakol kurmuşlardı; burada kölelik kaldırılmış, mülk herkesin kullanımına açılmış ve para ortak hazinede saklanır olmuştu. Mission yerleşime *Libertalia* adını koymuş ve halkına, "*Fransızların, İngilizlerin, Hollandalıların, Afrikalıların vs* seçkin isimlerinin içinde erimelerini arzulayarak [...] *Liberi*" diye evrensel bir milliyet vermişti. Mission, *Liberty* [Özgürlük]

29. Bu fikirler üzerine, Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution* (New York: Viking Press, 1972); ve Hill, *Liberty Against the Law*, s. 110-122'deki korsanlar üzerine makaleyi dikkate alın.

30. Hill, "Radical Pirates?" s. 17-32; Rediker, *Between the Devil and the Deep Blue Sea*, s. 267-269.

ve *Childhood* [Çocukluk] adlı iki şalopaya el koyarak, tekelci ticaret şirketlerinin ve yük olarak esir edilmiş Afrikalıları taşıyan teknelerine merhametsizce saldırmış; "zincirlerini koparıp atmış ve köleleri özgür insanlar ve servetinin ortakları yapmıştı." Cemaatinin sakinlerinin "hayatta tüm gerekli şeylerin tadını çıkar[dıkları]; dünyadan özgür ve bağımsız" oldukları, "bir daha, ne kadar ılımlı da olsa halen bir miktar güç kullanan herhangi bir hükümetin buyruğu altına girmeyi, delilik" saydıkları söyleniyordu. Kurgusal hayatta olsa bile *Libertalia*'nın ömrü sınırlıydı. Sakinleri aniden, kışkırtma ürünü bir saldırıya maruz kalmış ve "kendilerine teklif edilen bütün mutluluk alt edilmişti; [...] gecenin bir anında yerliler, iki büyük kitle halinde üzerlerine çullanmış ve yaş ya da cinsiyet gözetmeden büyük bir katliam yapmışlardı." Gece baskınlarının ganimeti üzerine kurulan *Libertalia*, benzer bir şiddete yenik düşmüştü.[31]

Kaptan Mission'ın ütopik yerleşimi, hem imparatorluğun hem korsanlığın tarihi boyunca bu kadar belirgin şekilde işleyen ırka bağlı renk ayrımını ortadan kaldırması ve sınıf iktidarını eşitlikçi biçimde yerinden etmesiyle geleneksel baskıları silme yolunda, kayda değer bir mesafe katetmişti. Peki ya kadınların korsan dünyasına yerleşmeleri? Buccaneerin hayatının toplumsal cinsiyeti şüphesiz, ataerkil hâkimiyetin güçlerini karikatürize derecesinde yansıtan ölçüde erkekti. Burg'ün ileri sürdüğü ve Le Golif'in anılarının sürekli doğruladığı üzere, korsan cinselliğinin acımasızca sert ve çekinmesizce yırtıcı karakteri, kadınları –ister köle olsunlar, ister fahişe ya da arzunun özgür özneleri– ikinci sınıf bir konuma getiriyordu. Bunun, Burg'ün de iddia ettiği gibi, homoerotik bir boyutu olmuş olabilir; cinsel zevklerinde erkekleri, özellikle de genç oğlanları kadınlara yeğleyen korsan livatacılar olduğuna şüphe yok. Ancak korsan cinselliği aynı zamanda utanmazca şehvetliydi; limandayken kadın; üzerine kavga edilen, baştan çıkarılan, tecavüz edilen ve çoğu kez buccaneerin kendine has maddi taşkınlığıyla satın alman bir ödüldü. Bu adamakıllı erkek cemaatinde yabancı bir kadın da ya ilahlaştırılan meşhur güzellik kaidesinde (Morgan'ın Panama'da seçkin statüden, beyaz, Hıristiyan bir kadını kaçırıp, baştan çıkaramayışı ya da cinsel bir ilişkiye mecbur edemeyişinde olduğu gibi), cinsel çekiciliğin adeta efsanevi itibarını sergileyerek (Bu en çok belli fahişeler arasında dile gelir); ya da Mary Read ve Anne

31. Hill, "Radical Pirates?" özellikle s. 18-19, 27-28; Johnson, *History of the Pyrates*, s. 383-439, alıntılar, s. 417, 426-427, 435, 437'den; Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History* (Berkeley: University of California Press, 1982), s. 155; Auguste Toussaint, *History of the Indian Ocean* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), s. 146.

Bonny gibi nadir örneklerde olduğu gibi erkek kılığına girip doğrudan korsanların saflarında dövüşerek kendisine bir yer edinebilirdi.[32]

Korsanın kadın zevkinin, iştahı doyurmak için edinilebilecek her şeye karşı duyduğu zevkten farklı olmadığı seziliyor: Edinilenler tadını çıkarmak yerine, harcanmalıydı. Meşhur Karasakal, on altısında bir kız olan on dördüncü karısıyla evlendikten sonra, her zamanki âdetini uygulayarak gelinle yatmış, sonra da mürettebatındaki dört beş kişiden, o izlerken aynısını yapmalarını istemişti. *Libertalia*'da ve Madagaskar'daki diğer ütopik yerleşimlerde çokeşlilik, görünürde yaygın olan aile biçimiydi ve Kaptan Mission'ın güçlü ve insani otoritesinin ağırlığının fazla hissedilmediği tek alandı. Kaptanın korsan tayfaları, Mekke yolundaki yüz Müslüman kızla ailelerini ele geçirdiğinde, Mission, mahkûmları özgür bırakmaya karar vermiş ancak buccaneerleri, karıları olarak istedikleri genç kadınları alıkoymaktan caydıramamıştı. Ayrılık feryatları arasında Mission, *Liberi* erkekleriyle münakaşa etmiş, ne var ki verdiği örgütler sağır kulaklara gitmişti.

Korsanların demokrasi tecrübelerinin sınırları olduğu su götürmezdi; ancak bu sınırlılık, başka türlü olanaklarla dengeleniyor olmalıydı. Cinsel ve ailevi alanda katı cinsiyet kısıtlamalarının olduğu bir çağda korsanlar, yeni özgürlüklere öncülük etmişti. Örneğin karşılıklı rızayla boşanma, kabul edilmişe benziyor. Anne Bonny gibi bir kadında uşak ruhlu bir eşten eser yoktu tabii; gerektiği gibi yazılmış ve tanıklık edilmiş bir evrakla koca değiştirir, kaptanla olan evliliğine rağmen mürettebatın yeni üyelerine fiziksel çekiciliğini sergilerdi; kocasını ise, idam gününde soğuk bir şekilde kenara iterek; "onu orada gördüğüne üzgün olduğunu; ama erkek gibi dövüşseydi, köpek gibi asılmasına gerek olmayacağını" açıkça söylemişti. Yoldaşı Mary Read gibi, o da darağacından "karnını mazeret göstererek"; yani gebeliğini öne sürerek kurtulmuştu. Read de az dobra değildi ve kesinlikle tahakküm eden erkeklere boyun eğecek biri değildi. Gemideki arkadaşlarını "şimdi dullarla öksüzleri aldatan ve fakir komşularını ezen" o Eski Dünya otoritelerine tercih etmişti.[33]

32. Burg, *Sodomy and the Pirate Tradition*. Kadınlar ve korsanlar üzerine, giriş niteliğinde bir genel bakış için bkz. Jo Stanley, *Bold in Her Breeches: Women Pirates across the Ages* (San Francisco: Harper, 1995).

33. Bkz. Burg, *Sodomy and the Pirate Tradition*, s. 80-84, 112-121; Senior, *A Nation of Pirates*, s. 38-39, 57; [Le Golif] *Memoirs of a Buccaneer*; Lucie-Smith, *Outcasts of the Sea*, 197-200; Johnson, *History of the Pyrates*, s. 156-65, 428, 623-626; Cordingly, *Under the Black* Flag, s. 56-78; Hill, "Radical Pirates" s. 19, 27. Korsanlar arasında boşanmaya dair bkz. J. H. Lefroy, *Memorials of the Discovery and Early Settlement of the Bermudas or Somers Islands, 1515-1685* (Londra: Longmans Green, 1877), s. 2, 46, 100, 197-198, 224-225. Çokeşliliğin radikal bir onayı ve özgürlüklerinin benimsenişi için bkz. Christopher Hill, *Milton and the English Revolution* (Londra: Faber & Faber, 1977), s. 136 139.

Korsanlığın kural tanımaz sosyal dünyasının yanında, sınırları ihlal eden lezbiyen bir ilişkiyi de paylaşmış olma ihtimalleri olan Bonny ve Read, XVIII. yüzyılın genişleyen yersiz ve mülksüz çevrelerine, denizdeki direnişe dair fikirleri ve yaşam biçimlerini yerleştirmişlerdi. Mülk ve iktidara karşı; taca karşı kurulan komplolar kadar, erkek kılığına girmeyi fırsat düştükçe gemilere zincirlenmiş kölelerin serbest bırakılmasını ve imparatorluğun ticaret ve kârlı alışveriş binalarının ateşe verilmesini benimseyen, ayrılıkçı sapma politikasıyla hayata geçirilen cüretkâr bir dizi reddediş yolunu seçmişlerdi.[34]

Korsanlığın denizlerdeki gün ve gecelerini nihayete erdiren bunun gibi fikirler olmasa da buccaneerlerin imparatorluğun ticari su yollarında seyreden sermayeye tehdit oluşturmaları, her yerde zaten yanmakta olan şiddetli husumetin alevlerinin harlanmasına etki etmişti. 1720'ye gelindiğinde, Yeni Dünya'nın emperyal ileri karakolları korsan mezaliminin dehşetini yeterince yaşamıştı. Otoritelerin 1717-1718'de ayyuka çıkan iddiaları, birbirine dikkat çekecek derecede yakındı. Jamaika'nın diken üstündeki başkomutanı, 1717'de "Bana göre korsanlar, bu adaya uğramak zorunda olan gemilerin ve teknelerin çoğunu gasp edip yağmalayarak, günbegün çoğalıyorlar" diye belirtmişti. Güney Carolina ve eski Massachusetts'in yöneticilerinden de buna benzer dertli hikâyeler gelmişti; yardım gelmezse "ticaretlerinin duracağının" farkındaydılar. Madagaskar'daki farazi korsan yerleşimlerinin zamanlaması, belki de rastlantısal değildi. 1690 ve 1710 yılları arasında buccaneerler, denizlere hâkimiyetlerinin sona yaklaştığını sezmiş ve gözlerini yeni bir baskı fırtınasında sığınak bulmak için çok uzaklardaki, egzotik gizilgüce sahip topraklara çevirmişlerdi. 1723'e gelindiğinde, Atlantik ve Karayiplerde faal korsanların sayısı bin civarına düşmüş; 1726'da ise azaldıkça azalan buccaneer ordusundan geriye ancak iki yüz kişi kalmıştı. Bilinen korsan baskınlarıysa senede yalnız yarım düzineye düşmüştü.

Korsanların daha etkili biçimde yargılanıp cezalandırılmalarını amaçlayan kanunların çıkarılması, Bahamalar dışında pek tesirli olmasa da buccaneerleri, kârlı deniz soygunculuğu işinden caydırmak için tasarlanmış aflar, okyanusa açılmış nimet avcılarından başka bir şey olmayan gemilere ruhsat verilmesi, gırla giden dini ve diğer türlü propaganda (New Englandlı papaz Cotton Mather, aralarında 1726 tarihli, çarpıcı *Vial Poured Out upon the Sea*'nin de olduğu korsan karşıtı sofu vaazlar yayınlamıştı) ve yakalanan buccaneerlerin giderek daha

34. Hem Read ve Bonny hem diğer kadınlara dair bkz. Klausmann, Meinzerin ve Kuhn, *Women Pirates and the Politics of the Jolly Roger*, s. 163-223. Lezbiyenliğe dair abartılı bir iddia için bkz. Susan Baker, "Ann Bonny and Mary Read", *Women Remembered: A Collection of Biographies*, Der. Nancy Myron ve Charlotte Bauch, (Berlin: Erinnerungen an Frauen, 1977).

çok halka açık olarak yargılanarak (en genç olanlarınınki ertelense de) idamlarının çoğalması; bunların hepsinin bilançoya katkısı olmuştu. Bazı korsanlar son yolculuklarına, idam sehpasında papazlarla ve üç beş kuruş kazanmaya can atan uyanık seyyar satıcılarla etrafı sarılı olarak çıkmıştı. Diğerleri suçlarını itiraf etmeyi reddetmiş, din adamlarının herhangi bir müdahalesini de kabul etmemişti. William Fly ise 1726'da Boston'da cellatla yüz yüze geldiğinde, hiçbir şekilde tövbekâr olmadığını göstermişti. Elinde küçük bir buket çiçek, idam sehpasına canlı adımlarla yürümüş, kalabalığa seslenmiş ve kendi mesleğini bilmiyor diye cellada çıkışmıştı; yaşayanlar arasındaki son hareketi, cellada iplerin en etkili biçimde nasıl kullanılacağını göstermek olmuştu.

Bununla beraber birçoğu savunmacı bir inatçılıkla son pişmanlığın karışımını sergilemişti. 1717'de Boston'da idama mahkûm edilen sekiz korsanın son ihtiyaçlarına, Cotton Mather hizmet etmişti. Batı Hint Adası St. Thomas'ın buccaneerleriyle ahbap olan, yirmi dört yaşında, sürgün yaşayan bir New Yorklu, ebeveynlerine karşı sorumsuzluk ve kutsal güne hürmetsizliğin de dahil olduğu bazı günahlarını itiraf etmek istediğinde Mather, enginlerdeki din kardeşlerini öldürmenin kötülüğünü kabul etmesi için diretince, dobra dobra "Bizler mecbur kalmış adamlardık" yanıtını vermişti. Mather açıklamayı anlamamıştı. İnsan onun, Jamaikalı bir korsanın pek itinalı, acı alaycılığını idrak edip etmediğini merak ediyor:

> Öyleyse çok sefil bir günahkâr olduğunu görüyorsun?
> Ah! Pek sefil!
> Kalbin fevkalade katılaşmıştı.
> Ya! Ve daha da katılaşıyor. Benim neyim var bilmiyorum.
> Yalnız kendime şaşmadan edemiyorum!
> Şimdi sizi işaret edeceğim hayran olunan
> Kurtarıcıdan başka yardım alınacak hiçbir yer yok.
> Ah! Tanrım sen bir günahkâr olan bana merhamet göster!
> Bir günahkâr. Vah, böyle demeye sebep ne! Ama istirham ederim,
> şimdi başka hangi özel günahların yükü sana daha ağır geliyor?
> Özel günahlar! Baksanıza, dünyadaki tüm günahların suçlusu oldum!
> Nereden başlasam bilmiyorum. Kumardan başlayabilirim!
> Yok kumara götüren fahişelerden; kumar da içkiye götürmüştü zaten;
> içki de yalana ve küfre ve lanete ve kötü olan her şeye ve hırsızlığa da;
> yani buna!

Korsanların idamlarına kimi zaman meşum ritüeller eşlik ederdi. İngiltere'de yapılanlar tipik olanlardı. Thames'ın bir kıvrımındaki (Şimdilerde yukarısında Captain Kidd adlı bir pub bulunuyor) İdam

Rıhtımı'nda, iskelelerin, keresteliklerin ve gemi direklerinin karışıklığı arasına, kıyı şeridi üzerine, su alçaldığında bir darağacı dikilmişti. Bir idam gerçekleştikten sonra cesetler yükselen dalgaların girdap yapan suları altında bırakılır ve üç kabarık dalga yalamadan, iplerinden kesilmez, sürüklenmeye bırakılmazdı. En kötü şöhretli korsanlar -kadavraları doğanın güçlerinden, leşle beslenen kuşlardan ve çürümekten korumak için- katrana bulanır ve zincirlere asılır ya da darağacından sallandırılır, cesetlerinden geriye kalanlar denizci camiasına ibret olsun diye, stratejik olarak uzun süre sergilenirdi. İdam cezası "taşkın su sınırları içinde" infaz edildiğinde, herkes idam edilen adamın Lord Yüce Amiral'in yönettiği "bölge"de suç işlediğini bilirdi. 1716-1726 arasındaki on yılda, dört yüz ila altı yüz arası Anglo-Amerikan korsan idam edildi. Ayrıca buccaneerlerle "takas, trampa [ya da] mübadele"de bulunmak da ölümle cezalandırılabiliyordu. İmparatorluğun mülkü olan açık denizler, herkesin ortak hazinesi olmayacaktı.[35]

Korsanların da kendi aralarında uyguladıkları mutat ceza usulleri vardı; bunların arasında neredeyse hiç uygulanmamış, "kalası yürümek"ten* ziyade, muhtemelen hemen idam edilmek ve işkence görmek vardı. Ancak buccaneer gemicilerinin, yasalarının ihlal edilmesine ya da öldürmek istemedikleri gereksiz esirlerin varlığına verdikleri tepkilerden en yaygını, yabanileştirmekti [marooning]; yani ıssız ya da terk edilmiş bir adanın kıyısına bırakmaktı. Böyle bir kader, yavaş ve ıstıraplı bir ölüm getirebileceği gibi, Defoe'nun gemi kazazedesi Robinson Crusoe hikâyesinde olduğu gibi, hayatta kalma olasılığını da içerebilirdi. Bu yönteme verilen isim, belki de Yeni Dünya plantasyonlarını çevreleyen ıssız ve çorak arazide, "yabani" topluluklar kuran, kaçak kölelerle toplum dışılarının oluşturduğu marjinal cemaatlerle ilintiliydi. Belki de terim, esas olan bu anlamıyla İspanyolca'daki *cimarrón* (vahşi, zapt edilmez) kelimesinden türemişti; ilk başta kaçak Kızılderili kölelerin, daha sonra da topluca getirilen Afrikalı kölelerinden oluşan "çalı zencisi" kaçakların yurdu haline gelen Hispaniola'nın tepelerinde otlayan evcil sığırlara böyle denirdi. Başka bir dilbilimsel bağlantıysa İspanyol sömürgelerinde, yabani diye tanınmaya başlamış kişilerce avlanan, vahşi domuzlarla kurulmuştur. XVII. ve XVIII. yüzyıllara gelindiğinde bu sürgün köleler, korsanların kendileriyle pek çok ortak yön görebilecekleri, hiddetleri kayda değer "vahşi" Afro-Amerikan top-

35. Bu paragraf, Cordingly, *Under the Black Flag*, s. 194-240'taki ve Rediker, *Between the Devil and the Deep Blue Sea*, s. 281-287'deki malzemeyi kaynak alıyor.

* Kalası yürümek: Gemiden uzanan bir kalastan denize düşmek üzere yürüyerek ölüme gitme cezası (ç.n.)

luluklar oluşturmuştu. Korsanlar, savaşçı bir savunmacılığın yasadışı bir kültüre hâkim olduğu bu yalıtılmış, çoğunlukla dağ kökenli gruplara uydurulan terimi, davadan dönenlere ve yağma eylemlerinde ele geçirdikleri şahıslara dayattıkları sürgün için her nasılsa uygun görmüş de olabilirdi. Dolayısıyla hem köle direnişiyle inşa edilen bir yapı hem korsanlara ait bir ceza usulü olarak, halk olarak "yabaniler" ve bir süreç olarak "yabanileştirme", aşağı yukarı aynı zamanda ortaya çıkmış ve ortak tarihleri ulaşılması güç adalarla bağlanıvermişti.

Korsanlar, Kaptan Mission ve *Libertalia*'ya rağmen bütününde, hiç de köleliğin kaldırılmasının sadık taraftarı değildi; ama maddi menfaate gözlerini kapadıkları da söylenemezdi. Çok defa Afrika ve Batı Hint Adaları'ndaki siyah kölelerin ticaretini yapmış oldukları halde, Yeni Dünya'da köleliğe izin veren rejimlerin ateşli karşıtları olan kaçak asi kölelerle anlaşmalar da yapmışlardı. İmparatorluğun rekabet tarihinin başlarında, korsan lordu Sir Francis Drake, Panama macerasına destek için yabanileri toplamıştı. Kaçak köleler, onlardan özgürlüklerine karşı bir bedel koparılabileceğini bilen korsanlardan yardım görmüş olabilir. Plantasyonlardan kaçan bazı siyahların, sözleşme yaparak korsan gemilerine katıldıkları bile vakidir; en azmdan Kübalı bir yabani buccaneer, kaptan mertebesine yükselmişti. Aslen New Orleanslı olan kaptan Jean Lafitte, 1820'lerin başı gibi geç bir tarihte, Küba'da yabanilerin yaşadığı müstahkem yerleşim birimleriyle (*palenque*) ilişki kurmuştu. Demek ki korsanlar ve yabaniler, imparatorluğun karanlık gölgelerinde bir tarihi paylaşmıştı.[36]

Bastırılamayan özgürlük ihtiyacından doğan yabani toplumlar, dağların, bataklıkların, ormanların ya da diğer erişilmez arazilerin asi kölelere, tekrar yakalanmama şansı veren herhangi bir yerinde oluşabiliyordu. Küba genel bir şablon ortaya koymuştu. 1503 gibi erken bir tarihte bile vali, siyah kölelerin adanın ormanlık yerlerine kaçmalarından; orada yerli Kızılderililere sayısız kötü alışkanlık öğreterek

36. Korsanların yabanileştirme yöntemine ilişkin bkz. Black, *Pirates of the West Indies*, s. 15-16; George Woodbury, *The Great Days of Piracy in the West Indies* (New York: W. W. Norton, 1951), s. 130; Cordingly, *Under the Black Flag*, s. 100, 135-140. Köle kaçaklarının yabaniler diye adlandırılmasının dilbilimsel kökenleri üzerine bkz. Richard Price, *The Guiana Maroons: A Historical and Bibliographical Introduction* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), s. 2-3; *Maroon Heritage: Archaelogical, Ethnographic, and Historical Perspectives* (Kingston, Jamaica: Canoe Press, 1994), Der. E. Kofi Agorsah, s. 2, 89. Korsan-yabani bağlantıları için bkz. *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas* (Garden City: Anchor, 1973), Der. Richard Price, s. 14, 55-57; Peter H. Wood, *Black Majority: Negroes in Colonial South Carolina from 1670 through the Stono Rebellion* (New York: W. W. Norton, 1974), s. 52; Violet Barbour, "Privateers and Pirates of the West Indies", *American Historical Review* 16 (1911): 564; Michael Craton, *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies* (Ithaca: Cornell University Press, 1982), s. 64.

itaatsizlik fikri aşılamalarından şikâyetçiydi. Yabani savaşçılar; büyük bıçaklar, tahtadan oklar ve demirden mızraklar tasarlıyor, ileri karakollar Oriente'de ve Pinar del Rio Dağları'nda ya da Zapata bataklığında ağaç gövdelerinden barikatlarla çevrili, tahkim edilmiş köyler kuruyordu.[37] Sayıları olsa olsa on ya da yüzleri bulan ama zor kazanılmış özgürlüklerini titizlikle koruyan özgürlük savaşçılarının, genellikle küçük, kendilerine ait kurtarılmış bölgelerde, yerli halklar, korsanlar ya da kendilerine benzeyen gruplarla anlaşmalar yaptığı oluyordu. Yine de çoğunlukla; menfaatleri ve gizli kapaklı mevcudiyetleriyle bağdaştığına güvenebildikleri bir dar görüşlülükte kısılı kalmışlardı. Firar ve isyan gecelerinde ortaya çıkan toplumlar, Brezilya ve Peru'dan, Batı Hint Adaları boyunca, 1837'de Seminol* Savaşı'nın olduğu Florida ve Georgia bataklık arazisine ve Güney Amerika'da köleliğin olduğu eyaletlere kadar uzanıyordu. Aralarından bazıları Avrupalı güçleri, sömürge otoritesi ve hukukuna bağlılık vaatleri karşılığında özgürlüklerini meşrulaştıran anlaşmalara zorlayacak kadar kuvvetliydi. Ancak yabanilik tecrübesi kayda değer farklılıklar gösteriyordu. XVII. yüzyılda Brezilya'daki büyük *quilombo*** Afrikalı eyaleti Palmares; yüzlerce kişilik nüfusu, iyi işlenmiş toprakları, tahıl üretimi, sulama sistemleri, köy meclisleri, hükümdar ve onun memurlarının yer aldığı yerleşik bir siyasi hiyerarşisiyle iftihar edebilirdi. Virginia ve Carolinalardaki kaçak Afrikalıların yerleşme arzuları daha kırılgandı. Burada Dismal Swamp [Kasvetli Bataklık] Bölgesi ve diğer sömürgeleşmemiş sınır bölgeleri, küçükbaş hayvan yetiştirmeye, ekin ekmeye ve kulübeler yapmaya sınırlı fırsat tanıyordu. Buna karşılık düzenli aralıklarla kaçak kölelerin ayakta tutmayı başardığı cemaat hayatına ait her türlü sağlam yapıyı yok etmek üzere yola çıkan beyazların, misilleme seferlerinden coğrafi olarak korunma sağlıyordu.[38]

Kuzey Amerika kıtasındaki en büyük yabani cemaati, köle siyahların ve Amerikalı yerlilerin her zaman muğlak olan ilişkilerinin

37. Bkz. Gwendolyn Midlo Hall, *Social Control in Slave Plantation Societies: A Comparison of St Domingue and Cuba* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1971), s. 62.

* Seminole: Bir Kızılderili kabilesi. Kızılderili dilinde ayrılıkçı, firari anlamına gelen simanole kelimesinden türemiştir (ç.n.)

** Quilombo: Kaçak siyah köle cemaatlerinden biri. (ç.n.)

38. Yabanilerin toplumlarına giriş olarak bkz. Eugene D. Genovese, *From Rebellion to Revolution: Afro- American Slave Revolts in the Making of the Modern World* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1979), s. 51-81 ve mükemmel bir derleme olan, *Maroon Societies*, Der. Price. Yine bkz. Herbert Aptheker, "Maroons within the Present Limits of the United States", *Journal of Negro History* 24 (1939): 167-184. Kölelerin firarı şu kaynaklarda işlenmiş: Gerald W. Mullin, *Flight and Rebellion: Slave Resistance in Eighteenth-Century Virginia* (New York: Oxford University Press, 1972); John Hope Franklin ve Loren Schweninger, *Runaway Slaves: Rebels on the Plantation* (New York: Oxford University Press, 1999).

karmaşık şekilde kaynaştığı, Florida Seminollerinin cemaatiydi. Creek Kızılderililerinin bir kolu olan Seminollerin de köleleri olur ama onların toplumla bütünleşmelerine, beyaz sahiplere kıyasla çok daha büyük ölçüde izin verilirdi. Siyah köleler tercüman görevi görür, beyaz sömürgecilerle yerli halk arasındaki uçuruma köprü olurdu. Hem kölelerle yerliler arasında evliliğin hem İspanyolların Alabama, Güney Carolina ve Georgia sınır eyaletlerindeki köleleri Protestan efendilerinden kaçmaya teşvik etmesinin sonucu; melez, köle ve Kızılderilinin neredeyse ayırt edilemez olduğu, karma bir cemaat meydana gelmişti. 1812 Savaşı'nın geride terk edilmiş İngiliz silahları ve topla savunulan bir kale bırakması üzerine, Seminol yabanileri burayı işgal etti; silahlandı, çevredeki toprakları işledi ve Amerikalı plantasyon sahiplerine karşı tam bir gerilla mücadelesi başlattı. 1817 ile 1843 yılları arasında defalarca savaştılar, kayıplar verdiler ve beş yüz kölenin tekrar zapt edilişini yaşadılar ama güneydoğunun karşı tarafından kaçakları çeken bir mıknatıs vazifesi görüp, Güneyli plantasyon sahibi sınıfa sürekli zarar ziyan vermeyi de başardılar. Yeni gelen siyahlar, azılı savaşçılar çıkmış ve yerli müttefikleriyle o denli sert bir eşitliğe erişmişlerdi ki General Thomas Jessup, şöyle ilan etmişti: "Şundan emin olabilirsiniz ki bu, Kızılderililerin değil zencilerin savaşı". Plantasyon ekonomisinin korsanları olan Seminol yabanileri, hasımlarma göre, "son derece zalim ve habis bir düşman"dı: "Onlar için teslim olmak beyazlara kölelik demek olur; açık bir savaşı sürdürmekse onlara yağma, özgürlük ve itibar temin eder." Savaş en sonunda, bir Amerikan generalinin isyankâr siyahları güneybatının özgür topraklı devletlerine nakletme sözü vererek yaptığı barış hamlesiyle yatıştı. Başka yerlerdeki benzer savaşların da benzer sonuçları oldu.[39]

Jamaika'daki XVIII. yüzyılın sağlam yabani cemaatlerinin kökenleri, İspanyol efendilerin İngilizlerin fethi karşısında plantasyonlarını

39. Seminol yabanileri ve verdikleri savaşlara dair bkz. Kenneth W. Porter, "Florida Slaves and Free Negroes in the Seminole War, 1835-1842", *Journal of Southern History* 30 (1964): 427-450; Porter, "Relations Between Negroes and Indians Within the Present Limits of the United States", *Journal of Negro History* 17 (Temmuz 1932): 287-367 ve Porter, *The Black Seminoles: History of a Freedom Seeking People* (Gainesville: University Press of Florida, 1996), Alcione M. Amos ve Thomas P. Senter tarafından gözden geçirilmiş ve derlenmiş; John W. Blassingame, *The Slave Community: Plantation Life in the Ante-Bellum South* (New York: Oxford University Press, 1972), s. 121-124; Michael Paul Rogin, *Fathers and Children: Andrew Jackson and the Subjugation of the American Indian* (New Brunswick, N.J.: Transaction, 1991). Carl N. Degler, *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States* (New York: Macmillan, 1971), s. 51-52'de Seminol yabanileri hakkında tuhaf biçimde sonuçlanan, belirlenimci bir düşünce yer alıyor. Kızılderili-köle ilişkilerinin genel bir anlatımı için bkz. William S. Willis, "Divide and Rule: Red, White, and Black in the Southeast", *Journal of Negro History* 48 (Temmuz 1963): 157-176.

terk etmelerinde yatıyordu. Aşağı yukarı bin beş yüz eski köle, kendilerini, İspanyollarla siyahlarm hücuma geçmiş İngiliz ordusuyla kapıştığı bir gerilla savaşında, azat edilmiş özgürlük savaşçıları olarak bulmuştu. Siyah takımlar oluşturmuş, tepeler için çarpışmış ve cemaatler kurmuş; ancak uyumlu bir birlik sağlayıp birbirlerine bağlanamamışlardı. En güçlü yabani liderlerden birinin İngilizlerle, köyünün özgürlük ve mülkiyet haklarının onaylanması karşılığında anlaşmaya varmasıyla, sorun iyice sarpa sarmıştı. Karşıt görüşlü yabani grupları, adanın yerleşilmemiş kesimlerine çekilip; buraları nesiller boyu, büyük ölçüde kendilerine sakladılar. İngilizler gittikçe daha fazla Afrikalı köle getirirken düzenli olarak başkaldırılar patlak veriyor ve çok sayıda kaçak, en sonunda daha ehlileşmiş yabanilerin eski yerleşimlerine bağlanmaya başlayan yeni cemaatler oluşturmak üzere, plantasyonların sınırlarını aşıyordu. 1730'lara gelindiğinde, karmaşık biçimde katmanlaşmış olan Afrikalı etnik grupların bu alaşımları, seksen sene aralıklarla süren bir savaşın tarihine dayanarak beyazlarm sömürgeci iktidarının kalbine dehşet saçan, savaşçı müfrezeler kurmuştu. Yönetimdeki otorite, "sınırlarda [...] herhangi bir güvenlik" bırakmayan "hâd safhada bir küstahlık" dediği sonu gelmeyen firarlar ve baskınlar için yeriniyordu. Yabani asiler plantasyonları ele geçirirken ada, birbiriyle savaşan bölgelere bölünmüş ve köleler sürüler halinde, sahiplerini terk etmişti; köle sahibi sınıf gitgide yerinde duramaz olmuş, hegemonyası, hâlâ emrinde olan köleler arasında bile aşınmıştı. İngiliz otoriteler, yabanilerin kuvvetli kanatlarını yönetim ve baskı biçimlerine dahil etmenin, bir yığın korunaksız cephede savaşmaktan daha başarılı olacağını düşünmüş ve bu yüzden, bazı yabanilerle anlaşmalar imzalamıştı. Bu anlaşmalar yabanilerin vatandaşlık haklarını somutlaştırmış ama aynı zamanda barış şartlarını kabul etmeyi ve gelecekteki kaçak vakalarında, köle yakalayıcı vazifesi görmeyi reddeden asileri bastırmalarını da talep etmişti.

Sonuçta varılan uzlaşma, yabanilerin cemaatlerini bölmüş ve geride kalan asi köleleri kuvvetten düşürerek bir dizi kargaşa ve düzensizliğe neden olan acı bir hizipçilik ve kan davası bırakmıştı. 1794-1795'te, İngilizlerin, iki yabani sanığı kırbaçlatmak için köleleri kullanmasının neden olduğu son bir savaş patlak verdiğinde, eski kölelerin bir zamanlar gururla meydan okuyan yerleşimleri, dünyanın en büyük emperyal gücüne karşı plantasyon siyahlarının ya da geriye kalan dağılmış cemaatlerin desteği olmaksızın savaşmak durumunda kalmıştı. Birkaç yüz yabani, tüm koşullara rağmen savaşmıştı; peşlerine düşen silahlı köleler, karşılarına dizilen diğer özgür siyah müfrezeler ve tepelerde izle-

rini sürmek için Küba'dan getirilmiş saldırgan köpekler yüzünden, en sonunda İngiliz ve plantasyon otoritesi karşısında diz çökmek zorunda kalmışlardı. Kendilerini askeri bakımdan üstün olanların insafsız muamelesi altında bulmuşlardı: Topraklarında kalabilecekleri sözü verilmiş olan 556 yabani, bir sene sonra nakliye gemilerine bindirilmiş ve Nova Scotia'nın çetin ikliminde "yeniden yerleştirilmiş"ti. "Adayı kurtardım" diye ilan etmişti, bu hileyi tezgâhlayan kendinden hoşnut görevli; bu dalavere, Jamaikalı çalı asilerinin, Nova Scotia'dan Sierra Leone'ye gayri resmi şekilde yollanmasıyla sonuçlanmıştı.[40]

Geriye kalan Jamaikalı yabaniler, gittikçe daha fazla dayatılan asimilasyon ve birleşmelerin dünyasında, kültürlerini muhafaza etmek için mücadele ediyordu. Müzik ve dansları, yemek ve giysileri, dağlık araziye ayak uydurmalarıyla ortaya çıkan kendilerine has teknolojileri ve geleneksel kutlamaları, direniş ve isyanla oluşmuş cemaatlerin özgürlük günlerine dair etkili hatırlatıcılardı. Buharlaşan yağma denizlerinde yükselen ve çöken korsan milletinden farklı olarak yabanilerin, –tarihte, çok kez karanlık yenilgilerle alt edilme tehdidi altında oldukları seneler boyunca– varlıklarını korumalarının nedeni, büyük ölçüde, özerkliklerinin canlılığından asla feragat etmemiş olmalarıdır. Vic Reid'in *New Day* (1948), *The Jamaicans* (1978) ve *Nanny Town* (1983) gibi romanları, bu bağımsızlık ve birey olma fikri üzerine kuruludur. Kurmaca bir kişi, sahil kentlerinin süsü karşısında haddinden fazla kıskançlığa kapılan delikanlıyı şöyle azarlar: "Kızıl Karıncalardan bir köle sahibinin bir tarafa attığı eski giysiler! İşte bunları giyiyorlar! Ellerimizle aldığımız domuz derisi ve dantel ağacı kabuğundan gömleklerimizi! Ayağımızın çamurundan da utanmıyoruz oğlum. Ayaklardaki çamur, kaçıp kurtulduğumuzun işareti! Ayaklardaki çamur ve saçlardaki dikenler, özgürlük işaretleridir oğlum!" Firarla dolu isyankâr bir geçmişe duyulan bu hürmet, kaçışlarının başlangıçlarına dair güçlü bir olumlu mitoloji kuran yabaniler cemaatinin oluşumunda esastır. Başka bir kurmaca karakter, "Bizler, kendisine yabani diyen her birimiz, bir zincir oluşturuyoruz. Dağların oluşturduğu bu büyük omurga boyunca, bir özgürlük zinciri. Eğer bu zincirdeki herhangi bir halka zayıf düşerse hepimiz zayıf düşeriz. Bir yerden kırılırız."[41]

40. Jamaikalı yabaniler üzerine literatür hayli geniş kapsamlı; bkz. Mavis C. Campbell, *The Maroons of Jamaica: A History of Resistance, Collaboration, and Betrayal* (Granby, Mass.: Bergin & Garvey, 1988).

41. Vic Reid, *Nanny Town* Kingston: Jamaica Publishing House, 1983), s. 38, aktaran Carolyn Cooper, " 'Resistance Science': Afrocentric Ideology in Vic Reid's Nanny Town" *Maroon Heritage*, Der. Agorsah, s. 110. Bir araya getirilen bu toplam, Jamaika'da ayakta kalan yabani kültürüne bakış açısına, en iyi etnografik ve antropolojik girişi barındırıyor; yabanilerin tarihsel geçmişlerini, farklı kültürlerini ve müzik ile harp miraslarını da dahil ediyor. Ayrıca bkz. ha-

Tarihsel sürekliliği olan bu dilde, yabanileri korsanlardan ayıran büyük bir fark yatıyor. *Libertalia*'nın hakikaten ilham veren, hayali cemaatçi özlemleri bir yana, korsan bilinci ve kimliği, anlık savaşlarda; savaş ganimetlerinin gasp edilmesi ve vahşi bir taşkınlıkla çarçur edilmesiyle gelişmişti. Halbuki yabanilerin vahşiliği ve gerilla mücadelesi, anla ilgili değildi ve muhakkak ki içki âleminin tüketimiyle de ilgisi yoktu; bunlardan ziyade, özgürlüğü tüm zaman *süresince* ve zamanın *ötesinde* ayakta tutarak hayatta kalmaya dayanıyordu. Baştan aşağı değişen toplumsal cinsiyet ilişkileri dizisi, neticelerden biriydi ve yabani toplumlarmın tarihinde, kadınların farklı ve merkezi olarak kabul gören bir zemin işgal etmeleri rastlantısal değildi.

Hem korsanların hem yabani erkeklerin, kadınları paylaştıkları biliniyor; ancak Jamaikalı yabanilerde bu uygulama, belirli malum davranış kaideleri üzerinden gözlemlenirdi. Madagaskar buccaneerleri çokeşliliği kısaca tecrübe ettikleri halde, Jamaika tepelerinin kaçak siyahları, önde gelen savaşçılarına birden fazla (sıklıkla iki, bazen üç) eş veren sistemler kurmuştu; sık sık savaşta verilen kayıplarla harap olan bir sosyal düzende, üremeyi sağlama ihtiyacı göz önünde tutulursa bu, pek şaşırtıcı olmayan bir gelişmeydi. Avrupalı yorumcular bu ailevi, toplumsal cinsiyete dair ve cinsel normları; otoriter savaşçı aile reisleri tarafından vahşice kullanılıyor ve fuhşa sevk ediliyor diye tepeden bakarak resmettikleri kadınlar ve çocuklara karşı barbarca bir vahşilikle denk tutma eğilimindeydi. Halbuki, birikmiş geleneksel bilgeliğin kuşkusuz sık dokunmuş çalı örtüsünden, bu kaçak dağ cemaatleri arasındaki toplumsal cinsiyet ilişkilerine, muhtemeldir ki farklı bir bakış açısı süzülüyordu.[42]

Çarpıcı olan şey, ilk baştaki asi kentlere ismi verilen Dadı [Nanny] denilen yabani kadın kabile reisi/savaşçı mitinin, halen ne kadar etkili olduğudur. Temsili bir asi kadın üretimi ve yeniden üretiminin iki taraflı içerimleri vardır. Yabani folklorundaki "Büyük Dadı" artık efsane olarak edebiyata yerleşse de; Kamau Brathwaite'in derin bir içgörüyle gösterdiği gibi "Dadı", yaşayan tarihsel bir mevcudiyetten ziyade bir ikon, bir imaj olarak kuruldu. Dadı'nın, XIX. ve XX. yüzyıl yorumcuları tarafından mitleştirilen ve mermileri poposuyla yakalayıp, osuruğuyla Avrupalı hasımlarına geri gönderme yeteneğine dair yine-

yatta kalan bir yabani cemaatinin antropolojik anlatısı, Katherine Dunham, *Journey to Accompong* (New York: Henry Holt, 1946).

42. Çokeşlilik ve onu Avrupalının hazzetmeyişine dair bkz. *Maroon Societies*, Der. Price, s. 19, 241, 346-347, 354; ki bir yerde şu kaynaktaki kibirli bir tasviri alınıyor: Bryan Edwards, *Observations on the Disposition, Character, Manners, and Habits of Life of the Maroon Negroes of the Island of Jamaica... (1807).*

lenen hikâyelerle sembolize edilen, doğaüstü yeteneklerine dair malumatlarda, yüzyıllar süren direnişin, eşsiz bir kadının izah edilemeyen mucizeviliğine indirgendiği bir süreç yatar. "Hayatını bir ganimet avcısı olarak [sürdüren] [...] cinsiyetinden çıkmış bir kadın" olarak resmedilen Dadı, "yabanilerin arasındaki herhangi bir adamdan on kat daha yırtıcı ve kana susamış"tı. Ancak "dadılar" hakiki tarihsel aktörlerdi. Savaşçı ve iyileştirici, kâhin ve nesillerin olduğu kadar genel gıdanın da üreticisi; doğaüstü endamları olan öte dünya savaşçıları değil, yabanilerin dünyasında mücadele veren insanlardı. Onlar, serüvenli olaylarda olduğu kadar, günlük rutin, örneğin; şifa verici ve dinsel bir temelde de savaş veren kadınlardı. Savaşta erkeklere eşlik ederek genç savaşçılar ya da *ohemmaa* ("menopozu geçmiş") olarak savaşmış, yabani askerlere kabilenin bekçileri olarak yol göstermiş olabilirlerdi. Velhasıl kadınların rolleri pek çok ve çeşitliydi; "cadı" Dadı mitolojisi bunları hiç de layıkıyla kapsamıyordu. Çağdaş yabani şiiri, Dadı'nın savaşmadaki efsanevi yiğitliğini dahil ederek ama kimliğini çoğullaştırıp XVII. ve XVIII. yüzyıllardaki asi savaşlarından, günümüzdeki eğitim ve eşitlik arayışına, rollerini artırarak kaçış kültürünün kadınlarındaki bu başkalığı tekrar yakalamaya uğraşır.

Lorna Goodison'un şiirlerinin toplaması *I Am Becoming My Mother*'da (1986) yayımlanmış olan "Nanny", kadın asinin tarihsel yaratılışını anlatır: Çocuğu olmasın diye büyütülmüş bir Afrikalı ("Erimiş balmumuyla/rahmim mühürlendi") yine de halkının tabiatına ve düşüncesine alıştırılmış ("o zamandan beri halkımın çocuklarının her biri doğduğunda/tüm vücuduma can gelir") ve "ormanın ritminde [...]" eğitilmiştir. Rüzgârın yön değiştirişinde/[...] ölümün kokusunu/ duyabiliyor, fark edebiliyordum." Bu Afrikalı kadın, "Karanlıktan aydınlığı" çeken gözleriyle, köle tüccarlarına satılmıştı, fiziksel olarak kısır ama toplumsal olarak direniş üretmek için etkili bir güçtü:

> Tüm silahlarım içimde
> Ben gönderildim, bunu tarihe söyle
> Kederin gökleri örttüğünde
> Benim gibi başka kadınlar da yükselecek.

Böyle kadınların yükselişiyle yabani toplumları, korsanın dünyasından farklı olarak bugün en çok Jamaika'nın yabanilerinde aşikâr olan bir tarihsel süreklilik elde etti.[43]

43. İkisi de, *Maroon Heritage*, Der. Agorsah, s. 109-139'da yer alan, Cooper, ' "Resistance Science': Afrocentric Ideology in Vic Reid's Nanny Town" ve Kamau Brathwaite, "Nanny, Palmares, and the Caribbean Maroon Connexion" adlı makalelerdeki heyecan verici savlardan

Yeni Dünya yabanilerinin tarihinde çok az kısım, kurtulan Jamaikalılarınki kadar karmaşık ve dolambaçlıdır ve hiçbiri ticaret üçgeninin okyanus ötesi akışının izlerini, kaynağına kadar takip edemez. Ancak hemen hemen bütün Atlantik sömürgelerinde, firar ve isyanla hasıl olan ve sömürgecinin güvenliğini ve mülkiyetini tehdit eder şekillerde ıssız bölgelerde tecritlerle şekil verilen, alternatif bir kültür ve toplumsal oluşumun bizatihi varoluşu, olsa olsa çatışma yönünde gelişmelere yol açabilirdi. Brezilya'da yabanilik kalesi olan Palmares'te XVII. yüzyılda, on bini aşan bir nüfusu beslemiş olabilecek büyük *quilombo*ları ezmek, zamanın en kuvvetli emperyal güçlerinden ikisi olan Portekiz ve Hollanda'nın seferler düzenlemesini gerektirmişti. Bantu dilini konuşan yabani liderleri yiğitçe savaşmışlardı ama beyaz sömürgecilerin, zengin Palmarinos topraklarında gözü vardı ve 1695'te "kabadayılar, aceleyle toplanmış Kuzeyliler ve yerlilerin daha büyük orduları"nın harap edici koalisyonu, Yeni Dünya'da Afrika medeniyetinin müstesna biçimde başarılı yeniden inşasına son verdi.

Yabaniler, 1791 Haiti-Saint Domingue başkaldırısında da önemli yer tutmuşlardı. Hollandalı şekerkamışı krallığı Surinam'da ise yabanilik, çoğu yakınlarda gelmiş Afrikalılar olan elli bin kölenin, üç bin Avrupalı beyaz tarafından vahşice istismar edildiği "Kan Döken Sömürge" de "daimi bir savaş tiyatrosu" sahneye koymuştu. Burada plantasyonlara sınır olan yağmur ormanları, Amerika kıtalarındaki en edepsiz ve en inceliksiz sömürüye hizmet eden siyahlar için davetkâr bir kaçış rotası olmuştu. Burada çıplak ev köleleri, efendilerin masalarına servis yapar, uyuyan sahiplerini gece gündüz yelpazeler ve çocukların banyolarını ithal şaraplarla yaptırırdı; oysa tarlada, rençper olan diğer sömürgelerinkini fazlasıyla aşan gelirler elde ediyorlardı. Aşırıya kaçan zulümler, biraz abartıyla, Avrupalıların aklında çoğunlukla Surinam'la özdeşleştirilirdi. Voltaire *Candide*'de (1759) esaretin kötülüklerini hicvederken bu plantasyoncu ekonomiyi kullanmıştı. Firar ederek ve yeni bir yerleşim kurarak isyan eden yabani toplulukları, geniş olmasalar da -tutarlı bir tahminle birkaç yüzden, birkaç bine çıkabilirdi- yaka-

---

sakınmadan faydalandım. Brathwaite'in makalesi Nanny'yi mitolojikleştirme üzerine, sağlam bir açıklama sunuyor, özellikle de poposu ve mermilerle ilgili hikâye üzerine (s. 120-22). Bu bilginin tarihte yeniden üretimine bir örnek için bkz. Michael Craton, *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies*, s. 81. Alıntıdaki şiiri Cooper'ın makalesinden, s. 113-114'ten aktardım; ki o da Louise Bennett, "Jamaica Oman", *Selected Poems*, Der. Mervyn Morris (Kingston: Sangster's 1982), s. 21-22'yi kaynak alıyor; Laura Goodison, "Nanny", *I Am Becoming My Mother* (Londra: New Beacon Books, 1986), s. 44-45'te. Yabani kadınlar üzerine diğer kısa değinmeler için bkz. Lucille Mathurin Mair, *The Rebel Woman in the British West Indies under Slavery* (Kingston: Jamaika Enstitüsü, 1975) ve Alan Tuelon, "Maroon Chieftainess", *Caribbean Quarterly* 19 (Aralık 1973): 20-27.

lanma durumunda ölümü ve yaralanmayı göze alarak plantasyon ekonomisine karşı grevler yapmayı başarmıştı. Bataklık arazide bulunan ve yalnız sığ suların altındaki gizli patikalardan ulaşılabilen yerleşim yerlerinin etrafını, kazıklarla çevirmişlerdi; dağlık ya da ormanlık arazide korunmak için, dipleri sivriltilmiş kazıklarla dolu çukurlar da vardı. Yabanilerin başarısı, Michael Craton'ın değindiği gibi "sömürge rejimlerini, hiçbir yabani cemaatinin savaş halinde sürekli yaşayamayacağı gerçeğini gizleyerek yenilgiye razı etmeye bağlıydı." Savaş çetindi ama sürekli olarak, imparatorluğun köle-temelli kuvvetini doğrudan vurarak veriliyordu.[44]

Yüzyıllar ve nesiller boyunca yabaniler bu amansız savaşı verdi. Özgürlüğün gece firarlarında şekillenmiş bir cemaat olan asiler, kültürlerini, keyfi bir şekilde işgal edilmiş topraklarının zorlu erişilmezliği ve batan güneşin gözlerden gizlediği kuytuların, kendilerine emperyal düşmanların askeri güçlerine karşı bir avantaj sağladığı, gerilla savaşının karanlığında somutlaştırdı. Ancak XVIII. ve XIX. yüzyılların plantasyon ekonomileri ve köle toplumları yerlerini, yönetilmeye ve yutulmaya dayalı daha hegemonyacı kültürlere bırakmca, yabaniler daha etkili emperyal güçlerle yüz yüze geldi:

Gün doğuşunda karanlığı okuyan gözlerle
tepeden aşağı gelir
Yanlarımıza öyle rastgele yaslasak da
Koltuk değnekleri
Değildi m16'lar
.....
& halbuki bugün şahinler, ılık, yükselen dolambaçlarındayken
karanlık hüzünlere benziyor. Çünkü Portekizliler
sonunda bizi kendi oyunlarında yendiler
etrafımızı kuşattılar. Karşımızda bütün yıl
sıkı konuşlandılar. Caius

44. Genovese, *From Rebellion to Revolution*, s. 63; Craton, *Testing the Chains*, s. 65; Saint Domingue üzerine ise: Caroyn E. Frick, *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1990); C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouvertre and the San Domingo Revolution* (New York: Vintage, 1963). Surinam üzerine, Captain John Gabriel Stedman, *Narrative of a Five Years Expedition Against the Racked Negroes of Surinam*'da (Amherst: University of Massachusetts Press, 1971), oldukça faydalı bir kısaltma yer alıyor; *Stedman's Surinam: Life in an Eighteenth-Century Slave Society*, Der. Richard Price ve Sally Price, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992); yayımlanmış materyal için sağlam bir giriş bölümü olan paha biçilmez bir rehber içinse bkz. *The Guiana Maroons: A Historical and Biographical Introduction*, Der. Richard Price, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976). Genovese, *From Rebellion to Revolution*, s. 139-166'da, kaynakça açısından faydalı bir makale yer alıyor; diğer bağlamlarsa, *Maroon Societies*, der. Price ile Bernard A. Marshall, "Maroonage in Slave Plantation Societies: A Case Study of Dominica, 1785-1815", *Caribbean Quarterly* 22 (Haziran-Eylül 1976): 26-32'de işlenmiş.

yemek tencerelerimizin
ta böğrüne doğru roketlere gaz verdiler
körpe dişi faunları ahmak
pervaneler & güzellik yarışmacılarıyla kandırdılar
tüylerini tıraş etmeyi öğrettiler & cesurca taşımayı
bene buonorott' bir bikiniyi şeffaf & kısrak & yumuşak
aslan & sana nasıl, erken bir sabahın
kahvaltı tabağında getireceğim
bir meyveyi
[...]
pazaryerinin girişindeki çöpçünün içeriye saldığı turistler
üşüşüyor & bizi en son nikkon liekaslarıyla yakalıyorlar & erkeklerimizin çoğu
günah içinde buz kırarak çalışmaya ayartılmışlar.[45]

Yeni imparatorluklar, yeni kılıklara bürünmüştü ama eski birikim hedefi, değişecek gibi görünmüyordu. Son yüzyıl boyunca sömürge dünyasının halklarının üzerine sıkıca oturmaları, ne kadar gönüllüce taşınıyor olsalar da sınır ihlali üzerinde, daha da başka bir kısıtlama mekânizmasını; metaların, tüketilenlerin ve memnuniyet kültürlerinin kör eden ışığına boğulmuş, karanlık bir kuşatmayı ortaya koyuyordu.[46] Bu birleşme süreciyle tekrar tekrar savaşılacak, müzakere edilecek ve yeniden oluşturulacaktı;[47] üstelik yalnızca imparatorluğun gölgelerinde değil.

45. Kamau Brathwaite, "Nanny, Palmares and the Caribbean Maroon Connexion" adlı makaledeki "9 Veridian—for GrandeeNanny", bölümü, *Maroon Heritage*, Der. Agorsah, s. 134.
46. Bkz. Ariel Dorfman, *The Empire's Old Clothes: What the Lone Ranger, Babar, and Other Innocent Heroes Do to Our Minds* (New York: Pantheon, 1983) adlı yapıttaki tartışma.
47. Bu karmaşık sürecin Batılı yerlilere ilişkin yönünün ele alınışı için bkz. yaratıcılığıyla aklı çelen bir anlatı olan, C. L. R. James, *Beyond a Boundary* (New York: Pantheon, 1983).

Beşinci Kısım

Sermayenin Dönüştürme Gücü



Paul Cézanne, *Kâğıt Oynayanlar* (1890-1892)

10
Gece Sosyalleşmeleri

Cemiyetçilik ve Meyhane

Kapitalizm, imparatorluk, kölelik ve bunların doğurduğu direniş biçimleri, 1600 ve 1900 yılları arasında dünyanın toplumsal ilişkilerini yeniden yapılandırdı. Kanuna karşı gelenlerin, açık denizlerde, plantasyon ekonomileri içerisinde ve Avrupa'nın geçirdiği büyük dönüşümün merkezlerindeki emekçi halkların köylü ve proleter şebekelerinde oluşturdukları marjinal cemaatler, iktidarın hâkim konfigürasyonuna meydan okurken geri kalanlar, yeni çağın tehdit ve emniyetsizliklerine ayak uydurdu. Bu zor uyum, ağırlıklı olarak insanların toprakla veya zanaat becerileriyle bağlarını koparan mülksüzleşme mekânizmalarıyla zaman disiplininin katılıklarına alıştırılmış yeni insan "doğaları"nın yaratılmasıyla ya da görevle yönlendirilmek yerine ücretin idaresinde olan ekonomilerle gerçekleşti. Tıpkı suçun gözü doymaz bireyciliğinin düzensizliği gibi sınıf oluşumu politikası, işçi sendikasının yükselişi ve aleni isyanın getirdiği ani değişimler de bu şartlarda hasıl oldu.

Sınır ihlalinin ve intibakın tarihleri, sefilleşmeye [immiseration] ve arz ettiği pek çok tehdide verilen farklı tepkilerde birbirine karışır. XIX. yüzyılda, insanlığın erkek kollarının belli bir devamlılıkla aktığı iki mahal, niyetleri emniyetsizliğin yarattığı maddi ve toplumsal baskıları aşmak olan ve kültürel olarak birbiriyle örtüşen kardeşlik derneği ile meyhaneydi. Geceleyin sosyalleşmenin mevkileri olan loca ve salon bar, XIX. yüzyıl toplumunun tecritlerinden ve kısıtlayıcı bireyciliğinden uzağa, çeşitli rotalar sunuyordu. Bunlar ya saygınlığın sürekliliğini temin edebilen ya da saygınlığı anlık memnuniyetlerle takas edebilen, ortaklaşa kültürlerdi.

Sınıf oluşumu sürecinde, işçilerin hayatlarında bir tek taraflılık algılama; ücret paketi, iş saatleri ya da haklardan mahrumiyet politikası yüzünden, sürekli bir *fiziksel* çarpışma olarak mekânik açıdan görülen sınıf mücadelesinin ağır basan hâkimiyetini sezme yönünde bir eğilim mevcuttur. Endüstri devrimine ayak uydurmanın ilk aşamaları tabii ki çoğunlukla bunlardan oluşuyordu. Ancak sınıf mücadelesi aynı zamanda, XIX. yüzyıl toplumunun kültürel köşelerine bir girinti oymakla, dünyevi teminatlar için yer açmak ve hayatta kalma stratejileri tasarlamakla alakalıydı; ki bu pek çok işçiye göre, daha kavgacı bir toplumsal dönüşüm programı başlatmak için atılması gereken ilk adımdı. E. P. Thompson'ın savunduğu gibi, bu da bir savaştı; üstelik çalışan insanlara toplumun birçok cephesinde söz hakkı tanımayan sınıf mevkisinin mahpusluklarına, ağır darbeler indiriyordu. Kendilerini fakir cenazesiyle gömülmenin yüz kızartıcılığından âri kılmak ya da ailelerini işsizliğin yıkımından, hastalıktan veya ezadan korumak için kardeşlik cemiyetleri oluştururken saygınlık retoriğine bürünen ve karşılıklı yardım fikrine yönelen işçiler, savaşlarını üretim esnasında verenlerden daha az mücadele ediyor değillerdi. "Paranın emniyetli şekilde saklanması, toplantıların düzgün idare edilmesi ve tartışılan meselelerin karara bağlanması için esas olan disiplin", Thompson'a göre, "yeni çalışma disiplinleri kadar büyük bir özyönetim çabası gerektiriyordu."[1] Ne var ki bu disiplinli özyönetimde, bir dolu çelişkili itki yatıyordu.

XIX. yüzyılın örgütsel manzarasına yayılan kardeşlik dernekleri-nin kökeni, insanın çağlar kadar eski olan, mali ihtiyaç zamanlarında üyelerine yardım temin edecek gönüllü birliklere katılma eğiliminde yatıyordu. Eve ekmek getiren erkeğin ya da maaş alan kadının işsiz kalması, yaralanması ya da ölmesi durumunda, ailelere gelebilecek zararı telafi etmek için örgütlenen karşılıklı yardım cemiyetleri, tarih boyunca maddi bir tampon bölge oluşturarak, aileleri muhtelif kişisel trajedilerin takatten düşüren zorluklarından koruyagelmişti. Devir devir, ulusal ve kültürel bağlamlar boyunca; antik dünyanın hayır kuruluşlarından tutun da ortaçağ ve Rönesans Avrupa'sının loncaları ve erken modern dönemin *compagnonnages*ine, endüstrileşen Çin ile Latin Amerika'nın yeminli biraderlikleri ve kız kardeşliklerine, karşılıklı dayanışma ve kardeşlik dernekleri; toplumun yalnızca servet birikimine değil yoksulluğun getirdiği zayıflıkları da karşılamaya yeterli bir ekonomik çeşitlenme seviyesine geldiği her yerde, her zaman var olmuştu. Yakınlarda derlenmiş bir dizi makalenin gösterdiği gibi, karşılıklı yardım cemiyetlerinin

1. E. P Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth: Penguin, 1980), s. 458.

karşılaştırmalı tarihi, hakikaten zengin; neredeyse başka herhangi bir kültürel yönteminki kadar engin ve geniş kapsamlıdır.[2]

Bu kardeşlik derneklerinin isimi çoğu kez, özel bir eski çağlardan kalmışlık hissi taşır (Kadim ve Onurlu Özgür Masonlar,[3] Birleşmiş Erkek İşçiler Derneği, Kadim Çobanların Sadık Derneği, Kadim Ormancılar Derneği) ya da şövalyelik hizmeti devrine geri gider (Pythias Şövalyeleri, Columbus Şövalyeleri) veya bağımsızlığı unvan olarak benimserdi (Bağımsız Oddfellowlar Derneği). Pek çok karşılıklı yardım cemiyeti, *ulusal* kuruluşlar olarak bir araya gelmişti (İngiltere'nin Oğulları, St. George Cemiyeti ve çok sayıda göçmen derneği). İrlanda örneğinde ise, böyle kurumlar, kültürel-dini bir kimlik altında, vatanseverlik davasıyla olan bağlarını gizleyebiliyordu. (Kadim İrlandalılar Derneği, Zümrüt* Hayır Cemiyeti, Sadık Orange Birliği).[4] Bu istikrar kazandırma niyetleri, ironik olarak ya tamamıyla mitseldi (karşılıklı yardım cemiyeti olarak kardeşlik derneği, Aydınlanma sonrası modern dönemin ürünüydü,[5] kesinlikle XVIII. ve XIX. yüzyıl sonlarına ait ve XX. yüzyıla da taşınmış bir kurumsal fenomendi) ya da tam hem Britanya Adaları halkının hem de Doğu ve Güney Avrupalıların, yerkürenin her köşesine ulaşmaya başladıkları sırada ortaya çıkan abartılı bir ulus ifadesiydi.[6] Oddfellowlar, "günden güne alışkanlıklarında daha göçebe hale gelmekte ve aynı zamanda büyük gruplar halinde sahiller[imiz]den kolonilerimize ve uzak topraklarımıza göç etmekte" olduğunu hissettikleri tüccarlara duydukları özel ilgiyi izah etmişti.[7] Margaret C. Jacob'ın, masonluğun açıkça kendine özgü tarihine dair

2. Bkz. *Social Security Mutualism: The Comparative History of Mutual Benefit Societies*, Der. Marcel van der Linden (Bern: Peter Lang, 1996), giriş, uluslararası boyutlara dair bir sonuç izahatı ve aşağıdaki bölgeleri ele alıyor şekilde düzenlenmiş yirmi sekiz makaleyi içeren dev bir cilt: Anglosakson dünyası; Güney Avrupa; Merkezi ve Doğu Avrupa; Batı ve Kuzey Avrupa; Asya ve Latin Amerika.

3. Antikçağın masonlar için ehemmiyetine dair (Derneğin izleri Âdem ve Havva kadar eskide sürülmüş, Kral Süleyman'ın tapınağının inşa edildiği tarihle anılmış) bkz. Lynn Dumenil, *Freemasonry and American Culture, 1880-1930* (Princeton: Princeton University Press, 1984), s. 33.

* İrlanda'ya Zümrüt Adası da denir. (ç.n.)

4. İrlanda üzerine bir ifade için bkz. John Campbell, "Friendly Societies in Ireland, 1800-1980", *Social Security Mutualism*, Der. van der Linden, s. 65-82.

5. Masonluk, Devrim Çağı'ndan önceki kargaşalarda, özellikle XVIII. yüzyıl İngiltere'sindekilerde daha derin ve daha muhalif kökleri olduğu için belki de bu genellemeye bir istisna teşkil eder. Bkz. Margaret C. Jacob'ın mükemmel çalışması, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe* (New York: Oxford University Press, 1991).

6. Rowland Berthoff, *An Unsettled People: Social Order and Disorder in American History* (New York: Harper & Row, 1971), s. 444-456. "Beyazların yerleştiği" dominyonlarda ve ABD'de karşılıklı yardım cemiyeti ve cemiyetçiliğin tartışması için bkz. *Social Security Mutualism*, Der. van der Linden, s. 83-206'daki ABD, Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda üzerine anlatılanlar.

7. *Rules of the Independent Order of Oddfellows, Manchester Unity Friendly Society* (Chorlton- upon-Medlock: Odd Fellows, 1879), s. 3.

anlamlı bir bahiste öne sürdüğü gibi, tüm ulusal tuzaklarına rağmen, cemiyetçilik "sosyalleşme içerisinde bir yönetim şekli" kuran ve spesifik bir vizyon ve söylem geliştiren, "idare biçimlerinin taklidini ve başlangıçlarını" meydana getirmek için, sanki dini bir sembolizmi kaynak alan, "uluslararası bir fenomen"dir.[8]

Bu yönetim, demokratik taahhüdün ve hiyerarşiyi kabul etmenin karışımıydı. Aydınlanma sırasındaki başlangıçlarında örneğin; masonluğun başını, kendilerini "yetenek" ve "değer" olarak onların aşağısındaki "sıradan insanlar"dan ayırırken bile, siyasi despotluğa meydan okumaya ve liyakat rejimi [meritocracy] istemeye alışmış, ilerici aristokratlar çekiyordu. Bireyin konumunun otuz üç mertebesi ya da ölçüsünü belirlemişlerdi ve kademeli bir yapıdan sakınabilen çok az kardeşlik loncası olmuştu. Üstelik yardımlaşma cemiyeti merdivenini tırmanmak, nakit harcama demekti. Oddfellow'ların beş derecesinden her biri bir dolar bedelindeydi, Ayrıca rozet, kıyafet ve diğer teçhizatın tedarikine bağlı başka muhtemel masraflar da vardı. Yine de çok sayıda kardeşlik cemiyeti kılavuz ve rehber kitaplarında, demokrasi maksadına bağlı retorik özden şaşılmaz. "Tek bir birey, eğer azimle çalışırsa, kardeşlik alanında başarılı olabilir" diye ilan eder *Correct Guide to All Matters Relating to Odd-Fellowship*, "ancak sağlam bir bağlılıkla hayırseverliğin hizmetinde birleşen bir topluluk, dünyada devrim yapabilir." Bir locanın niyet beyanatındaki demokratik itki ortadaydı: "Kardeşliğimizde zenginlik ya da yoksulluğa bağlı olarak dikkate alınmış her şeyi kaldırmak [...] herkesin [...] kardeş olmaktan öte, eşit olduğunu hissetmesini sağlamak." Kadim Birleşmiş Erkek İşçiler Derneği'nin düsturu dobraydı ve hiçbir kast veya sınıf ayrıcalığı ya da üstünlüğü gözetmiyordu: "İnsan insanın yardımına muhtaçtır."[9] Erken dönem cemiyetçiliğinde var olan bu ikilik, John Gillis gibi tarihçileri, masonluğun "hem kardeşlikçi hem ataerkil" olduğunu belirtmeye sevk etmişti; "örgütlenişi hem hiyerarşik hem kökten eşitlikçiydi." Jacob da benzer bir yorum getirmiş: "Localar, nihayetinde onun yerini alacak bir sivil toplum biçimi yaratırken eski düzene ayna tutuyordu."[10]

Erkeğin saygın olduğu Viktorya dönemi kültüründe, gece sosyalleşmelerinde bu kadar öne çıkan on binlerce dostluk cemiyetinin

8. Jacob, *Living the Enlightenment*, s. 13-14.

9. James L. Ridgely, *The Odd-Fellows Pocket Companion: A Correct Guide to All Matters Relating to Odd-Fellowship* (Cincinnati: Odd-Fellows, 1867), s. 44-45; Rev. A. B. Gosh, *The Odd Fellows Improved Pocket Manual* (Cincinnati: Odd-Fellows, 1867), s. 44-45; *Ancient Order of United Workmen, Ritual* (belirtilmemiş, tarihsiz), s. 29.

10. John R. Gillis, *Youth and History: Tradition and Change in European Age Relations, 1770-the Present* (New York: Academic Press, 1981), s. 80; Margaret C. Jacob, *Living the Enlightenment*, s. 8.

salon ve kiralık loca odalarından birinde, bir akşam geçirmek nasıl bir şeydi? Bu gecelerde olup bitenler hakkında çok az şey biliyor olsak da, XIX. yüzyılın masonluk tecrübesi, başka derneklerde de tekrarlanan bazı kalıplar olduğunu gösteriyor. Localar, üye olmamanın karanlık, kabul görmeyen tecridinden, biraderlik ve dahil olmanın ışığına geçişi vurgulamak için çoğu kez, dramatik aydınlatma teknikleri ve gösterişli kostümler kullanırdı. Teatral donanımlarıyla -cüppeler, kuşaklar ve bol miktarda başka kıyafet değişiklikleri- olup bitene bir amaç için sahneleniyor havası verir, bunu loca odalarında asılı olan bilhassa şatafatlı sanatsal resimler de desteklerdi. Üyeliğe kabul ritüellerinde, yeni gelenlerin gözleri bağlanır, kendilerini kırılgan ve kaotik hissedecekleri bir yere bırakılır, beklenen her aday, cemiyet biraderliğinin kolektifliğine ve kimliğine törenle dahil olmasıyla buradan kurtarılacaktır. Birçok dernek, geçiş ayinlerini çocukluğun ve gençliğin mecburiyet haliyle anılan sembolik ölüm ve erkekliğin dirilişi üzerinden düzenlerdi. Bu hareketi, yaş ve emek ilişkisine oturtmuşlardı. Örneğin masonlarda, hayatın aşamalarını ve bunların evrensel zanaat hünerleriyle etkileşimlerini simgeleyen, üç temel mertebe vardı: kayıtlı çıraklık, gençlik; yoldaş zanaatı, orta yaş; usta mason, yaşlılık. Masonluğun ticari sembolleri olan kare, çekül, yirmi dört inçlik ölçü, mevki ve meşakkat bağlantısını daha da pekiştiriyordu. Mevsimler gibi doğal oluşumlardan ve geometrik tasarımlarıyla insan yapıtlarından yola çıkan ritüel sözlerinin hepsi, hayatın bilinmezliklerini temsil eden sarmallaşmış ve çoğu kez bilinmeyen güzergâhlardan da olsa; en yüksek mevki olan "zanaatkârlar dışında kimsenin asla görmediği, ilahi gerçeğin amblemi hiyeroglifsel parlaklığa" çıkıyordu. Bir aşamadan diğerine hareket bir seyahatti; olan bitenler çoğunlukla, insanlığın iyilik ve kötülük dönemlerinden birbiri ardına geçişe işaret eden, siyah-beyaz damalı bir halının üstünde meydana gelirdi. Her aday, çeşitli zamanlarda kendisine konuşmalar, temsili sunumlar ya da İncil'den pasajlar aracılığıyla rehberlik edilmesi için bu halıda dururdu. 1890'lara ait bir mason yayını, bu loca faaliyetine "tüm oyunların en harikası; içinde hislerin en yüceleri, alegorilerin en güzelleri, dramatik güç ve dekoru [olan] tarihsel temsiller var" demişti. Bağımsız Ormancılar Derneği'nin duvarlarında, çoğu kez düsturlarını resimleyen, Raphael öncesi tarzda bir dizi tablo sergilenirdi. Bu düsturlar, "manevi cesaret, fiziksel zindelik ve sağlam karakter" ile "özgürlük, uyum ve yardımseverlik"ti. Aydınlığın erdemleriyle karanlığın tehlikelerini birbirine tezat olarak gösteren bu resimler, cesaret ve zindeliği simgeleyen, beyazlara bürünmüş ve zırhları ışıltılı, at üstünde süvarileri, başlarını korku ve çaresizlikle öne eğmiş, ölümün tırpan taşı-

yan, kalınca örtünmüş karartılmış temsili arkasından yürüyen figürleri yakalarken gösterirdi. Bazı cemiyetler duayla açılış yapar, birçoğuysa dini motiflerden faydalanır, ana dayanakları olan erdemli, ılımlı, basiretli, adil davranışla Tanrı'ya itaati sekülerleştirirdi. Masonlar, cemiyete yeni kabul edileni, "Bu yeni mason; hayatının eşiğinde, karanlık, çaresizlik ve cehalet içinde [duruyor]. Hatalar arasında dolanmış, harici ve dünyevi dünyanm pisliklerine bulaşmışken soran gözlerle bizim kapımıza gelmiş; yeniden doğuşu arıyor ve üye olmayanın gözünden ilahi gerçeği gizleyen örtünün çekilmesini istiyor" diye tarif ederdi.

Öyleyse cemiyetçilik, ışığın peşinde bir gece arayışı; akşamın serbest kalınan saatlerinde bir sosyalleşme mevkisi arayışı; gündüzün feragatlerini ve tehditkâr kaosunu aşma yolunda bir girişimdi. Ne var ki sunulan istikrar, gizliliğin muhafazalarıyla mühürlenmişti; her masonluk mertebesi adayı, bozulması şiddetli biçimde "hiç değilse sembolik olarak" geri tepecek, sadakat yeminini etmek zorundaydı. Bunlar gibi uygulamalar ve sözler kardeşlik cemiyeti adaylarına, ev halkından ve dışarıdaki işler ve gerginliklerle dolu dünyadan ayrı bir gece ortaklığına giriş sağlıyordu. Erkekleri, kıyafet (mason toplantılarında giyilen kuzu derisinden önlük) ve sınırlı düzeyde demokratik loca derneğinde bir yerin işaretçisi saygınlık rozetleri ile (masonların sokak kıyafetlerine iliştirebildikleri küçük kare ve pusula) ortaya koyulan bir kardeşliğe kabul ediyorlardı. Eğer gün içindeki ücretli çalışma, geçim sağlamaya yarıyorsa kardeşlik derneklerinin gece işleri de ruhani bir saflık kazanılması gibi daha yüce bir amaç için yapılırdı. Cemiyetçiliğin "hür ve kabul edilmiş" gecesi, günün sınırlarını aşmanın yoluydu bir bakıma.[11]

Burada kritik olansa cemiyetçiliğin, ilk endüstri devriminin olgunluk yıllarında özel bir tarihsel kavşakta patlama yaratan önemiyle özdeşleşmiş, merak uyandıran karmaşık anlamıdır. Yorumlardan biri esas itibarıyla maddi ve ekonomik, diğeri kesinlikle kültürel ve ideolojiktir. Cemiyetçilik tam da dönemindeki, XVII. ve XVIII. yüzyılların feodal ve ticari rejimleri halk kitlelerinin dağılmaya yüz tuttuğu; kapitalizmin ilk

11. Bu paragraflar birçok kaynağa dayanıyor. En geniş ve genel düzeyde, Wilson Carey McWilliams'ın *The Idea of Fraternity in America*'sı (Berkeley: University of California Press, 1973), şimdilerde toplumsal tarihçiler tarafından daha detaylı ele alınan meselelere giriş yapıyor. Ritüelin öneminden, E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries* (Manchester: Manchester University Press, 1959), s. 150-74'te bahsediliyor, üyeliğe kabul edilme üzerine alıntı s. 158'den. XIX. yüzyıl sonlarındaki mason ritüellerinin en detaylı anlatımı, bol bol alıntı yaptığım, Dumenil, *Freemasonry and American Culture*, s. 32-73'te yer alıyor. Darryl Jean-Guy Newbury, "'No Atheist, Eunuch or Woman': Male Associational Culture and Working-Class Identity in Industrializing Ontario, 1840-1880" (Master tezi, Queen's Üniversitesi, 1992), s. 51-101'i, özellikle de s. 76-79'u dikkate alın; Mary Ann Clawson, "Nineteenth-Century Women's Auxiliaries and Fraternal Orders", *Signs* 12 (Sonbahar 1986): 53.

palazlandığı ve halk yığınları arasından bir işçi sınıfı meydana geldiği yıllarda yaygınlaşmıştı. Sonuçta ortaya çıkan ve tamamlanması nesiller süren tarihsel süreç, toplumun bir katmanını tamamıyla ücret ve piyasa ilişkilerinin gayri şahsiliğine dayanan bir ekonomik ilişkiye mecbur bırakmıştı. Yoksulun yokluk ve kriz anlarında yüzünü dönebileceği, bulutsu "manevi ekonomi"nin dayanıksız muhafazaları artık yoktu. Refah devleti daha doğmamıştı. XIX. yüzyılın son yarısı, gayri resmi ve resmi toplumsal ihtiyatlılığın tarihinde bir vakum; sınıf ilişkilerinin zenginin fakire karşı toplumsal sorumluluğunu ortadan kaldıran şekillerde yeniden yapılandırıldığı, ancak devletin asgari yaşam standartlarını temin etmedeki yerinin henüz belirlenmediği bir zamandı. Yardımlaşma cemiyetlerinin bu şartlarda ortaya çıkıp büyümelerinin nedeni, tam da refah devletinin *ilkel birikim*inde tarihsel bir anı, fakirin bir işgücü olarak *üremelerini* sağlamış olan, kendi ham sosyal sigorta biçimlerinin ilk ve hakikaten muazzam bedellerini omuzlayabilmesi için bir yolu temsil ediyor olmalarıdır.[12]

Bu kadarını 1870'de Oddfellow üyelerinden biri de anlamış, dostluk cemiyetleri fakir oranlarında da başka anlamlarda da "İngiltere'nin gelirinden büyük tasarruf sağladı [...] dostluk cemiyetleri arttıkça [...] yoksulluk azaldı" demişti. Cemiyetçiliğin sırf ekonomik rolünün önemini vurgulamakla kalmamış; ayrıca "[karşılıklı yardım cemiyetlerinin] emin adımlarla gelişiyor olmasıyla kendi başına yapabilmenin erdemlerine değer verip olgunlaşmayı ve bağımsızlığı öğrettiği işçi sınıfının, alışkanlıklarındaki ve zihinsel niteliklerindeki büyük yenilenmeye de işaret etmişti.[13] Bu kültürel ve ideolojik çalışmada, yeniden üretimin maddi güvencelerine cemiyetçiliğin tesirli çekiciliklerinin merkezindeki ikiliğin eşlik ettiği, paralel bir ilkel birikim süreci yatıyordu. Bir taraftan, muhtelif derneklerin kardeşlikleri, kendi kurdukları bir yaratım; bireyci tuzaklara tezat kolektivistliğe bürünen, eşitlikçiliğin değerleriyle ve yeni gelişen sınıf düzeninin ayrı katmanlarının demokratik olarak seviyelenmesiyle yakından ilişkili, kendini tanımlama ve bağlanmanın hâkim olduğu canlı ve enerjik bir ortamdı. Diğer taraftan cemiyetçiliğin temelde yatan birçok sosyal farkı asimile etmesi, toplumun bütününde görülen daha kapsamlı hiyerarşileri yeniden üretti. Bir bütün olarak, sallantıda olan kendi güvenliğini, gönüllü cemiyetçilik ve karşılıklı yardımın kolektifliğiyle yani, eşitliğe retorik ve temsili olarak

12. Kanada'ya ilişkin daha sağlam bir sav için bkz. *Social Security Mutualism*, Der. van der Linden, s. 111-46'daki, Bryan D. Palmer, "Mutuality and the Masking/Making of Difference: Mutual Benefit Societies in Canada, 1850-1950".

13. Jno Ervin, Jr., *The Manchester Unity of Oddfellows Friendly Benefit Society* (Halifax, N.S.: Oddfellows, 1870), s. 35.

kuvvetli bir bağlılıkla pekiştirilen bir süreçle muhafaza etmesi beklenen, işçi sınıfının farklı kesimleri de dostluk cemiyeti locasının bölücü ideolojik kazanına düşmüştü. Irk ayrımının teşvik edildiği ve toplumsal cinsiyet ayrımının koyulaştığı hayali bir cemaatin kahramanca, cengâverce toplumsal başlangıçlarına dair mitolojilerde, çoğu kez ulus ve imparatorluğa bağlılık destekleniyordu.

Kısacası cemiyetçilik, görünürde eşitlikçi ve sınıf ihtiyaçları doğrultusunda köklenmiş, işçilerin uluslararası kapitalizmin toplumsal düzenindeki ayrı ve gitgide emniyetsiz yerlerinin tanınmasıyla somut olarak oluşmuş, ekonomik kolektiflik ile toplumsal tecridin; ulusların, "ırklar"ın ve cinsiyetlerin iktidarın çok yönlü pratiğinin türlü seviyelerini daha iyi ayakta tutabilmek için, birbirlerinden ideolojik olarak ayrı tutulduğu, "sahiplenmeci bireyciliğin" arayüzünde doğmuştu. Dostluk cemiyeti kısmen, işçiler tarafından maddi menfaatlerinin bir ifadesi olarak oluşturulmuş bir arenaydı; aynı zamanda da burada sınıf bilinci rutin olarak vurgulanan bölünmelerin altında kalıyordu.

Aldıkları ücret, kendilerine güvenlik ve saygınlık yanılsaması yaşatacak kadar dolgun olan işçiler, tıpkı bu seviyede bir maddi refaha talip olmaktan pek de fazlasını yapamayan birçokları gibi, bu kültürel metalara değer veriyordu. Çalıştıkları günler sayesinde, hanımın fabrikada çalışarak hor görülmeye katlanmak zorunda kalmayabildiği ve çocuklarının eğitimle, yetişerek ya da kendilerini köklerinden ayırmaya yetecek kadar "kültür" edinerek orta sınıflara kaçma umudu taşıyabildikleri ailelerini geçindiriyorlardı. Aynı işçilerin gecelerinin bir kısmı ise dostluk cemiyeti salonlarında, aynı amaçlara ulaşmaya çalışmakla geçiyordu. Bu ailevi saygınlığın sürebilme ya da gelecekte yükselmeyi garantileme ihtimali ne olursa olsun kardeşlik derneği, işini ya da hayatını kaybetme durumunda yardım vaadiyle işçi sınıfının büyük yaşam kumarında çift taraflı oynanan bir bahisti.[14] Cemiyetçilik bu yüzden, emsalsiz ve tekbiçimli bir işçi sımfı fenomeni olmadığı halde, Atlantik'in her iki yakasında ve Üçüncü Dünya'nın endüstrileşen ekonomilerinin her tarafında, yüz binlerce işçiyi gerçekten de saflarına çekmişti. İşçi sınıfının ceplerinden cemiyet hazinelerine milyonlarca dolar akıyor; bunun bir kısmı ihtiyacı olanlara geri dönüyordu.[15]

14. Burada zikredilen aile oluşumu sürecine dair, bkz. Wally Seccombe'nin *New Left Review* 137 (Ocak-Şubat 1983), s. 44-47'deki "Marxism and Demography" makalesindeki olgun proleter ev halkına dair tartışması.

15. Kardeşlik örgütü, sınıf çizgilerini besbelli aşıyordu, bu bölümdeki hiçbir şeyle dostluk cemiyetinin emsalsiz bir işçi sınıfı kurumu olduğu kastedilmiyor. Loncanın orta sınıf karakterini vurgulayan incelemeler arasında, D. H. Doyle, "The Functions of Voluntary Associations in a Nineteenth-Century American Town", *Social Science History* 1 (Eylül 1977): 333-58; Roy Rosenzweig, "Boston Masons, 1900-1935 56 Lower Middle-Class in a Divided Society", *Jour-*

Farklı farklı ortamlar fevkalade benzer sonuçlar doğuruyor; bu sonuçlarda işçi sendikacılığının başlangıçları, çoğu kez karşılıklı yardımın gereklilikleriyle ilintileniyordu. İngiltere ve Galler'de küçük bağımsız locaların, 1815'deki toplam üyelikleri 900 bin'e ulaşmıştı.[16] Birbirlerine bağlı dernekler, işçi sınıfının Chartism* ve Yoksul Karşıtı Yasa kampanyalarına (1834-1842) bağlı çalkantı döneminde, daha dikkat çeker şekilde çoğalır olmuştu. Oddfellowlar sadece on sene içerisinde süratle büyümüş, localarının sayısını 560'tan 3 bin 500'e çıkarmış, üyelerini sekize katlayarak 221 bin yapmışlardı. 1839 tarihli bir anlatıda, "böyle cemiyetlerin oluşumunda" Yoksul Yasalarının kışkırtıcılığının etkisi vurgulanmış ve genişleyen cemiyetçilik saflarının, "krallığın dört bir tarafında açılan sendikalar"la alakalı olduğu öne sürülmüştü. Aynı yıllarda Atlantik'in öte tarafında, Yukarı Kanada yerleşim merkezi York'ta (şimdiki Toronto) marangozlar ve doğramacılar kardeşlik dürtüsüyle ilk işçi sendikalarını kurmuş, 1833 tarihli beyannamelerinde yardımlaşma maksatlarının yanında, işverenlere göğüs germe heveslerinin de altını çizmişti. Yüzyıl sonra, Dar es Salam limanında, rastgele çalıştırılan tersane işçilerinin oluşturduğu Afrikalı İşçiler Sendikası, bu yardımlaşma işçi sendikası neslini çoğaltarak 1850'lerdeki, Quebec** işçilerine benzer şekilde, "birliklerinin hastalıkta ve cenaze törenlerinde birbirlerine yardım etme amaçlı" olduğunu ilan etmişti.[17]

Bu maksatlar ve kıskançlıkla korunan ritüeller; çoğu kez bağdaşmacı dostluk cemiyetini, egzotik mistisizmin ve din değiştirme potansiyelinin hâkim olduğu, sınır ihlalcisi karanlık bir çevre olarak

nal of Voluntary Action Research 6 (Temmuz 1977): 119-24; Mary Ann Clawson, *Constructing Brotherhood: Class, Gender and Fraternalism* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1989), s. 176-77 vardı. Hiçbir inceleme, işçilerin hemen hemen tüm kardeşlik örgütlerinde mevcudiyetlerinin ne raddede olduğu, bazı durumlarda sayılarının kesin, hatta ezici bir çoğunluk oluşturduğunu inkâr edememiş. Ayrıca, bkz. Lynne Marks, *Revivals and Roller Rinks: Religion, Leisure, and Identity in Late Nineteenth-Century Small-Town Ontario* (Toronto: University of Toronto Press, 1996), s. 108-16; Christopher J. Anstead, "Fraternalism in Victorian Ontario: Secret Societies and Cultural Hegemony" (Doktora tezi, Western Ontario Üniversitesi, 1992), s. 184-88, 376.

16. P H. ve J. H. Gosden, *The Friendly Societies in England, 1815-1875* (Manchester, Manchester University Press, 1961), s. 2.

* Chartism: İngiltere'de parlamentoda reform yanlısı bir işçi sınıfı hareketi. (ç.n.)

** Quebec: Kanada'nın bir eyaleti. (ç.n.)

17. *Social Security Mutualism*, Der. van der Linden, s. 48, David Neave, "Friendly Societies in Great Britain"; Hobsbawm, Primitive Rebels, s. 157-60; *The Town of York, 1815-1834* (Toronto: Champlain Society, 1966), Der. Edith G. Firth, s. 77-78; *The Workingmen in the Nineteenth Century* (Toronto: Oxford University Press, 1974), Der. Michael S. Cross, s. 240; J. I. Cooper, "The Quebec Ship Labourers' Benevolent Society", *Canadian Historical Review* 30 (Aralık 1949): 339-40; *The Development of an African Working Class: Studies in Class Formation and Action* (Toronto: University of Toronto Press, 1975), Der. Richard Sandbrook ve Robin Cohen, s. 55, John Iliffe, "The Creation of Group Consciousness Among the Dockworkers of Dar es Salaam, 1929-1950".

damgalayan locaların ve derneklerin gece buluşmalarında tatbik ediliyordu: "Yoldaşlık elini herkese uzatıyoruz./Gizli eylemlerimizi dünya bir görebilse,/insanlık kudretli bir kardeşlik olacaktır."[18] New York Batavia'da, masonluğun sırlarını yayımlama tehdidinde bulunan ve nihayetinde de *Illustrations of Free Masonry*'de (1826) ifşaatlarını ortaya koyan William Morgan'ın, kaçırılarak ortadan kaybolması, cemiyet pratiklerinin etrafındaki sınır ihlalcisi aurayı beslemişti. Morgan'ın masonluğun sırlarını açığa vurmadaki ticari potansiyeli sömürmesi, bir dizi gece baskını ve borç yüzünden hapse girmesiyle kefaleti ödeyen bir mason tarafından cezaevinden çıkarılmasından sonra güya yakalanması, sonrasındaysa kaçırılmasıyla son bulan başka tehditkâr eylemlere sebep olmuştu. Morgan'ın intikamcı masonlar tarafından gizlice kaçırıldığına dair rivayetlerin hemen ardından, dönek loca biraderinin akıbetine dair şöyle söylentiler yayılmıştı: Şu an Kanada'da yerliler arasında yaşıyordu; yabancı diyarlara doğru yola çıkmıştı; mason yeminini bozduğu için öldürülmüş ve cesedinden asla bulunamayacak şekilde kurtulunmuştu. Sonraki beş yıllık süre içerisinde yirmi civarında büyük jüri soruşturması açılmış ve düzinelerce mason sorguya çekilmiş, on sekiz duruşma olmuş, duruşmalar yüce divana kadar gitmişti. Birçok yargıç, hukukçu ve halkça bilinen şahısların önde gelenleri, Morgan'ın kaçırılışını örtbas etmekten ve adaleti yanıltmaktan zan altında kalmıştı. Mason destekçileri, "Katolik entrikaları" ve Salem cadı duruşmalarıyla bir tuttukları bu olaylara karşı kendilerini savunmuş, mason karşıtlığıysa ABD'nin bundan sonraki politikasında kuvvetle yer almıştı. Süreç içerisinde masonluk, genç cumhuriyeti çökertmeye ve üyelerini ülkedeki tüm idari ve ekonomik otorite mevkilerine sızdırarak bir mason monarşisi kurmaya azimli olan, komplocu bir entrika olarak anlaşılacaktı. Lebbeus Armstrong, *Masonry Proved to Be a Work of Darkness*'ta (1830) provoke edercesine şunu soruyordu: "Eğer Fransa hükümetinde *üç* gün içerisinde devrim yapıldığı doğruysa bu, ABD hükümeti de mason stratejisinin esrarengiz gücüyle *bir* günde monarşiye çevrilmiş olmasın? Böyle bir devrime, masonluğun güçlü büyülerini bozan ve karanlık işlerini dünyaya ifşa eden Takdir-i İlahi'nin müdahalesinden başka hiçbir şey mâni olamazdı."[19] Morgan olayıyla

18. Ervin, *Manchester Unity of Oddfellows*, s. 36.

19. Morgan, masonluk ve mason karşıtı korkular üzerine bkz. Ronald Formisano ve Kathleen Smith Kutolowski, "Antimasonry and Masonry: The Genesis of Protest, 1826-1827", *American Quarterly* 29 (Yaz 1977): 139-165; David Brion Davis, "Some Themes of Counter-Subversion: An Analysis of Anti-Masonic, Anti-Catholic, and Anti-Mormonism Literature", *Mississippi Valley Historical Review* 47 (Eylül 1960): 205-244; Clawson, *Constructing Brotherhood*, s. 115-117; ABD'de masonluk içinse, Dumenil, *Freemasonry and American Culture* ve öncesindeki dönem üzerine bir inceleme için, Steven C. Bullock, *Revolutionary Brotherhood: Freemasonry*

birlikte, cemiyetçiliğin gecelik sosyalleşmesi, siyasi akıl tutulmasının ve toplumsal paranoyanın bir kâbusu gibi görünür olmuştu.

Bu tırmanan korku havası, çoğu kez geceye özgü toplantıların ve tehlikeli kolektiflik sanatının komplocu uygulayıcılar, diye yargılanan işçi sınıflarını da sarmıştı. İlk işçi sendikaları, cemiyetçiliğin gizli ritüel ve yeminlerini kaynak almıştı:

> Yabancılar, tüm localarımızın maksadı sevgi ve birlik
> Eşitlik yasalarının zemininde kendimizi korumaktır bir de
> Mistik haklarımızı kabul ettiğinizde
> Sırlarımız söylenecektir size.[20]

Montreal terzilerinin de 1830'larda, işverenleriyle kolektif olarak karşı karşıya gelişlerinde mesleği desteklemeyi reddedenlerin başparmaklarının kesileceği tehditleriyle pekiştirilen, benzer yeminli ilişkilerle birbirlerine bağlandıkları söylenir. XIX. yüzyılın sonuna gelindiğinde, işçilerin dostluk cemiyetine ne derece kapılmış olduklarında yanılma payı kalmamıştı. 1880'lerde, "Bu cemiyetleri ne tür üyeler meydana getiriyor?" diye sorulduğunda, işçi sınıfından bir reformcu açıkça, "Onda dokuzu işçi sınıfından" diye yanıtlamıştı.[21] Oddfellowlar örgütlenmelerini, "En çok işçi erkeklerle bağdaşıyor" diye tarif etmişti. Ayrıca muhtelif Kuzey Amerika cemaat incelemeleriyle cemiyetçiliğin, işçi sınıfının mevcudiyetini pekiştirmedeki önemli yeri ortaya çıkmıştı.[22] Amerikan işçi sınıfı tarihçisi David Montgomery, XIX. yüzyıl sonlarında, emekçi insanlar açısından kayda değer önemde bir kurumsal ve sosyal kayma yaşandığı kanısına varmıştır. "Bu yıllarda işçiler, hepsi de mukabele ruhuyla aşılanmış çok çeşitli kurumlar yaratmıştı. Kardeşlik dernekleri, kooperatifleri, reform kulüpleri, siyasi partileri ve sendikaları sayesinde Amerikalı işçiler, gelişen fabrika sistemi ortasında kolektivist bir karşı-kültür şekillendirmişlerdi."[23] XIX. yüzyıl işçi

---

and the Transformation of the American Social Order, 1730-1840 (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1996). Captain William Morgan, *The Mysteries of Freemasonry* (New York: Wilson, tarihsiz), s. 1-9'u da dikkate alın. *The Fear of Conspiracy: Images of Un-American Subversion from the Revolution to the Present*, Der. David Brion Davis, (Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 1971), s. 66-94'te bir dizi faydalı belge sunuluyor, Armstrong'dan yapılan alıntı s. 82-83'te yer alıyor.

20. Aktaran Thompson, *The Making of the English Working Class*, s. 461.

21. Bryan D. Palmer, *Working-Class Experience: Rethinking the History of Canadian Labour, 1800-1981* (Toronto: McClelland & Stewart, 1991), s. 59; *Report of the Royal Commission on the Relations of Labor and Capital in Canada*, "Ontario Evidence, Volume II" (Ottawa: Queen's Printer, 1889), s. 813.

22. *Rules of the Independent Order of Oddfellows*, s. 3.

23. David Montgomery, "Labor in the Industrial Era", *The United States Department of Labor History of the American Worker*, Der. Richard B. Morris, (Washington, D.C.: Government Printing, 1976), s. 121.

sınıfının sosyalleşmesi ve dayanışmasının gizli kapaklı kültürünün bu tür bir analitik okuması, otoritenin korku ve hiddetini topluyordu. Macclesfield'in İngiliz avam cemaati 1812'de, "Kanuna aykırı bağların yuvası [...] devrimin tohumu olan hasta ve cenaze dernekleriyle dolu" diye tarif ediliyordu.[24] Gerçi yüzyılın sonunda böyle dernekleri yalnız, adaletsiz bir sosyal sistemin "kanserine yara lapası" olarak gören başkaları da vardı. "Eğer yardım cemiyetleri olmasa, ülkenin emekçileri bir devrim yapardı" diye gürlemişti, 1891'de Kuzey Amerikalı bir radikal.[25]

Cemiyetçiliğin geceleri, devrim istikametine çıkmadı. Aslına bakılırsa, karşılıklı yardım cemiyetleri çoğu kez, "vatan sevgisi"ni vurgulayan kavgacı bir yurtseverliğin kardeşliğini destekleyerek imparatorluğa erkekçe bir bağ beslemişti. Kadim Birleşmiş Erkek İşçiler Derneği, bu milliyetçi amentüye bir sadakat kuralı eklemişti: "Ülkesine ya da halkına karşı herhangi bir suçtan, itham edilebilir bir kusurdan, ihanet ya da herhangi bir kargaşaya, ayaklanmaya ya da isyana katılmaktan suçlu bulunan her üye, örgütten kovulacak ve bir daha asla üyeliğe kabul edilmeyecektir." Bu şovenizmi, Kanada'da yeni yüzyılın başlangıcındaki "bütün yeni yerleşenlerin yakından gözlenmesi ve Britanya Adaları ile Kuzey Avrupa'dan beyaz göçünün teşviki"ni resmen savunan Orange Derneği kadar ileri götüren çok az dernek olmuştu.[26]

Orange Derneği'nin ırka yaptığı anıştırmayla ima ettiği gibi kardeşlik dernekleri, XIX. yüzyılda Kuzey Amerika'daki halleriyle çoğu kez, giriş izinlerini "yalnızca beyazlar"la sınırlandırarak Yeni Dünya'daki Asyalı ve Afro-Amerikalıları, kendilerine ayrı localar ya da farklı kardeşlikler kurmaya zorlamıştı.[27] Kadınlar için de aynı şey geçerliydi;

24. C. S. Davies, *History of Macclesfield* (Manchester, 1961), s. 180, aktaran Thompson, *The Making of the English Working Class*, s. 461.

25. Aktaran Bryan D. Palmer, *A Culture in Conflict: Skilled Workers and Industrial Capitalism in Hamilton, Ontario, 1860-1914* (Kingston: McGill-Queen's University Press, 1979), s. 43. Ayrıca, bkz. James P. Cannon, "A Fraternal Order for the U.S. Workers", Fen Bilimleri Master Derecesi [1927?], Cannon Dosyaları, Prometheus Araştırma Kütüphanesi, New York.

26. Henry Leonard Stillson, *The History and Literature of Oddfellowship: The Three-Link Fraternity* (Boston, 1897), s. 49; W. J. Morris, *Pocket Lexicon of Canadian Freemasonry* (Perth: Courrier, 1889), s. 36; W. W. Dodge, *The Fraternal and Modern Banquet Orator* (Chicago, 1903); *Constitution for the Government of the Grand Legion of Ontario Select Knights of the A.O.U.W. and Subordinate Legions Under its Jurisdiction* (Londra, 1886), aktaran Newbury, "No Atheist, Eunuch or Woman", s. 69; Cecil J. Houston ve William J. Smyth, *The Sash Canada Wore: A Historical Geography of the Orange Order in Canada* (Toronto: University of Toronto Press, 1980), s. 151; Carl Berger, *The Sense of Power: Studies in the Ideas of Canadian Imperialism, 1867-1914* (Toronto: University of Toronto Press, 1970), s. 134-135.

27. Alvin J. Schmidt ve Nicholas Babchuk, "The Unbrotherly Brotherhood: Discrimination in Fraternal Orders", *Phylon* 34 (Sonbahar 1973): 276; Edward Nelson Palmer, "Negro Secret Societies", *Social Forces* 23 (Aralık 1944): 208-10; Simon Cordery, "Fraternal Orders in the United States: A Quest for Protection and Identity", *Social Security Mutualism*, Der. van der Linden, s. 87-90: Chuen-Yan Lai, "The Chinese Consolidated Benevolent Association in Victoria", *BC Studies* 15 (1972): 53-67.

zira bazı dostluk cemiyetlerinin kadın üyeleri olsa da çoğu salonlarına kadın sokmazdı.[28] Masonlar, "hiçbir ateist, hadım ya da kadının kabul edilemez" olduğunu önceden şart koşmuştu. Gerçi bu dışlayıcı kural, bir üye adayının anatomik uygunluğunu saptamak için yeleğinin düğmelerin çözülüp içine bakılması ritüeli dışında, hiçbir zaman katı şekilde tatbik edilmemişti. Koruyucuların bir kardeşliği olarak yardımlaşma cemiyetinin, baskın toplumsal cinsiyet temelli anlamı çok önemliydi; bu cemiyet ailevi değerleri koruma çabalarında daha da girişkendi ve bunun için bağımlı evkadınları müteşekkir olmalıydı: "Hanım nasıl sevinir unutma/Hastalık kocasını yatağa düşürdüğünde?/Biraderlerin onun canını koruduğunu ve ölümcül darbeyi önlemeye çabaladıklarını hissettiğinde." Öyleyse cemiyetçiliğe bağlı kardeşlik, toplumsal cinsiyet kimliklerinin oluşumunun daha kapsamlı süreçlerini doğrudan besleyerek, toplumsal kutuplaşmaları, yani erkek/dişi, kamusal/özel, evsel/siyasi-ekonomik ayrımlarını üreten birleştirici bir yapıydı.[29] Ayrıca, yardımlaşma cemiyetinin herhangi bir sigorta simsarından pek farkı kalmayıp, giderek idealist yeni üyeleri ikramiye olarak gören, maaşlı memurların ve organizatörlerin ticari zekâsıyla faaliyet gösterir oldukça, cemiyetçiliğin ilk başlardaki kuvvetli kolektiflik ve eşitlikçilik hissi kaybolmuştu.[30] XX. yüzyılın ikinci çeyreğine gelindiğinde, birleştirici cemiyetleri artık, çoğunlukla "beyaz" anaakım nüfusun dışında bırakılan grupların etnik kolektiflikle teselli buldukları, Kuzey Amerika'nın göçmen kültürleri arasında bir sosyalleşme forumu olarak varlığını sürdürüyordu.[31]

Demek oluyor ki cemiyetçiliğin eşitlikçiliğinin karanlık yüzünde aslında, gecenin sosyalleşme yollarını tüm ezilen grupların dayanışması

28. Kadınların yardımcı rollerine dair bkz. Clawson, *Constructing Brotherhood*, s. 178-210'deki açıklama.

29. Bkz. Noel Gist, "Secret Societies: A Cultural Study of Fraternalism in the United States", *University of Missouri Studies 15* (Ekim 1940): Özellikle s. 40'taki cemiyetçiliğin toplumsal cinsiyete dayalı doğası üzerine erken bir tarihte yapılmış yorum. Michael Carnes, *Secret Ritual and Manhood in Victorian America* (New Haven: Yale University Press, 1989); Clawson, *Constructing Brotherhood*; bir de Marks, *Revivals and Roller Rinks*, s. 108-116'daki belki de fazlaca pervasız olan kısa ibareyi dikkate alın. Masonların köhne maskülenliği üzerine bkz. Henry Robertson, *A Digest of Masonic Jurisprudence, Especially Applicable to Canadian Lodges* (Toronto: Hunter Rose, 1889), s. 57 ve William Nicholls, *Jachin ve Boaz; or, An Authentic Key to the Door of Freemasonry, both Ancient and Modern* (Londra, 1797), s. 9, ikisini de aktaran Newbury, "No Atheist, Eunuch, or Woman", s. 83, 85. Alıntılanan dizeler, The English Workingman's Benefit Society, *Presentations on May 21 (Whitsun Monday)* (Montreal, 1866), s. 7.

30. Clawson, *Constructing Brotherhood*, s. 211-42; David M. Smith, "'The Best Game on Earth': The Transformation of the Independent Order of Foresters, 1874-1905" (Master tezi, Queen's University, 1996).

31. Bkz. Palmer, "Mutuality and the Masking/Making of Difference", *Social Security Mutualism*, Der. van der Linden, s. 138-146; Lizabeth Cohen, *Making a New Deal: Industrial Workers in Chicago, 1919-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 64-75, 227-230.

için genişletmekten ziyade, bundan daha büyük sosyal dünyada malum olan dışlama ve ayrım kalıplarını tekrar yapılandıran ve türeten bir himayecilik vardı. Cemiyetçiliğin çoğu kez çelişkili olan mesajlarının nakledildiği, endüstrileşen dünyanın her tarafında; ulusal şovenizm, radikal önyargılar ve cinsiyete bağlı dışlanmalar şiddetlenmiş ve yayılmıştı. Bu, gecenin sosyal ilişkileri vasıtasıyla o günün kazanan gücünün ayağını kaydırabilecek kriz ve kazalara karşı, bir savunma mekânizması olarak iş gören, geniş kapsamlı bir saygınlık adına yapılmıştı.

Gerçi, havadaki şiddetlenen emniyetsizliğin eziyetini çekenlerin hepsi de kardeşlik loncası cemiyetinde karar kılmıyordu. Kimileri de XIX. yüzyıl boyunca, dostluk cemiyetinin aylık ödentileri ve ritüel rastlaşmalarına gerek olmadan da içki ve eğlence bulunabilen meyhaneye yönelmişti.

XVIII. yüzyıl sonları ve XIX. yüzyıl başlarında, emekçi fakirler için içkinin tam olarak önemini kavramak zor. İşyeri âdetlerinin arasında yer alan içki, bitmez zahmetlerin arasına girer, sulandırılmış süt ya da kirli suyun gideremediği susuzluğu bastırır ve diğer ürünleri "saflaştırırdı". Sarhoş edicilerin, yorucu mesleklerdeki işçilere enerji vermesinin yanı sıra, eğlenceyi artırdığı ve belli geçiş törenlerini güzelleştirdiği düşünülürdü. Çıraklık, kur yapma dönemi, evlilik ve ebeveynlerden bağımsızlık; bunların hepsi içerek kutlanacak zamanlardı. Alkollü ve damıtılmış içkilerin içilme (zarif bir bardakla veya kaba bir kavanozla ya da kepçeyle) ve satın alınma (dirhemle veya kovayla ya da daha büyükçe olan fıçıyla) şekilleri, tıpkı gelir, yemek, kıyafet ve meslek gibi sınıfsal mevkiyi gösterirdi. Toplumsal gerilimin yüksek olduğu anlarda, alkol çoğu kez kargaşa ve isyan eylemlerini kışkırtırdı. Ama aynı zamanda iç karartıcı bir yatıştırıcı da olabilir, yoksulları inanılmaz bir zulmün hâkim olduğu hayatlara alıştırabilirdi. Thomas Carlyle, cini, "deliryumun yardımıyla tamamına eren her türden perişanlığın, hızla indiği kara girtlak [...] sekizde bir litresi on peniye satılan sıvı delilik" olarak görüyordu. Senelik tüketilen içki miktarı sarsıcıydı, özellikle de daha sonraki standartlara göre: 1831 ve 1931 yılları arasında, Birleşik Krallık'ta, kişi başına içilen sert içki miktarı 1.11 galondan, 0.22'ye; bira tüketimiyse 21.6 galondan 13.3 galona düştü. Kişi başına düşen ruhsatlı müessese sayısı, üçte iki oranında azaldı.[32]

Aynı yüzyıllık dönemde ABD için bu tür karşılaştırmalar, alkol

32. Bkz. Brian Harrison, *Drink and the Victorians: The Temperance Question in England, 1815-1872* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1972), s. 37-63'teki içki ve 1820'lerin İngiliz toplumu tartışması; içkinin merkeziliği ve cemiyetçilikle bağlantıları üzerine daha fazlası için, Hobsbawm, *Primitive Rebels*, s. 153-154; Erik Olsen, "Friendly Societies in New Zealand, 1840-1990", *Social Security Mutualism*, Der. van der Linden, s. 190.

yasağı yüzünden anlamsızlaşsa da mayalı içki ve biranın yanı sıra bunları dağıtan müesseselerin, XIX. yüzyılın ortası ve sonlarında arz ettiği toplumsal önemin şüphe götürür tarafı yoktu. 1890'ların ortalarında, ABD'de, ruhsatlı içki satıcısı ve yasadışı "kör domuzların"* sayısı, 250 binin epey üstündeydi. Chicago gibi şehirlerde meyhanelerin sayısı, manavlar, kasap dükkanları ve kuru gıda pazarlarının toplamı kadar çoktu. Şehirli, göçmen, işçi sınıfı mahallelerinin çoğunda, her bloka hiç olmazsa bir meyhane, her elli yetişkin erkeğeyse bir bar düşüyordu. Boston'un, tipik bir yirmi dört saati süresince, nüfusun yarısından fazlası bir bar ya da meyhaneye uğrardı. Yüzyıl ortasından Birinci Dünya Savaşı yıllarına dek, damıtılmış içki tüketiminde düşüş yaşanmışsa da bira tüketiminde, bu rakamlar çarpıcı biçimde artmıştı: 1850'de yetişkin başına tüketim, senede üç galonun biraz aşağısındayken 1911-1915 yıllarında, neredeyse otuz galona tırmanmıştı.[33]

Dolayısıyla içkinin toplumsal tarihinde uluslararası ortak bir kalıp mevcut değilse de genelde, sürekli genişleyen sansürcü ideoloji ve kurumsal gözetim ağları oluşmuştu. Artan alkol denetim ve yönetiminin temelinde, hayati bir toplumsal zorunluluk yatıyordu. Yeni kapitalist endüstriyel düzen, işle hayatın katı biçimde ayrılmasını talep ediyor, işyerinde ayık olunması ve gündüz çalışmasının bir sisteme bağlanması konusunda diretiyordu. Hayatın çeşitli ve birbiriyle ilişkili döngülerinin sürekli devinimininin bir parçası olan içki, şimdi boş zamanlarla, özellikle de ücrete tabi olmayan geceyle sınırlandırılmak zorundaydı. Bu değişim, bira ve sert içkilerin tüketimini frenlese de içki içmeyi, akşam saatlerine özgü kılmıştır. Bunun sonucunda, büyüyen bir meyhane kültürü oluştu. Bu biraz da ortalık yerde içki içip sarhoş olmaya karşı, 19. yüzyılda gelişen içki yasakçısı anlayış nedeniyle olmuştu. Ticaret döngüsü ve tüketici kitlenin değişen zevkleri ve isteklerine göre bireysel işletmeler geldi gitti. 1897-1901 yılları arasında, Chicago barlarının üçte biri ya batmış ya da tasfiye edilmişti; bazı semtlerde her ay bir meyhane açılıyor ya da kapanıyordu.[34] Ama bira ve viski satıcıları her zaman hazır bulunur, cazibeleri akşam saatlerinde iyice kuvvetlenirdi. XIX. yüzyılda boş vaktin olduğu geceler, çoğu kez içki geceleri demek oluyordu.

* Blind pig: Ruhsatsız barlara verilen ad. İsim bu mekânlarda doldurulmuş hayvan sergileme âdetinden gelir. Aynı zamanda kör kaplan da denir. (ç.n.)

33. Jon M. Kingsdale, "The 'Poor Man's Club': Social Functions of the Urban Working-Class Saloon", *American Quarterly* 25 (Ekim 1973): 472-473; *The Liquor Problem: A Summary of Investigations Conducted by the Committee of Fifty, Der.* Francis G. Peabody, (Boston: Houghton Mifflin, 1905); E. M. Jellinek, "Recent Trends in Alcoholism and Alcohol Consumption", *Journal of Studies in Alcohol* 8 (Haziran 1947): 2.

34. Bkz. Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880-1920*'deki (Urbana: University of Illinois Press, 1983) açıklama.

Tabii meyhanelerin de hayır cemiyetleri kadar eski ve sürekli bir tarihi var. 1770'lerin devrimci kolonilerinde ve 1830'larda Britanya hâkimiyetindeki Kuzey Amerika'nın daha oturmuş, yönetime sadık ileri karakollarında hancılar, "bağımsızlık"larından haz duymalarıyla tanınırdı; zira müesseseleri, muhalif hislerin yuvası, hoşnutsuzluğun ve isyanın kuluçkaya yatma yeriydi.[35] Paris'te café âlemi, modern cumhuriyetçiliğin, sosyalizmin, bohemliğin, anarşizmin ve sendikacılığın doğuşunu etkileyen bir popüler sosyalleşme yolu geliştirerek, işçi sınıfı politikasını şekillendirdi.[36] XIX. yüzyıl süresince Londra'daki meyhanelerin sayısı azalmışsa da içkinin önemi azalmamıştı. Brian Harrison'ın hayli detaylı biçimde gösterdiği gibi, bunda içki karşıtlığının tesiri şüphesiz olmuştu; ancak halkın içkiye ve biraya olan düşkünlüğü hiç de azalmış sayılmazdı. İşçi sınıfının geniş kulüp ortamı, soylu meyhane işletmecilerinden ve kenar mahalleleri gezen aristokratlardan onları ayıran, özellikle cuma ve cumartesi geceleri düzenli olarak toplandıkları bir bara sahip olmalarıyla kendini belli ediyordu. Müzikhol kültürü "soğuk su" tesirini hicvediyor; işçi sınıfı baladları "erkekçe" kadeh kaldırma sanatını göklere çıkarıyordu. Cin içilen barlar azaldığı sırada bile, boş zaman faaliyetlerinin genel mahalleri ve bunların alkol tüketimiyle yakın ilişkileri genişlemişti.[37]

Bu, en iyi, kahramanının serserilik maceralarını ön sayfadan büyük boy karikatürlerle ilan eden *Ally Sloper's Half Holiday* (1884-1923) gibi, bir penilik haftalık mizah dergilerinin sayfalarından anlaşılıyordu. Sloper, sahildeki tatil yerlerine, at yarışlarına, halka açık sergilere ve müzikhole dadanan zamparalık peşinde bir züppeydi; okurlara içkiye ve meyhane dünyasına olan şakacı düşkünlüğünü gösteren kızarmış ve soğan gibi şişmiş bir burnu vardı. Toplumsal cinsiyete dayalı zevk

35. David W. Conroy, *In Public Houses: Drink and the Revolution of Authority in Colonial Massachusetts* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995); Fred Landon, "The Common Man in the Era of the Rebellion in Upper Canada", Kanada Tarih Kurumu, *Annual Report*, 1937, s. 76-91.

36. W. Scott Haine, *The World of the Paris Cafe: Sociability among the French Working Class, 1789-1914* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996).

37. Harrison, *Drink and the Victorians*; Gareth Stedman Jones, "Working-Class Culture and Working-Class Politics in London, 1870-1900: Notes on the Remaking of a Working Class", Stedman Jones, *Languages of Class: Studies in English Working Class History, 1832-1982* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s. 179-238. Kulüp hayatı üzerine bkz. Major Arthur Griffiths, *Clubs and Clubmen* (Londra: Hutchinson, 1907) ve Frank Richard Cowell, *The Athenaeum: Club Life and Social Life in London, 1824-1974* (Londra: Heinemann, 1975) yapıtlarındaki daha ziyade soylulara dair anlatımlar ile odağı daha çok işçi sınıfı olan Stan Shipley, *Club Life and Socialism in Mid-Victorian London*'daki (Londra: Journeyman Press, 1983); Vernon L. Lidtke, *The Alternative Culture: Socialist Labor in Imperial Germany* (New York: Oxford University Press, 1985), s. 50-74. İşçi sınıfı baladları üzerine temel bilgi için bkz. Patrick Joyce, *Visions of the People; Industrial England and the Question of Class, 1848-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 230-255.

arayışının karikatürü olan Sloper, işçi sınıfı hayatının emniyetsizlikleri ve maddi sınırlarının ket vurmadığı, hazcı bir küçük burjuvaydı. Gerçi esas itibarıyla avamın oluşturduğu okur kitlesine cazip gelen tarafı da büyük ölçüde bu olabilirdi; onlara göre, Sloper'ın muhafaza ettiği "serbestlik ve karnaval ruhu", canlılık, sosyal enerji ve kültürel itaatsizlik neredeyse derginin sayfalarından taşıyordu. Ally Sloper, pek çok emekçi erkeğin ideal olarak gördüğü; ama dolap çevirerek ve kaçamakla peşine düştüğü, seçme hakkını övüyordu. Peter Bailey'nin söylediği gibi, "Sloper'ın sert içkiye karşı o yüzsüz hevesi, davranışındaki iflah olmaz avamlığı ve yersiz rafinelik yanılsamalarının bir ilacını temsil ediyor olabilir; ancak iş dünyasında, bilhassa şehir merkezinde görülen devamlı içme alışkanlığını da yansıtıyor olabilir."[38]

Toplumsal cinsiyet bakımından homojen şekilde sosyalleşilen geceler geçirilebilecek *tipik* meyhane yoktu; fahişelik gibi, bu kurumun da pek çok yüzü vardı. İyi oteller, aristokrat şeceresinden olanlara veya öyleymiş gibi yapanlara hizmet verir; diğer müesseseler, orta seviye zanaatkârları ya da şehrin şıklarıyla züppelerini toplardı. Bir de "Bayağı İnsanların Büyük Evleri" ile Avrupa ile Kuzey Amerika'daki büyük kent merkezlerinin her tarafına yayılmış yüzlerce "izbe alkol deliği" vardı; buralar "layık olmayan fakirlerin" dadandığı, meyhanenin yeraltı dünyasıydı.[39] Lakin daha çok, avam ve işçi sınıfına ait alışkanlıklar üzerine, yüzyıl sonunda yapılan araştırmalar genel olarak, tavernanın salt sarhoş edicilerin tüketiminden daha fazla cazibeye sahip olduğunu gösteriyordu.

İstatistik uzmanı Carroll D. Wright'ın sorumluluğunda yapılan ve "içki meselesinin ekonomik yönleri"ni irdeleyen, 1899 tarihli bir soruşturmaya göre; ABD'nin işçi sınıfı meyhanesi, "erkek işçinin kulübü[ydü]; boş saatlerinin çoğunu burada geçirir, evindekilere göre daha lükse yakın şeyleri, neredeyse semtteki başka herhangi bir mekânda bulduğundan fazlasını bulur[du]". New York, Boston, Pittsburgh, Chicago ve San Francisco meyhanelerinde anket yapan araştırmacılar, sıkı bir toplumsal vazife ağı bulmuşlardı. Chicago'da, şehrin kozmopolit bir kesimindeki

38. Peter Bailey, "Ally Sloper's Half Holiday: Comic Art in the 1880s", *History Workshop Journal* 16 (Sonbahar 1983): 4-31, alıntılar 28, 20'den. Bu makaleye, toplumsal cinsiyet yüklü Ally Sloper yaratısını ele almaya girişen bir yanıt için bkz. David Kunzle, "Marie Duval and Ally Sloper", *History Workshop Journal* 21 (İlkbahar 1986): 133-140. Şu makaleyi de dikkate alın, Kunzle, "The First Ally Sloper: The Earliest Popular Cartoon Character as a Satire on the Victorian Work Ethic", *Oxford Art Journal* 8 (1985): 40-48.

39. Doğu Kanada'nın liman şehirlerinde bu ortam üzerine manalı yorumlar için bkz. Judith Fingard, *The Dark Side of Life in Victorian Halifax* (Porters Lake, Nova Scotia: Pottersfield Press, 1989); Fingard, *Jack in Port: Sailortowns of Eastern Canada* (Toronto: University of Toronto Press, 1982), s. 83-139'da içki ve taverna etrafında yapılan dağınık göndermeler ve tartışmalar yer alıyor.

vasıfsız işgücünün devam ettiği ve iki düzineden fazla "milliyetten", her biri aşağı yukarı elli müşteriye servis veren, 157 meyhanede sunulan hizmetlerin detaylı bir listesini çıkarmışlardı. Esasında içki oldukça ölçülü içilse de otuz beş meyhanenin, kâğıt oyunları ve sohbet için kullanılan masa ve sandalyeleri vardı, doksan ikisi ücretsiz öğle yemeği veriyor, yetmişi müdavimlerinin okumaları için gazete bulunduruyor, elli beşinde bilardo masası, üçünün ya bir piyano ya da orgu, ikisinin iyi donanımlı spor salonları, birininse hentbol sahası vardı. Wright ve meslektaşlarının vardığı kanı şuydu: "Erkek işçiyi meyhaneye çeken boş saatlerin tedirginliğinin altında, esas olarak arkadaşlık özlemi yatıyor olmalı. İşçi orada, ortalama bir aile hayatının veremeyeceğini ve başka hiçbir kurumun sunmadığını buluyor." San Francisco'nun içki kültürü, sınıf ayrılıklarına köprü oluyordu; şehrin "kumarbaz nüfusu", otel ve meyhanelerde yaygın şekilde kumar oynanmasına şahit olan gece hayatına, "tamamen açık" bir hava katmıştı; meyhane işletmecileriyse bir müdavimi, sıkışık bir durumdan kurtarabilecek ufak borçların samimi simsarları olarak iyi bilinirdi. XIX. yüzyıl sonunda San Francisco'da, bakkal dükkânları da rutin olarak içki içilen müesseselerdi; buralara kadınlar çocuklarıyla, gün içerisinde çalışan kocalarına kovayla bira almak için uğrar, "geceleriyse erkekler, herhangi bir meyhaneye [gider gibi] gelirdi." Birçok yerde, "gece yarısı ya da pazar günü kapatmaya dair düzenlemelerden eser dahi yoktu." XX. yüzyıla girdikten hayli sonra meyhane; "arkadaşlık isteyen, özel toplantılar ya da görüşmeler isteyen ama başka müsait yeri olmayanlar için bir randevu yeri"ne dönmüştü; bu durum sola meyilli işçi sınıfı çevrelerinde oldukça yaygındı. Yüzyılın eşiğinde Buffalo'da, şehrin işçi sendikalarının çoğu (altmış dokuzda altmış üçü), düzenli toplantılarını meyhanecilerin sağladığı salonlarda yapardı. Toplum bilimciler, mahalle meyhanesinin, şansının azaldığının farkına vardıkça, on yıllardan beri "işçi hareketinin altında yatan fikirleri" beslediğine işaret etmişti.[40]

Kamyon şoförleri, fırıncılar, gemi imalatçıları ve bira fabrikası işçileri, işgünlerini rutin olarak meyhane ziyaretiyle noktalardı. Gezici ya da boşta olan işçiler, meyhaneyi posta adresi, ufak meblağlar

40. Wright, John Koren, *Economic Aspects of the Liquor Problem: An Investigation Made for the Committee of Fifty under the Direction of Henry W. Farnam, Secretary of the Economic Sub-Committee* (Boston: Houghton & Mifflin, 1899), özellikle s. 210-240. Ayrıca, bkz. Jon M. Kingsdale, "The Poor Man's Club: Social Functions of the Urban Working-Class Saloon", *American Quarterly 25* (Ekim 1973): 472-489, özellikle s. 482'deki tarihsel anlatı; Raymond Calkins, *Substitutes for the Saloon* (Boston: Houghton & Mifflin, 1901), s. 61; mahalle bağları ile meyhanenin kentsel kişiliksizliğin ortasındaki işlevinin tartışmasının olduğu, Duis, *The Saloon*, s. 86-113, 172-203. Emekçi hareketine dair alıntı, Hutchins Hapgood, "McSorley's Saloon: An Ancient Landmark, a Relic of One Phase of American Life That Has Passed", *Harpers Weekly*, 25 Ekim, 1913, s. 15.

emanet edebilecekleri ya da ödünç alabilecekleri bir banka, pansiyon olup istirahat ve şenliği ikiye katlayan bir sosyal merkez, lokanta (beş sentlik bira karşılığında bedava öğle yemeğinin makbule geçtiği inkâr edilemezdi) ya da iş bulma bürosu, yani ücretli işlerin ilan edildiği ve bulunduğu bir yer olarak bile kullanırdı. 1890'larda ABD'yi gezici işçi olarak dolaşan, iki ciltlik incelemesi *The Workers* (1898-1899) için araştırma kotaran Walter A. Wyckoff, meyhanenin erkek işçilerin sosyal ihtiyaçlarına "mükemmelen uygun" olduğunu ve aile dışında başka hiçbir sosyal kurumun "Amerika'daki erkek işçilerin hayatlarına" kıyaslanabilir şekilde "tesir" etmediğini iddia etmişti. Wyckoff'un yorumu, asilzade ataerkilliğinden kaynaklanıyordu; kendisi XIX. yüzyıl sonu reformcularına, pek çok bireyin hayatının enkaz haline gelmesinden mesul tuttuğu meyhaneye karşı alternatifler sunma çabasındaydı. Amerikalı yevmiyeli işçilere dair anlatısında, Chicago'da bir mekânın aşağıdaki karmaşık ve katmanlı betimlemesini yaparken meyhanenin, güvenilmez iki taraflı karakterine imalarda bulunur:

> Pırıl pırıl aydınlatılmış geniş bir odaya giriyoruz [...] [burada] kızgın bir kömür ateşi yanıyor. Yanı başımızdaki köşede, bitkinlikten sıkılmış bakışlarına uymayan tuhaf bir zevkle "Yoldaşlar" çalan, türünün hımbıl, cansız, bıkkın örneği üç adam var. Birinde arp, diğerinde keman var; üçüncüsüyse sert, metalik tonlu bir piyanoya durmadan vuruyor. Odada bir düzine yuvarlak masa var ve bunlarda küçük gruplar halinde bira içen adam ve kadınlar oturuyor. [...] Tek kelimeyle aleladeler [...]. Aniden buradaki sosyal atmosferin, en acayibinden tam bir yoldaşlık atmosferi olduğu dikkati çekiyor. Edilen muhabbet, küçük düşmüş adamların en küfürlü ve en müstehcen dedikodusundan ibaret [...] öfke ya da sevinçle dinmiyor ve ancak erkek ile kadınların seslerinin kayıtsızca yer değiştirmesiyle farklılaşıyor. Doğallık ve mâni olunmayan sosyal rahatlık sizi, bir süre gerçekte görmüş olduklarınıza kör eder ve sonra kara hakikat, insanın itibarsızlaşmasıyla ortaya çıkar, bunun daha altında ise bir derinlik yoktur: Bütün kötülüklere dair en derin malumata ait ortak bir zeminde kayıp, cinsiyetsiz ruhlarla zaten buluşulmuş gibidir. Hakikatteyse onlar, içlerine doğal sevgi ve umudun kuvveti yerleşmiş, canlı yoldaş erkek ve kadınlardır.[41]

Wyckoff için meyhane, çağın reformcularına aktarılması gereken bir imge, içerisinden insanlığın ışığının parlamasının engellenemediği karanlığın bir temsiliydi. Jack London meyhanenin gürültücü erkek

41. İlk Wyckoff alıntısı, Koren, *Economic Aspects of the Liquor Problem*, s. 237-240'ta, ikincisi, Walter A. Wyckoff, *The Workers: The West* (New York: Charles Scribner, 1898), s. 25-27'de yer alıyor. Wyckoff ve fakirlerin arasında yaşayıp çalışan diğer reformcular üzerine bkz. Mark Pittenger, "A World of Difference: Constructing the 'Underclass' in Progressive America", *American Quarterly* 49 (Mart 1997): 26-65.

bağlarını o kadar sofuca görmüyordu, *John Barleycorn*'da (1913) şöyle yazmıştı: "Adamlar koca seslerle konuşuyor, koca kahkahalarla gülüyordu ve bir kocamanlık havası hâkimdi [...] korkunç olabilirlerdi ama olsa olsa korkunç derecede hayret vericiydiler." Meyhanenin pirinçten tırabzanı, içki yasağı döneminde yapılan bir yoruma göre, "erkekliğin azadının sembolü"ydü.[42]

Böyle yorumların öne sürdüğü gibi meyhane hayatı kökten erkeksiydi; şaşaalı giriş yolunun etrafında dolanan ya da maceraperest babasının veya yetişkin erkeklerin sosyalleşme yollarında yaşanan yasak maceraları görebilmenin peşinde, kuytularını gözetleyen pek çok yeniyetme oğlanın eğitildiği, toplumsal cinsiyete göre vaziyet almanın okuluydu. Evli erkekler meyhaneyi, evcimenliğin ve ailenin mahpuslukları olarak algıladıkları şeylerden kaçmak için; "genç damsızlar" ve yaşları daha geçkin bekârlarsa arkadaşlıkların sıcaklığı ve bağımsızlığın yürekliliğiyle onları yanılsamalı bir rahatlığın doruklarına çıkaran, erkeksi cazibesi yüzünden uğrak mekân haline getirebilir. Hutchins Hapgood'un, efsanevi McSorley'nin meyhanesi üzerine 1913 tarihli yorumunda kullandığı dil ve analitik çerçeve, meyhanenin toplumsal cinsiyete dayalı dünya görüşünü açık etmiş ve fakat aklamıştı: "McSorley'nin meyhanesinin eşiğinden hiçbir kadın geçmedi, geçmez de. Bir veya iki kupa birayla saatler boyunca sessizce oturan ağırbaşlı işçiler, asla bir kadını düşünmemiş gibi gözükür. Onlar, evcimenliğin sınırlarıyla dertlenmeden, tamamen erkekçe yollarla olgun bir şekilde tefekküre dalar ve ciddiyetle söyleşir."[43] Böyle ucuza kapatılan türde erkek özgürlüğü, "ayaktakımı"nın hayatlarına baskının düğümlerini ve sömürünün zincirlerini bağlayan, hakikaten güçsüzleştiren maddi bağların çok azına çare olurdu. Gerçi gecenin mekânlarında bu özgürlüğün satın alınması da yeterince ehemmiyetliydi sanki, özellikle de erkek arkadaşların birbirlerine meşhur sembolik bardağı kaldırdığı "ikram" masası turlarıyla cilalandığı zaman. Fahişeler ve bazı İngiliz pub'larıyla Amerikan müesseselerindeki barmeydler dışında kadın olmaması meyhaneyi, heteroseksüel aile yapısının karmaşasından kurtarıyordu; çünkü böyle bir aile beraberinde yükümlülükler, sorumluluklar getiriyor ve haftalık ücret zarfının "aile ücreti" kısmına doğrudan el koyuyordu. Bunun yerine, meyhane, seksin basitçe satın alınmasının ya da yabancılaşmış bakışın ve gerçekleştirilmese de kurulan fantezinin tek boyutlu cinselliğini koyuyordu. Meyhanedeki erkeğin gecesinde, belki

42. Jack London, *John Barleycorn* (New York: Century, 1913), s. 30-31 ve Travis Hoke, "The Corner Saloon", *American Mercury*, Mart 1931, s. 311, ikisi de Kingsdale, "The Poor Man's Club", s. 485-486'da alıntılanmış.
43. Hapgood, "McSorley's Saloon", s. 13-17.

de muhabbet dolu erkek bağlarının sunağında kurban edilmiş ve çok önceleri peşinde koşulan varlığın gölgeleriyle takas edilmiş arzuların ve ihtiyaçların yerlerinden edilmesi yatıyordu.[44] Bu çoğu kez zor olan ruhsal değiş tokuşta yaralanma olasılığı vardı; bu da hayatları somut şekillerde kısıtlayabileceği gibi, zaman zaman ev içi şiddetin hırçınlığını körükleyebilir ve kıt olan kaynakların israfına, ailelerin terk edilişine ve hem sözlü hem kadın ve çocuğun dövülmesi dahil, fiziksel kötü muameleye varabilirdi.[45] Meyhane gecesi, birçok akşam eğlenceliği gibi hem arzu hem de tehlikeye; fırsat ve sorunlara mahal olurdu.

Bin iki yüz kadar ruhsatlı içkili müessese barındıran bir liman kenti olan Viktorya dönemi Montreal'inde, Joe Beef's Canteen [Joe Beef'in Kantini] adlı bir sahil meyhanesi, kanal ve liman işçileri, denizciler ve eski askerlerden oluşan belirli müşterilerin, yani XIX. yüzyılda içki dükkânlarıyla meyhanelerin karanlık köşelerini uğrak yeri yapmış, "insanlığın taranmamış, tıraş olmamış, vahşi görünüşlü numuneleri"nin hususi gece hayatına bir göz atmayı sağlıyor.[46] Joe Beef'in yerini ilk önce Charles McKiernan açmıştı; kendisi cumhuriyetçi bağlılıkları olan, İrlandalı Protestan bir eski asker, bir ayağı sürgün ve göçmenlerin Yeni Dünya'sında, diğeri ise eski ülkesinin kendi kendini yönetme özgürlüğüne bağlılığındaydı. Gündelikçi işçilerin uğrak yeri olan kantini, pürüzlü masa ve sandalyelerle döşenmişti; yerler talaş kaplıydı; iskeletler ve ilgi çekici hatıralık ıvır zıvırın konduğu sıvı dolu şişelerle süslenmişti ve maymunlar, papağanlar, vaşaklar ve hatta McKiernan'ın isim taktığı ve muntazaman boğuştuğu ayıların olduğu fantastik bir hayvan koleksiyonu bile vardı. Bira beş sente satılır ve ayıların bazılarının günde yirmi bardak içtiği bilinirdi; bu, ahlak denetimi

44. Ötecinsellik ve barmeydler üzerine bkz. Peter Bailey, "Parasexuality and Glamour: The Victorian Barmaid as Cultural Proto type", *Gender and History* 2 (Yaz 1990): 148-172'deki aydınlatıcı tartışma. Buradaki düşüncelerimin mecburi heteroseksüellik yönünde gelişmişe benzediğinin ve homoerotizm boyutlarına yanaşmadığının farkındayım. Bununla beraber önceki, çoğunluğun tecrübesiyken sonraki çok daha küçük bir azınlık için bir olasılıktı.

45. Tavernada içmenin ve erkek davranışının bu sorunsal yönü için bkz. Elizabeth Pleck, *Domestic Tyranny: The Making of American Social Policy Against Family Violence from Colonial Times to the Present* (New York: Oxford, 1987); Linda Gordon, *Heroes of Their Own Lives: The Politics and History of Family Violence* (New York: Penguin, 1988); Bettina Bradbury, *Working Families: Age, Gender, and Daily Survival in Industrializing Montreal* (Toronto: McClelland & Stewart, 1993); Kathryn Harvey, "Amazons and Victims: Resisting Wife Abuse in Working-Class Montreal, 1869-1879", *Journal of the Canadian Historical Association* 2 (1991): 131-148.

46. Takip eden paragraflar, Peter de Lottinville'in mükemmel ve yaratıcı makalesinden, "Joe Beef of Montreal: Working Class Culture and the Tavern, 1869-1889", *Labour/LeTravail* 8/9 (1981-1982): 9-40 ve benim bu makaleden *Working Class Experience*, s. 102-106'da faydalanmamdan yola çıkıyor.

* Henry Ward Beecher, 1813-187 yılları arasında yaşamış Amerikalı vaiz ve yazar; Lyman Beecher ise onun vaiz ve ilahiyatçı olan babası (1775-1863). (ç.n.)

otoritelerinin üzerinde epey yoğun şekilde durdukları bir "zalimlik"ti. Joe Beef's Canteen, hayvanların ayık olmaması kadar müşterinin kabadayılığı ile de seferber olan reformcuların, bağnaz gazete editörlerinin ve içki karşıtlarının saldırı nesnesi olmuştu. İşçi sınıfı hayatının sınırlarında zenginleşen kriminal bir altkültürün parçası olarak, bilhassa uluslararası bir limanın –maddi ve insani– gelen gidenlerine yakınlığıyla meyhane, limanın "güneşbalığı ve rıhtım fareleri"nin iyi bildiği bir randevu noktasıydı; aynı zamanda gençlik çeteleri de buraya çok uğrardı. *Autobiography of a Super Tramp* (1908) adlı özyaşam hikâyesinde W.H. Davies, "Kuzey Amerika kıtasının boyu ve eni boyunca [Joe Beef's Canteen'i] duymamış tek bir serseri bile yok ve iyi bir miktarıysa şu ya da bu zamanda müessesenin müşterisi olmuştur" demişti.

McKiernan'ın meyhanesi yevmiyeli işçileri, işsizleri ve geçici müşterileri, üç sebepten çekiyordu. Birincisi, onlara içkinin yanında yiyecek de sağlıyordu; birayı ödeyenlerin alması için kocaman ekmek, peynir ve et yığınları bulundurulurdu. Dolar banknotları ve iş ilanları McKiernan'a emanet edilebilir, bunlar bira musluklarının üzerindeki tabloya sıkıştırılırdı ve kendilerini işten atılmış ya da parmaklıkların arkasında bulan düzenli müşterilerce kullanılırdı. Meyhane aynı zamanda gayri resmi bir kiralık salon (McKiernan kaba iş yapanlara kazma ve kürek kiralamasıyla meşhurdu) ve ucuz bir pansiyon görevi de görüyordu. "Konuklara" on sent karşılığında bir yatağın yanında bir battaniye, küvetten ve berberden faydalanma imkânı ile "medikal" tavsiye ve "çareler" veriliyordu. Uyuma bölmesine herhangi bir gecede, iki yüz kadar adam sığışabiliyordu. McKiernan'm pansiyonerlerinden yüzde 75'ini, on iki ile on dört yaş arası gazete dağıtıcısı oğlan çocukları oluşturuyordu; günlüğü yirmi sente hem yemek hem kalacak yerleri oluyordu.

İkincisi, Joe Beef'in yeri dünyanın kaygı ve dertlerinden, aldırışsızca taşkın ve neşeli bir atmosfere kaçış sunuyordu. McKiernan herhangi bir gece, aylarından biriyle birlikte bilardo oynamakla meşgulken ya da köpekleri aynı hayvanın üzerine salarken görülebilirdi. Eğer bir kurtuluş ordusu vaizi ya da hayvanlara karşı zulmü önleme derneğinin yetkililerinden birisi, kızgın bir halde müesseseye girmişse velvele kopabilirdi. Joe Beef'in yeri türünde adi meyhanelerde sahneye çıkmalarına ilişkin kanuni yasaklara rağmen, çok kere müzisyenler işe alınırdı; McKiernan da kendi performans sanatını sunmaya meyilliydi, kalabalığa kafiyeli beyitlerle nutuk çeker, yerel gazetelerden ve New York'ta yayımlanan İrlanda dergilerinden alınma mühimmatını, bitmek bilmez bir tartışma ve eleştirel yorum seli halinde patlatırdı.

Joe Beef's Canteen'in üçüncü çekici tarafı, fakirin savunucusu, erkeklerin eşitliği ve değersiz farz edilenin değerine dair direkt bir mesajı olan bir kurum olarak, su götürmez bir rol oynamasıydı. McKiernan, Joe Beef's Canteen'i gazete ilanlarında, toplum dışına itilmişlerin, "Beaver Salonu Düzmece Aristokratları"nın tatbik ve talep ettiği tenezzül ve riayetin kalabalık yapmadığı bir yer bulabilecekleri, bir ev diye tanıtıyordu:

Vatandaşlar, biz aşırıya kaçmadan yiyip içeriz;
Başımız, ayak uçlarımız ve burnumuz bizim,
Bütün istediğimiz yalnız bırakılmak!
İstediğimizi yer, istediğimizi içeriz,
Ve hoşlanmadıklarımıza karışmayız.

McKiernan belagat gösterisine, muhtaç olanlara ücretsiz yemek ve yatak vererek ve her ne kadar asıl, İngilizce konuşan beyaz Protestanlardan destek görse de çağın tarafgirliklerine hizmet etmeyi reddederek hakikat katıyordu:

MONTREALLİ JOE BEEF
Fakir adamı besleyecektir, şayet açsa
Hastaysa iyileştirecektir–Kızılderili zenci ya da sakat,
Ha Billy ha Mick–ona vız gelir
Fakir adamı asla yerlerde ölmeye bırakmaz
Fakiri hiç yüzüstü bırakmaz.

Çelişkilere köprü kurmakta usta olan McKiernan, bir yandan yerel polise bilgi verip, diğer yandan da hukukun keyfi ve sınıfa bağlı doğasına meydan okuyabiliyor; kendi "soyguncular ve vahşi hayvanlarla dolu ini"ni "şeytani bir haşmetle kralcı bir tarzla yönetirken" Britanya İmparatorluğu'nu karalayabiliyor ya da çağın kaba ticaretçiliğini ve "alçak doların tiranlığı"nı hicvetmesine rağmen "Joe Beef'in tek istediği[nin] para" olduğunu ilan edebiliyordu. "Halkın oğlu" Joe Beef "Papayı, Rahibi, Papazı ya da Boyne'lu Kral William'ı" umursamıyordu. Adamakıllı materyalistti; fani fakirlere hayatta kalmaları için ihtiyaçları olanı –bira, et, bir yatak *ve* gurur– verir ve "Kiliseler, Şapeller, Palavracılar, Vaizler, Şarlatanlar ve Montreal'de yeterince çok olan [diğer] zımbırtılar"ın sunduğu boş sözler ve kurtuluş yollarını yererdi.

McKiernan, ezelden beri onur duyulan kargaşayla seçim propagandası yapma pratiği mertebesine adını yazdırtacak muhafazakâr davanın, meşhur partizanı olsa da faaliyetlerini, zamanında baş gösteren sınıf mücadelelerine de yöneltebilirdi. En kati ispatı, emekçilerin

Lachine Kanalı'nda 1877-1878 yıllarında yaptıkları grevin ortasında, oluk genişletme projesinde çalışan binin üzerinde Fransız ve İrlandalı işçi, ücretlerde yapılan bir kesintiye direnmek ve diğer haysiyetsizlikleri protesto etmek için kazma küreği bıraktıklarında gelmişti. Joe Beef'in yeri, grevcilere yük arabasıyla dağıttığı günlük istihkaklar –üç yüz somun ekmek, otuz altı galon çay ve bir o kadar da çorba– tedarik etmiş ve işten çıkarılan üç yüz kanalcıya barınak sağlamıştı. Özel hayır cemiyetleri, kapılarını grev yapan erkek işçilere ve onların ailelerine kapatırken, Montreal'in işçi sınıfı, bağış "hediyesini" uygun davranış şekillerine veren üst sınıfın güvenilmez hayır cemiyeti ile kendi sınıflarından aldıkları yardımın temel farkı hakkında sert bir ders almıştı.[47]

McKiernan grevcilere dağıtılan ekmek ve çorbayı, bir ekonomi politiğe giriş dersiyle tamamlıyordu:

> Dostlarım, bu gece buraya sizlere "Her Şeye Kadir Dolar" üzerine bir konuşma yapmaya geldim. Montreal'in kapı zilleri bile "Her Şeye Kadir Dolar"la çalıyor sanki. Odun kafalı bobbyler [polisler] sizi mıhlar ve şehir yöneticilerinin sağladığı sert zeminde yatmak zorunda kalırsınız ve ertesi gün göbekli kayıt memuru size, "Bana Her Şeye Kadir Dolardan ver, yoksa sekiz gün yersin" diyecektir. Kodamanların, rahipler de dahil, hepsinin "Her Şeye Kadir Dolar"da gözü var ve eğer hastanede ölürsen, Her Şeye Kadir Doların seni tıraş etmesini ve öğrencilerden uzak tutmasını isterler. Kimse sizleri bir gün için Her Şeye Kadir Dolar talep ediyor diye suçlayamaz. Günde 90 sent vaat edip de ancak 80 sent veren, adam değildir. İşçinin hakları vardır [...] Şimdi sizden prens, piskopos ya da herhangi biri için değil ama kanal işçileri için tezahürat yapmanızı istiyorum.

Bu konuşmanın arkasından gelen gürültülü tezahürat, bir müteahhidin McKiernan'ın tartışmadaki rolünü büyütmesine yol açmıştı: "Kanalda bu kış çektiğimiz bütün derde, en çok kanalda bir gün bile çalışmamış adamlar sebep oldu" diye iddia etmiş, anlaşmazlığın "her şeyin çıbanbaşı gibi gözüken Joe Beef diye birinin işlettiği izbe bir genelevde başlatıldığı"nı da eklemişti. Nihayetinde Joe Beef'in yerinin oynadığı rol de önemsiz değildi; erkeklerin yakınmalarını yaygınlaştırmaya ve işlerinde greve gidebilmelerine yardımcı olarak kanal işçilerinin nihai zaferine katkıda bulunmuştu.

McKiernan'ın greve desteği, 1871'de karısının mezarını süslemekte kullandığı "özgürlük ağacı"na, daha geniş çapta bir adanmışlığın yal-

47. Yardımseverin hediyesine dair tartışmalar için bkz. Gareth Stedman Jones, *Out-cast London: A Study in the Relationship Between Classes in Victorian Society* (Harmondsworth: Penguin, 1984), s. 241-261; Ian McKay, " 'By Wisdom, Wile, or War': The Provincial Workmen's Association and the Struggle for Working-Class Independence in Nova Scotia, 1879-1897", *Labour/Le Travail* 18 (Sonbahar 1986): 13-62.

nızca bir parçasıydı. Özgürlükçü duruşu çoğu kez, hicivci bir hiddet olarak ortaya çıkıyor, bilhassa evanjelik sofuluklara ve içki karşıtlarına yöneliyordu. Ona kendi inancını işlemek üzere odasına girecek kadar şapşal ya da nahif olanların üzerine, ayılarını salmışlığı vardı. 1870'lerin sonlarına gelindiğinde, ahlaki denetim ve toplumsal düzenin güçleri üstünlük kurmuş ve Joe Beef's Canteen, sahildeki araziye kurulan Young Men's Christian Association'ın [Hıristiyan Genç Erkekler Derneği] odalarının rekabetiyle yüz yüze gelmişti. Bir düzenli müşteri, 1879'da aşırı içki tüketiminden öldüğünde, halkın McKiernan'a saldırısı hızlanmıştı; sonraki yıllar Joe Beef'in yerinin, fakirlerin koruyucusu olarak itibarının aşınmasını getirdi. İşçiler sınıf eyleminin daha sarih biçimlerine yönelir, ekonomik programlarının ve yükselişteki Emek Şövalyeleri'nin ya da büyüyen işçi sendikası hareketinin potansiyel mücadelelerinin içinde yer alırken Joe Beef'in yerinde meyhane hayatı, 1870'lerde aldığı sınıf konumuyla giderek daha az ilişkili hale gelmişti. Neşeli atmosferinin, seneler süren hoş şamatasındaki şaka yollu kaosun yerini, eski dövüşkenlikten ziyade, geri çekilmeyi ifade eden kasvetli, sönük ve boş bir sessizlik almıştı.

Charles McKiernan, 1880'lerin bu değişen şartlarına ayak uydurmayı zor bulmuş olmalı ki; sahilin hoyrat dünyasının merkezinden çıkarılışı, şüphesiz yutması zor ve acı bir hap olmuştu. "Fakir adamın her zaman dostu" McKiernan 15 Ocak 1889'da öldüğünde, naaşı mezarına Montreal'deki elli işçi derneğinin temsilcilerinin refakatinde taşınmıştı. Ancak herkes vefatının yasını tutuyor değildi; erdemli bir burjuva editör, Joe Beef'in yerinin "yetenekli sahibi"nin "en aşağılık adamlarla dolu bir dinlenme yeri" işletmiş ve "gençliğin hayvanlaştırılması için" faal olarak çalışmış olmasıyla alay ediyordu. Hıristiyan hayırseverliğinin savunucusu olan bu editör, emekçi fakirleri yatıştıramadığı gibi, idrak da edemeyen reformculuğun sınırlılıklarını ortaya çıkarmıştı. Sınıf perspektiflerinin tek vücut haline geldikleri bir geçiş döneminin ürünü olan Joe Beef'in yeri, işsizi, yevmiyeli işçiyi, avareyi, yani saygınlığı olmayan kişileri geçindirme girişiminde bulunmuştu; ellerinde sadece Charles McKiernan gibi yaşlı bir muammanın yardımıyla toplayabildikleri yardım parası vardı. Belki atipik bir yerdi ama Joe Beef's Canteen, böylece kaba ile saygın olanın arasındaki uçuruma köprü kurmuş oldu. Meyhanenin sıcaklığını, yardımlaşma cemiyetlerinin muhafazasını ve eşitlikçi bir düzenin kardeşliğini sunduğu süre boyunca; güçlenen burjuva ethosunun ikiyüzlülüklerine ve sınıfsal önyargısına taviz vermeyi reddetmişti.

Bu bölümü, geleneksel imgeleri dönüştüren ve bunu yaparken este-

tik birikime katmış olduğu "çıkar gözetmeyen seyir" anlayışını geliştiren, modernizmin doruğundaki bir sanatsal anlatımın metin okuması ile kapatayım. Paul Cézanne genelde, rengi ve çizgiyi kullanışıyla görünüş ile sanatsal yapısı arasındaki farkları kasten bulanıklaştırıp, analitik ifade için yeni bir potansiyel üreten bir ressam olarak tanınır. Seri halindeki eserlerinin başlıcalarından, 1890'larda yapılmış olan *Kâğıt Oynayanlar,* fin-de-siècle [yüzyıl sonu] gecelerinde avamın sosyalleşmesinin geniş anlamı üzerine bir yorum olarak okunabilir.[48] Resimdeki yerin gerçekte neresi olduğunu saptamak imkânsız. Muhtemelen ne bir dostluk cemiyeti salonu ne bir meyhane; estetik olarak kurulan ortam yine de avam ve işçi sınıfının dinlenme ve eğlence gecelerinin bu iki uzamsal bağlamına, potansiyel bir gönderme yapıyor.[49]

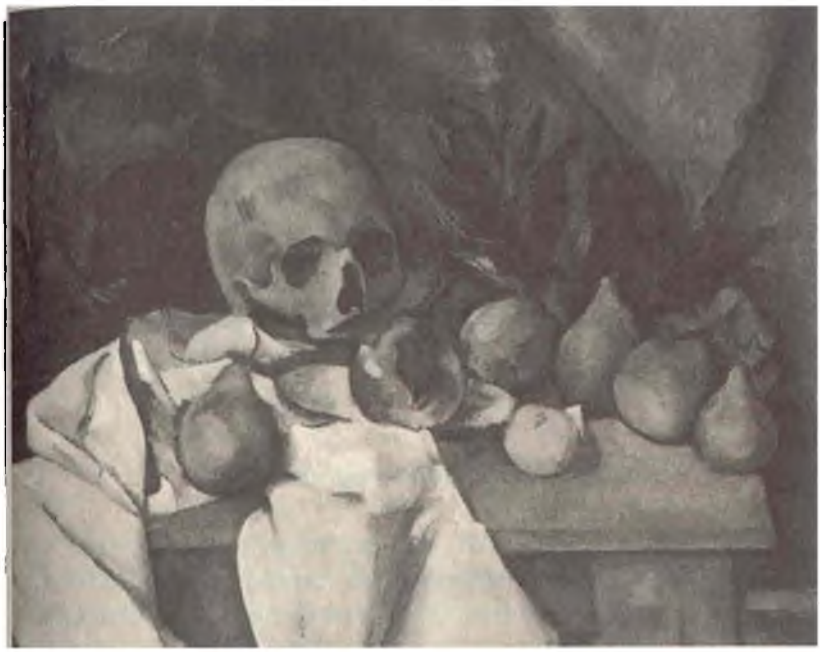
Kâğıt Oynayanlar'da ifade edilen nedir? Birincisi, sahnenin genelinde koyu gölgeler, geri çekilen düzlemler, yalın arka planlar, bulanık renkler hâkim. Dalgalanan malzeme, kıvrımlarıyla ve sarmalama kapasitesiyle insanlığı gözden saklayarak, oyuncuları tualin neredeyse sonuna itiyor ya da paltoların akan karanlığında ve şapkaların örten eğilimlerinde cüceleştiriyor. İkincisi, oyuncuların sıralı pozlar halinde, düzenlenmiş bir köşelilikle ve dizler, eller ve omuzların, tekrarcı, adeta çarpışıyor gibi ayarlanarak yerleştirilmesi. Üçüncüsü, çocuğun yere dikili gözleri, (Cézanne'ın bizzat kendisi olduğu söylenen) pipo içen seyircinin manalı, mesafeli merakı, oyunun oturmakta olan üç katılımcısının içebakışı ve insan figürlerinin birbirlerinden maksatlı ayrı tutulmaları, "özünü akıldan çıkmamacasına aksettiren" kompozisyona katkıda bulunuyor.[50] Dördüncüsü, hepsi erkek olan oyuncuların toplumsal cinsiyete bağlı klişe görünümleri ve aynılıkları, neredeyse gözden kaçacak kadar aldatıcı bir aşikârlıkta. Bütününde bu imge, bir tek sosyalleşmenin ifadesi değil; iyi halli kolektifliğin tam bir antitezi gibi gözüken, dengede bir stoacılık ve mesafeli bir ilgisizliği sızdırıyor.

Cézanne'ın doğrudan cemiyetçiliği ya da meyhaneyi yorumladığını ileri sürmek, fazla uzun atlamak olur; ancak XIX. yüzyılın sonunda gece sosyalleşmelerinin genel ölümünü düşünmüş olması da hiç imkânsız değil. Bir zaman, kolektif olarak sosyalleşilen akşamlarla

48. Aynı modernist zamandaki *burjuva* sosyalleşmesinin sağlam bir tartışması için bkz. Carl E. Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture* (New York: Vintage, 1981).

49. Gerçi Cézanne'ın tablolarına, dolaylı da olsa ilham veren manzara, bir taverna olabilirdi pekâlâ; zira oyun masasını kuruşunda David Tenier'in *Tavern Interior*'unun etkili olduğuna dair kuvvetli deliller var. Bkz. Theodore Reff, " 'Cézanne's Cardplayers' and Their Sources". *Arts Magazine*, Kasım 1980, s. 108.

50. *Kâğıt Oynayanlar* ve Cézanne'a dair genel olarak, Joyce Medina'nın merak uyandırıcı incelemesi, *Cézanne and Modernism: The Poetics of Painting* (Albany: State University of New York Press, 1995), özellikle s. 153-170'i kaynak alıyorum.



Paul Cézanne, *Kurukafalı Natürmort* (1895-1900).

anılan hayatlara ve enerjilere mahal olmuş birçok kurum, geçmişteki şöhretlerinin çekilen gölgelerinde ve önceden coşkun insan enerjisiyle dolu, canlandırıcı kültürlerin soluk yansımalarında kaybolmuştu. Muhakkak ki cemiyetçilik, yüzyılın sonuna gelindiğinde sigorta şirketinin marazi aktüelciliğine intibak etmişti; zira ritüel ve sembolizm dolu metaforik geceleri (hem de başarısızca) geride bırakıp yerini, düzenli hesap defterinin hâkim olduğu sönük günlere bırakmıştı. Bir süre bir sosyal kurum başarısı gösterse de bir iş girişimi olarak, önemli bir başarı gösterememiş, böylece kültürel bir mevcudiyet olarak sürekliliğini tehlikeye atmış olan hayatı, çoğu yerde aynı kaderi paylaşmıştı.[51] Sınıf ayrımının kültürel oluşumundaki ara istasyonlar olan cemiyetçilik ve meyhane, XIX. yüzyılın sonuna gelindiğinde sınıf oluşumuna hizmet eder olmuştu. İkisi de zaman içinde, Kuzey Amerika'nın anaakımına asimilasyon sürecinin etnomerkezcilik, yerlicilik ve ırkçılık tarafından sekteye uğratıldığına inanan, marjinal sosyal grupların kültürel bir sığınağına dönüştü. Artık başka kurumlar ve seferber olan yeni gruplar, kolektif bir bütün olarak işçi sınıfının büyüyen ve gitgide daha çok ses veren kitlesini artık başka kurumlar ve yeni gruplar, hem emekçiler

51. Ticari başarısızlık ve meyhaneye ilişkin olarak bkz. Duis, *The Saloon*, s. 46-85'teki tartışma.

adına konuşarak hem de başkalarına karşı bu sınıfın anlamını simgeleyerek harekete geçiriyor ve temsil ediyordu. Cemiyette ve meyhanede sosyalleşmekle geçirilen geceler hâlâ vardı; ancak çoğu kez, erkekliğin geri çekilme ve kuvvet toplama anlarının cinsiyete dayalı mahpusluklarıyla pek sınırlandırılamayacak avam hakikatinin masasında uyuşuk, kuvvetten düşmüş bir yük görünümüne bürünmüştü. Cézanne *Kâğıt Oynayanlar*'ın üzerinde çalıştığı dönemlerde, belli ki onunla alakalı olan, derinden karanlık ve zengin bir sembolizme sahip tablosu *Kuru Kafalı Natürmort*'u da (1895-1900) yaparak bunları mı demek istemişti? Cemiyetçilik ve meyhane böylece, birikimin boğan gölgelerinin karşısında sınır ihlalcisi itkileri sürdürmenin o karmaşıklaşan zorluğunun sert hatırlatıcıları olarak duruyor.

11
Bombacıların Geceleri

Tehlikeli Sınıflar Tehlikeli Hale Geliyor

Kuzey Amerikalı işçiler 1886'mn ilkbaharında, cadde köşelerinde birbirlerine sokuluyor, dökümhanelerin, fabrikaların, bira imalathanelerinin ve değirmenlerin koridorları boyunca göz göze geldikçe birbirlerine tanışıklık veriyor ya da maden ocağına iniş yolunda veya tanıdık bakkallardan haftalık erzak alışverişini yaptıktan sonra dışarıda toplanırken, "aslında" der gibi omuz silkiyorlardı. İşçi sınıfından tanınmış bir konuşmacının geçen günkü ziyaretinden, gelecek grevden, işgününün sekiz saate indirilmesinden, meslek ya da reform dergisinin son sayısında yayımlanan bir makale ya da tefrika romandan bahsediyorlardı. Ya da Emek Şövalyeleri'nin sonraki toplantısını duyuruyor olabilirlerdi:

> Bu gece, armalarla donanmış kalkanları
> Duvarlarımızda altından bir ihtişamla parlayan kardeşlerimizin
> Mistik salonlarında buluşuyoruz,
> Örgütümüzün kavradığı kılıcı sevinçle selamlayarak,
> ...
> Hayalimizde eski zamanların kahramanlıkları,
> Dileğimiz, şövalyelerin ne kadar yanlış varsa tamir etmesiyse de,
> biliyoruz bizim çağ daha cesur işler hazırladı bize.[1]

Emek Şövalyeleri'nin iple çektiği "daha cesur işler", 1886'da Kıta Avrupa'sı Marksizminin çoğu zaman harekete tepeden bakan elit tabakası arasında, hatta Atlantik'in ötesinde bile gözden kaçmamıştı.

1. George E. McNeill, *Unfrequented Paths: Songs of Nature, Labor, and Men* (Boston: James H. West, 1903), s. 111-112.

Seçkin bir Alman sosyalisti olan Wilhelm Liebknecht, Karl Marx'ın kızı Eleanor ve onun sevgilisi Edward Aveling, o sene ABD'yi ziyaret etmişti. Sınıf mücadelesinin gelişme kaydettiğini, şaşırtıcı biçimde ilerlemiş olduğunu gördüler. İleride anılacak tabirle, Büyük Ayaklanma'nın ön saflarında yer alan Emek Şövalyeleri, "Amerikalı çalışan halkın bir sınıf olduklarını fark edişlerinin ilk spontane ifadesi" olmuştu.[2] Uluslararası sosyalizmin "İhtiyar Generali" Friedrich Engels için de 1886 yılı ve Emek Şövalyeleri çok önemliydi. Şövalyeler, "Amerikan işçi sınıfı hareketinin beraberinde, büyük ölçüde Amerikan toplumunun geleceğine şekil vermesi gereken hammadde" olarak, zaman zaman çelişkili de olsa güçlü bir fenomendi: "Ülkede muazzam bir mesafeye yayılmış muazzam bir birlik, [...] tam da ortak tutkuları için bir dernekte toplanmış olmalarının, kendilerini ülkede büyük bir güç yaptığına dair içgüdüsel hissiyatla [...] ayakta duruyordu; bu en modern eğilimlere, ortaçağdan kalma maskaralıkları giydiren, hakiki bir Amerikan paradoksu idi."[3] Engels, 1886'nın patlama yaratan ABD sınıf kalkışmalarını "senenin en büyük hadiselerinden biri" olarak değerlendirmişti.[4]

Şoke eden bu geçişin arkasında, sömürü ve baskı dolu günler vardı şüphesiz; ancak o günlerin acısını Chicago gibi yerlerde, Emek Şövalyeleri'ne paralel ama ondan ayrı, ağzı bozuk hicivci bir devrimciliğin hâkim olduğu, muhalif bir kültürü beslemiş olan sosyalleşme geceleri gidermişti. Cemiyetçiliğin ve meyhanenin dünyevi ve maddi olarak cazip tarafları, yardımlaşma kulüplerinin, spor ve içki derneklerinin, liselerin ve müzik cemiyetlerinin, okulların, sendikaların ve nişancı milislerin oluşturduğu ağa dahil edilirken; sınırları sınıfça ihlal etme olasılıkları vurgulanmıştı. Proleter isyanının ve burjuva toplumuna yönelik bilinçli husumetin anarko-komünist politikasıyla dokunmuş işçi sınıfı gecesi, 1886 ilkbaharı boyunca istihza yüklü şiirlerle, protesto alaylarıyla, nihayetinde de Haymarket'in bombalanmasının ardından uygulanan baskı ve devlet eliyle idamlarla son bulan, sınıf savaşlarıyla patlak veren amansız bir meydan okuyuşa doğru evrim geçirdi. 1886'da sınıf bilincine yuva olan gece, proleter gücün sakladığı anlamlardan korkanların kâbusu olmuştu. Tehlikeli sınıflar hakikaten tehlikeli hale

2. Edward ve Eleanor Marx Aveling, *The Working-Class Movement in America* (Londra, 1888), s. 9, tur ise, Yvonne Kapp, *Eleanor Marx* (New York: Pantheon, 1976), s. 2, 133-191'de anlatılıyor.

3. Friedrich Engels, "Preface to the American Edition of 1887", *The Condition of the Working Class in England*, Der. ve Çev. W. O. Henderson ve W. H. Chaloner (Oxford: Oxford University Press, 1958), s. 353-357.

4. Engels'ten, Florence Kelley Wischewetsky'ye, 3 Haziran 1886, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Correspondence 1846-1895: A Selection with Commentary and Notes* (New York: International, 1935), s. 448-449.

geldiğinde, burjuva otoritesi karanlık, "psişik intikam"ını terör yoluyla ortaya salmıştı.[5]

"Tehlikeli sınıflar" korku ve tiksinti dolu bir toplumsal yapıydı; fikirler, algılar ve sezgilerin âleminde oluşturulmuştu. Sınıflı toplum endüstri devrimi esnasında pekişirken; Avrupa ve Amerika'nın genişleyen sosyal ve kültürel hayatının, -farklı çevrelerin ve tecrübelerin birleşmesinde açıkça görülen- uzamsal ayrılıkları büyüyordu. XIX. yüzyılın ilk yarısında, tehlikeli sınıflar bulanık bir kategoriydi; yalnızca emekçi halkın daha iyi ücret ve koşullar yönünde tehditkâr talepleriyle ya da bir tür siyasi eşitlik biçimiyle değil, suçla, kaosla ve salgın hastalık ile ölüm felaketleriyle de ilişkilendirilirdi; ki bunlar hep yoksulluğa ve sefalete işaret ederdi. Hakikaten de bu kategorizasyonun akıl tutulmaları, kademeli bir gelişim gösteriyordu sanki; zira tehlikeli sınıflar, toplumsal istikrara karşı olanların tümünü denetleme ve hapsetme; hastalıklı olanı sözde sağlıklı olandan, ister resmi olarak izlenen karantinayla ister daha gayri resmi bir toplumsal aforozla, cezaevini andıran tecritlerle ayırma; kargaşa zamanlarında (grevlerde, isyanlarda, ayaklanmalarda, başkaldırılarda) devletin baskı aygıtına başvurarak ihtilafı yok etme ve genel olarak otoritenin güçlerine ve yasaklarına ayak uydurmayı ya da yenik düşmeyi reddeden herkesin, kanuna karşı geldiğini ilan etme gayreti içerisinde oluşmuştu. Amerikalı emek reformcusu George McNeill, 1870'lerde iş dünyasındaki çöküş ve 1877'deki Büyük Demiryolları Grevleri döneminde yayınlanan protestosunda şunları yazmıştı: "[İşçi] işteyken, aşağı mevkilere aittir ve sürekli olarak gözetim altındadır; iş dışında bir kanun kaçağı, bir serseri, -erkeklik haklarından yoksun bir erkektir-, toplumun paryası, kelimenin derin anlamıyla evsizdir."[6] Eugène Buret'nin *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*'ı (1840) da aynı noktayı vurguluyordu: "Aşağı sınıflar yavaş yavaş medeni hayatın usul ve yasalarından çıkarılıyor [...] Toplumun dışında, kanunun dışında, kanun kaçakları onlar."[7]

---

5. David Montgomery, "Labor and the Republic in Industrial America: 1860- 1920", *Le Mouvement social* 111 (Nisan-Haziran 1980): 208; Montgomery, "Strikes in Nineteenth-Century America", *Social Science History* 4 (Şubat 1980): 99.

6. George E. McNeill, *The Labor Movement: The Problem of Today* (New York: M. W Hazen, 1887), s. 455, aktaran David Montgomery, *Citizen Worker: The Experience of Workers in the United States with Democracy and the Free Market during the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. 5. Ayrıca, bkz. Charles Loring Brace, *The Dangerous Classes of New York and Twenty Years Work Among Them* (1880; New York: August M. Kiley, 1967). Daha sonraki bir dönem, XX. yüzyılın başları için bkz. Mark Pittenger, "A World of Difference: Constructing the 'Underclass' in Progressive America", *American Quarterly* 49 (Mart 1997): 26-65.

7. Aktaran Louis Chevalier, *Laboring Classes and Dangerous Classes in Paris During the First Half of the Nineteenth Century* (New York: Howard Fertig, 1973), s. 144.

Fakirlerin bu şekilde suçlu ilan edilmesi, Louis Chevalier'nin ileri sürdüğü gibi, belki de Paris'te, XIX. yüzyılın ilk yarısında, gelişmekte olan sınıf ilişkilerinin esas toplumsal olgusuydu. Gecenin başkalaşmış anlamı buna belli bir otorite katıyordu. "Caddelerin karanlık ve terk edilmiş olduğu, ortaçağın "gönençli" günlerine geri döndük" diye yazmıştı Vicomte Charles de Launay 1843'te. "Geçtiğimiz ay boyunca konuşulan tek konu her gece yapılan saldırılar, yol kesmeler, cüretkâr soygunlar oldu." Bu yorumcuyu rahatsız eden, suçun zenginlik ve maddi yoksunluk arasında fark tanımadan, ayırmadan herkese saldırmasıydı; sanki gece, hem suçu işleyenin hem kurbanın üzerine boğucu bir karanlık indirmişti: "Bu gece saldırılarının bu kadar dehşete düşüren tarafı, saldırganların yüce gönüllü tarafsızlıkları. Zengine de saldırıyorlar fakire de. [...] Paris bu uğursuz olaylarla epey altüst oldu." Gece, sarhoş müşterilerinin ceplerini boşaltan fahişelerin yaptığı hırsızlıklardan, aşırı şiddet, cinayet ya da intihar olaylarına kadar belli suçlarla kolayca özdeşleşirdi. Polis raporları, "gece vakti saldırılar"dan rutin olarak bahseder, en dehşet verici olanları maddeler halinde sıralardı. Jules Janin'in *Un hiver à Paris*'si (1845) tehlikeli sınıfları, hem gecenin yaratıklarından hem gündüzün kibar toplumundan ayrı olarak tanımlaması belki de en melodramatiğiydi:

> Paris geceleyin korkutucudur. Bu, yeraltı dünyası kabilesinin yola çıktığı saattir. Karanlık hâkimdir; ama yavaş yavaş, hiçbir dilde ismi olmayan o pis paçavraların arasında kısmetini aramak için, sepet sırtında yola koyulan paçavracının tuttuğu fenerin titrek ışığında kasvet dağılır. Yine bu saatte, çamur içindeki el arabaları, her tür pisliğin icabına bakmak için uyuyan evlerin kapılarına yanaşır. En kasvetli caddelerin köşelerinde kan kırmızısı perdelerden geçen birahane ışığı, cenaze parıltısıyla kendini gösterir. Kaldırımlarda çapulculuk yapan soyguncular sinsice dolanır, ara sıra bir gecekuşunun ötüşünü taklit eder; geceyi geçirecekleri mahzeni arayan kadınlar gelir gider; zira bu tiksindirici nüfus, gecelerini mahzenlerde geçirir, dehşet büyük, korkunç ve çetin. Çamurlu kaldırımda gümbürtüsünü duyduğunuz bu adımlar, doymak bilmez av arayışına başlayan gri devriyenindir. [...] Paris'in sarayları ve müzelerinin arkasına sakladığı korkunç inlerde [...] dilencilerle karşılaştırılabilecek sürü halinde bir araya toplanmış ve dışarıya sızan bir nüfus pusuya yatmıştır. Her tarafta kabuklar ve berbat artıklar olur. Hapishanelerde doğmuş bir dili konuşurlar; tüm konuştukları hırsızlık, cinayet, hapishaneler ve idam sehpasından ibarettir. Bu rezil bohem bir dünya, korku dolu bir dünya, bu harika şehrin yüzünde cerahatli bir siğildir.

Metaforik olarak en derin halleriyle tehlike ve karanlık işte buydu.[8]

Bedenin, ruhundan ve merkezinden sürgün edilen tehlikeli sınıflar, sonrasında bu bünyedeki yaralar konumuna indirgenmişti. Halbuki kendi sıhhatleri de içinde yaşadıkları karanlıktan mustaripti; kalabalık mahalleler gün ışığında bile öyle gölgeliydi ki, gecenin önceden sezilen uğursuz karakterine bürünmüşlerdi. Claude Lachaise'ın *Topographie medicale de Paris*'si (1882) erken bir yorum getirmişti:

> Evlerin sıkışık ve aşırı yüksek olmalarının kaçınılmaz sonucu olarak, güneş yalnızca bazı caddelerde kısa bir süre, diğerlerindeyse çok nadir parlar, çoğundaysa hiçbir zaman parlamaz; zemin katta yaşayan insanlar, güneş ufuktan epey yükselmişken bile hâlâ karanlıktadır [...] Meslekleri gereği alçak ve karanlık yerlerde yaşamaları icap eden kapıcılar, bazı işçiler, hatta maddi durumu yeterince iyi olduğu halde karanlık, dar sokaklarda zemin katta yaşayan kişiler ateş nöbetlerine, sıracaya, iskorbüte, vücudun su toplamasına, eklem iltihabına, romatizmaya ve bitkilerin solması gibi seyreden başka bir yığın hastalığa yenik düşer. Paris'teki sıraca şikâyetlerinin, raşitizmin, koyun uyuzunun ve çok yaygın olan beyaz şişliklerin başlıca nedenleri, bu daimi alacakaranlık ve beraberindeki rutubettir.

XIX. yüzyıl ortasının Paris'ine yeni gelen biri, zenginle fakiri ayıran derin uçurumu, bizatihi gecenin karanlığına bağlamıştı; bir köy akşamındaki berraklığın kaybolması, şehrin gayri şahsiliği ve ıstırabının yarattığı "kara" atmosfer arasında ilgi kurulurdu.[9]

Biyolojiyle bağnazlığın, kültür, iklim ve sınıfın bu karanlık pıhtılaşmasında fakirler, vatandaşlığa sonradan kabul edilmiş, evcilleştirilmiş bir organizma; bir canavar olarak görülüyordu. Flora Tristan kadar sempati dolu, kadın sendikacılığı taraftarı bir gözlemci bile, günlüğüne işçileri "vahşi, cahil, boş [bir] halk, omuz omuza vermesi çok güç, yakından görüldü mü çok itici" bulduğunu itiraf etmişti. Engels, İngiltere'nin endüstri şehirlerindeki İrlandalıları pis, hayvani sarhoşlar olarak görüyordu; medeniyet standartlarının en asgarisine dahi domuzlarına bağlanacakları kadar bağlanmaz, insanın hakiki insani hazlarını küçümserler; özlerindeki yabaniliği, onları istismarın pisliği ve yoksulluğuyla dolu hayatlara indirgeyen neşeli, tasasız mizaçları teyit ederdi. İrlandalıların durumları, genelde daha adi bir ırk –maymun gibi, tembel, kültürsüz, yaltaklanan vahşiler– olarak kategorize edildikleri Yeni Dünya'da bir

8. Alıntılanan kaynaklar sırasıyla, Chevalier, *Laboring Classes and Dangerous Classes*, s. 3, 6, 144-445", 284, 67; George Rudé, *Criminal and Victim: Crime and Society in Early Nineteenth-Century England* (Oxford: Clarendon Press, 1985:), s. 35; Richard Cobb, *Death in Paris, 1795-1801* (New York: Oxford University Press, 1978), s. 51; Cobb, *The Police and the People: French Popular Protest, 1789-1820* (Oxford: Oxford University Press, 1970), s. 265.

9. Aktaran Chevalier, *Laboring Classes and Dangerous Classes*, s. 151, 152, 462.

nebze daha iyiydi; onlara uzak bir ırk, aralarına yerleştikleri özgür doğan cemaatlerin "beyaz" halkından çok, Afro-Amerikalı kölelere yakın olan karanlık bir halk diye bakılıyordu. Kuzey Amerika'daki birçok göçmen işçi, fiziksel kabalıkla özdeşleştirilmeye devam edildi. Boston kökenli reformcu B. O. Flower 1893 yılında bile hâlâ, "kurbanlardan ibaret [bir] devlet"i "karanlık [bir] demokrasi"de, mahkûm eden bir perişanlığın hâkim olduğu bir yeraltı mahzeninde boğan, "yoksulluk ve çaresizlik dolu [bir] gece"den bahsediyordu. Flower'ın retorik yorumlarında, yarattığı Dantevari cehennemin erkek, kadın ve çocukları "hayvanlık içerisinde debeleniyor[du]." Cürmün yoksulluk, hayvani tutkular ve nefsani hazlarla karıştığı bu yeraltı, "kanlı bir afet" ihtimaliyle medeni düzeni tehdit ediyordu. Yazarlar, karikatüristler ve yorumcular bu görüşü en çıplak fizikselliğine indirgemiş, grevdeki işçileri "ırksal" yönlerden tasvir eder olmuşlardı. İşin içine ideolojik bir husumet de katarak işçi sınıfı eylemcisini, Frankensteinvari bir canavar; devrimin karanlık bir temsili olarak görünen sosyalist bir yabaniliğe kapılmış, çıldırtan çirkinliğiyle bir deli imgesiyle takdim ediyordu.[10]

Emekçi ve onun yarattığı tehlikeler, sınıfları homojenleştirici temsiller, ideolojik tahayyüllerdi ama sınıf oluşumu sürecini yalnızca biçimsizleştirmeye yarayan şekillerde de olsa, evrenselleşen proleterleşme sürecine hitap ediyordu. XIX. yüzyıl, küresel ve uluslararası bir işçi sınıfının oluşumuna şahit oldu. Yalnızca Avrupa'da bile proleterlerin sayısı ikiye katlanarak iki yüz milyon civarına çıktı. Demografik ve yapısal büyümenin harekete geçirdiği işçi nüfuslar, yüzyıllık dönemde altı yedi kat genişledi. Bu patlama yaratan sınıf genişlemesi çoğunlukla, şehrin hayret verici şekilde yükselip –Berlin, Paris, Londra, New York ve Melbourne, Avustralya ve Kuzey Amerika'nın yeni yerleşmeci ekonomileri gibi, yüzyılın son yarısında çarpıcı şekilde büyümüşlerdi–

10. Chevalier, *Laboring Classes and Dangerous Classes*, s. 409-417'deki; Friedrich Engels, *The Condition of the Working Class in England in 1844* (Londra: George Allen & Unwin, 1968), s. 91-93'teki içgörülü tartışmayı dikkate alın; daha erken bir dönem için bkz. Ronald Paulson, *Representations of Revolution* (1789-1820) (New Haven: Yale University Press, 1983), s. 168-214. İrlandalılar üzerine bkz. David R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class* (Londra: Verso, 1991), özellikle s. 133-134; Herbert G. Gutman, *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925* (New York: Pantheon, 1976), s. 298-300; Ira Berlin ve Herbert G. Gutman, "Natives and Immigrants, Free Men and Slaves: Urban Workingmen in the Antebellum South", *American Historical Review* 88 (Aralık 1983): 1187; Brian C. Mitchell, *The Paddy Camps: The Irish of Lowell, 1821-1861* (Urbana: University of Illinois Press, 1988); Noel Ignatiev, *How the Irish Became White* (New York: Routledge, 1995). Doğu ve Batı Avrupalılar ile beyaz olmak üzerine, bkz. Bryan D. Palmer, *Working-Class Experience: Rethinking the History of Canadian Labour, 1800-1991* (Toronto: McClelland & Stewart, 1992), s. 212; Edmund Bradwin, *The Bunkhouse Man: Life and Labour in the Northern Work Camps* (Toronto: University of Toronto Press, 1972), s. 91-112. B. O. Flower, *Civilization's Inferno; or, Studies in the Social Cellar* (Boston: Arena, 1893), özellikle s. 12, 99-102, 236'da alıntılanmış.

kırsal kesimin ikincil konuma itilmesine bağlanmış olsa da proleterleşenlerin etkin katılımı görmezlikten gelinemezdi.[11]

İlk endüstri devrimine ev sahipliği yapan Britanya'da, erken dönem işçi sınıfı aynı anda hem işyerindeki ekonomik hakları hem de siyasi demokrasinin kapsamının genişletilmesi için mücadele vermişti; ki bu da özetle erkeklerin evrensel oy kullanma hakkı demekti. Bu eylemler 1830 ve 1840'ların, kendi gazetelerini kuran, açık görüşlü reform liderleri yetiştiren ve paylaşılan menfaatlere bağlı bir sınıf kimliği geliştiren yüz binlerce işçinin katıldığı, zengin karmaşıklıkta bir kalkışma olan Chartist* çalkantılarında doruğa çıktı. Bu sürecin bir sonucu olarak, bir şeylere canla başla karşı koymanın kültürü oluştu; bu kültürde işçi sınıfından erkekler, kadınlar ve çocuklar, isyankârlıklarını işten kovma ya da başka cezalandırma yollarına gitmekle tehdit ederek bastırmaya çalışan işverenlere, birlikte karşı durmuştu. Direnişlerinde gece önemli bir rol oynamıştı. Yirmi bin fabrika işçisi, el feneri eşliğinde bir alay halinde tehditkâr biçimde bir kente doğru yürümüştü; diğer gece toplantılarıysa tabancaların yaylım ateşleriyle bölünürdü. Özellikle aşağılık bulunan iki "zorba"nın sahibi olduğu bir değirmen, bir akşam sulh yargıçlarının "son derece kuşkulu" buldukları koşullar altında yanıp kül olduğu sırada, değirmenin işsiz kalmak üzere olan işçileri, yangına tezahüratta bulunmuş ve alevleri söndürmeye yardım etmeyi reddetmişlerdi. Binlerce madenci ve demir işçisinin, Chartistler'e karşı sürdürülen "terör saltanatı" aleyhinde yürüdüğü 1839 Güney Galler Newport Ayaklanması gibi olayların öncesinde, gizli toplantılar ve silah tedarikiyle geçen geceler sayesinde ayakta tutulan bir yeraltı örgütü yaratılmıştı. Her sene yapılan Guy Fawkes kutlamalarının gece velvelesine denk getirilen Newport Ayaklanması, kanlı bir yenilgiyle bitti; askerler toplanmış kalabalığa ateş açarak geride yirmi iki ölü bıraktı.[12]

Bu arada ABD'de işçiler, oy sandığını kullanmaya hak kazanmış ve 1830'lara kadar bir dizi erkek işçi partisi kurmuştu. Zanaat işlerinde usta olan Fransız işçileri, sendikaların ve ütopyacı hareketlerin oluşumuna rehberlik etmiş, 1830'da ve 1848'de barikatlara çekilmiş, 1871'de kısa ömürlü bir isyan tecrübesi olan Paris Komünü'nde, devlet iktidarı için bir mücadele başlatmaya yardım etmişti. Champs-Elysées'den

11. Bu ve takip eden paragraflar, kısa bir de kaynakça içeren, *A Dictionary of Nineteenth-Century World History*, Der. John Belchem ve Richard Price, (Oxford: Basil Blackwell, 1994), s. 664-667'deki, Bryan D. Palmer, "Working Classes" makalesindeki kısa sentetik ifadeye dayanıyor.

* Chartistler: 1838 ile 1848 yılları arasında İngiltere'de siyasi reformcuların kurduğu partinin hareketini destekleyenler. (ç.n.)

12. Dorothy Thompson'ın, *The Chartists: Popular Politics in the Industrial Revolution*'ı (New York: Pantheon, 1984), anlaşılır bir çalışma.

aşağı gece yarısı yürüyüşleri, barikatlarda yapılan sabah toplantıları ve Arc de Triomphe'da yakılan şenlik ateşlerinin arkasından, Komün tepki ateşine maruz kalacak, Komün'ün muğlaklık barındırmayacak kadar olumlu ilk kayıtlarından biri olan Lissagaray'ın *Historie de la Commune de 1871*'deki (1876) sözleriyle bu gece, baskının "trajik geceleri"nin başlangıcı olacaktı. "Daha gürültülü geçen, daha müthiş şimşeklerle yarılan, daha müthiş bir ihtişama sahip, alevler ve top bombardımanlarının tüm Paris'i sardığı geceler olmuştu; ancak hiçbirisi imgelemde böyle bir matem havasıyla iz bırakmamıştı."[13] Kapitalizm, Çin, Hindistan, Güney Afrika ve Latin Amerika gibi gelişmemiş bölgelerin içine işlerken, gelişen işçi sınıfları özel baskılarla ve daha yoğun bir sömürüyle yüz yüze gelmişti.

Grev her yerde işçi sınıfı direnişinin sembolik ifadesi haline gelmişti. "Kısa bir an için gecenin içinden çıkan" gölgeli şahıslar tarafından örgütlenen bu protestolar ve bunların önderliğini yapan işçi eylemcileri, "ancak göz ucuyla görülebilmiş yüzlerini" "salt bir karaltı" olarak sunan tarihsel anlatılarda, çok defa marjinalleştirilmiş ve muammalı hale getirilmiştir.[14] İşçi sınıfı çalkantısını ve çatışmasını ayakta tutan emeğin gecelerini keşfe çıkmak, onları tarihin sayfalarında daha fazla öne çıkarmaya yardımcı olabilir.

Böyle bir tartışmaya, 1869'da Philadelphia'da gizli bir cemiyet olarak başlayan, Soylu ve Kutsal Emek Şövalyeleri Örgütü'ne dair anlatılanlarla başlamak uygun düşer. Daha önceden sınıf örgütlenmesiyle ilgili tecrübesi olan işçiler, çoğu kez güçlü bir muhalefetle karşı karşıya kalmış ve pek çokları haksızlığa uğrayarak kara listeye alınmış, bir işyerinden diğerine peşi bırakılmamış, işlerinden ve evlerinden uzaklaştırılmıştı. Bu bağlamda gizlilik, derin bir anlam teşkil ediyordu. Örgüt aleni şekilde mason ritüellerini kaynak alan Usta İşçiler tarafından kurulmuş, 1870'ler süresince yavaş yavaş yayılmış ve 1880'lere gelindiğinde, ABD ile Kanada'nın çoğu belli başlı kentsel ve endüstriyel bölgesinde yerleşmişti. Ayrıca İngiltere, İrlanda, Avustralya ve Yeni Zelanda'da, bir de Kıta Avrupa'sında üs konumunda olan Belçika'da da zayıf bir varlık göstermişti. Belli bir meslekle sınırlı zanaat sendikalarının, işçi sınıfının menfaatlerini korumak için dar ve modası geçmiş bir vasıta olduğuna inanan Şövalyeler, belli coğrafi kesimlerdeki tüm işçileri, ilk önce yerel kurullarda bir araya getirerek örgütlüyordu. Bunlar belli bir atölyede çalışan işçilerden, bir sendikanın üyelerinden, belli bir

13. Aktaran Frank Jellinek, *The Paris Commune of 1871* (New York: Grosset & Dunlap, 1965), s. 321.

14. Michelle Perrot, *Workers on Strike: France, 1871-1890* (New Haven: Yale University Press, 1987), s. 4, 66-68. Bu pasajdan beni haberdar ettiği için Todd McCallum'a teşekkür ediyorum.

yere bağlı olmayan emekçi sendikanın ya da emeğin dayanışması adına bir araya gelmeyi isteyen erkek, kadın, siyah, beyaz ve diğer etnik grup mensuplarının, herhangi bir birleşiminden oluşabiliyordu. Sonra bu yerel kurullar, grubun liderinin seçildiği, kıta çapındaki senelik genel kurullara delege seçen bölge kurullarına temsilci gönderirdi. Bu haliyle soylu ve kutsal örgüt, XIX. yüzyılda Kanada ve ABD'de işçi hareketine hâkim olan emekçi ustasının yerleşik birliklerinin, bölünmüş menfaat grubu biçiminden çarpıcı şekilde ayrılan, yenilikçi bir örgütlenme biçimiydi.

Bu seferberlik, maden ocaklarının olduğu tek sektörlü kasabalardan, çeşitlenmiş imalat yapan şehirlere, devasa fabrikalara ve endüstrinin kalbinde bulunan değirmen kasabalarına, küçük "ada" cemaatlerine ve ekonomi politiğin manzarasını çizen ulaşım hatlarına, işçi sınıfı ortamlarının her türüyle uyuşuyordu. Şövalyeler zanaat birliklerinden farklı olarak, vasıfsız işçileri, ırksal ve etnik azınlıkları (genel olarak ırkçı bir düşmanlık besledikleri Asyalı işçiler hariç) ve hatta sonunda kadınları bile (1881'den önceki yıllarda dahil edilmeyen kadın işçiler, mücadele ederek örgüte girdikten sonra, kayda değer şekilde varlık göstermişti) kabul etmişti. Şövalyeler'in marjinal gruplara bağlılığı (ki neticede bu, belli iş ortamları ya da belli bir yerdeki tüm işçilerin çoğunluğu için kesinlikle hayati olabiliyordu) tam olmasa da bu kapsamacılık, işçi sınıfı örgütlenmesini, esas kökeni beyaz ten, erkek gücü ile güvenilir ve nispeten iyi kazandıran meslekler olan dar bir ayrıcalık zeminiyle sınırlandıran eski uygulamaya göre şahane bir ilerlemeydi.

Dahası, sınıf ayrımlarının ötesindeki bu yeni etki alanı, Şövalyelerin benimsediği değişik amaçlara da paralellik sağlıyordu. Örgüt, yalnızca iş çıkarlarının savunmacı bir koruyucusu değildi, işyerinin maddiyatçılığı üzerine kurulu bir birlikti muhakkak; ama aynı zamanda da bir siyasi reform cemiyeti, eğitim birimi ve cemiyetçilik, işçi sınıfı sofuluğu ve sosyalleşmenin hep birbirine karıştığı bir loncaydı. Emek Şövalyeleri kendi gazete ve siyasi partilerini; ayrıca sınırları ihlal edenleri, grev kırıcılık gibi geleneksel sadakatsizlik suçlarından, cinsel iğfal, borçlarını ödeyememek, Şövalye ritüellerinin sırlarını ifşa etmek ve ev içi normları ihlal etmek (üvey çocuklarına kötü muamele etmek, eşine dayak atmak) gibi şövalyelik adabına başka türlü riayetsizlikler kadar, her çeşit suçlamadan yargıladıkları mahkemelerini kurmuşlardı. Grevler örgütleyip, koşulların iyileştirilmesi için savaş da vermişlerdi tabii. Ancak buna ek olarak pazar günleri Emek Şövalyeleri'nin salonlarında emek vaazları verilir, ekonomi politik kitapları okunup tartışılır, harekete dair değerleri tekrarlayan şiir ve düzyazılar yazılırdı. Örgütün fla-

ması altında piknik ve panayırlar, halk konserleri, danslar ve balolar ve suareler gerçekleştirilir, böylece bütün cemaatleri emek merkezli ortaklıkta bir araya getiren bir sosyalleşme ağı sağlanırdı. Emek Şövalyeleri, işçi örgütlenmelerini, eksikleri ne olursa olsun dar görüşlü şahsi çıkarın ötesine geçmeyi deneyen bir *hareket kültürü*, adalet ve eşitlik uğraşısı haline getirmek için, tüm diğer XIX. yüzyıl topluluklarından daha fazla mücadele etmişti.[15]

Yüz binlerce emekçi, sınıf direnişinin sembolik evreninin cazibesine, Emek Şövalyeleri'nin salonlarında ya da kiralanan odalarda yapılan gece toplantılarında kapılıyordu. Örgütün tüzüğü, *Adelphon Kruptos* (AK) olarak bilinen gizli belge, bir dizi açılış ayinini şart koşuyordu; bu herhangi bir iş yapılmadan önce çıkılması gereken alegorik bir akşam gezisiydi: "En dıştaki örtünün dış tarafına yerleştirilmiş bir küre; kutsal yazıtların kapağı kapalı bir nüshası ve antrenin ortasında, kırmızılı üçgen bir sunağın üstünde, içinde boş kartlar olan bir kutu ya da sepet; iç örtünün ya da mabede girişin dış tarafında, küçük kapının üstünde bir mızrak olur ki kabul edilen yeni üye, [Emek Şövalyeleri] meclisinin toplanmış olduğunu bilsin." Bu açılış ritüelinde elbette gizlilik (Küre mabedin *dışına* yerleştiriliyordu) ve hatta belki de dövüşkenlik (Mızrak savunma anlamına geliyordu) kutsal kabul ediliyordu; Üyeliğin resmiyeti (Siyah üyelik kartları ilham dolu kırmızı bir sunağın üzerinde duruyordu) ile mezhep farklılıklarına dair kitabın kapalılığı da öyle (İncil'in kapağı kapalıydı). Usta İşçi'nin platformu, tahta parçalarından yapılmış üç fit yüksekliğinde bir sütunla ayrılıyordu. Önde gelen şövalyelerden birinin izah ettiği üzere, sıkıca bağlanmış çubuklar kuvvetin göstergesiydi: "Birbirine bağlanmış tahta parçalarını kırmaya bir defa teşebbüs etmek, bu yönde sergilenecek ikinci bir çabayı önlemeye kâfidir [zira] [...] birlikte kuvvet vardır." Bu hareketin üyeliğinin köklerinde tümüyle sembolizmden ibaret bir dünya vardı ve spesifik semboller, bireyci dindarlıkların çağında, ortaklığın geleneklerini pekiştiriyordu.[16]

Bu imgelemin ve temsili dünyanın çekiciliği etkiliydi. Üyeler, yalnız ya da ufak gruplar halinde gecenin karanlığının içinde yollarını

15. Şövalyeler üzerine literatür çarpıcı bir genişleme gösterdi. Bakış açılarını tanıtan iki çalışma için bkz. Gregory S. Kealey ve Bryan D. Palmer, *Dreaming of What Might Be: The Knights of Labor in Ontario, 1880-1900* (New York: Cambridge University Press, 1982); Robert E. Weir, *Beyond Labor's Veil: The Culture of the Knights of Labor* (University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 1996)

16. *Adelphon Kruptos* (basım yeri belirtilmemiş, tarihsiz, 1870'ler civarı), s. 2, Wisconsin Devlet Tarih Kurumu, Madison, Wisconsin; Terence V. Powderly, *The Path I Trod: The Autobiography of Terence V. Powderly* (New York: Columbia University Press, 1940), s. 436; George Simmel, "The Sociology of Secret Societies", *American Journal of Sociology* 11 (Ocak 1906): 441-498; Örgüt ritüelinin geniş çaplı bir tartışması içinse, Weir, *Beyond Labor's Veil*, s. 19-66.

buluyorlardı; her adımlarını azimle ve işçilerle örgütlerini, sermaye ve destekçileriyle kapıştıran, sınıf kültürlerinin bu çatışmasıyla ne çok şeyin tehlikeye sokulduğunun anlamlı farkındalığıyla atıyorlardı. Sınıf gururunun merkeziliği ve dayanışma ile kolektifliğin önemi, AK'nin her tarafına aksettiriliyor, ABD ve Kanada'da boylu boyunca uzanan Emek Şövalyeleri salonlarında yankılanıyor ve işçileri meşakkat dolu günlerinden çekip alarak, kardeşlik derneğinin susturulan işçi sınıfı kolektifliği üzerinden geçirip, sınıf ihtiyaçlarına en sonunda doğrudan hitap edilen bir hareketin kültürüne götürüyordu.

Şövalyelerin düzenlediği gösteriler, akşam yemekleri, festivaller ve danslar da bu davaya bağlılıkları derinleştirirdi; tıpkı örgütün, bir tarihçiyi "yemini bozulmamış [bir] şövalye"yi, bir şairi ve bir methiye uzmanı görevlendirdiği özel merasim heyetiyle "tek vücut halinde" bulunduğu cenazelere, üyelerin vakur katılımı gibi.[17] Bu ve başka faaliyetlerden "beyin işçileri" diye bilinen emek entelektüellerinin oluşturduğu bir kontenjan ortaya çıktı; bunlar Şövalyeler'e devasa mitinglerde tüyo verir, gazeteleri yayıma hazırlar, araştırma yapıp makaleler yazar ve kendi bölgelerini baştan başa dolaşarak "ışığı yayarlardı."[18] Bu dönemin işçi sınıfı gazetesini okumak, binlerce mısra şiir ve tefrika hikâyelerle romanları; yani Emek Şövalyeleri'yle özdeşleşen popüler kültürün "Büyük Ayaklanma"sına karışan dayanışma ve hisliliğin stilize edilmiş bir yansımasının üretimine harcanan akşamlar boyunca karşılıksız çekilen zahmeti okumak demektir. Örgütün gazetelerinden sadece biri olan, *Journal of Unitel Labor*'da, 1880'den 1893'e kadar uzanan on dört yıl içerisinde 530 şiir çıkmıştı. Ayrıca üyeler, emekçi okurun "mekânik vurgular"la, işçi sınıfının burjuva Amerikayla yaptığı uzlaşmayla sonuçlanan mücadelesine dair, romanize edilmiş hikâyeleri anlamlandırdıkları "ucuz kurgu" akını yayınlar için, bir toplu pazar teşkil ediyordu.[19] Kuzey Amerika tarihinde hiçbir emekçi örgüt, işçi sınıfı gecelerine böyle giirememişti. Günlük endişeler ve boş vakitlerde yapılan faaliyetler, işyeri zemininden çıkıp ne zamandır kardeşlik derneği

17. Cenaze prosedürleri üzerine bkz. "Memorial Service of the Knights of Labor", Powderly Papers, Amerika Katolik Üniversitesi, Washington, DC.

18. Bkz. Russell G. Hann, "Brainworkers and the Knights of Labor: E. E. Sheppard, Phillips Thompson and the Toronto News, 1883-1887", *Essays in Canadian Working Class History*, der. Gregory S. Kealey ve Peter Warrian, (Toronto: Mc Clelland & Stewart, 1976), s. 35-57; Kealey ve Palmer, *Dreaming of What Might Be*, s. 301-313.

19. Ortaya çıkan tüm çelişkileriyle, bu düzyazı ve şiir alanının en eksiksiz tartışması için. bkz. Weir, *Beyond Labor's Veil*, s. 145-230; Clark D. Halker, *For Democracy, Workers, and God: Labor Song Poems and Labor Protest, 1865-1895* (Urbana: University of Illinois Press, 1991); Michael Denning, *Mechanic Accents: Dime Novels and Working-Class Culture in America* (Londra: Verso, 1987); *The Knights in Fiction: Two Labor Novels of the 1880s*, Der. Mary C. Grimes, (Urbana: University of Illinois Press, 1986).

ya da meyhanenin erkeksi tonunun hâkim olduğu, toplu sosyalleşme platformuna inmişti.

Emek Şövalyeleri gecesinin kötü yanı, yeni bir gün vaat ediyor olmasıydı. 1880'lerin ortasından sonuna kadar, fiilen varolan bağımsız emek partilerinin patlama yaratan kampanyalarıyla şafak söktüğünde, ABD ve Kanada'da işçi sınıfından seçim için, otuz sekiz eyaletten otuz dördünü ve endüstri merkezi olan vilayetlerden üçünü kapsayan, neredeyse iki yüz adaylık bir liste oluşturulmuştu. Yükselen grev dalgaları, demiryolu hatları boyunca yayılmış, madenci cemaatleri arasına sızmış ve hem değirmen kasabalarını hem fabrika şehirlerini sallayarak, Jay Gould gibi soyguncu baronlara diz çöktürmüştü. Başkent, örgütün gece toplantılarında tuhaf yeminler ve gizli tokalaşmalardan daha fazlasının gerçekleştiğini sezmişti.

1886 senesi, kapitalist Amerika'nın kalbine korku saldı. Emek reformcusu Henry George, arkasına Emek Şövalyeleri'ni de alarak, New York belediye başkanlığı mücadelesini kıl payı kaybetmiş, ABD'nin çeşitli yerlerindeki emekçi adaylarsa meclis üyesi, yargıç ve diğer belediye memurluklarına seçilmişti. 1886'da ABD'de 1881'le 1884 arasındaki yıllarda yapılanların üç katı fazla grevle mücadele edildi. Chicago, New York ve Milwaukee'deki Emek Şövalyeleri'nin öncülük ettiği yaklaşık 340 bin Kuzey Amerikalı işçi, sekiz saatlik işgünü için savaş verdi. Binlerce ufak çatışma patlak verdi; ancak otorite için en dehşet vericisi genel grev oldu. Detroit'teki Polonyalı bir işçi, "Biri giderse, hepsi gider" diye bağırmıştı. 1880'de fıçıcıların afişinde yer alan slogan olan, "Herkesin kendi kendineliği, patronların bahanesi/ herkesin birliği özgürleştirecek sizi" sözleri, 1886'nın gergin ortamında, Toronto'nun işçileri tramvay vagonlarını devirirken, o kadar retorik gözükmüyordu. Chicago'da göçmenlerin çalıştığı paketleme evlerinde çatışmalar patlak vermiş ve ulaşım işçileri –New York şehrinin nakliyecilerinden, güneybatı demiryolu hatlarında çalışan ekiplere kadar– işlerini bırakmışlardı. "Emek Şövalyeleri'nin ilkeleri hakkında tek bildiğim" diye hatırlıyordu sendika lideri Abraham Bisno, düsturun, "Birimiz Hepimiz, Hepimiz Birimiz için" olduğuydu. Bir sene sonra *Boston Labor Leader*, Emek Şövalyeleri'nin kuvvetinin "cemaatin bütün hayatının kendi içine kapanmış ve her türden insanın bir arada olduğu gerçeğinde [...] hepsinin birbirinin ihtiyaçlarını anlaması"nda yattığına dair kaygı verici sonuca varmıştı. Böyle bir kuvvet rahatsız edici sonuçlar doğurabilirdi. Gecenin içinden gündüzün yerleşik güçlerine apaçık sınıfsal meydan okuyuşlar gelmişti.[20]

20. Bu iki paragraf, Bryan D. Palmer, "Social Formation and Class Formation in North Ameri-

Ontario'daki küçük geri kalmış Alvinston'dan, ancak okuyup yazabilen bir adam, Emek Şövalyeleri'nin göstermelik başkanı Terence V. Powderly'ye, örgütlü işçilerin yeni hücumları, emekçiler aleyhindeki hissiyatın artan cereyanı ve Jay Gould'un güneybatı demiryolu sistemi üzerine çıkan sınıf savaşının, kendi referans çerçevesini oluşturduğunu yazmıştı. "Tekellerin ve zengin adamların zulmeden gaddarlığından/ emekçi adamı korumak" adına sarf edilen çabaları gören Howard Richard, "Emek Geceleri"ni bu bölgede örgütlemenin yolu yordamı hakkında bilgi istiyordu. Baş Usta İşçiye, örgütlenmenin "temkinli ve iyi organize olmuş bir aleyhtar kitlesini de yabana atmadan" sürmesini salık veriyor, bununla beraber "daha iyi günler gelebilsin" diye işçilere yapılan yanlışların düzeltildiğini görmek istiyordu. Biliyordu ki bu "ufak bir iş değil[di]." Demiryollarına dair kavgadaysa Gould'un nerede durduğunu biliyordu: "O demiryolu emekçilerinin şimdilik çözümlenmemiş grevlerine bakarken ve bahsederken, silahlara başvurmaya gerek duyulmuş olmasına hayıflanıyorum; çünkü bunun sonu nerdeyse hep kötüye varır. Ama bazen hakların için savaşman gerekir."[21] Chicago'da bu sözleri kalpten kabullenmiş olanlar vardı.

Emek Şövalyeleri, son derece heterojen bir siyasi topluluk oluşturmuştu. Genele işçi sınıfı savunuculuğu diye yayılan politikası dahilinde, radikalizmi bu noktaya odaklanmış olmaktan çok, eklektikti ve her bölge meclisi farklı farklı duruşlar barındırırdı. Bağımsız emek politikasından yana olanlar, daha uzlaşmacı olanlarla, parti kurmak için haşır neşir olabilirdi. Örgüt liderliğinin siyasi gündemine, devrim değil reform hâkimdi. Ancak nerede göçmen radikaller, özellikle de Almanlar devrimci birimler oluşturmaya yetecek sayıya gelip toplansa, Avrupa Uluslararası Emekçi Halk Derneği'nin kırmızı siyah bayrakları, fırsat çıkarsa barikatlarda dalgalandırılmak üzere açılmış bekliyor olabilirdi.

Toplumsal Devrim politikası –1880'lerdeki işçi hareketinin aşırı solu– en iyi tanımıyla anarko-komünizm çevresinde dönüyordu; daha çok Britanya ve Avrupa Kıtası anarşizmiyle özdeşleşen, çoğu kez retorik olan "işin terörü"ne karşı şiddetli bir muhalefetle silinmez şekilde damgalanmamış bir Marksizmdi bu. 1886'ya gelindiğinde bu devrimci akım, Büyük Britanya'da da yerleşmişti. William Morris ve Sosyalist Birlik kendilerini, adanmış anarşistlerle iki sene sürecek bir mücadeleye karışmış buldu. Bunların çoğu, yeni gelmiş Avrupalı sürgünlerle aynı çizgideydi. Örneğin ateşli propagandacı ve teroristin el kitabı Revolutionary War Science (1885)'ın yazarı Johann Most ya da ünlü

ca, 1800- 1900",*Proletarianization and Family History*, Der. David Levine, (New York: Academic Press, 1984), s. 274-279'daki bir savı ve delili kopya ediyor.

21. Aktaran Kealey ve Palmer, *Dreaming of What Might Be*, s. 375.

Rus anarşisti Prens Kropotkin (*Freedom* adında bir gazete çıkarıyordu) bu sürgünler arasındaydı. Bu gazeteyi, kendi *Commonweal*'lerini kapı kapı dolaşarak pazarlayan sosyalistler satıyordu. Anarşizmin 1880'lerde bazı devrimci sosyalistlere çekici gelmiş olmasının nedeni, büyük ölçüde, reformist politikayla herhangi bir uzlaşmayı reddediyor olmasıydı.[22] Anarşizmin politikası, sosyalizmin giderek Marx ve Engels'in tarihsel materyalizminden uzakdoğu ve kendine özgü şekilde köprüleri atan bir devlet karşıtlığına doğru itildiği, Toplumsal Devrimci harekette billurlaşıyordu; parlamento reformu üreticiliğe zıt diye çılgınca kınanıyordu ve lider kadrosu, kapitalist güçle doğrudan ve kesinlikle son defalığına bir yüzleşmenin propagandasını yapıyordu. Johann Most ve Avrupa Kıtası'ndan bir grup militan, Londra'da Temmuz 1881'de Uluslararası Toplumsal Devrimci Kongre'yi örgütledi; ancak çok geçmeden anlaşıldı ki anarşist politikanın merkez üssü batıya, Amerika'nın tomurcuklanan endüstri şehirlerine kaymıştı. Bu dramatik siyasi gelişmenin göbeği, Chicago olacaktı.[23]

1880'lerin başlarına gelindiğinde, Chicago ABD'deki en radikal şehirdi. Buradaki işçi hareketi, Sosyalist Emek Partisi'nin lokallerinde, Illinois İşçi Erkekler Partisi'nde, Uluslararası Emekçi Halkın Derneği'nde ve rakip olsa da örtüşen işçi sendikası "merkezleri" şebekesinde örgütlenen sosyalistlerin, anarşistlerin ve sendikaların çekişmeli koalisyonundaydı.[24] Merkezi Emek Birliği, anarşist eğilimli Toplumsal Devrimcileri, radikal bohemleri ve Almanları çekiyordu; Emek Şövalyeleri, İrlandalı ve Anglo-Amerikan işçileri; Meslek ve Emek Meclisi ise siyasi hareketten hazzeden yabancı menşeli ve yerli sosyalistleri birleştirmişti. Hepsi, sonradan kıta boyunca günlük çalışma saatlerini azaltmak üzere bir mücadele biçiminde başlatılacak olan Sekiz Saat Birliği'nde kendilerine bir yer buldular. Muhtelif eğilimleri ayıran ideolojik, etnik, mesleki ve programa ilişkin yarıştan çok şey çıkarılabilirdi. Ancak bu uyuşmazlıklar somut, zaman zaman takatten düşürücü olmuş olsa da Chicago işçi hareketinin her sektörüne temas edip, başka herhangi bir metropol merkezinde emsali görülmemiş

22. Bkz. John Quail, *The Slow Burning Fuse: The Lost History of the British Anarchists* (Londra, Paladin, 1978); E. P. Thompson, *William Morris: From Romantic to Revolutionary* (New York: Pantheon, 1977), s. 366-579.

23. Giriş olarak bkz. Paul Avrich, *The Haymarket Tragedy* (Princeton: Princeton University Press, 1984), s. 54-55. Anarşizm kelimesinin beninsenmesini Albert Parsons'ın anlatışı için bkz. *The Autobiographies of the Haymarket Martyrs*, Der. Philip Foner, (New York: Humanities Press, 1969), s. 43.

24. Bkz. Alan Dawley, "The International Working People's Association", *The Haymarket Scrapbook*, Der. David Roediger ve Franklin Rosemont, (Chicago: Charles H. Kerr, 1986), s. 84-86.

devrimci bir hararet katan, genele yayılmış radikalizm atmosferini tamamen yok etmekte asla başarılı olamadı.[25]

Daha 1879'da, Paris Komünü için Chicago'da bir yıldönümü kutlamasıyla, göl kenarındaki devasa fuar binasını kırk bine yakın bir kalabalık doldurmuştu. Düşman bir muhabir, böyle dev bir izdihamın nasıl toplandığını *Tribune* okurlarına şöyle izah etmişti:

> Beşinci Semtin varoşlarını sıyır, Altıncı ve Yedinci semtlerdeki bohem sosyalist gecekondularını boşalt, Onuncu ve Ondördüncü semtlerin İskandinav batakhanelerini tara, Halsted, Desplaines, Pacific Bulvarı ve Clark Caddesi'nin seçme hırsızlarını ayır, kadın ahlaksızlığının en beter numunelerini Dördüncü Bulvar, Jackson Caddesi, Clark Caddesi, State Caddesi ve bilinen diğer uğrak yerlerinden topla, şehrin üç bölgesindeki bütün kızıl kafalı, şaşı ve şapşal hizmetçi kızları da aralara serpiştir; işte bunların hepsini bir araya toplarsan, dün geceki topluluğu oluşturan kalabalık hakkında bayağı iyi bir fikir edinmiş olursun.[26]

Bu, tehlikeli sınıfların bilhassa kin dolu bir yorumuydu; yerlileri üstün tutan gareziyle Amerikancı, Chicago'nun sosyalist camiasının aşırı devrimcileri arasında kadınların olmasından iğrenmesiyle kadın düşmanıydı. Basın "Komünistlerin Büyük Cümbüşü" manşeti altında, sosyalistlerin "fahişeler", "kudurmuş kitle yönetimi yandaşları [mobocrat]", "av arayan ahlaksızlar", "kültürsüz köylüler", "kenar mahallelerin süprüntüleri" olduğuna dair nutuk çekiyordu. Saygın toplum, etnik gettoların pansiyonlarında, devrimciliğin bir araya sokulmuş kitlelerinin kaos ve yıkıma dair öldürücü öğretilerini doğuruşunu görmüştü. Kadınların bu onur kırıcı karanlığın içerisinde başları dik olmaları, otoriteyi hayrete düşürüyordu. 1886'da Haymarket'in bombalanmasının akabinde, anarşist çevreyi soruşturan yüzbaşı Michael Schaack, Toplumsal Devrimcilerin yürüyüş ve gösterilerinde önde gidenin bir "Kızıl Kız Kardeşlik" olmasıyla sarsılmıştı; pankart ve bebek taşıyan bu kadınlara olsa olsa, "deliler [...] jüpon giymiş mahlukatlar [...] bulup bulunabilecek en gudubet görünüşlü dişiler" denebilirdi. 1880'lere gelindiğinde, baştan beri suçlu sayılan tehlikeli sınıflar, saygın toplum tarafından şeytanlaştırılıyordu.[27]

25. Bkz. bu dönemdeki Chicago hikâyelerine, Henry David, *The History of the Haymarket Affair* (New York: Russell & Russell, 1958), s. 54-81, 157-181; Bruce C. Nelson, *Beyond the Martyrs: A Social History of Chicago's Anarchists, 1870--1900* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1988), özellikle s. 7-78; Avrich, *The Haymarket Tragedy*, s. 55-67.

26. Aktaran Nelson, *Beyond the Martyrs*, s. 79.

27. Bkz. Nelson, *Beyond the Martyrs*, özellikle s. 92-94; Alan Chalmer, *Labor Agitator: The Story of Albert R. Parsons* (New York: International, 1943), s. 43-44; bu dönemdeki sosyalist ve anarşist kadınlar üzerine daha genel ifadeler içinse, bkz. Mary Jo Buhle, *Women and American Socialism, 1870-1920* (Urbana: University of Illinois Press, 1983), s. 1-48; Meredith Tax, *The*

Chicago devrimcileri bu iyiliğin karşılığını zevkle ödediler. Toplumsal dönüşüm davası uğruna indirecekleri darbeler için, her fırsatı dikkate değer bir şevkle değerlendirdiler; ayrıca burjuva standartlarını, kadın eşitliği ve işçi sınıfının silahlanması kadar tesirli şekilde alaya alan mesele olmamıştı. Bir 4 Temmuz yürüyüşünde örneğin "alev kırmızısı bereler, kol bağları, kuşaklar, eşarplarla göz alan parlak kostümler içerisinde, Sosyalist Amazonlardan bir ekip" başı çekmişti. İşçi Kadınlar Birliği geçit arabasını pembe ve beyaz kumaşlarla ve kurdelelerle donatmış, şöyle diyen bir afişle süslemişti: "KADIN MİLLET MECLİSİNE KABUL EDİLDİĞİNDE SAVAŞ SONA ERECEK; ÇÜNKÜ KADIN İNSAN HAYATININ DEĞERİNİ ERKEKTEN İYİ BİLİR." Beraberinde bu temayı ironik maksatla pekiştiren, meşinden bir top ve üstü güllelerle istiflenmiş bir top arabasının etrafında bir grup adamın olduğu bir tableau vivant [canlı resim] da vardı. Sahneye koyulan, yakında çıkacak bir komünist ayaklanmasına dair söylentileri yayan yerleşik gazeteleri hicveden bu burlesk, aynı zamanda, silahların izinsiz sergilenmesini yasaklayacak bir askeri yasa önergesini hedef alıyordu. Mavi bluzlar, kırmızı eşarplar ve kasten tuhaf, büyük boy, koni biçiminde kırmızı şapkalar içerisinde yürüyen milisler, tahtadan devasa altıpatlar taklitleri ve uzun uzun boyalı hançerlerle gösteriş yapıp, düşman sınıfa "KİM KORKUYOR? ÇÜNKÜ BİZ KORKMUYORUZ!" sloganıyla sataşıyordu. Hoyrat nüktelerle otoritenin hicvedilişini ve elitin ayrıcalıklarının aşındırılmasını seyreden kalabalıklar, gülüşmelerle dalgalanıyordu. Ne var ki bu gibi küstahca alaycı gösteriler, boş jestlerden ibaret değildi. Bohemian Sharpshooters [Bohem Keskin Nişancılar], Irish Labour Guards [İrlandalı Emek Bekçileri] ve diğer savunma loncaları, çoğu kez askeri tören alayı şeklinde dizilir, silahlarını omuzlar ve "Marseillaise" ezgisine ayak uydurarak yürürlerdi. Toplumsal Devrimciler, aleyhtarlarını, sonu gelmeyen abartılarıyla haşlardı. Bir bildiride, işçiler dev bir protestoya çağrılmış, törenler ve vaazlardan sonra "Varlık Kralının rahiplerine ve memurlarına" düğün sonrası teneke tıngırtısı misali bir "serenat" sunulacağı vaat edilmişti. Hareket, daha şimdiden geçmişinin hissini taşımaya başlamıştı: "'48 ve '71'in karanlık günlerinde Fransız ve Alman komünistlerinin bütün istediği" diye ilan ediyordu bir konuşmacı, "işçi sınıflarının, yani kitlelerin kendi endüstri ve hünerleriyle yarattığı medeniyete iştirak edecekleri, kendi kendini yöneten bir cumhuriyet kurmaktı." Konuşmanın son notu son derece dobraydı: "Emeği iktidara getirmeye niyetliyiz."[28]

O zamanlar Chicago, tehlikeliydi ve emekçi sınıfların en uç tahayyülüne başka herhangi bir yerden daha fazla örnek teşkil ediyor ve devrim politikasıyla, burjuvanın husumetini çekiyordu. 1880'lerin ortalarında ekonomik koşullar daha beter hale geldiğinde, yoksullaşan ve çoğu işsiz

Rising of the Women: Feminist Solidarity and Class Conflict, 1880-1917 (New York: Monthly Review Press, 1980), s. 38-54; Margaret S. Marsh, *Anarchist Women, 1870-1920* (Philadelphia: Temple University Press, 1981). Bu kadınların sonraki hayatları için bkz. Carolyn Ashbaugh, "Haymarket Widows", *The Haymarket Scrapbook*, Der. Roediger ve Rosemont, s. 115-117.

28. Calmer, *Labor Agitator*, s. 43-44, 67-68.

kalan devrimciler, Chicago'da merhametsiz baskı konusunda, haklı bir şöhrete sahip yerel polis kuvvetiyle daha da ağırlaşan, dibe doğru sarmallaşan bir maddi sıkıntı havasına girmişlerdi. Meşhur Şef "Black Jack" Bonfield, kibar çevrelerde bile sadist bir hayvan olarak tanınırdı. 1885'te demiryolu işçilerinin sokak grevini bastırışı, 1886 olaylarından Haymarket Meydanı'na kadarki vahşi ve kontrolsüz hareketlerinin yalnızca başlangıcıydı. Grev üstüne grev; örgütlenmiş işçileri geri çekilmeye mecbur etmek için devletin kaynaklarından (yerel polis teşkilatı, milisler ve federal güçlerden), grev kırıcılardan, özel Pinkerton* dedektifleriyle işveren örgütü kara listelerinden ve lokavttan faydalanan güçlü patronlarla, muhtaç işçileri kapıştırıyordu.

Yerel işçi hareketinde yer alanların çoğu; sosyalist erkek, kadın ve çocuk işçilerin, zayıf bir polis kuvvetiyle, milisler ve süvarilerin birleşmiş güçlerini, ayrıca tüccarların önderlik ettiği –ihtiyatçılık** için örtmeceler olan– "emekliler topluluğu" ile "vatandaş devriyesi"ni, şehrin elit tabakası adına ortaya salan Temmuz öfkesiyle sokaklara döküldükleri ve fabrikalara girdikleri, şiddet dolu 1877 olaylarını dehşetle anımsıyorlardı. O çatışmada otuz erkek işçi ölmüş, iki yüzü ise yaralanmıştı. 1884'te ise Chicago'nun önde gelen devrimcilerinden August Spies yeğenini bir polis kurşunu yüzünden kaybetti; akşam sokakta sarhoş bir arkadaşını İrlandalı bir polis tarafından tutuklanmaktan korumaya çalışırken vurulmuştu. 1886'nın 1 Mayıs'ı yaklaşırken, bunların hiçbiri daha unutulmamıştı. Sosyalist siyasi hareketin potansiyeli giderek daha da cüzi görünür olmuştu, aşırı devrimci retoriğin cazibesi dosdoğruluğu sayesinde gittikçe daha tesirli ve çekici hale gelmişti. Sosyalist Emek Partisi 1886'da yüz üyeye düşmüş, halbuki Uluslararası Emekçi İnsanlar Derneği'nin ağırlıklı olarak Almanların oluşturduğu Chicago kollarındaki Toplumsal Devrimciler, Pittsburgh'de Most'u Amerika'ya çeken 1883 tarihli başarılı bir kongreyle yükselip, sayılarını neredeyse üç bine çıkarmışlardı. Bu aşırı sol bilhassa, Spies'ın öncülük ettiği, ne zamandır varolan Alman ve Bohemyalı radikaller ve başlarını Albert ve Lucy Parsons'ın çektiği, İngilizce konuşan devrimciler arasında kuvvetliydi.[29] Chicago'daki anarko-komünist hareket yetenekli liderlere, adanmış saflara ve ülkenin en faal sol kanat basınına sahipti. Tehlikeli

* Allan Pinkerton (1819-1884): İskoçya doğumlu, Amerikalı dedektif. (ç.n.)

** Vigilantism: Gerekli gördükleri durumlarda düzeni korumak için, yasal yetkileri olmadan bir araya gelen topluluk üyelerinin izlediği yol. (ç.n.)

29. *The Haymarket Scrapbook*'ta, Der. Roediger ve Rosemont, Albert ve Lucy Parsons üzerine faydalı başlıklar yer alıyor. Ayrıca, bkz. Chalmer, *Labor Agitator*; Carolyn Ashbaugh, *Lucy Parsons: American Revolutionary* (Chicago: Charles H. Kerr, 1976) ve Joshua Freeman vd *Who Built America? Working People and the Nation's Economy; Politics, Culture and Society*, Cilt II (New York. Pantheon, 1992), s. 69-70'teki kısa giriş.

sınıflar artık hakikaten tehlikeli hale geliyordu. *Alarm* anarşist bir dergi isminden çok daha fazlasıydı.[30]

Sınıf ilişkileri 1886'nın bu gergin havasında daha da kutuplaşırken ve yüz binlerce Kuzey Amerikalı işçi, sekiz saatlik işgünü için 1 Mayıs'ta greve gitmeyi planlarken Toplumsal Devrimciler, işçi sınıfını silahla kendini savunmaya kışkırtıyor, zorluyorlardı. 1885'e kadar, Johann Most'un dinamit kültü bazı semtlerin köklerine derinden yerleşmişti:

> Dinamit bugün, dinamit bugün,
> Most söyleyecek bize nasılını, neredesini
> Her şeyi söylüyor *Freiheit*'ta
> Ve mücadeleyi anlatan güzel küçük kitabında.

Başlangıçta sekiz saatlik işgünü talebinin reformcu esasını hor gören devrimciler, Kuzey Amerika'nın işçi kitleleri daha kısa işgünü sancağı altında toplanırken, konumlarını yeniden gözden geçirdiler. Anarko-komünist dergiler, sınıf intikamı hiddetiyle patlıyordu; en popüleri Lucy Parsons'ın *To Tramps, the Unemployed, the Disinherited and Miserable*'ı olan yüz binlerce bildiri, kitap ve broşür satılıyordu. Hakikaten de, *Alarm*'ı yayıma hazırlayan, geçitlerde yürüyen, bir sürü platformda konuşan Albert ve Lucy Parsons, Toplumsal Devrimci camiasında merkezi figürlerdi. Sekiz saat ajitasyonuna, şaşırtıcı bir kolaylıkla karışmışlardı.

Hem güney doğumlu, müşkülpesent ve açık ifadeli Parsons hem onun yarı Amerikan yerlisi, yarı Afro-Amerikalı olan güzel, hayat dolu karısı, varolan düzenin şiddetle yıkılmasının taviz vermeyen savunucuları olarak, iş saatleri meselesinin çok ötesindeydiler. *Tribune*, Lucy'nin "bütün pis, bitli ayaktakımı bir altıpatlar ya da bıçak kuşanıp, zenginlerin saraylarının merdivenlerinde pusuya yatarak, sahiplerini dışarıya çıkarlarken bıçakla[malı] ya da vur[malıdır]. Onları merhamet etmeden öldürelim, hem bu bir yok etme savaşı olsun ve hiç acımayalım. Zenginlerin yaşadığı bulvarları viraneye çevirelim, tıpkı Sheridan'ın güzel Shenandoah Vadisi'ne yaptığı gibi" dediğini yazıyordu. Belki gazete bu tembihi siyasi maksatlarla abartmıştı ama Lucy Parsons'ın, orduları bozguna uğratmak ve hükümetleri devirmek için dinamitten faydalanılabileceğini yazdığı *Labor Enquirer*'dan yanlış aktarılmış olması pek muhtemel değildi. "Eğer bazı tiranların ortadan kalkması gerekiyorsa; ne kadar fazla gaddar ölürse ve ne kadar azı

30. Bu paragraflar şu yapıtları kaynak alıyor: Nelson, *Beyond the Martyrs*, s. 80-81, 72-74, 184; Avrich, *The Haymarket Tragedy*, s. 55-130; Ernest Bloomfield Zeisler, *The Haymarket Riot* (Chicago: Alexander J. Isaacs, 1956), s. 1-11; *The Autobiographies of the Haymarket Martyrs*, Der. Foner, s. 34.

hayatta kalırsa, dünya o kadar özgür bir yer olacağına göre, dinamite bir lütuf gözüyle bakılmalıdır." Albert'ın ağzından da bal damlıyor değildi. Chicago Ticaret Odası'nın yeni binasının açılışını protesto etmek amacıyla düzenlenen bir gece mitinginde, fakirin etiyle beslenen "vampirler ve parazitler"e saldırmış; yönetici sınıfın kanını isteyen kalabalığın tezahürat ve çığlıklarını toplamıştı. Etkili hitabetiyle haklı olarak ünlenen Parsons, yeni finans binasının her taşının "emeğin eti ve kanından oyulmuş ve meşakkatli işlerin kadınları ve çocuklarının ter ve gözyaşlarıyla sıvanmış" olduğunu ilan ediyordu. Bu zulme son vermek için "herkes aldıkları ücretlerin bir kısmını kenara koymalı, Colt'tan bir donanma altıpatları [*Tezahüratlar ve 'İşte istediğimiz bu!'*], bir Winchester tüfeği [*'Bir de 10 libre dinamit–kendimiz yaparız!'*] satın almalı ve dinamit nasıl yapılır ve kullanılır öğrenmeli [*Tezahüratlar ve 'Vive la Commune' çığlıkları.*]"[31] Basının anaakımı afallamıştı; *Chicago Tribune* şöyle haykırıyordu: "Geceleyin, hem de kendilerine iş veren binaların gölgesinde, siyah ve kırmızı bayraklarıyla gösteri yapıyor ve bina sahiplerinin hayatlarını tehdit ediyor ve yapmaları için para aldıkları binaları dinamitle yıkmakla gözdağı veriyorlar!"[32]

1886'nın ilkbaharında işçi sınıfı isyanı patlayacak gibiyken kendilerini kitle hareketinin içine atan devrimciler arasında Parsons, Spies, Adolph Fischer, George Engel, Michael Schwab, Samuel Fielden, Oscar Neebe ve Louis Lingg vardı ki bu devrimcilerin hepsi, çok geçmeden suçlanacaktı. 1886 1 Mayıs'ı, kırk bin Chicagolu işçinin grevine sahne oldu; Cumartesileri kıvançlı bir şenlik havasında geçti; en eski 1 Mayıs gösterisi diyebileceğimiz yürüyüşe seksen bin kişi katıldı; kafilede başı, Albert ve Lucy Parsons ve onların iki çocuğu çekiyordu. Şehir felaket öncesi sessizliğine, "Sebt Günü'nü andıran bir görüntü"ye bürünürken, Spies ve yoldaşları ayaklanan proletaryayı tarihi emellerine nail olmaları için teşvik ediyordu. "Cesaretle ileriye! Çatışma başladı [...] Korkaklar arkaya! [...] Ok yaydan çıktı [...] ŞİMDİ YA DA ASLA" diye ilan etmişti bildiriler ve anarşist basın. Burjuva basınıysa, "Dağlayın köpekleri" diye yanıt vermişti. Polis, Pinkertonlar ve vekâlet verilmiş siviller, kafilenin yolu boyunca damların tepelerine dizilmiş, elleriyle dolu tüfeklerini kavramışlardı. Şehrin cephaneliğinde müdahale etmek için vaziyet almışlardı, Gatling silahları savaşa hazırdı. *Chicago Mail,* özellikle Parsons ve Spies'ı gözüne kestirmişti: "Bugün için onları mimleyin. Gözden kaçırmayın. Doğabilecek her sıkıntıdan, şahsen onları

31. Bkz. özellikle, Avrich, *The Haymarket Tragedy*, s. 168, 91, 167, 147.

32. Aktaran, Carl Smith, *Urban Disorder and the Shape of Belief: The Great Chicago Fire, The Haymarket Bomb, and the Model Town of Pullman* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), s. 115.

sorumlu tutun. *Eğer sıkıntı olmuşsa onları ibretlik hale getirin.*" Parsons ise yürüyüşe öncülük ettikten neredeyse hemen sonra Chicago'dan ayrılarak, Cincinnati'deki grevcilere seslenmek üzere yola çıkmıştı.[33] O gün tatsız hiçbir şey olmamış ve sekiz saatlik işgünü uğruna verilen savaşın mühim başlangıcı, akşam Meslek ve Emek Meclisi'nin himayesi altında düzenlenen fevkalade başarılı bir baloyla tamamlanmıştı.[34]

3 Mayıs Pazartesi günü, grev ve protestolar hiç de değişken görünmeyen bir havada devam etti. Ancak öğleden sonra işler kötüleşti. Cyrus H. McCormick'in tarım araç gereçleri fabrikasının, polisin ve Pinkerton şiddetinin kızıştırdığı acı bir emek-sermaye çatışması geçmişi vardı. Şirketin işçileri, neredeyse on yıl boyunca, fabrikaya McCormick Kalesi adını kazandıran çatışmalara, grevlere, lokavtlara, grev kırıcılarına saldırılara, çalışanları işlerinden edecek teknolojilere direnişe ve grev hattının vahşiliklerine karışmıştı. 1 Mayıs olaylarından haftalar önce fabrika, tipik bir çatışmaya sahne oldu. Sendika faaliyetleriyle meşgul olan işçilerin işten çıkarılmasıyla birlikte, idare ile işçiler arasında müzakereler durdu; şirket tüm çalışanlarını fabrikadan lokavtla uzaklaştırıp yerlerine grev kırıcıları işe aldı. Arkasından, çoğuna Parsons, Spies ve Schwab gibi önde gelen anarşistlerin hitap ettiği protesto mitingleri geldi. 3 Mayıs'ta Spies, McCormick'in fabrikasının aşağı caddesinde, grevde olan binlerce kereste işçisinin oluşturduğu topluluğa seslendi. Yaptığı ılımlı konuşmayı neticeye bağladığında, biçerdöver fabrikasında işgününün bitiş zili çaldı ve yüzlerce işçi, lokavta maruz bırakılan çalışanları desteklemek ve grev kırıcıları sıkıştırmak için sürü halinde fabrikaya doğru ilerledi. August Spies alelacele, polis devriye arabalarının gelişiyle alevlenen olay mahalline doğru gitti. Grevciler ve destekçileri, mücadeleyi grev kırıcıları sözle ikna etmekten fiziksel gözdağına dönüştürerek grev kırıcıları, fabrikaya geri dönmeye zorladılar. Binaya taşlar yağıyor, camlar kırılıyordu; polis de aynı muameleyle selamlanmıştı. Buna karşılık onlar da kalabalığa altıpatlarlarla ateş açıp silahsız işçi erkekleri dövdüler, birçoğunu yaraladılar, ikisini ise öldürdüler.

Kalabalık kaçışırken, Spies kereste işçileri topluluğundan geriye kalanları McCormick'in işçilerine destek çıksınlar diye toplamaya çalıştı, ne var ki ricaları çoğunlukla sağır kulaklara çarptı. *Arbeiter-Zeitung*'un ofislerine koştu, çabucak "İntikam! İşçi Erkekler Silahlara!!!"

33. Cincinnati'nin 1 Mayıs grevcilerine dair bir anlatı için bkz. Steven J. Ross, *Workers on the Edge: Work, Leisure, and Politics in Industrializing Cincinnati, 1788-1890* (New York: Columbia University Press, 1985), s. 270-293.

34. David, *History of the Haymarket Affair*, özellikle s. 185; Avrich, *The Haymarket Tragedy*, s. 183-186.

başlıklı, "kendilerine yönetici diyen insan suretinde canavarlar"ın "yılmadan imha edilmesi" için çağrıda bulunan hararetli bir bildiri karaladı. Bir atlı şehri dörtnala koşarak, Spies'ın Almanca ve İngilizce yazılmış kışkırtıcı bildirisini, işçilerin toplandığı bilinen noktalara bıraktı. Alman anarşistlerin akşam toplantılarından birinin sürdüğü Greif's Saloon, bu dağıtım noktalarından biriydi. Sonradan "Pazartesi Gecesi Komplosu" diye tarif edilen bu toplantıda, Uluslararası İşçi Erkekler Birliği'nin silahlı milislerinin en devrimci kesimleri bir araya gelmişti. Daha sonra Haymarket şehitleri arasına girecek olan ikisi, Engel ve Fischer de toplantıdaydı ve tartışma polis ve protestocular sekiz saatlik işgünü meselesi yüzünden çatışırlarsa, stratejik anlamda izlenmesi gereken yöne dönmüştü. Görünüşe bakılırsa anarşist çevre, saflarının silahlı kesimlerinin polis şiddeti ve provokasyonu karşısında Grief'in yerinde buluşma işareti olarak, *Arbeiter-Zeitung*'un mektuplaşma sütununda "Y" harfinin basılmasını kararlaştırmıştı.

Anarşistler ellerinde bu gizli planlarla, dikkatlerini McCormick'in yerindeki günün olaylarına ve Spies'ın misilleme çağrısına çevirdiler. Epey tartışmadan sonra, ertesi akşam 07.30'da, yirmi bin insanı alabilecek ferah Haymarket Meydanı'nda bir protesto mitingi yapmaya karar verildi. Fischer derhal, mitingi ilan eden bir genelge taslağı çıkardı ve son olarak da anlaşılan kendi inisiyatifiyle, "İşçi Erkekler Silahlanın ve Tüm Gücünüzle Ortaya Çıkın!" tavsiyesinde bulundu. Spies bu satırı bildiriyi matbaaya vermeden silmişse de Fischer'ın orijinal el ilanlarından bir kısmı, çoktan elden ele geçmişti bile. Dahası, ertesi gün anarşist basında, McCormick katliamına dair son derece ağır ifadeler çıkmış, sekiz saat protestosunun baştaki durgunluğu kati biçimde bozulmuştu. Chicago'nun işçi sınıfı semtleri çok geçmeden ceza talepleriyle, silah ve dinamitin mevzubahis edildiği konuşmalarla, üstesinden gelecek kadar "erkek" olanların teşvikiyle kaynar olmuştu.[35] Polis ve protestocular cadde köşelerinde savaşıyordu ve kalabalık, polisin karargâhlarına haber gönderdiği bir eczaneyi tahrip etmişti. *Arbeiter-Zeitung*'da, Uluslararası Birliğin silahlı gruplarını birleşmeye ve "dosdoğru devrim" için çalışmaya çağıran şifreli bir mesaj yer aldı. Ortada komplolar dolaştığına şüphe yoktu ama bunları kimler düzenliyordu ve nasıl ortaya çıkarılacaktı? Bugüne kadar bir nevi sır olarak kaldı. Meselenin aslı her neyse, 4 Mayıs 1886'nın gecesi, mühim bir gece olma yolunda şekilleniyordu.[36]

35. 1886 Chicago çatışmalarında erkekliğin anlamına dair bir tartışma için bkz. Smith, *Urban Disorder and the Shape of Belief*, s. 155-166.

36. Bu olaylar aşağıdaki kaynaklarda daha detaylı işleniyor: Avrich, *The Haymarket Tragedy*, özellikle s. 181-196; David, *History of the Haymarket Affair*, s. 182-197, Nelson, *Beyond the*

Akşam vakti yaklaştıkça gerginlik tırmanıyordu. Polis memurları şehrin her yerinde stratejik olarak konuşlanmak üzere bir araya toplanmış; sivil giyimli dedektifler Haymarket kalabalığının arasına karışmaya gönderilmişti. Lakin gece beklenen şekilde başlamamıştı. August Spies, toplantıya ilan edilen saatten kırk beş dakika sonra, salına salma gelmişti. Ancak üç bin kişi toplanmış ve bazıları da geç başlanmasından dolayı toplantıdan kopmaya başlamışlardı. İlk önce konuşması beklenen Albert Parsons (âdete göre İngilizce nutuklar Almancalardan önce geliyordu) hâlâ hiçbir yerde görünmemişti; o ve Lucy, Uluslararası Birliğin şehrin dikiş diken kızlarını örgütlemek için bir araya gelen Amerikalı grubun yaptığı bir toplantıya katılmıştı. Aslında miting için konuşmacı tayin etmede bir karışıklık olmuştu. Parsons, Haymarket'ten beklendiğini bilmiyordu bile. Spies, kalan dinleyicileri tekrar bir araya topladı, yük vagonunun üstüne çıktı ve kalabalığa İngilizce seslendi. Belediye başkanı bizzat kalabalığın içerisindeydi, Spies'ın konuşması, birkaç kışkırtıcı ifade dışında, sakin ve yumuşak başlı seyretmişti; bu yüzden belediye başkanı müdahale etmeye gerek olmadığını düşünmüştü.

Akşam saat dokuzda Parsons ve diğer önde gelen anarşistler Haymarket'te toplandı; dikişçi kızlarla toplantılarına son vermiş ve protesto mitingine giden yarım mili yürümüşlerdi. Spies şüphesiz tükenmiş halde aşağı inerken, bu sefer Albert Parsons vagonun üstüne çıktı. Her zamanki coşkulu sosyalizm savunmasını yaptı, şahsi intikam çığlıklarını, zulüm ve sömürünün şahıslarına değil nedenlerine saldırmaya dair makul savlarla yönlendirdi. Özgürlüğü seven Amerikalıların "silahlanmaları" gerektiğini ilan etse de, tonu "ılımlı" bulundu. Belediye başkanı bile toplantının sakin ve düzenli geçtiğini ve hiçbir yasayı çiğnemediğini kabul etmişti. Sermaye o bildik acı şekilde kınanmıştı ama ne Spies ne Parsons "o gece herhangi bir şahsa doğrudan güç ya da şiddet kullanılmasına" dair herhangi bir şey öne sürmemişti. Kaygılanmaya ve mitingi bastırmaya katiyen sebep olmadığına ikna olan belediye başkanı, evinin yolunu tuttu.

Parsons 22.00 civarı karısının, iki küçük çocuğunun (dört ve altı yaşlarında) ve bir kadın anarşist olan Lizzie Holmes'un yanına gitmek üzere vagondan aşağı indi. Samuel Fielden eğreti podyuma son konuşmacı olarak çıktığı ve yağmur çiselemeye başladığında, kalabalık

Martyrs, s. 177-200, bu ikincisi, Meslek ve Emek Meclisi, Emek Şövalyeleri ve Uluslararası/CLU'yu [Sivil Özgürlükler Birliği] karşılaştırarak, sekiz saat ajitasyonunun farklı kollarının en iyi analizini sunuyor. Robert Ozanne, *A Century of Labor-Management Relations at McCormick and International Harvester* (Madison: University of Wisconsin Press, 1967), McCormick fabrikasının baştan sona bir tarihi.

daha da seyrekleşti; kadınlar ve çocuklar gitmiş, Parsons ve ailesi de onlara katılmıştı. Fielden yalnızca birkaç dakika konuşsa da birilerinin boğazlanması, öldürülmesi, bıçaklanması, yaralanması ve işçi sınıfını "salt bir eşya ve hayvan" olarak görüp aşağılamalarının önüne geçilmesi gerektiğinden bahsederek kanuna saldırdı. Polisin beklediği sözler de bunlardı. Yakındaki bir karakoldan bir alay memur dışarı taştı; artık sessiz ve küçük olan kalabalığın üzerine gözdağı vererek yürüdü. Memurlar vagona doğru ilerlerken, şeflerinin, Fielden ve topluluğun geri kalanının dağıtılmasını emretmesiyle saldırı pozisyonu aldılar. Devrimciler hakikaten şoke olmuşlardı; artık iki saati geçmiş ve neredeyse bitmiş olan miting, bu polis kuvvetinin araya girme şovuna hiç de değer görünmüyordu. "Ama biz barışçılız!" Fielden'in tek mırıldanabildiği buydu. Dağılmaları için polisten bir emir daha gelince, toparladı. "Pekâlâ, gideriz" dedi, vagondan aşağı adımını attı.

Ve böylece olan oldu. Püsküren bir cisim polis kafalarının üzerinden uçtu ve ortalarına düştü. Saniyeler sonra, bir patlama Haymarket'i boydan boya yardı; camlar paramparça oldu; memurlar yere devrildi. Kısa süren birinci raundu, bomba almıştı. İkinci raunt, kalabalığa ateş açan ve kaçışan protestocuların peşinden koşan, çileden çıkmış bir polis kitlesinin olacaktı. Yakındaki polis karakolunun isyan zilini çalmasıyla beş dakika süren "vahşi kıyım" meydana geldi. Birçokları vurulmuştu, bunlara Fielden da dahildi. Spies'ı, Alman anarşist liderin sırtına nişan alan bir polis memurunun silahını kaparak kurşunu kasığına yiyen kardeşi kurtarmıştı. Bir teğmen, "Ateş edin ve öldürebildiğiniz kadar öldürün" diye bağırıyordu; karanlık gece resmen kurşunlarla patlıyordu. *Chicago Tribune*, "Deliliğe itilen polisin akli durumu, hiçbir direnişe müsaade etmeyecek türdendi" yorumunu yapmıştı. "Hiddetten kör olmuşlar, barışsever vatandaşla anarşist suikastçıyı ayırt edemiyorlardı." Hakikaten de polisler birbirlerini de vurmuşlardı; aralarındaki yedi ölü ve altmış yaralı, kanunun silahlarından başka hiçbir şeyle açılamayacak yaralar almıştı. En az dört işçi öldürülmüştü; ama sivillerden kayıpların sayısı meçhul olarak kaldı çünkü vurulan, ezilen ya da dövülenler çoğunlukla, yaralarının sessizce sarıldığı eczanelerin, ara sokakların ve evlerin yolunu tutmuşlardı. Bombacının kimliği, yapılan pek çok spekülasyona rağmen (kadın olması pek muhtemel değildi) halen meçhul. Fail bir provokatör, birey ya da suikastçı olsun, muhtemelen hiç ortaya çıkarılamayacak. İzlerini baskının karanlık gecesi örttü.[37]

37. 4 Mayıs 1886 gecesinin hikâyelerinin arasından: Zeisler, *The Haymarket Riot*; David, *History of the Haymarket Affair*, s. 198-205; Avrich, *The Haymarket Tragedy*, s. 197-214; Nelson,

Sonrasında olanlar Amerika'nın ilk "Kızıl Korku"su olarak addedildi. Hava alevlenmiş kin doluydu; zira gerçek Haymarket olayları, "İşte Şimdi Kan" diye ilan eden manşetleri haklı çıkarmak için çarpıtılıyordu. *New York Times*, ilk başta üç tane patlayıcı aygıtın atıldığını ve çılgına dönen kitlenin "kendinden geçmişçesine bir kan arzusuyla" "polislerin ortasına birbiri ardına yaylım ateşleri" açtığını yazıyordu. Kuzey Amerika ve Avrupa'nın her yerinde anarşistlere katil diye saldırılıyordu. Sıradan tepki, "Bunları ilk önce asalım, sonra yargılayalım" der gibiydi. Devrimciler anaakım basında yeriliyordu; tek iyi anarşist ölü olandı; asılmayan çok fazla asi vardı. *Cleveland Leader*, Toplumsal Devrimcinin kötü maksatlı bir canavar olarak bilhassa dehşetli bir tahayyülünü sunmuştu: "Anarşist kurt, -ki bu ülkede meskenini korumasına ve kana susamış türünü çoğaltmasına akılsızca izin verildi- çirkin, zehirli köpekdişlerini Amerikan halkının müşterek bedenine geçirmiştir." New York, Albany'de çıkan bir hukuk mecmuası, "seneler süren baskı sonucu yarı çatlak olmuş ve zenginlerin kıskançlığıyla delirmiş, birkaç bombayla toplumun ayrımlarını yerle bir edebileceğini düşünen birkaç uzun saçlı, vahşi bakışlı, kötü kokan, ateist, pervasız yabancı sefil [...]"in saygın cemiyete ahlaksızca saldırışlarına: "İşlerin aldığı bu hal, neredeyse ihtiyat komitesine ve linç kanununa başvurmayı haklı çıkarıyor." Kısacası, tehlikeli sınıfın şeytani çehresinin Amerikan tarifi, İtalya'da sözde-bilim çevrelerinde gelişen anarşistlerin ırksallaştırılarak suçlu ilan edilmeleri anlayışından farklı değildi. Orada isyankâr teröristler, Avrupalı otoritelere karşı amansız bir savaş verdikleri, Fransa'yı, İspanya'yı, Avusturya'yı ve İtalya'yı 1878'den 1900'e kadar sallayan suikast planlarında, önemli rol oynadıkları için insandan aşağı bir tür olarak sınıflandırılıyordu.[38] Dönemin *The New York Detective Library* gibi popüler ucuz romanları, saçı sakalı birbirine karışmış, darmadağın anarşisti, fonda "Chicago anarşizminin kırmızı bayrağı"yla ve bombalar, altıpatlarlar ve hançerlerle saçılı bir zeminde tasvir ederdi. *Frank Leslie's Illustrated Newspaper*, 4 Mayıs'ın

Beyond the Martyrs, s. 184-190. Parsons, *Autobiographies*, Der. Foner, s. 54'te yönetici sınıfın bombalamada parmağı olduğunu ileri sürüyor. Daha çağdaş spekülasyonlara göre bombacı, Rudolph Schnaubelt'tir. Bkz. Zeisler, *The Haymarket Riot*, s. 105-111. Avrich iki aday belirlemişti. New Yorklu bir ultra-militan George Schwab (Michael'la bir alakası yok) ve Chicago kökenli bir ultra-devrimci George Ming. Bkz. Avrich, *The Haymarket Tragedy*, s. 437-445; ve Avrich, "The Bombthrower: a New Candidate", *The Haymarket Scrapbook*, Der. Roediger ve Rosemont, s. 71-74. Ancak kesin bir kanıt gösterilemedi.

38. Haymarket'in bombalanmasının akabinde basında yer alanlar için bkz. David, *History of the Haymarket Affair*, s. 206-220; ve bir suçlu tipi olarak İtalyan anarşistinin şaşırtıcı hikâyesi için bkz. David Pick, "The Faces of Anarchy: Lombrose and the Politics of Criminal Science in Post-Unification Italy", *History Workshop Journal* 21 (İlkbahar 1986): 60-86. Anarşizmin genel bir tarihi için, James Joll, *The Anarchists* (Londra: Methuen, 1964).



Haymarket Ayaklanması, *Harper's Weekly*'den (1886)

akabinde oluşturulan "Sabıkalılar Galerisi"ne dair hikâyeler anlatırdı. Fizyonomik özellikleri (kafatası yapısı ve yüz hatları) karşılaştırılabilsin ve doğuştan suçluluğun genetik olarak meydana geldiğine dair bir anlayışın doğruluğu ortaya koyulabilsin diye anarşistler, sosyalistler ve diğer işçi erkekler polis tarafından fotoğraflanıyordu.[39] Captain Schaack'ın *Anarchy and Anarchists: A History of Red Terror and the Social Revolution in America and Europe*'u (1889), tehlikeli sınıfları yıkımın yeraltı kardeşliği olarak görüyordu.[40]

Cincinnati'ye yeni gelmiş bir göçmen olan Oscar Ameringer sonradan, sekiz saat eylemcilerinin saflarındaki demoralizasyonu şöyle kifayetsiz bir ifadeyle anımsatmıştı: "Chicago'dan gelen kötü haberler, grevcilerimizin üzerine fazlasıyla soğuk bir battaniye gibi indi. Eski dostlarımız ve sempatizanlarımıza göre, bu haberlerle süratle buharlaşmanın borusu çalınmıştı. Nispeten zayıf Şövalye arkadaşlarımız mevkilerini bıraktı. Toplumsal Devrim ordusu göz göre göre eriyip gidiyordu. Polisler sayıca daha da artmış ve terbiyesizleşmişlerdi. Bizim sayısı gittikçe azalan uzlaşmazlarımız da öyle."[41]

Haymarket'e atılan bomba, dünyanın her tarafında duyulacaktı ama o gecenin karanlık akıbeti, en kati şekilde Chicago'nun isyankâr işçi sınıfının üzerine çökecekti. Grev gözcüsü işçiler tehdit ediliyor,

39. Bkz. Freeman vd, *Who Built America?* Cilt II, s. 128-129
40. Smith, *Urban Disorder and the Shape of Belief*, s. 126-127'deki levhalar.
41. Oscar Ameringer, *If You Don't Weaken: The Autobiography of Oscar Ameringer* (New York: Henry Holt, 1940), s. 46.

fiziksel saldırıya uğruyor ve işyerlerine geri dönmeye zorlanıyorlardı. Anarşist ve sosyalist grupların karargâhları basılıyor, buluşma yerleri istila ediliyor, liderleri yakalanıyor, kitaplarına el koyulup gazeteleri kapatılıyordu. İki yüzden fazla erkek ve kadın evlerinde, işyerlerinde ya da mahallelerinde tutuklanmışlardı. Anarşiye baskın çıkmak bir iş haline gelmişti. Bu işgüzarlık hevesine, meşhur Captain Schaack örnek teşkil ediyordu; ki bir çağdaşına göre kendisi,

> koca cehennemin alacağından fazla anarşist görmüştü. Bombalar, dinamit, hançerler ve tabancalar hep önündeydi sanki. Neticede, yabancı menşeli nüfusun arasında ne kadar masum ve takdire değer olursa olsun, onun fikrince şeytanlıkla meşgul olmayan bir cemiyet yoktu. İşçi sendikalarının sırf anarşistlerden oluştuğunu biliyordu; Turner cemiyetleri vatan hainliği, strateji ve ganimet planları yapmak için toplanıyordu; edebiyat loncaları cinayeti işliyordu; pazar okullarında yıkım öğretiliyordu. Bozuk bir İngilizce'yle konuşan ve geceleri dışarı çıkan herkes, gizli maksadı Ticaret Odası'nı havaya uçurmak ya da Marshall Field'ın dükkânını yağmalamak olan korkunç bir yaratıktı.

Casuslarm anarşist, sosyalist ve işçi gruplarının arasına sızmasıyla birlikte (hatta Emperyal Alman Polisi de ajan göndermişti), öyle şenlikli bir beklentiyle kutlanmış olan ve bir amaç için ücretlerini feda etmeye hazır, pek çok işçinin onurlandırdığı 1 Mayıs için ilk başta beslenen umutlar paramparça olmuştu. Devrimci çevre yeraltına sürülürken, tedbirli olan reformist emek liderleri, bilhassa Emek Şövalyeleri ve Meslek ve Emek Meclisi'nin zanaat birliklerine dahil olanlar, kınama duyuruları yapıyordu. Şüphe yok ki savunma komiteleri ve diğer örgütler, devrim fikrini yaşattı; ancak Haymarket'in bombalanması sonucu cinayetle suçlanan sekiz sanığın duruşmasında fazlasıyla aşikâr olan, devrim karşıtlığının ağır ve merhametsiz baskısı, tüm işçilere somut darbeler indirmişti.

Duruşma bir hukuk maskaralığıydı; hükümse önceden belliydi. Parsons, Spies, Schwab, Fielden, Fischer, Lingg ve Engel suçlu bulunarak ölüm cezasına çarptırıldı; Oscar Neebe de mahkûm olmuş, on beş yıl ceza yemişti. Parsons, Spies, Fischer ve Engel 11 Kasım 1887'de idam edilecekti; Lingg kendini öldürerek celladı kandıracak; Fielden ve Neebe en sonunda, ilerici Illinois Valisi John Peter Altgeld tarafından affedilecekti.[42] Bu merhametli davranışla Altgeld, pek çok sağlam muhafazakârın düşmanlığını kazanmıştı; o sonbahar gerici Cumhuriyetçiler seçim zaferleri kazanınca, *Tribune* valiyi, "peşinde

42. Bu olaylara dair standart tarihlerde fikir beyan edilmiş: Avrich, *The Haymarket Tragedy*; David, *History of the Haymarket Affair*; Nelson, *Beyond the Martyrs*; *The Haymarket Scrapbook*, Der. Roediger ve Rosemont, zengin kaynak içeriyor.

dolaşan sosyalistler, anarşistler, tek dereceli vergi ödeyen ve ofisi olan hödüklerden oluşan kitlesiyle [...] en ücra siyasi karanlığı" boylamış olarak tasavvur etmişti.[43]

Mahkûm edilen adamlar ve yoldaşları kaderlerinin, tam da karşı çıkmaya hayatlarını adadıkları adaletsizliğin aynısıyla mühürlenmiş olduğunu biliyorlardı. Lingg'in mahkemeye son defa hitap edişi dolambaçsızdı:

> Beni cinayetten mahkûm etmediniz [...] suçlama; benim bir anarşist olmam! [...] Anarşi bir insanın diğeri üzerinde hiçbir hâkimiyetinin, hiçbir otoritesinin olmamasıdır; oysa siz buna "düzensizlik" diyorsunuz. Savunmak için düzenbazların ve hırsızların hizmetlerine ihtiyaç duyacak bir "düzen" yanlısı olmayan sisteme, siz "düzensizlik" diyorsunuz. [...] Bu evrensel sefalet, kapitalist sırtlanın felaketiyle yaşadığımız çalkantı, bizi şahıslar olarak değil; davası bir olan işçiler olarak bir araya getirdi. Beni suçlusu bulduğunuz "komplo" işte bu [...] Sizin geçmiş yüzyılların bilinmeyen kimseleri tarafından karmakarışık edilmiş kanununuzu ve mahkemenin kararını tanımıyorum [...] size içtenlikle ve açıkça şunu söylüyorum; ben zordan yanayım. Zaten Captain Schaack'a da söyledim: "Eğer bize karşı top kullanırlarsa, biz de onlara karşı dinamit kullanmalıyız" [...] Ben bugünün "düzen"inin düşmanıyım ve tekrarlıyorum, tüm kuvvetimle, içimde nefes oldukça onunla savaşacağım [...] darağacında mutlu öleceğime sizi temin ederim, kendimden öyle eminim ki seslendiğim yüz binler, sözlerimi hatırlayacaklar ve bizi astığınızda, sözlerimi dikkate alın, bombayı atacaklar! Sizin düzeninize, kanunlarınıza, otoritenize tepeden bakıyorum. Bunun için beni asın!

Dinamiti savunan Lingg'in kendisini destekleyen yoldaşları vardı. Bir tanesi, Lingg'in Illinois, Springfield'deki hücresine bomba sokmuştu. Bombalar bulunduktan ve güvenlik sıkılaştıktan sonra bile Lingg, puronun içerisine gömülü halde patlayıcı temin etmeyi becermişti; bununla idam sehpasına çıkmadan önce kendini öldürecekti. Bu adamın burjuva adaletinin kendisini darağacına götürmesini reddedişinde, belli ölçüde bir şiirsel adalet vardı ve Lingg yalnız başına pekâlâ son anlarının tadını çıkarmış olabilirdi; zira hapislerine ve idam cezalarına kafa tutabildiğini bilmenin, gardiyanlarına korku dolu bir duraksama yaşatacağını çok iyi biliyordu. Lingg otorite sahiplerine, sosyal "düzen"in el değmemiş kalmasını nasıl bekleyeceklerini kendi kanıyla soruyordu. Devrimci bir cemaatin parçası olduğunu bilerek öldü. İntiharından yalnızca günler önce annesi, "Seninle ölümünden sonra da yaşarken duyduğum kadar gurur duyacağım" diye yazmıştı oğluna. "Ne olursa olsun -en beteri bile

43. Aktaran Smith, *Urban Disorder and the Shape of Belief*, s. 171. Altgeld, Haymarket ve af üzerine bkz. Ray Ginger, *Altgeld's America, 1890-1905: The Lincoln Ideal vs Changing Realities* (Chicago: Quadrangle, 1958), s. 35-88.

olsa– o sefillerin önünde hiçbir zayıflık gösterme" diye yazmıştı teyzesi. Henüz yirmi iki yaşındayken ölen Lingg, burjuva toplumunu irkiltmişti, "Tüm dünyada insanlar kendilerine, 'Adamların uğruna böyle seve seve, boyun eğmeden öldükleri bu dava nedir sahi?' diye soruyor olmalılar" demişti William Dean Howells.[44]

Parsons, Spies, Engel ve Fischer, 11 Kasım 1887'de darağacına yürürken tehlikeli sınıflar gerçekten tehlikeli hale geldiğinde, burjuva tabakasının talep edeceği kefareti sembolize ediyordu. Mülk ve adaba dair en beter kâbusları doğrulamaktan başka, hiçbir gerçek suçtan itham edilmemişlerdi. Aşağı tabakalar, "toplumsal üstleri" tarafından vahşiler diye yorumlanırdı; artık gerçekten vahşi olmuşlardı. Muhterem Rahip Dr. Robert Collyer, New York'ta bir kürsüye oturmuş, idamları anarşizm "vebası"na karşı etkili bir darbe ve "işçiyi hayatın daha yukarı bir katına" çıkaracak eğitici bir hareket diyerek onaylıyordu. Muhterem Rahip C. C. Bonney, bombalamadan hemen hemen iki hafta sonra Union Park New Jerusalem Kilisesi'nde vaaz verirken, anarşiden dinsel inançsızlık diye yakınmış ve "büyük şehirlerin tehlikeli sınıflarının siyasi iktidara kafa tutması"na ve dolayısıyla sosyal düzen ve kentsel çevrenin kaçınılmaz felaketine sebep olmasına izin verdiği için hâkim otoriteyi paylamıştı. İdam edilen şehitlerin yoldaşı Lizzie Holmes, 1902'de Haymarket suçunun cinayet olmadığını ve Haymarket silahının bomba olmadığını yazacaktı. Bilakis suç ve silah aynıydı: Güçlü direniş fikri ki "medeniyet" bunu yalnızca anarşiyi akıldışı, "sadece şiddet ve cinayete niyetli, kötülük için gizli tutulan, karanlık ve kanlı bir güruh" diye yorumlayarak kendi antitezine indirgeyebilirdi. Parsons son dakikalarını Marc Cook'un "A Farewell" [Elveda] şiirini ezberinden okuyarak geçirmişti: "Zavallı Mahluklar!/Karanlıktan korkarak,/gelecek olan ıstıraba inleyenler./Evime nasıl sessiz gidiyorum!/susturun kederli çanınızı/Ben iyiyim!" Spies ki kendisi özellikle, bütün duruşma boyunca, bir işadamının yirmi dört yaşındaki kızı Nina Van Zandt'a kur yaparak ve Ocak 1887'de onunla vekâleten evlenerek, burjuva adabını fena halde bozmuştu; idam kukuletası altından, "Gün gelecek sessizliğimiz, bugün boğduğunuz seslerden daha güçlü olacak" diye ilan etmişti. Fischer ve Engel ise yalnızca, "Yaşasın anarşi!" diye bağırmışlardı. Dakikalar sonra dört yoldaş artık ölüydü.[45]

44. "Address of Louis Lingg", *Twenty-Fifth Anniversary Eleventh of November Memorial Edition, November 11, 1887-1912* (Chicago: Lucy Parsons, 1912), s. 34-36; Avrich, *The Haymarket Tragedy*, s. 365-380; Franklin Rosemont, "The Most Dangerous Anarchist in All Chicago: The Legend and Legacy of Louis Lingg", *The Haymarket Scrapbook*, Der. Roediger ve Rosemont, s. 51-56. Şehitler tarafından söylenmiş birçok başka söz, *The Haymarket Scrapbook*'da yer alıyor ve bütün şehit otobiyografileri, *Autobiographies*, Der. Foner'de toplanmış.

45. Bkz. özellikle, Avrich, *The Haymarket Tragedy*, s. 381-401, 450. Spies ve Van Zandt'ın tu-

Sonraki gün Dakota'nm Kötü Topraklarında, Theodore Roosevelt ve bir kovboy güruhu tarafından, idam edilen anarşistlerin kuklaları asıldı. Bazı kimseler için ne kadar baskı olsa azdı; tehlikeli sınıflar sürekli uyanık bir zor kullanma aygıtı gerektiriyordu. Buna rağmen Haymarket, ironiktir ki burjuva tabakasının senaryosu kaç defa yeniden sahneye konulursa konulsun bir an olarak, işçi hareketinin hafızasında yaşadı. Latin Amerika'da, Avrupa'da ve Kuzey Amerika'nın tüm köşelerinde Haymarket olayları ve şehitlerin isimleri sınıf muhalefetinin bilincinde, her zaman ve her yerde var oldu.[46] Tehlikeli sınıflar nerede tehlikelileşme alameti gösterse, çok geçmeden burjuva tabakasının daha çirkin vakalarından birinin karanlık tarihi akla gelir, Albert Parsons'ın çocuklarına söylediği sonsözler yankılanırdı: "Babanız Özgürlüğün ve Mutluluğun Sunağına kendi kendine yatan bir Kurban." 1929'da bir gece geç saatte, kurulmasına yardım ettiği ABD Komünist Partisi'nden "Troçkist oluşundan dolayı" atılmış, devrimci komünist James P. Cannon, Parsons'ın hatırasını şu dizelerle anmıştı:

Yenildiğini söylüyorlar, battığını
Sonsuz bir bozguna ve rezalete,
Onu pazar yerinde asılmış görmek için
Kenti uyandırdıkları o boz rengi sabah
Artık başkaldırmayacaktı, mezarlığın kasvetinde
Ağırbaşlı bir sessizlik içerisinde çoktan beri yatıyor;
Sözleri ve yaptıkları ve hayalleri, hepsi beyhudeymiş
Kırk yılın tozu mezarının üstünde.
Oysa darağacının basamaklarındaki ayak sesleri
Davul vuruşları gibi çınlıyor, caddede
Haşin intikamcıların yürüyüşünü duyan
Ve hatta şimdi hazırlanan adamların ayaklarını hızlandırıyor;
Ve tepelerindeki afişlerden parıldayan
Ölülerin suçlayan sessizliği.[47]

haf kur yapma şekli üzerine, bkz. Smith, *Urban Disorder and Popular Belief*, s. 164-165. Collyer'den alıntı s. 172'de, Bonney'den alıntı ise, s. 173'te.

46. Haymarket ve şehitlerinin, ABD'deki gelecek nesil anarşistler açısından önemi üzerine kısa bir yorum için, bkz. Paul Avrich, *Anarchist Voices: An Oral History of Anarchism in America* (Princeton: Princeton University Press, 1995), özellikle s. 21, 28, 212, 219, 317.

47. James P. Cannon, "Parsons (Version A)", Kasım 21,1929, yazara ait olan kopya, Alan Wald'ın izniyle. Haymarket'in akabinde olanlar üzerine, bkz. Roediger ve Rosemont, *The Haymarket Scrapbook*, s. 177-250; Avrich, *The Haymarket Tragedy*, s. 401-414; David, *History of the Haymarket Affair*, s. 528-544. Yukarıda aktarılan ana kaynakların yanında, Haymarket'e dair malzemeler ve yerel bilgi de şu kaynaklarda mevcut: William J. Adelman, *Haymarket Revisited: A Tour Guide of Labor History Sites and Ethnic Neighborhoods Connected with the Haymarket Affair* (Chicago: Illinois Labor History Society, 1976); *The Chicago Haymarket Riot: Anarchy on Trial-Selected Source Materials for College Research Papers*, Der. Bernard R. Kogan, (Boston: D. C. Heath, 1959); Corinne Jacker, *The Black Flag of Anarchy: Antistatism in the United States* (New York: Charles Scribner, 1968), s. 100-116.

12
Şeytana Çalışmak

Sömürünün Karanlık Boyutları

Fabrika işçilerinin sömürüsüne dayanan birikimin merkezlerinden, proleterleşmenin uç noktalarına yolculuk etmek, başka bir eşitsizlik, tabiyet ve sosyokültürel dengesizlik dünyasına girmek demektir. Endüstrileşmenin ve artıdeğere el konulmasının sınıf savaşları, "sınıf sınıfa karşı" diyen modernist bir retoriğe bürünmüştü. Daha uzak ekonomiler ise geniş bir dizi gerginlik ve aleni çatışma içindeydi. Bazıları, tam anlamıyla emek-sermaye zıtlaşmasının mantığını takip etmiş, diğerleriyse şiddetin, karmaşık müzakerelerin ve sınırları piyasa toplumunun Avrupamerkezci akılcılıklarının epey dışındaki güçlerce belirlenmiş, uzlaşma şekillerinin yolunu tutmuşlardı. Giderek önem kazanan Afrika ve Asya, Orta ve Latin Amerika ve Karayipler'in "azgelişmiş" dünyalarında sömürü, iki misli daha karanlıktı. Gaddarca zorlamaların ve acımasız bir baskının hâkim olduğu süreç, kolonyal sermayeye hem Avrupa'nın endüstriyel-kapitalist ulus devletlerine hem de ABD, Kanada ve Avustralya'ya yerleşen beyaz toplumlarınkine göre epey fazla miktarlarda kazanç sağlamıştı. Dahası, bu tür yerleşimlerdeki köylüler ve bağımsız üreticiler proleterleştiklerinde, her zaman paranın pek çok anlamının (ücret, sembol, tanımlayıcı nitelik, kategori ve meta gibi) aracılık ettiği, haksız zenginliğe ve güce dayalı yeni bir düzene intibak etmenin üstesinden, ritüelleşmiş uğraşlar ve esrarengiz güçlerin yıllanmış ve gelenekselleşmiş kültürlerinin gölgesinde gelmişlerdi.[1]

1. Lauren Derby'nin zekice fikirler veren savını dikkate alın: "Haitians, Magic, and Money: Raza and Society in the Haitian-Dominican Borderlands, 1900 to 1937", *Comparative Studies in Society and History* 36 (1994): 488-526.

Modernitenin ilk dönemlerinde, Avrupa'da kapitalizmin belli belirsiz ilk kıpırtılarıyla doğduğu yıllarda, zaten mevcut olan büyücülük ve büyü, tekrar bir meşgale alanı olarak ortaya çıkmıştı. Üçüncü Dünya'nın proleterleşme süreci, kapitalist ilişkilerin ücretli ve pazarlanan maddeselliği, her ruhun sahip olduğu elle tutulmaz güçler ve haysiyet karşılığında satmak üzere yapılan karanlık ve çoğu kez şeytani girişimlerle maskelenmişti. Ta 1605'te Yeni İspanya'da bir tekstil atölyesindeki siyah bir köle, kendisini ağır işlerin zulmünden kurtarması için şeytani güçlere başvurduğunu itiraf etmişti. "Bir yerlerde bir şeytan yok mu, ruhum karşılığında bu işlerden beni kurtarsın?" diye feryat etmişti.[2] Antropologlara göre, kapitalizm şeytanları ve cadıları çekirdek devletlerinde yıpratmış hatta yok etmişse de bunlar, hudutlarında yeniden doğmuş, paranın ve taşıdığı anlamların her yerde yeniden hararetle kaynattığı eşitsizlik kazanında hızla çoğalmışlardı.

Örneğin Kamerun'un güney ve batı kesimlerinde, Alman ve İngiliz sömürüsü altında geniş ölçekli muz tarımı başladığında, Birinci Dünya Savaşı sonrası dönemin plantasyon patlaması, geleneksel Bakweri halkının neslinin tükenmesi tehdidini ortaya çıkarmıştı. Bu gelenekçi ve temelinde eşitlikçi Afrika kabilesi, mülkiyet bağlarından sakınmak ve birikime dair içgüdünün ilerlemesinin önüne geçmek için mekânizmalar geliştirmişti. Zenginliğin sembollerini ve esas cismini -yani bodur sığırlar, domuzlar ve keçileri- yeniden tahsis eden potlaç benzeri seremonilerle, kıskançlığın yol açtığı *liembaya*, yani incinmiş bir grubun kendilerine maddi olarak yanlış yapıldığı düşüncesini düzeltmeyi amaçlayan bir büyü sistemine, duyulan ihtiyacı hafifletiyorlardı. Muz patlamasının olduğu plantasyonların yeni servet üreten olanaklarını, böyle büyücülüğün ışığında yorumlamak, Bakweri halkı için ufak bir adım olmuştu. Bundan sonra ücretli emekten ve modern evlerden kaçındılar, böylece de Avrupalılar arasında tembellik ve hissizlikle anılır oldular. Sömürge sermayesi o zamanlar, çok geçmeden Kamerun'un Bakweri bölgelerini sel gibi dolduracak ve girişimciliğe hevesleriyle eski usulleri güçten düşürecek olan, diğer Afrikalı grupların iç göçünü destekliyordu. Geleneksel topraklar, bu yabancılara satılıyor ya da kiralanıyor, onlar da fahişelere müşteri oluyor ve Bakweri kadınlarını metres tutuyorlardı. Yeni gelen ve ücretli emek zengini Afrikalı plantasyon işçilerinin, *nyongo* cadıları, yani geçmişteki emsallerinden farklı olarak, kurbanlarını yemekten ziyade onları Bakweri

2. Bu fenomenin erken tarihine mükemmel bir giriş için, Fernando Cervantes, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain* (New Haven: Yale University Press, 1994).

topraklarına sürükleyen ve beyaz sömürge sermayesinin "görünmez plantasyonları"nda çalışmaya mecbur zombiler haline getiren büyücüler olduklarına dair inanç, hayli yaygındı. Bu inanç süreci, aynı zamanda cinsel âlemde de gerçekleşen cinsiyete göre sahiplenmelere paraleldi; zira kendilerini yabancı adamlara satan Bakweri kadınları, sembolik ve psikolojik olarak "iyi saatte olsunlar" statüsünü kabullenmiş olmazlar mıydı? Bu *nyongo* erkekleri, teneke çatılı evlerde yaşarlar ve bolluk içinde yaşamayı sürdürmek için sürekli, daha fazla zombi işgücü bulmaya çalışırlardı. Ancak, modern bir evde bir gece geçirmek, plantasyon ekonomisinin esaretinde sonsuza kadar kapana kısılma riskini almak demekti. Orada yaşayan odalık ve fahişeler de yerel kültürlerini terk ettiklerine göre, özel bir mahpusluğun tılsımı altında olmalıydı.

Bakweri'nin emek tedarikini kuvvetle frenleyen bu büyücülük algısı ve bunun emek ve kültürün hoşnutsuzluklarını kaynaştırması, birikim sürecini dizginlemişti. Süreç ancak 1950'lerde, grup, Bakweri entelektüellerinden bir birliğin desteğiyle, işbirlikçi bir girişim örgütleyerek muz ticaretine girdiğinde kesin olarak sona erdi. Projede kazanılan muazzam servet, köy heyetini civar bölgedeki bir Şamanın yardımını almaya sevk etti. Hatırı sayılır miktarda nakitle ayartılan Şaman, uzun cüppelere bürünmüş ve korkunç bir timsah derisinden maskeler takmış ve deli gibi dans eden bir kalabalıkla payandalanmış halde, *nyongo* cadılarının kötü ruhlarını kovmuş ve var gücüyle muz işine girilmesi için Bakweri'nin yolunu açmıştı. Neredeyse on yıl boyunca, refah ve ekonomik patlama hâkim oldu; ta Bakweri çiftçileri, eski Fransız Kamerun'uyla birleşilmesi ve yeni devletin Avrupa Ekonomik Topluluğu'yla işbirliği yapması yüzünden, pazardaki ayrıcalıklı konumlarını kaybedene kadar. Böylece büyücülük ilk başta, emek tedarikinin önüne bir engel koyarak ve nispeten kârlı olan ücrete ve girişimin nihai kazançlarına erişimin önünü keserek Bakwerili topluluklar arasında, proleterleşmeye karşı bir direniş biçimi olmuştu. Yarım yüzyıldan fazla zaman sonraysa bu direniş tersine dönmüştü; zira "büyücülük, neredeyse bir gecede, bir engelden bir birikim dürtüsüne dönüştürülmüştü." Ancak nihayetinde muza bağlı yerel ekonomi uzak şeytanlara tutsak olduğuna göre, sonsöz cadılara kalmış görünüyordu. Kamerun'un diğer kültürlerinde de benzer süreçler işliyordu.[3]

Sermayenin sömürgeleştiren fethinin dönüştürücü etkisine bu şekilde karşı çıkmak, azgelişmiş dünyada proleterleşmenin olağan

3. Edwin Ardener, "Witchcraft, Economics, and the Continuity of Belief", *Witchcraft, Confessions, and Accusations* (Londra: Tavistock, 1970), Der. Mary Douglas, s. 141-160; Cyprian F. Fisiy ve Peter Geschiere, "Sorcery, Witchcraft and Accumulation: Regional Variants in South and West Cameroon", *Critique of Anthropology* 11 (1991): 251-279.

bir özelliği olarak baş gösterir. Muhtelif Üçüncü Dünya toplumları, şeytanla anlaşmalar ve cin çarpmasına dair kuvvetli inançlarını, 1980'lerin ileri senelerine kadar muhafaza ettiler. XX. yüzyılda Bolivya, Kolombiya, Ekvador, Peru, Şili, Arjantin, Panama, Porto Riko, Küba, Trinidad, Meksika, Guatemala, Honduras, El Salvador, Nikaragua, Kosta Rika, İspanya, Yunanistan ile bazı Afrika ve Hint-Asya toplumlarının bu tür fenomenleri tecrübe ettiği biliniyordu.[4] Clifford Geertz'in Cava hakkında bir araştırmada öne sürdüğü gibi, "Ruh dünyası, sosyal dünyanın sembolik dönüşüm geçirmiş halidir"; bu analitik hassasiyet, Fredric Jameson'ın çoğu kez, bireysel psikolojik öznelliğe ket vuran, yerini esrara bürünmüş de olsa kolektif somutluğa sahip bir sosyal âlemin gücünün aldığı toplumsal oluşumlardan çıkan "büyülü anlatılar"a dair imalı yorumuyla bağdaşıyor.[5] Varyasyonları ve farklı özellikleri bir yana, Malezya'dan Orta Amerika'ya kadar uzanan şeytan malumatının, kapitalist üretimin toplumsal ilişkileriyle alakalı olduğu su götürmez. Mülksüz emekçiler yeni teknolojilerle ve birikime dayalı rejimlerle karşılaştıklarında, yalnız maddi değil manevi bir muhasebe de yapmak zorunda kalırlar ki bu çoğunlukla, kafa bulandıran ve aksaklık yaratan bir uyum sağlama sürecidir. Malezya'daki çok uluslu elektronik şirketlerinin kadın fabrika işçileri, cin çarpmasından şikâyet ederler; zira hem fizyolojik (pis) hem ruhani (cinli) anlamda kirli olan işyerlerini, şeytanların idare ettiğine inanırlar; çünkü iyi para getiren emek ortamına itibarsız bir "kirlilik" hâkimdir.[6]

Antropolojik analizin işaret ettiği üzere, bu gibi şeytan malumatı çoğu kez, aile ve çevreden, gündüz ve geceye kadar hayatın tüm doğal ölçütlerini yeniden şekillendirmiş olan sermayenin çarpıtıcı güçlerinin inkârıdır; bu güçler, zamanı parçalayıp saatlik ücretlere tabi kılar. Böylece, geleneksel akışından çıkıp giderek mülkiyet ve kârın yönetimine giren hayatın temel yapıları ve ilişkilerini, hem jeolojik hem beşeri

4. Marc Edelman'ın, *Cultural Anthropology* 9 (1994): 80, "Landlords and the Devil: Class, Ethnic, and Gender Dimensions of Central American Peasant Narratives" makalesindeki listeyi ve kaynakçaya dair alıntıları dikkate alın. Che Guevara da, alameti farikası olan gerilla mücadelesini ve devrimci değişimi Afrika'dan Küba'ya ihraç etmeye kalkıştığında, özgürlük savaşçıları kültürüne yerleşmiş güçlü büyücülük gelenekleriyle karşılaşmıştı. Bkz. Jon Lee Anderson, *Che Guevara: A Revolutionary Life* (New York: Grove Press, 1997), s. 630-669.

5. Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill: Free Press, 1960), s. 28 ve ayrıca Cava üzerine, Ann Laura Stoler, *Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt, 1870-1979* (New Haven, Yale University Press, 1985), s. 198-199; Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), s. 124-125, 95.

6. Kirlilik fikrinin kuramsal bir tartışması için bkz. Michael T. Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980), s. 112-125.

olarak metalaştırır.[7] İnsan-şeytan ilişkilerine duyulan modernist kuşkuculuk bir yana, kapitalist yırtıcılığın şeytanla özdeşleştirilen makinelerinin, sökme ve biriktirme motorlarının imgeleri, modern imparatorluk tarihine bakılırsa belli bir temsili geçerliliğe sahiptir.[8] Zapt edilen ve kısmen proleterleştirilen, kendilerine kalkınmanın metalaşmış inceliklerinin yalnızca bir karikatürünü sunmuş konformist bükülmelerle şekillenen Üçüncü Dünya halkları, haliyle, idarelerinin nasıl ele geçirildiğini anlamaya çabalarlar. Görünüşe göre, tabiatlarından ve bedenlerinden sınırsız istekleri olan bir şeytanla hayatlarını takas etmişlerdir. Bazı sömürge uyrukları, bu takası yaşamın yararına akdetmeye girişerek, bir miktar geri dönüş şansı olan bir kumar gibi gördükleri şeytanı seçerler; bu, aracısız bir sömürünün daha mesafeli ve daha az uzlaşımcı şeytanının yerine, hiç değilse kısmen kendi oluşturdukları, yeniden icat edilmiş bir gelenektir. Diğerleriyse tersine, iktidarı ve istifçiliğini, uzlaşmayacakları şeytan ittifaklarıyla izah ederler. Tabii ki süreç içerisinde, zannettiklerinden çok daha fazla pazarlığa oturmuş; hayatlarını aldatıcı bir azat edilme umudu ve boğucu bir alçalma, kıskançlık ve korku arasında salman bir kâbusa açmışlardır. Frantz Fanon, "İnanın bana, zombiler sömürgecilerden çok daha korkunçtur. Artık sorun kendimi demir zırhlı sömürge dünyasıyla uyumlu kılmak değil; fakat ufak su dökmeden, tükürmeden ya da gece dışarıya çıkmadan önce üç kez düşünmektir" demişti. Fanon, "En şaşırtıcı hayaletlerin"ın zehrettiği "gerçekdışı yüzyıllar"ın sona ermesinin; sonunda "yerlinin, sömürgeci düşmana karşı silahlı direnişe geçebileceği ve atalardan kalma dünyanın ruhlarına, "iki başlı atlara, [...] bedenlere girmek için bir esnemeden yaralanan cinler"e horgörüsünü yağdıracağı bir zamanın özlemini çekiyordu.[9]

Luise White'ın işlediği vampir mitolojilerinin işaret ettiği gibi, gerektirdiği fedakârlık ve zorluklarıyla yeni ve yabancılaştıran işlere mecbur bırakılan sömürge halklarının içlerine işleyen dehşetli korku, derin ve takatleri kesen türdendi. Üstelik çok yönlü anlamlarının karmaşık iktidarı bakımından da hayli etkiliydi. Tuhaf araçlar ve işler, kan

7. Bkz. Mary M. Cain, "Poetics and Politics in the Ecuadorean Andes: Women's Narratives of Death and Devil Possession", *American Ethnologist* 8 (Şubat 1991): 67-89; Aihwa Ong, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Women in Malaysia* (Albany: SUNY Press, 1987), s. 201-213.

8. Ann Laura Stoler'ın, " 'In Cold Blood': Hierarchies of Credibility and the Politics of Colonial Narratives" makalesindeki "güvenilirliği olan hiyerarşiler" tartışmasını göz önüne alın; *Representations* 37 (1992): 151-189; bir dereceye kadar da Robert Young'ın, *White Mythologies: Writing History and the West*'teki savını (Londra: Routledge, 1990) [*Beyaz Mitolojiler Tarih Yazımı ve Batı*, Çev. Can Yıldız, Bağlam Yay., 2000].

9. Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, Çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, Avesta Yay., s. 52, 54.

kaybının tehlikeleriyle ilintilenmiştir ki bu çekilme süreci de kolaylıkla, çalışmayla ve XX. yüzyılın ilk yarısında Afrika toplumunda bir yenilik, üstelik vücudun suyunu çeken ve fizikiliğini sembolik olarak para alışverişine indirgeyen bir yenilik olan paranın dolaşım sistemiyle özdeşleştirilebilirdi. Meksika'da, buna benzer olarak halk arasında cinayetler, mühendislere mal edilirdi; cinayet nedenlerinin otomobillere insan yağı temin etmek olduğu varsayılırdı.[10] Afrikalıların, Avrupalılarla ilişkilerini anlamaları, sömürü dolu yaşamlarında güçlü çınlamaları olan bir imgenin, ölmemişlerin zuhur etmesine dair efsaneler sayesinde kolaylaşıyordu. Tuzağa düşürülüp araçlara bindirilen, özel yiyeceklerle şişmanlatılan, susamış Avrupalılar tarafından kanları akıtılan ve bir deri bir kemik evlerine dönmeleri için bırakılan çocukların hikâyeleri, kıtlığın kırıp geçirdiği bölgelerde pekâlâ acıma hisleriyle dinlenebiliyordu. Savaşın yıktığı Kenya'da, sağlık görevlilerinin taşıtı, kolaylıkla, vampirlerin yabancıların kanını emmek ve kurumuş ölülerini -özellikle de cesetler, bazılarına olduğu gibi sonunda, yol kenarlarında çürür hale geliyorsa- lağıma bırakmak üzere donatılmış aracı olarak görülebilirdi. Rahipler, dükkân sahipleri ve ırgat başları hep vampire benzer özellikler gösterirdi; tıpkı 1940'lardaki beyaz maden müfettişleri gibi.[11] Materyalist bir duyarlık, sermayenin ölü emekle büyüdüğünü sezgisel olarak idrak ederdi ve bu ölüm, en çok sömürge kapitalizminin teröründe gözle görülür haldeydi.[12] Vampir ve şeytanların imgeleri, sömürü ve tabiyetin çağrışımlarına kolaylıkla karışıp kaynaşabilirdi.[13]

Günümüzde Brezilya Amazon'undaki altın madencileri, geçici servet arayışıyla yerlerinden olup eziyet çekerken yollarını, benzer bir dizi ruhani inançla çizer. Çoğu kez, *garimpeiro*nun ya da madencinin

10. Elsie Clews Parsons, *Milta: Town of the Souls* (Chicago: University of Chicago Publications in Anthropology, 1936), s. 467.

11. Luise White, "Cars out of Place: Vampires, Technology, and Labor in East and Central Africa", *Representations* 43 (Yaz 1993): 27-50, alıntı, s. 40'ta yer alıyor; White", Vampire Priests of Central Africa: African Debates about Labor and Religion in Colonial Northern Zambia", *Comparative Studies in Society and History* 35 (1993): 746-772-; John Higginson, "Steam Without a Piston Box: Strikes and Popular Unrest in Katanga, 1943-1945", *International Journal of African Historical Studies* 21 (1988): 102. Paralel bir sav için bkz. Luise White, "'They Could Make Their Victims Dull': Genders and Genres, Fantasies and Cures in Colonial Southern Uganda", *American Historical Review* 100 (Aralık 1995): 1465-1487.

12. Michael Taussig, "The Genesis of Capitalism amongst a South American Peasantry", *Comparative Studies in Society and History* 19 (1977): 130-155'teki savı dikkate alın.

13. Daha genişletilmiş bir tartışma için, bkz. Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (Chicago: University of Chicago Press, 1987) ve Taussig, "Culture of Terror-Space of Death: Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture", *Comparative Studies in Society and History* 26 (1984): 467-497'deki kısaltılmış ifade. Ayrıca, Elsie Clews Parsons, *Peguche: Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador—A Study of Andea Indians* (Chicago: University of Chicago Press, 1945), s. 215'i dikkate alın.

geceleyin gizlice buluştuğu dişi bir sihirli varlığa tecavüz ederek kızdan altının yerini öğrendiğine inanılır. Altın insanileştirilmiş, adamakıllı kavramsallaştırılacak bir özne olmuştur: "Altın bizden çok şey istiyor. Altın peşine düşmüşsen mal mülk -araba, güzel bir ev ve bu tür şeyleri- düşünüp duramazsın. Çünkü eğer aklını bunlara takarsan, altın çılgına döner ve ortadan kaybolur, anladın mı? Olmaz, ondan başka hiçbir şey düşünmemelisin. Çünkü altın ateş gibidir, etrafta kımıldanır, sonra da duman olur gider." Dişi bir cinsellik ve cinsiyet atfedilen altın, beğeneceği erkekleri kendisi seçer; ama bundan sonra onu sahiplenerek şehvetli ihtiyaçlarını doyurmak madencinin sorumluluğudur: "Altını anında kavrayacaksın oğlum. Çünkü eğer yumuşak davranırsan görürsün altın denen o *kadın* dosdoğru başkasına kaçacaktır." Ayrıca bütün şeytan anlaşmalarında edinilen ganimetler gibi, *garimpeiro*lara bu şekilde gelen altın da asla istiflenemez, biriktirilemez ya da faize yatırılamaz; çabucak ve kayıtsızca harcanmalıdır ki daha fazlası verilsin: "Çünkü altın kimseye kalmaz. [Adamdan] usanıp uzaklaşır, arkasında kendini aldatılmış hisseden madenciyi bırakır. Bu her zaman ama her zaman böyledir. Demek ki en iyisi, yeniden köşeyi dönmek için son peniye kadar harcamaktır." Ruhların aşağıdaki dünyasıyla yapılan anlaşmalarda elde edilen para, esas itibarıyla biriktirilmeye direnir; *kullanılmak* için varolur.[14]

Kolombiya, Nikaragua ve Kuzey Kosta Rika'nın bazı bölgelerinde, geleneksel ve modern işletmecilikten, bilhassa da tarım ticaretinden zengin olan toprak sahiplerinin gücünün, şeytanla yaptıkları bir anlaşmayla mühürlü olduğu rivayet edilirdi. Kosta Rika, Filadelfia'daki nüfuzlu bir toprak sahibi yerlinin vakasını, ayrıntısıyla Marc Edelman anlatıyor. Francisco Dubillo Incer, buraya yüzyıl başından kısa süre sonra geçici süre için amele olarak iş aramaya gelmiş bir Nikaragualıydı. Kurnazca pazarlık etmesi, yorulmak bilmeden yaptığı birikimler ve ticaret zekâsı sayesinde, çiftlik hayvanı piyasasında öne çıkmayı başarmıştı. Başlangıçta yoksul oluşu ve zenginlik ile güce meteor hızıyla yükselerek erişmesi yüzünden, bilinegelmiş adıyla Don Chico'nun, şeytanla bir anlaşma yaptığı düşüncesi yaygındı. "Şeytanla bir anlaşma, bir evrak imzalamış; çünkü geceden sabaha dek, yani gece hiçbir şeyi yoktu, sabahsa oldu [...] ameleler gece ilk önce sert bir rüzgârın çıktığını, arkasından da onun şeytanla konuşmaya gitmek için yerinden kalktığını söylüyorlar." Toprak, para ve kadın temin eden şeytan ittifakına dair hikâyeleri, imrenme ve saygı körüklüyordu.

14. Candace Slater, " 'All That Glitters': Contemporary Amazonian Gold Miners' Tales", *Comparative Studies in Society and History* 36 (1994): 720-741.

En sonunda Don Chico'nun muazzam servetini tüketen de işte o üç "meta"dan sonuncusu olmuştu; zira yüz kadar çocuk sahibi olmuş hovarda bir baba olduğundan, mirası bölünerek küçülmüştü. Süratle yükselen bir adam olarak, durmaksızın biriktirmişti. Sığır ve toprak, eş ya da kız çocuklar edinmeye duyduğu iştahı hep, kemerine taktığı ya da kocaman heybelerden akıttığı hazır paraya başvurarak yatıştırırdı. Don Chico ancak kara büyünün, şeytanın efsununun neticesi olarak yorumlanabilecek açıklanamaz gücün kişileşmesiydi. Toplumsal düzeni, yalnızca gündüzün metalaşmış pazaryerinde değil, gecenin cinselleşen saatlerinde de fethetmişti; o zaman da, cemaatin kadınlarını baştan çıkararak elde ediyordu. Bütüncülleşen ve cismanileşen mülkiyetinin bu son ifadesi, onu kesin olarak şeytana bağlamıştı.[15] Catherine LeGrand, Kolombiya'nın Karayip sahilinde, muz yetiştirilen Santa Marta yerleşiminde, kayda değer benzerlik gösteren bir şeytan malumatı vakasını açığa çıkarmıştı. Diğer örnekler arasındaysa Haiti ve Dominiklilerin, açıklanamayan bir servet biriktiren kişilerin kötü ruhlarla görüştüklerine dair inancı ve Honduraslıların yeni gelen Arap göçmenlerin ekonomik başarısını, şeytanla görüşmelerine bağlaması yer alıyor.[16]

Şeytan anlaşmalarının en gelişmiş değerlendirmesi, Michael Taussig ve June Nash'in çalışmalarıyla anılır. Bolivyalı kalay madencilerini ve yaşam ile ölüm kudretinin yanı sıra, ülke için hayati önem taşıyan madenlerin yeraltındaki kaynağının da sahibi olduğu söylenen şeytan *Tio*'yla (Amca) ilişkilerini, kapsamlı olarak ilk Nash araştırmıştı ki bu çalışma, Taussig'in kötü ruhlar ve meta fetişizmi araştırmasına da temel

15. Edelman'ın içgörülü metni "Landlords and the Devil", s. 58-93'ten yola çıkıyorum. Edelman, şeytanla yapılan anlaşmaların, kökenlerinde sömürgeci ilişkilerden ötede güçler, özellikle de cinsel hâkimiyet ve iktidarı benimseyen güçler olduğu için, ücret-emek bazlı kapitalizm ile köylü proleterleşmesinin tarihsel bakımdan spesifik ilişkisini aştığını savunarak mübalağa etmiş. Bu güçlerin önemine itirazım olmasa da, bu alanları ikilikli hale getirmeye hiç gerek görmüyorum; ayrıca Don Chico'nun cinsel otoritesinin Filadelfia'daki etkili maddi mevcudiyetinden bağımsız olarak anlaşılamayacağı muhakkak. Edelman Kosta Rika'ya dair temel bilgiyi, *The Logic of the Latifundio: The Large Estates of Northwestern Costa Rica since the Late Nineteenth Century* (Stanford: Stanford University Press, 1992), adlı yapıtında veriyor ancak bir de bkz. Aviva Chomsky, *West Indian Workers and the United Fruit Company in Costa Rica, 1870-1940* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1996). Edward J. Tejirian, *Sexuality and the Devil: Symbols of Love, Power and Fear in Male Psychology*'deki (New York: Routledge, 1990) şeytan ve cinsellik üzerine psikanalitik ifadeyi göz önüne alın.

16. Catherine LeGrand, "Living in Macondo: Economy and Culture in a United Fruit Company Banana Enclave (Santa Marta, Colombia, 1890-1930)", M.S., 1995; Lauren Derby, "Haitians, Magic, and Money: Raza and Society in the Haitian-Dominican Borderlands, 1900 to 1937", *Comparative Studies in Society and History* 36 (1994): 520; Nancie L. Gonzalez, "The Christian Palestinians of Honduras: An Uneasy Accommodation", *Conflict, Migration, and the Expression of Ethnicity* (Boulder: Westview Press, 1989), Der. Nancie L. Gonzalez ve Carolyn S. McCommon, s. 79.

olmuştur. Taussig, yarı proleterleşmiş Latin Amerikalı grupların nasıl şeytana çalıştıklarının son derece tartışmalı ancak kışkırtıcı bir izahını sunar.[17] Kolombiya'nın Cauca Vadisi'ndeki şeytan anlaşmalarına dair analizinde, köylülerin geçimlik üretim etrafında yapılanmış hane ekonomileri ile kapitalist tarım ticaretine bağlı büyüyen kârın, işçilerin gayri şahsiliğine dayandığı plantasyon sektörünü ayırt eden bir yapı olduğu noktasından yola çıkar. Mengene misali, tarımsal kapitalizme acımasız ve amansız şekilde geçişin pençesinde kısılmış olan, kısmen proleterleşmiş köylüler, şekerkamışı kesen ücretli bir işgücü olarak, varlıklarının esas merkezindeki metalaştırmalara, verimi artırmak ve varlık toplamak uğruna şeytanla anlaşmalar düzenleyerek intibak eder. Bu alışverişte biriktirilen servet ise çiftlik hayvanlarına ya da toprağa değil, yalnız geçici ve tüketilir türde metaya harcanabilir; çünkü kötü ruhlar aracılığıyla biriktirilen tüm zenginlik, nihayetinde yaşamla değil, ölümle temas halindedir, bedelini de zamansız ölümler, acı ve dert getirerek cebren ödetmesi kaçınılmazdır. Yani esasında, "acemi proleterlerle etraflarındaki köylü akrabaları, piyasa ilişkilerinin dünyasını, kötülüğün ruh dünyasıyla yakından ilişkili şekilde algılarlar. Nakit gelirlerini artıracak nice imkânlar sunmasına rağmen bu yeni üretim tarzının, çoraklık ve ölüm getirdiğini düşünür gibidirler. Bu yüzden yeni sosyoekonomik sistem, onlara göre ne doğal ne iyidir. Bilakis, şeytan sembolizminin böyle çarpıcı şekilde gösterdiği gibi hem doğaya aykırı hem kötüdür." Ne mülk sahibi köylüler kendi ufak tarlalarının uzun vadede menfaatini düşünerek geçim kapıları olan üretimlerini artırmak için şeytanla anlaşmalar yapar ne de hayatları evlerle ve toprağı ekecek nesillerin üremesiyle bir olan kadınlar, kötü ruhlarla birlik olur. Şeytan, karanlık bir varlıktır; *hem* direniş *hem* bağdaşmanın akdedilmiş tasdikidir. Köylüler ücret için hayatlarını feda ederken takası, mantıki neticesi doğrultusunda sürdürmemek için hiçbir neden görmez, her şeylerini biriktirilen anlık memnuniyetler için riske atar. Bu esnada da sermayenin malı haline gelerek yabancılaşmış olan toprağın ve şeker kamışının üretici güçlerini şeytani dünyanın nihai kötülüğüne teslim eder.[18]

Taussig bu sürecin tarihselleştirmesini, büyük kapitalist menfaatlerin nihayetinde ticarileştirilen hisselerini sağlama almak adına, bir

17. Michael T. Taussig'in *The Devil and Commodity Fetishism in South America* adlı yapıtına eleştiriler için bkz. Edelman'ın, "Landlords and the Devil" makalesinde aktarılan kaynakların özeti. Ayrıca, bkz. William Rowe ve Vivian Schelling, *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America* (Londra: Verso, 1991), özellikle s. 63, 72-73.

18. Alıntı, Taussig, *Devil and Commodity Fetishism*, s. 18'den. Taussig yakın zamanda, Marx'tan daha az, Bataille ve Nietzsche'den daha fazla faydalandığı, gözden geçirilmiş bir yorumda bulundu, bkz. Michael Taussig, "The Sun Gives Without Receiving: An Old Story", *Comparative Studies in Society and History* 37 (1995): 368-398.

dizi gelişmeyi çıkarma kullandığı, küçük mülk sahiplerinin tarlalarından giderek daha fazlasını kuşattığı, devasa plantasyonların etrafını çevirdiği ve manzarayı yeniden şekillendirdiği, genel toprak mücadelesinin içerisine yerleştirerek yapar.[19] Kolombiya tarihi, periyodik olarak patlak veren toplumsal protestolar ve eşkiyalıklarla, çalkantılı direniş ve baskı anlarıyla doludur; bunlardan en yakın tarihte olanı, *la violencia* diye bilinen korkunç derecede kanlı 1948-1958 İç Savaşı'dır. Doğurduğu nihai netice ise her ikisi de vahşi bir şiddetle dolu ve harap edici bir katilikte olan insanlıkla doğanın, birbirine yabancılaşması ve çorak, ölüm misali bir toplumsal psikozun bütün bir toplumsal oluşumu ele geçirmesidir. Köylülerin Kolombiya nüfusundaki yüzdesi, 1951'le 1973 yılları arasında yarıya indi ki bu nesnel istatistiğin arkasında bölücü, ümitsizlik yüklü bir mülksüzleşmenin korkunç insani sonuçları yatıyordu. Tehlikede olan, mübalağasız, bir yaşam biçimidir ki bu da seçenekleri ya kanuna karşı gelmek ya da tabi olmaktan ibaret bir neslin elinde giderek yitmektedir. Gençlerin birçoğunun tercihi, *violencia*'da dökülen kan yüzünden, tabi olmaktan yanadır; ne var ki, bu yalnızca bedenlerin değil ruhların da ölümü anlamına gelir. Mülk sahibi köylülerden biri şu yorumu yapmış: "Oğullarım ve kızlarım aldırış etmiyorlar. Bütün dertleri günü atlatıp akşam olunca parayı kapmak, yani şafak vakti işe gidip, akşam karanlığında eve dönmek. Günlük yaşıyorlar. Halbuki tarım bir sanattır; onlar bunu anlamıyor. Bu sanatta evvela sebat ve toprak gelir."[20]

Bu nevi bağdaşmalara ve yabancılaşmalara intibak eden nesiller, zaten cinlere karışmıştır; kapitalizmin yabancılaşmalarının şeytanıyla yaptıkları anlaşma, metaforik olarak mühürlenmiştir. Kötü ruhlarla görüşmeler yapıldığına hakikaten inanmanın çok uzağında değildirler. Mahsulle kapitalistleri birbirine bağlayan şeytan anlaşması nihayetinde, büyük arazi sahiplerini ve onların gündelik hayatı ticarileştirmelerini alt etmekten çok, ücretin bir günlük emeğin adil karşılığı olduğu düzenleyici rejimlerin etrafından dolaşmaya yönelik, ironik bir direniş biçimidir. Paranın kapitalist ahlakın ölçüsü olduğu, o bireye mal edilen karşılıklılık mantığını reddederek kötülüğün karanlık gücüyle anlaşmalar yapan köylüler, ücretin dile getirilmiş sözleşmesini kendi aleyhine çevirmek için dile getirilmemiş kuralları ihlal eder; böylelikle

19. Temel bilgi olarak bkz. Catherine LeGrand, *Frontier Expansion and Peasant Protest in Colombia, 1830-1938* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986).

20. Eric J. Hobsbawm, "Peasant Movements in Colombia", *International Journal of Economic and Social History* 8 (1976): 166-186; Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991* (Londra: Michael Joseph, 1994), s. 290 [*Aşırılıklar Çağı: Kısa XX. Yüzyıl 1914-1991*, Çev. Yavuz Alogan, Sarmal Yay., 1996]; Hobsbawm, *Bandits* (New York: Dell, 1969), s. 59 [*Eşkıyalar*, Çev. Necdet Hasgül, Avesta Yay., 1997]; Taussig, *Devil and Commodity Fetishism*, s. 86.

sosyoekonomik düzenin esasına aykırı hareket etmiş olurlar. Taussig, "Şeytanla anlaşmadaki büyü, plantasyon sahiplerini değil; parçası oldukları sosyotarihsel sistemi hedef alır" kanısına varmış. Şeytanla iş yapanların, "büyü yoluyla nüfuz etmeye müsait bir sınıf düşmanını kaybetmiş" olsalar da (zira bütün köylüler sömürge plantasyonu sahiplerinin, şeytani güçlerin dünyasına inanmadıklarını kabul eder) "o düşmanın inançsızlığının farkına varışlarıyla yeni bir dünya kazanmak üzere" olduklarını da merak uyandırır biçimde ekler.[21] Dolayısıyla proletaryanın nihai doğuşu, bir ölü doğumdur. Kolombiya'nın köylü kesimlerinin, tam anlamıyla proleterleşmeyi reddetmeleriyle, bir işçi sınıfı isyanı biçimi ortaya çıkar; bu isyanın "gizli belge"siyse şeytanla yapılan ve kapitalizmin varlığının esası olan ücret pazarlığını geçersiz kılan bir karşı anlaşmadır.[22]

Şeytan ile onun soğuk, ölümcül dokunuşu, Latin Amerika'nın başka hiçbir yerinde, dünyanın ikinci büyük kalay üreticisi Bolivya'nın kalay madenlerinde olduğu kadar aşikâr değildir. 1960'lara gelindiğinde, ülkedeki yirmi sekiz bin maden işçisi, son derece politize edilmiş, devrimci bir militanlık geleneğini benimsemişti; bu sayede kendilerine, Latin Amerika'nın hem ulusal işçi sendikası çevrelerinde hem işçi sınıfı politikasında sorgusuz öne çıkan bir yer edindiler. Halbuki, bu sınıf kavgasının ve işyerinde yaşanan emek-sermaye çatışmasının arketipsel modernist draması, son derece geleneksel bir folklorik ruh dünyası efsanesiyle çevrilidir.[23] Madencilerin kamp yerlerinin çevresindeki tepelerde canavarlar ve devlerin yaşadığı inancı yaygındır, insanları erdemli köylüler gibi toprağı işlemekten caydıranın, madenlerin şeytanı ya da Tio'su olduğu düşünülür. Bu kudretli ruh, insanı mağaralarının zenginliğiyle cezbeder; insanlar madenlerin sıkıntıyla kazanılan zenginliğinin tuzağına bir defa düştüler mi, dört belanın hücumuyla karşı karşıya gelirler: kendilerini yutacak devasa bir yılan, bir kertenkele, bir karakurbağası ve bir karınca ordusu. Ama kudretli Tio

21. Taussig, *Devil and Commodity Fetishism*, s. 96-97, 109-111.

22. Bu Kolombiya köylülerinin uluslararası kokain ticaretine uyum sağlamasıyla bağlantısız değildir. Bkz. Hobsbawm, *Age of Extremes*, s. 366; Charles Bergquist, *Labor in Latin America: Comparative Essays on Chile, Argentina, Venezuela, and Colombia* (Stanford. Stanford University Press, 1986), s. 369-370. Taussig, "The Sun Gives Without Receiving", s. 385-386'da mülk sahibi bir köylünün ağzından kokain nakline dair korkunç bir hikâyenin anlatıldığı "Cocaine" başlığı altındaki şifreli girişi dikkate alın. "Saklı belgeler" kavramı üzerine bkz. James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990), daha erken tarihli bir ifade içinse Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985).

23. Örneğin, Olivia Harris'in, *Death and the Regeneration of Life*, Der. Maurice Bloch ve Jonathan Parry, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), s. 45-73'teki "The Dead and the Devils among the Bolivian Laymi" adlı makalesinde yer alan, Bolivya bağlamında başka bir tartışmayı da göz önüne alın.

bu korkunç saldırıları geri püskürtür. Madenlerin tüm zenginliğinin sahibi olan bu şeytan, bazı geceler kalay, demir, çinko, boksit, kurşun, bakır, magnezyum, altın ve gümüş yüklü sürü sürü lamaya, madenciler bulsun diye zenginliklerin bırakıldığı toprağın içine doğru kılavuzluk ederken görülür.[24]

Madenciler kolay sinirlenen Tio'yu yatıştırmak için, madenin her bir kademesinin ana kuyusu içerisine şeytanın resimlerini çizer; yeraltındaki çalışma yerlerinde koka çiğnedikleri girintileri, daha küçük ikonlarla donatırlar. Gövdeleri metalden, elleri, yüzü ve bacakları balçıktan yapılan şeytan imgeleri, bir adam kadar bile büyük olabilir; üzerlerine parlak cam ya da metal parçaları yapıştırılır, gözleri ise çoğunlukla madencilerin miğferlerindeki ampullerden yapılır. Giysilere eklenen yaratıcı dokunuşlar ise bazen, "gringo" sermayesinin açgözlülüğüyle dalga geçer gibidir; şeytan çoğu kez frapan bir pelerin, koca koca botlar ve acayip uyumsuz bir kovboy şapkasıyla donatılır. Verileni kabul etmeye ya da ihtiyacını almaya hazır ağzı her zaman açıktır ve dişler çivi gibi sivriltilmiştir; elleriyse kapmak için uzanmıştır. Tio'nun temsili, bir horoz ya da boğa olarak ya da koca bir ereksiyonla cinselleştirilir. Buradaki tema su götürmez: Tio hırslı, doymak bilmez ve hep isteyen özel bir tür kudrettir. Herkesin istediklerinden, büyük miktarlarda alır. Yani hatayı affetmeyen ve işçileri alıkoyma konusunda ısrarcı madenlerden ya da hem tatmin hem esir eden ücretten farklı olmayan Tio, verir ama asla alacağını almadan değil.[25] 1970'teki kazada üç genç madenci öldükten sonra, yoldaşları kötü ruha bir lama kurban etmişlerdi. Bunu, "Biz madenleri yiyoruz, madenler de bizi" diye izah etmişti Bolivyalı bir işçi. "Bu yüzden, tepelerin ruhuna bu ayinleri yapmalıyız ki o da bize metal damarlarını göstersin ve yaşayabilelim."

Hakikaten de madenciler geleneksel olarak haftada iki kez yaptıkları iş sonrası merasimi *ch'alla*'da, içki, koka, sigara ve başka çeşit şeyleri ilk önce Tio'ya sunar, sonra da kendi aralarında paylaşırlar. Tio'ya bayraklar, serpantinler ve temsili figürler sunulur, kurban için ateşler yakılır; madenciler içer, şeytandan himaye diler, işlerinden ve işlerinin mecbu-

24. Madencilerin tarihleri ve gelenekleri üzerine başka kaynaklar arasından bkz. June Nash, "The Devil in Bolivia's Nationalized Tin Mines", *Science and Society* 36 (1972): özellikle 221-224; Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines* (New York: Columbia University Press, 1979), özellikle s. 1-56; Herbert Klein, *Parties and Political Change in Bolivia, 1880-1952* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

25. Taussig yakın zamanda, Friedrich Nietzsche'nin *Twilight of the Idols (or How to Philosophize with a Hammer)* (Harmondsworth: Penguin, 1990), [*Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Felsefe Yapmanın Yolları*, Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yay., 2002] adlı eserinden yola çıkarak, büyük bir taklitçi olan şeytanın "almadan verme[yeceğini]" öne sürmüştü. Bkz. Taussig, "The Sun Gives Without Receiving", s. 397.

riyetlerinden bahseder. Başka zamanlarda madenciler, tek başlarına bir hayvan kurban eder, kanını saklayıp madenin etrafına ya da fanilalarının üzerine serperler ki şeytanın inayetini emniyete alsınlar; onu daha da yatıştırmak için hayvanın kemiklerini ya yakar ya da madenin ücra bir bölümüne, kırmızı veya beyaz yüne sararak gömer.

Böyle ritüellerin eski bir tarihi olduğu halde, yakın geçmişte kamulaştırılan madenlerde devlet otoritesi tarafından giderek daha fazla kısıtlanır oldular; tıpkı yeni teknolojilerin ve işyerlerinin rasyonalizasyonunun, çalışma birimlerini on beş kişilik gruplardan iki kişiye indirerek madenciliğin takım ruhunu değiştirdiği gibi. Eski madenciler, işçi sınıfı kolektifliğinin ve dayanışmasının ölmesine, *ch'alla*'nın zorunlu terkiyle bozulan karşılıklılık ethosu için hayıflanırlar: "İşte *ch'alla* böyle olurdu" diye anımsıyor bir madencilik militanı muhabbetle, "sorunlarımızı ve bir şeyleri değiştirmek için ne yapacağımızı konuşurduk." Bir başkası daha kararlı biçimde, eski şeytanla müzakere seanslarına bağlı kalmanın gerekliliğini ifade ediyor, proleter gücün esaslarını böyle ritülleşmiş faaliyetlerde görüyor:

> Madenin içerisindeki gelenek sürdürülmeli; çünkü *ch'alla* anından, işçilerin birlikte koka çiğnedikleri ve *Tio*'ya ikramda bulundukları andan daha yakın, daha samimi, daha güzel bir iletişim yok. İşte o zaman toplumsal sorunlarını dile getirirler, işle ilgili sorunlarını dile getirirler, ne kadar sorunları varsa dile getirirler ve yeni nesil öyle devrimci doğar ki işçiler yapısal bir değişimi düşünmeye başlar. Onların üniversitesi burası. *Ch'alla*'da yaşadıkları tecrübe, madendeki tecrübelerinin en âlâsı.

Tio'yu canlı tutmak, şimdilerde, madencilik cemaatinin tarihsel hafızasına gömülmüş olan pek çok kurbanla bağlantılı, 1974 sonrası madenlerin askeri ve bürokratikleşen kontrolüne meydan okuyan, sınırları ihlal eden bir direniş süreci haline geliyor. 1920'lerde sendikaların bastırılışı sırasında hükümet askerinin işçileri öldürmesi gibi geçmiş katliamlar, madencilerin hâlâ hatırında. "Bizim tarihimiz bu" demişti 1923 ölümlerinin yıldönümünde caddelerde neden ateş yaktıklarını açıklayan biri. "O geceyi hatırlamalı ve yolumuza devam etmeliyiz." Bir işçi ise başka bir vesileyle şuna dikkati çekmişti: "Buranın gerçek sahibi *Tio*'dur. Yöneticiler ancak ofislerinde oturur ve bize işimizde yardımları dokunmaz." Müdürler şeytanı yatıştırma maksatlı tuhaf genel törenin masraflarından kıstıklarında, madenciler bilmiş bir edayla başlarını sallar; şeytan için çalışanlarla çalışmayanları ayıran bir çizgi vardır. Taussig'in öne sürdüğü gibi madenciler, Tio etrafında bir sanat; içerisinde doğayla mülkiyetin çekiştiği, harmanlanmış karşıtlıklardan

oluşan bir ikonografi yaratmıştır; doğal görünüm ve ruhaniliğin büyü dünyasının fetişleşmiş otoritesi, metaların şeyleşmiş kudretine ve şeylerin kârlılığına ters duruyordu. Madenciler, "taşlaşmış dünyayı konuşturabilir ve yaşatabilirler ama ölümün ve verimsizliğin gölgesi daima, bu titrek hayat ışığını tüketme tehdidi yayacaktır." Nash, madenciler ve karılarının emekleriyle kazandıklarını şeytanın verdiği maaş olarak gördüklerine ve bu yüzden süratle çarçur ettiklerine dikkati çeker. Parayı biriktirmenin mümkün olmadığı, tarihsel olarak kanıtlanmıştır. Sömürülmenin ne demek olduğunun bilincinde olan madenciler, "*Tio* hâlâ aç" derler, "ve bizler de öyleyiz."[26]

Madenciler için köylülerin geleneklerinde toprağı ekime hazırlama zamanı olan ağustos ayının tümü, Tio'yu teskin etmeye ayrılmıştır. Supay'a, yani tepelerin şeytan ruhuna kurbanlar ve ayin adakları adanır. Eğer böylesi geleneklerin, madenin inançsız kişilerin modernist yönetimi altında son bulmasına izin verilecek olursa, herhangi bir kazayı ya da kötü şansı, özellikle ölümle veya verimli bir maden filizine ulaşılamamasıyla ilgiliyse madenciler bunu, madenin şeytan sahibinin bir intikam eylemi olarak algılayacaktır. Böyle bir inanç sistemi, aynı anda hem devrimci sınıfa özgü karşıtlık bilincini saptırır hem talihsiz gelişmelerden idari tabakayı sorumlu tutar hem de sermayenin gücünü inkâr eden muhalif bir kol yetiştirir. Bir çift lamanın kurban edilişine iştirak eden ve Tio'ya hediye götürürken dişi lamanın ceninini omuzlarına seren bir madenci, madenlerde ölümün ve kudretli şeytani ruhla yapılması gereken görüşmelerin önemini şöyle izah etmiş:

> İşçi sınıfının talihi böyle. Tio Lucas'a olan inancımızdan dolayı bu bize ait bir şey. Madenin sahibi odur. Biz onunla yürüyenleriz. Bize o bakar ve biz vardığımız yere onun sayesinde varırız. Yine de madenin sahibi odur. Önceden daha kuvvetle ve kazasız çalışırdık. Bu kazanın olması güvenlik mühendislerinin suçu. Yönetimle bir dolap çeviriyorlar. Hak talep ediyoruz, fayda etmiyor.

Dolayısıyla şeytana çalışmak bir nevi devrim provasıdır; burada sömürünün ritüelleşmiş olarak müzakeresi yapılır: nihai anlamı şeytana alacağı artık verilmediğinde, tüm ilahlar iktidarın kesin olarak tersine dönmesiyle yerinden edildiğinde idrak edilecek bir reddediş le, sermayenin karşı konulmaz gücü devre dışı bırakılır.[27] Ancak şeytani

26. Bundan önceki paragraflar, Nash, "The Devil in Bolivia's Tin Mines", s. 221-233'teki zengin anlatılara; Nash, *We Eat the Mines; I Spent My Life in the Mines: The Story of Juan Rojas, Bolivian Tin Miner*, Der. Nash, (New York: Columbia University Press, 1992), özellikle s. 236-240'a; Taussig, *Devil and Commodity Fetishism*, s. 168, 181'e dayanıyor.

27. Bu okuma farklı olsa da Nash, *We Eat the Mines*, s. 155-169; Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism*, özellikle s. 211-213'e dayanıyor.

bağın gücüne olan inancın üstesinden gelmek güçtür. *El Demonio* lakaplı Meksikalı devrimci Pancho Villa, askeri dirayetini ve fiziksel maharetini, altın duvarları olan bir mağarada şeytanla kutsanmış bir anlaşma aracılığıyla edinmiş olmasıyla nam salmıştı.[28]

Şeytanla anlaşmanın önemi, muhtelif zamanlarda yüzeye çıkar. Maden şeytanı Tio'nun uluorta teskin edilmesi çoğu kez karnaval kutlamalarının bir parçasıdır. Bolivya'nın resmi karnaval haftası boyunca örneğin, tüm işçi sendikaları ve kardeşlik cemiyetleri de dahil olmak üzere, bütün madencilik cemaati; içinde, kolektif *ch'allas*'ın, maskeli dansçıların, fetih öncesi mitolojilerin dramatik yeniden canlandırmalarının ve madencilerin sınıf çatışmalarıyla siyasi mücadelelerine ısrarlı göndermelerin olduğu bir gösteriye katılır. Şenlik ve başkaldırının karnavalesk kaynaşmasında, şeytan maskeleri ve dansları öne çıkar. *Diablada* ya da şeytan dansı, dürtüsünü bir antropoloğun "asi hareketin uyarıcısı" kabul ettiği "çağ müziği"nden alır. Karnavalın vahşi kıyafeti de benzer olarak, "yoksullaşma sistemi"nin zengin ve güzel bir inkârıdır. June Nash'in vardığı kanıya göre, Bolivya kalay madenciliğinin kamp yerlerinde karnaval, madenlerdeki toplumsal ilişkilerde hem direniş hem uzlaşmanın gömülü olduğu mücadeleleri tarihselleştirerek, iyiyle kötüyü harmanlar. Kötüyle yapılan karanlık müzakerelerle dolu bu tarihin, şeytana çalışmanın illa ki çelişkili ve müphem bir tecrübe olduğu yollardan kaçışı yoktur. Karnaval, şeytan çıkmazının boynuzlarına oturmuş olanlara, direnişin gerekli olduğunu ve başkaldırıyı güçlendirerek, her günkü sıkıcılığı dağıtıp daha iyi bir hayat uğruna uğraşabileceklerini hatırlatmaya yarar.[29]

Karnavalın, şeytan malumatı ve iktidarın tersine dönüşünün bu kaynaşması, gelişmekte olan dünyanın toplumsal ilişkilerinde genele yayılmış bir temadır. XIX. yüzyıl Karayipler'inde karnaval, çoğunlukla köle ve sınıf başkaldırısı anlarıyla da anılırdı. Şeker üretimi merkezi Martinique'de 1831 Şubatı'nın gece kutlamaları, beyazların tehditkâr, hakaret dolu ve fitneci buldukları şarkı ve danslarm seline sahne olmuştu.[30] Trinidadlı siyahlar, azat edilmenin akabinde karnavalı kendilerine mal edince, kutlamaları daha velveleli, daha az saygı değer ve giderek daha fazla gözdağı verir hale gelmişti. Sopa kullanan, yarasa, *jamjab* (şeytan), korsan maskeleri takmış çapulcu adam toplulukları ve çoğunlukla beyaza boyalı suratlarıyla "Kızılderililer" caddelerden

28. Americo Parades, *Folktales of Mexico* (Chicago: University of Chicago Press, 1970); Edelman, "Landlords and the Devil", s. 58.
29. Bkz. Nash, *We Eat the Mines*, s. 125-146'daki esaslı tartışma.
30. Dale Tomich, "Liberté ou Mort: Republicanism and Slave Revolt in Martinique, February 1831", *History Workshop Journal* 29 (İlkbahar 1990): 89-91.

geçerdi. Bazen *canboulay* diye bilinen alevli meşaleler taşırlardı; dilbilimsel açıdan bu, Fransızca *cannes brulées* (yanık bastonlar) deyiminin yerelleşmesiydi ve eski kölelerin, köle sabotajıyla kundaklanan yerlerdeki yangınları söndürmeye ve şekerkamışı tarlalarındaki mahsulü tamamen yok olmadan kesmeye, çoğu kez şiddet yoluyla mecbur edilmiş olmalarına kızgınlıklarının ifadesiydi.[31]

Fahişeler ve onların "şeker adamları", kumarbazlar, değnek dövüşçüleri, tersane ve ambar işçileri ve kenar mahallelerle baraka avlularının marjinal işler yapan sefil sakinlerinin oluşturduğu yeraltı dünyasının hâkim olduğu Port of Spain* gibi yerlerde, karnaval esnasında, geleneksel sokak bıçkınlığı çoğunlukla tırmanır ve çığırından çıkar hale gelir. Kalipso bandoları ile mahalle çeteleri, edepsizce bir saygısızlığın hâkim olduğu, hayatlarının bayramını yaşarken birbirine karışır, bilhassa da kaba şarkıları içkiye, kavgaya ve şarkı söylemeye düşkünlüğün hâkim olduğu bir aldırmazlık kültürünün vokal ifadesi olan, kötü şöhretli *chantuelles*'ün hayatları. Beyaz *chantuel* Cedric LeBlanc, ikisi de XIX. yüzyılın sonlarında ölen, böyle iki kişi hakkında şu şarkıyı söylemişti: "İlkin Bodicea, sonra Piti' Belle,/Şeytan bekliyor onları Cehennem'de."

Trinidad Karnavalı, işçilerin 1882-1884 yılları arasında genele yayılan huzursuzluğuna kadar, tırmanan bir sınıf çatışması devri olan XIX. yüzyılın son dönemleri boyunca kargaşayla bölündü durdu. Sınıf ve toplumsal cinsiyet adabı, travestilikle, fallik gücün müstehcen parodileriyle ve dışkılama ile reglin kaba temsilleriyle amansızca hicvedilirken ki bunlara Afrika davullarıyla ele ne geçtiyse ondan yapılmış yenilikçi enstrümanların patırtısı ve yaygarası eşlik ederdi. Estetik kaos ve maçoların sokakta yaptığı cesaret gösterileri, göz korkutan bir kutuplaşma havası yaratmıştı.[32] Adanın önde gelen hanımlarını hedef alan rezil şarkılar söylenir; kostümlü şenlikçiler, yönetimdeki elit tabakadan olan ve toplumda öne çıkanlar arasındaki şahıslarla dalga geçerdi. Polis, Afrika davulu çalmayı yasakladığında, ki Katolikliğin ve Afrika'nın Yoruba dininin özelliklerini kaynaştıran, vudu benzeri bir inanç olan Orisha'nın kullandığı Shango davuluna el koymak için bir başlangıç adımıydı bu, kalabalıklar karşılık verip polis memurlarını, onları dağıtmadan ve saflarından bazılarını hapse atmadan önce bombardımana

31. John Cowley'nin, *Carnival, Canboulay, and Calypso Traditions in the Making*'deki (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) zengin ele alış biçimini dikkate alın.

* Port of Spain: Trinidad ve Tobago sömürgelerinin başkenti. (ç.n.)

32. Karnavalın şiddet potansiyeli üzerine, Daniel Touro Linger, *Dangerous Encounters: Meanings of Violence in a Brazilian City*'deki (Stanford: Stanford University Press, 1992) tartışmayı dikkate alın. Latin maçoluğunun yakın tarihli bir etnografisi, daha iyi huylu bir okuma sunuyor. Bkz. Matthew C. Gutmann, *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City* (Berkeley: University of California Press, 1996).

tutup, bir kenti ele geçirmişti. Otorite, karnavalın daha kargaşalı yönlerini bastırmak için, 1880'lerin başlarında kendilerine "Kızıl Ordu" adının takılmasına neden olan çelikten takımlarla harekete geçmişti; tutuklamalarla sokak çatışmalarıysa her sene karnavalesk olanı ehlileştirme ve şekle sokma gayretinin, dikkat çeken tarafları oluyordu. Trinidad Karnavalı böylece inleyerek doğmuştu:

> Sınıf kanunu memleketin düzeni,
> İdaremiz demirden bir elde.
> Britanya böbürlenir demokrasiyle
> Kardeş sevgisi ve cemiyetiyle
> Ama İngiliz'in sömürgelerini
> Ebedi sefalet yönetiyor—*sans humanité*.[33]

Karnavalın Brezilyalı bir katılımcısının şunu ilan etmesine şaşmamalı: "Karnavalın en sevdiğim tarafı eğleniyor olmak anladınız mı? Çalışıyor değil. Benim için Karnaval bu. Bugün bir *patrão*num [patronum] olmadığını bilmenin zevki [...] *Hatta dans ederken ona dirsek filan atıyorum* [...] İnsan kendisini onun çalışanı gibi hissetmiyor."[34]

Demek ki karnavalın tenselliği, meydan okuyan bir muhalefet politikasına teslim olabildiği gibi, Brezilya'ya özgü *karnaval* şarkısının boyun eğmiş kaderciliğiyle içe doğru da sarmallaşabiliyordu: "Mutluluk fani. Keder sonsuz. Ve oyun *quarta-feira*'yla [Kül Çarşambası]* son bulur." Daniel Touro Linger, karnavalın tehlikeli tutkuları, "belli belirsiz dizginlenen şarkı, dans ve oyun feveranlarının [...] uçlara gitmesi [...] [ve] insanları, görünürdeki tanımına göre en yüce insani görevi üstlenmeye, yani kendi vahim vaziyetlerini ve kavgacı mizaçlarını hiçe sayarak, inatla umut ve dayanışma maskesini takmaya davet etmesi[yle]" serbest bıraktığını öne sürer. Bunu ancak belli sınırları koruyarak; yani dile gelmemiş, "merkezinde hem şahsın hem kolektifliğin olduğu tehlike kontrol altında tutulabilir" mesajını vererek çok başarılı biçimde yapar.[35] Gecenin sınır ihlallerinin özgürlükleri çoğunlukla az çok fanidir.[36]

Karnavaleskin yorumlanması, bir yerde akademik bir sektör, üstelik

33. Yukarıdaki alıntılar ve bakış açıları, *History Workshop Journal* 26 (Sonbahar 1988): 1-27'deki Susan Campbell, "Carnival, Calypso, and Class Struggle: Nineteenth Century Trinidad"dan alınmıştır.

34. Linger, *Dangerous Encounters*, s. 81.

* Ash Wednesday: Paskalya'dan önce gelen Büyük Perhiz'in ilk günü. (ç.n.)

35. Nancy Scheper-Hughes, *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil* (Berkeley: University of California Press, 1992), s. 504; Linger, *Dangerous Encounters*, s. 98.

36. Ayrıca, Christopher Benfey, *Degas in New Orleans: Encounters in the Creole World of Kate Chopin and George Washington Cable* (New York: Knopf, 1997), s. 171-193'teki karnavalesk ve 1870'lerin New Orleans Mardi Gras'ına dair tartışmayı dikkate alın.

birçok farklı eğilimi barındıran bir sektör haline geldi. Burada ise tersine çevirdikleri ile yarattığı, beklediği ve gerektirdiği, tarih içerisinde sınır ihlali ve direniş fırsatına açılmış olan uzamı vurgulamak yeterli olacaktır. Kafa tutan ilk figür olarak şeytan, sürekli böyle tarihsel süreçlerle ilintilendirilir. Avrupa'da erken dönem Hıristiyan karnavalı, tıpkı buna benzer altüst edici pratikleri konuşturmuştu ki; bunlar otoritenin baskı cephaneliğinden süratle karşılık görmüştü. Bazı yerlerde din adamı olmayanların "şeytan postu"nda dolaşmaları yasaktı ve bu arada, günahtan uzak bir toplumsal konumları olan ruhani ve seküler liderlere yönelik görülen diğer tehditkâr ve hakaret niteliğindeki davranışlara karşı fermanlar, XV. ve XVI. yüzyıllarda hızla çoğalmıştı.[37] Emmanuel Le Roy Ladurie, halk tabakasıyla soylunun karşı karşıya olduğu üzüntü ve baskı dolu ekonomi politiğiyle, alacaklara ve yemek parası kesintilerine bağlı artan grevleriyle, vergileriyle halk festivallerindeki protestolarla, silahlı zanaatkâr işçilerin Şubat Mardi Gras'ındeki* renkli geçit törenleriyle (1579-1580'de kanlı halk ayaklanmalarına sahne olmuştu bu törenler) o dönem Fransa'sının kentsel ve kırsal ikiliklerinin hikâyesini sunuyor.[38] Üç yüz yıl sonra ise James Ensor'un *İsa'nın 1889'da Brüksel'e Girişi* adlı tablosu, çoğu maskeli ya da modernizmin aldatıcılık, ölüm ve yapaylık kisveleriyle poz vermiş olan Mardi Gras şenlikçilerinin, karnavalesk bir tablosunu sunmuştu. Marquis de Sade gibi izleyenlerin süzdüğü, eşek üzerindeki İsa'nın etrafını saran mutabakat bolluğu ve skandal kafileyle Ensor, çağdaş hayatın otoriteciliği (rutinleşmiş askeri tekdüzelik maskesiyle) ve hazcılığın dehşet verici kaosunu ifade ediyordu. Karnavalın "toplumsal" olanı görünürde spontane şekilde kutlayışının, son derece sarsıcı bir sınır ihlali potansiyeli barındıran bir âlemin resmedilişi olarak, Ensor'un göz alan renkleri ve sık, kabuklu boyası aslında planlı bir anlatımdı ve XIX. yüzyılın izleyicilerini ve eleştirmenlerini öylesine şoke etmişti ki resim, 1929'a kadar sergilenmedi.[39]

William Rowe ve Vivian Schelling'in kanaatlerince karnaval, "toplumsal düzeni geçici olarak tersine çevirir, [ama] bu ters çevirme aynı zamanda da görelileştirilir. Tüm yadsımalar bizatihi yadsımaya açıktır. Dolayısıyla karnavalın diline ve sembolizmine muğlaklık nüfuz eder. Dahası bu muğlaklık, maske ve kisve âdetinin olabilecek en ayrı unsurları

37. Lee Palmer Wandel, *Voracious Idols and Violent Hands: Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 176-181.

* Mardi Gras: Dünyanın çeşitli yerlerinde ama özellikle New Orleans ve Paris'te şenliklerle kutlanan, Büyük Perhiz'den önceki son gün. (ç.n.)

38. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Carnival in Romans: A Peoples Uprising at Romans, 1579-1580* (New York: Penguin, 1979).

39. J. Paul Getty Museum, *Handbook of the Collections* (Malibu: Getty Museum, 1991), s. 128.

bir araya getirmesiyle kendini gösterir. Şeytanlar tanrı olarak, erkekler kadın kılığında, insanlar hayvan olarak ortaya çıkar."[40] Karnaval da şeytanla yapılan anlaşma gibi, hem terse dönmenin *hem* akışkanlığın ifadesidir; toplumsal dönüşüm geçirenlerin, zaten baş aşağı olmuş bir dünyayı sembolik olarak baş aşağı çevirmenin yollarını aradıkları bir çığırmdan çıkma anıdır.[41] Tüm karnaval hikâyelerinin üstü kapalı belirttiği gibi, bu en iyi gece yapılır. "Her şey serbest, karnavaldayız!" çığlıkları arasında, günbatımından şafağa kadar kıyamet hüküm sürer.[42]

New Orleans'da Mardi Gras sırasında, siyahlar Kızılderili kılığında geçide çıkar; şeflerinin gösterişli kostümünü şeytana benzeyen vahşi bir adam korurken, diğerleri de yazılı olmayan bir dili kafiyeyle konuşurlar: "Vahşi Tchoupitoula, yukarı kentin hükümdarı, *blood shiff ahoona*,* diz çökmem, eğilmem, nasıl yapılır bilmem."[43] XX. yüzyıla gelindiğinde, New Orleans Mardi Gras'ında bulunan Kızılderililer, daha yoğun anlamlar yüklenmişlerdi; zira şehrin siyah nüfuslu mahallelerinin şeflerin hiyerarşileriyle idare edilen takımlar halinde örgütlenmesi, yoğun bir rekabet atmosferi oluşturmuştu. Taşkınca takıp takıştırıp, caddelerde dans ederek davul çalan bu rakiplerin, "dubara" diye bilinen şiddetli çatışmalarda çarpıştıkları olurdu. Onlar, Kızılderili kılığının karnavalesk Karayip ve Latin Amerika uyarlamalarından olduğu kadar, ABD popüler kültürünün ticarileştirilmiş Vahşi Batı şovlarından faydalanan, etno-kültürel akışkanlığın tarihsel sesiydi. Creole Vahşi Batı Kabilesi görünüşte, ilk maskeli Kızılderili grubunun kurucusunun soyundan geliyordu; 1920 ve 1930'lara ait sözler buna dair bir fikir veriyordu: "O günlerde Fransız'la Kızılderili karışıktı. Siyah kişiler beyaz diye geçerdi. Her şey birbirinin içindeydi."[44] Irk ayrımının olduğu güneyde ise bu şeytanın işi sayılıyordu.

40. Rowe ve Schelling, *Memory and Modernity*, özellikle s. 131-137. En açık terse dönme şekli olan travestilik, Brezilya karnavalında esastır. Bkz. Linger, *Dangerous Encounters* ve Scheper-Hughes, *Death Without Weeping*, s. 480-504.

41. Roberto DeMatta, "Carnival in Multiple Planes", *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*, Der. John J. MacAloon, (Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1984), s. 208-240; Victor Turner, "Carnival in Rio: Dionysian Drama in an Industrializing Society", Turner, *The Anthropology of Performance* (New York: Cambridge University Press, 1986, s. 123-138.

42. Avustralya'nın yerli halkları arasında yapılan karnavalesk bir dini festivalin, gecenin, fener alaylarının ve dansın önemini vurgulayan bir tarifi için bkz. Emile Durkheim'ın 1912 tarihli metni, *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York: Free Press, 1965), s. 249, aktaran Linger, *Dangerous Encounters*, s. 51.

* Tamamen kendiliğinden, içinden geldiği gibi kullanılan bir Kızılderili dili. (ç.n.)

43. George Lipsitz, "Mardi Gras Indians: Carnival and Counter-Narrative in Black New Orleans", *Time Passages: Collective Memory and American Popular Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), s. 242.

44. Samuel Charters, *The Roots of Blues: An African Search* (Londra: Macmillan, 1981), s. 68-69; Jason Berry, Jonathan Foose ve Tad Jones, *Up From the Cradle of Jazz: New Orleans Music Since World War II* (Atina: University of Georgia Press, 1986,) s. 203-239.

Bolivya madenlerindeki manzarayı belirleyenden farksız olarak şeytana dair bütün bir ikonografi şenliği, kutlamayı, çalışmayı ve hayatı birbirine bağlarken memnuniyetsizliklerle arzuları kaynaştırır. Karnavalın şeytani maskeleri, zanaat ve edebiyat ürünlerinde; dönüşüm geçirmiş sömürge kültürlerinin sömürünün anlamını, sezgi yoluyla anlaşılan karmaşık bir sembolizme başvurarak yorumladığı yaratıcı anlarda yeniden ortaya çıkar. Örneğin Meksika şehirlerinde iş arayan göçmen işçiler, işlerine doğru yaptıkları bilinmezlikler içeren yolculukların, Ocumicho, Michoacán'ın *artesano*larının [zanaatkâr] seramikten şeytan tasvirleriyle kolaylaştığının farkına varabiliyordu bazen. Onlar 1960'lardan beri, modern şehrin küçük köylerde bilinmeyen özelliklerine –polis, motosikletler, uçaklar– benzettikleri şeytan figürlerine şekil veriyordu. Böyle seramiklerden biri, bir otobüs dolusu mutlu şeytanı, yevmiyeli işlerin verildiği kent kalabalıklarına doğru yol alırken tasvir eder; bir diğeri, şeytanlarla dolu bir sınıfı okuma öğrenirken gösterir. Bir zanaatkâra seramik figürlerindeki şeytanların neden kendilerini aynada görmek için itişip kakıştıklarını sormuşlar. "Ayna görünüş demektir" diye yanıtlamış. "Kendine bakarsan oradasın. Aynayı kaldırdığındaysa artık orada yoksun."[45]

Üçüncü Dünya'nın şeytanla müzakerelerinin kudreti ve zayıflığı, işte bundan ibaret. İçerisinde proleterleşme senaryosunun tekrar yazıldığı ve böylece altüst edildiği bir kendini oluşturma vasıtası olarak şeytanla anlaşma, bir yer değiştirme mekânizması; hem bir karşı koyma *hem* aşağılanma imgelemi, üretimin toplumsal ilişkilerini hem belirginleştiren *hem* bulandıran aydınlatıcı ve çarpıtıcı bir aynadır. Ayna, uzun uzadıya incelendiğinde, ücretli emeğin özündeki materyalizmi ve ölümü açığa çıkarabilir ya da emekçi ile hayali işverenlerinin görüşmelerine dair hiçbir kayıt bırakmadan geri çekilebilir. Sermaye için bu, ücretin gayri şahsiliğinin fantastik olduğu kadar akıl almaz bir mübadeleyle örtüldüğü, anlaşma yolunda çıldırtacak derece yanıltıcı iki adım olabilir.

"Gelişmekte olan" dünyanın sınıf mücadelesi, materyalist XX. yüzyıl döneminde maden ve değirmenlerin, fabrika ve arazilerin, kapitalizmin kâr ve üretim depolarının gerçek sahiplerine böyle görünüyor olmalıydı. Gerçekte malların ve toprak ilişkilerinin, makinelerin ve çalışan insanların üzerindeki temel mülkiyet haklarını, bir ruhun ellerinden aldığının söylenmesi, sermayenin yığınla zaferinin temellerini sarsar.[46] Örneğin Haitili işçi çalıştıran Dominikli bir kahve üreticisi,

45. Rowe ve Schelling, *Memory and Modernity*, s. 66, 89-91.
46. Bölgeler ve kapitalizmin küresel erişiminin gelişmekte olan ilişkilerini yorumlamanın tek

bu işçilerin "görünüşe göre sınırsız [vudu] güçleri" olduğunu bile bile, haklı kapitalist hâkimiyetini nasıl kullanabilirdi? İşverenlerin gözünde "karanlık, gizli ve kapalı olan Haitililer, tehditkâr bir ruhani otorite havuzuydu. Hayvan şekline bürünme ve çiftlik hayvanlarıyla mahsullerin olduğu kadar insanların da sağlıklarıyla oynama kabiliyetine sahip koruyucu ruhları vardı; cinsel güçleri yığınlaydı ve kadınları, eğer bakire ölmüşse, geri gelip erkeklere dadanabiliyor, geceleri onları baştan çıkarabiliyordu; borç para vermekle anılan bazı Haitililerin cinlerin ticaretini yaptığı söyleniyordu (Zombiler gece yarısı harekete geçiyordu) ve Haiti'de özel bir bölge olan Arcahaie, hayata dönebilen bu cesetlerin kutsal yuvasıydı.

Sürekliliğe sahip görünen bu büyü dağarcığı, temelinde para kökenliydi. Lauren Derby'nin vardığı kanıya göre, "Ağırlıklı olarak metaya dayandırılmamış olan sınır ekonomisinde, Haitililer vurucu olmuş pazarı ve Dominiklilerin, değerin kendisini üretmiş olan toplumsal ilişkilerden kopmaya dair korkularını temsil eder olmuştu. Bu, Dominiklilerin para korkusuyla Haiti vudusunun tehdidini ilintilendiriyordu; ikisi de Dominikliler için harici ve kontrolleri dışındaydı." Haitililer göründüğü kadarıyla durdurulamaz bir tehdit oluşturuyorlardı. Ritüellerinin, altın paralarla kurbanlık hayvanların kanlarının törenle karıştırılması ve içilmesini icap ettirdiği rivayet edildiğinden ve iç kesimlerdeki en önemli Dominik şehri Santiago'ya Haiti parası "aktığından", kanla parayı birbirine bağlayan bir imgelem kurulmuştu: "Haitililerin somutlaştırdığı değer müstehcendi çünkü salt mübadeleyi temsil ediyordu; Haitililerin sınırın doğal ekonomisine aykırı olarak tefecilikle alakaları vardı; sanki paraları ağaçta yetişiyordu." Bu mitolojinin son bölümü trajik biçimde tahmin edilebilirdi. Dominikli diktatör Rafael M. Trujillo, 1937'de, bu kara para ahlaksızlığını temizlemeleri için bıçaklı askerler sevk etti; çoğunu âdet gereğince rahimleri oyulan kadınların oluşturduğu binlerce Haitili katledildi.[47]

yolu bu değil elbette. Yerli köylü kültürlerinin ücretli emeğe direnme ve ekonomi politiğin ilişkisel sınırlarını kaydırma kapasitesinin üstünde duran bir değerlendirme için bkz. Carol A. Smith, "Local History in Global Context: Social and Economic Transitions in Western Guatemala", *Comparative Studies in Society and History* 26 (1984): 193-228.

47. Derby, "Haitians, Magic, and Money", özellikle s. 516-526. 1937'de gerçekleşen *El Masacre* [Katliam] üzerine daha fazlası için bkz. Thomas Fiehrer, "Political Violence in the Periphery: The Haitian Massacre of 1937", *Race and Class* 32 (Kasım-Aralık 1990): 1-20; Michael Malek, "The Dominican Republic's General Rafael L. M.Trujillo and the Haitian Massacre of 1937: A Case of Subversion in Inter-Caribbean Relations", *Secolas Annals* 11 (Mart 1980): 137-155. Arcahaie ve zombiler, Zora Neale Hurston, *Tell My Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica* (New York: Harper & Row, 1990), s. 139-178'de; Wade Davis, *Passage of Darkness: The Ethnobiology of the Haitian Zombie*'de (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988) tartışılıyor. New York'ta geçen, bu Haiti tecrübesine dayanan bir roman için bkz. Andrew Vachss, *Sacrifice* (New York: Knopf, 1991). Vudu üzerine faydalı yorumlar sunan, mükemmel

Proleterleşmeye ve artıdeğere el koymaya dayanan sömürüye, böyle bağlamlarda yeni bir mana yükleniyor. Sermaye, emek tedarik etme işinde ve emeği piyasanın ekonomik yasasına maruz bırakma serüveninde zorlu engellerle yüz yüze geliyor. Bu, paraya, mal satın almanın ötesinde bazen, bu işlevinin altında güçler atfedildiğinde yaşanan bir durum. Yeni Gine'nin kargo kültleri arasında* kâhinlik yapan dini şahıslar, yeni bir kudretin sonsuz mal ve mutluluk dolu bir ebediyet getirmesiyle, zulmün ve muhtaçlığın hâkim olduğu dünyanın son bulacağını ve halkın ihtiyaçlarından kurtulacağını vaat eder. Bu güvence, düşünmeden arazilerin terk edilmesine, hayvanların öldürülmesine, oburluğa düşmeye ve paraların savrulmasına –yani kapitalist birikimci bireyciliğin tam bir antitezine– yol açar. Güney Rodezya'nın (şu anki Zimbabwe) maden ocaklarında "büyüyle yapılan boykotlar" ve grevler de kapitalizmin küresel yayılımının genişleyen halkalarında kültürün ve sosyal hayatın alışılmış kalıpları haline gelen sömürüyle uğraşmanın karanlık yolları olarak, sınıfın basit bir formülle açıklanamayacak kadar karmaşık ve çelişkili şekillerde oluştuğuna dair tekrarlanan kanıtlar sunuyordu.[48]

Jacques Chevalier'nin ücretli emeğin sosyal hayata deneme niteliğinde girmeye çalıştığı Peru'daki yağmur ormanlarında, Şamanizm üzerine incelemesinde öne sürdüğü gibi, kapitalist tahakküm biçimleri ile böyle bölücü müdahalelerle uğraşmanın geleneksel, esrarengiz yolları, modern tarihte defalarca çatışmıştır. Bu mücadelede iki taraf da yeni istikametlere çekilir; sınıf oluşumu "ne 'bu cismani dünya'nın bağımsız mevcudiyetini, ne öteki dünyadan azizlerin bedenden ayrı yüceliğini tanıyan [...] tamamen yabancı bir alanın güçleriyle yönlendirilen, devamlı bir isyanın mahalli" haline gelir. Bir taraftan sermayenin zafer günü geleneksel büyücülük, efsun ve şeytanla diyalogların maddi ve manevi bulutlarıyla kararırken diğer taraftan da "yıldızların ışığında geçen mavi geceler"in ruhani evrenine mahsus isyankârlık, bir işlevselci antropoloğun deyimiyle "gündüzün gerçekliğinde yok olan" ritüelleşmiş pratiklerin "gece sessizliği"nde, açıklığından ve kudretinden bir şeyler kaybeder.[49]

Haiti tarihleri ve antropolojileri arasında, Carolyn E. Pick, *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1992); Joan Dayan, *Haiti, History, and the Gods* (Berkeley: University of California Press, 1998) var.

* Kargo kültü: Milenyumda ölülerin ruhlarının geri geleceğini ve beraberlerinde müritlere dağıtılmak üzere modern ürünlerden oluşan büyük bir kargo getireceğini savunan, Güneybatı Pasifik adalarının yerlileri arasındaki dini hareket. (ç.n.)

48. Bkz. Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia* (Londra: Paladin, 1970); Charles Van Onselen, *Chibaro: African Mine Labour in Southern Rhodesia, 1900-1933* (Londra: Pluto Press, 1980), s. 177-178, 197-198. Ayrıca, June Nash, *In the Eyes of the Ancestors: Belief and Behavior in a Maya Community*'deki (New Haven: Yale University Press, 1970) cadılık tartışmasını dikkate alın.

49. Jacques Chevalier, *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru*

Sermaye ve ücretli emekle, sömürünün sayısız talebine ve zorla kopardıklarına boyun eğmeyi reddeden proleter alaylarının karşı karşıya geldiği her yerde, muhtelif şekillerde yaygın olan şeytanla anlaşma, ironik şekilde çifte olumsuzluğun ucunda asılıdır sanki. Tabi olmaya itirazlar çok defa, soysuzlaştıran bir sözleşme içerisinde, maddi ve manevinin, karanlıkla aydınlığın, gündüzle gecenin gayri meşru birleşmesinde ifade bulur ve bu, gelişmekte olan dünyanın mecbur kılınmış işçilerine, ne emeğe ne sermayeye, ne hayata ne ölüme ait bir yolda rehberlik etmeye yeter. Onlar da Marx gibi, halihazırda istikballerinin mahvolduğuna ikna olmuş gibi, farklı yöne giden bir yolu seçmekte ısrar ediyor; kendilerini bekleyen zamanlar, uzun vadedeki istikballeri açısından, çalışmanın tüm yollarının büyücülüğe ve kötülüğe çıktığı şimdikilerden daha rahatlatıcı: "Ne zaman ki büyük bir toplumsal devrim burjuva çağının, dünya piyasasının ve modern üretim güçlerinin neticelerine hâkim hale gelir ve bunları en gelişmiş halkların ortak kontrolüne verir; işte o zaman insanın ilerlemesi, nektarı ancak katledilenlerin kafataslarından içen o gudubet pagan idolüne benzemekten kurtulur."[50] Yine de şeytana çalışan nice Üçüncü Dünya halkının çok da iyi bildikleri gibi, "talihin ve talihsizliğin, ölmeyi istemeyen ve yaşayan insanların etiyle düşüncelerinden, onların ve bizlerin yakınlarından, beslenmeyi hiç bırakmamış ölü tanrıların işi olmaktan kurtulması için uzun zaman gerekecek."[51]

(Toronto: University of Toronto Press, 1982), özellikle s. 377-430, alıntılar s. 411, 423'ten; J. Siskind, *To Hunt in the Morning* (Londra: Oxford University Press, 1973), s 147.

50. Karl Marx, "The Future Results of the British Rule in India" [1853], Marx ve Engels, *Collected Works, Volume 12: 1853-1854* (New York: International, 1979), Chevalier, *Civilization and the Stolen Gift*, s. 430'daki son cümlesinden aktarılmıştır; Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (Londra: Verso, 1992), s. 221-242. Ahmad'in fazlasıyla eleştirel şekilde konu edildiği Benita Perry incelemesi için bkz. *History Workshop Journal* 36 (Sonbahar 1993): 232-242. Bir de Jean Chesneaux, *Pasts and Futures or What is History For*'daki (Londra: Thames & Hudson, 1976), makalelerin birçoğunu, özellikle de s. 73-82'deki "Pre-Capitalist Societies: Have They a Common Past" ve "Capitalism: the Great Unifier of History"yi dikkate alın.

51. Maurice Godelier, *The Mental and the Material: Thought Economy and Society* (Londra: Verso, 1986), s. 168.

Altıncı Kısım

Erotizm ve Devrimler Farklılığın Zevkleri ve Tehlikeleri



Bertall, *Paris'in Komünistleri*'nden *Les Pétroleuses* (1871)

13
Deri ve Dantel Geceleri

Sınır İhlalcisi Cinsellikler

Gelişmekte olan dünyanın proleterleşme tecrübesinde böyle tesirli şekilde yer alan şeytanlar, cinselleştirilen varlıklardı; ihtiyaçları arasında erotik âleme dahil olanlar vardı; bahşettikleri arasındaysa ücret karşılığı çalışmanın yanında, günah ve tenin bedeli de vardı. Sapkınlık denen şey, onların mevcudiyetlerine hiçbir zaman o kadar uzak olmadı. XVII. yüzyıla ait "Sodomluların Ağıtı", "Görün hizmet ettiğimiz Şeytanlar nasıl da gülüyor" diye feryat eder.[1] Haiti'de lezbiyenlerin, büyüyle alınan kötücül intikamlarla özellikle güçlü bir ilişkileri olduğu; salgın hastalıklara, deprem ve kuraklık gibi doğal felaketlere sebep oldukları düşünülürdü.[2] İzinli travestiliği, hâkim ilişki ve otoriteleri altüst edişi, maskeli şenliği ve kaba hoşgörüsüyle karnaval, homoerotizm için doğal bir buluşma noktasıydı. June Nash'in değindiği gibi Bolivya'da "yalnızca erkekler *chinas*, yani şeytanın işbirlikçisi olan kadın avcıları rolünde dans edebilir; çünkü yapılması gereken müstehcen hareketler rolü, bir kadının karnaval sonrası sıyrılamayacağı hale getirir [...] Rol çoğunlukla eşcinsel eğilimleri olan erkeklere çekici gelir [...] böylece karnavalda kendilerine makul bir çıkış noktası bulabilirler."[3]

Hem yeraltında çalışmaları hem birleşik yaşama düzenleri bakımından yalıtılmış olan, Afrika'nın güneyindeki siyah maden işçileri

1. George Lestey [Lesly], "Lament of the Sodomites" (1675), Paul Hallam, *The Book of Sodom* (Londra: Verso, 1993), s. 142.
2. Lauren Derby, "Haitians, Magic, and Money: Roza and Society in the Haitian-Dominican Borderlands, 1900 to 1937", *Comparative Studies in Society and History* 36 (1994): 519.
3. June Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines* (New York: Columbia University Press, 1979), s. 141.

arasında "maden evliliği" kurumu; resmi kuralları, cinsel pratikleri, ev içi sorumlulukları ile yaşça daha büyük işçilerle onların "maden karıları" olan oğlanları birbirine bağlayan, zorlama ve şefkat arasında gidip gelen bir dizi ataerkil ilişkiyi pekiştirdi. Böyle ilişkileri genelde tüm taraflar gerekli bulsa da yaşlı taliplerinin askıntılıklarını reddeden oğlanlar, sonunda kendilerini baskıların en beteri olan büyücülük baskısına maruz kalmış bulur.[4] İktidarın sonu gelmez karışıklıklarının saydam ağına isyan edenlerin, doğru davranış kaidelerinin zincirlerini, sadece beden politikasıyla ekonomi oluşumunun özel bağlantılarıyla değil; "anormal bir ayıbın" cinsel pratiğiyle kırmaları boşuna değil. Michel Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin (1978) giriş cildine; burjuvazinin yükselişine rastlayan ve tarihsel olarak bu türlü konumlanmış bir düzen içerisinde cinselliğin önemini değerlendirerek başlar; Foucault'nun yenilikçi yorumunun katkısı ise, cinselliğin tarihini modernist baskıcılığın içerisinde tek boyutlu bir eylem olarak görmeyi reddetmek olur: "Dolayısıyla modern sanayi toplumlarının cinsellik açısından artan bir baskı dönemi başlattığı varsayımını bırakmak gerekecek." Bunun yerine Leo Bersani'nin öne sürdüğü gibi Foucault'nun maksadı, "iktidarın toplumlarımızda esasen, spontane cinsel dürtüleri bastırmakla değil; çok yönlü cinsellikler üretmekle işlediği ve bunları uygulayan bireylerin, bu cinselliklerin sınıflandırılması, yayılımı ve ahlaki değerlendirmesi vasıtasıyla tasvip edilebilir, tedavi görebilir, marjinalleştirilebilir, tecrit edilebilir, disipline edilebilir ya da normalleştirilebilir hale geldiğine" dikkati çekmekti.[5]

Bu çok yönlülüklerden bir tanesi de eşcinsel faaliyet, yani tarihsel somutluğuyla özcüleşmeye ve geleneksel sınıflandırmalara karşı koyan cinsel edimler olmuştur. Bunlar; ezeli bir "ayıbı" değil; anlamlarında farklılık gösteren, birbirinden epey ayrı zaman ve mekânlarla özdeşleştirilmiş sınır ihlalcisi hareketleri ortaya koyar. Foucault'ya göre eşcinsellik, eylemin kendi içinde niteliği ya da öznesinden ziyade; cinsel gizilgüce uzanan tarihi bir fırsat olarak algılanmalıdır; bu marjinal bir konum, standartlaştırmaların gözden geçirileceği ve aksi takdirde

4. "Maden evliliği" üzerine bkz. T. Dunbar Moodie ile Vivienne Ndatshe, *Going for Gold: Men, Mines, and Migration* (Witwatersrand: Witwatersrand University Press, 1994), s. 121-158; Moodie (Vivienne Ndatshe ve British Sibuyi ile birlikte), "Migrancy and Male Sexuality on the South African Gold Mines", Der. Martin Bauml Duberman, Martha Vicinus ve George Chauncey, Jr., *Hidden from History: Reclaiming the Gay & Lesbian Past* (New York: New American Library, 1989), s. 411-425 [*Tarihten Gizlenenler: Gey ve Lezbiyen Tarihine Yeni Bir Bakış*, Çev. Serkan Göktaş, Phoenix Yay., 2001.]; Patrick Harries, "Symbols and Sexuality: Culture and Identity on the Early Witwatersrand Gold Mines", *Gender and History* 2 (1990): 329.

5. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., 2003, s. 44; Leo Bersani, "The Gay Daddy", *Homos* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), s. 81.

bunların görülüp anlaşılmasının mümkün olamayacağı bir görüş noktasıdır. Foucault eşcinselin anlamını idrak ediş biçimiyle; eşcinseli Öteki, *yalnızca* üçüncü bir cinsiyet, salt karşılıklı bir tersine çevirme yani erkek-kadın, beden-akıl zıtlığı olarak algılayan düz mantık anlayışlarını kırar.[6] Eşcinselliğin oluştuğu gecede hem metafor hem zaman olarak dikkat edilmesi gereken, tarihselleşmiş erotizmlere dair türlü olasılıklardır. Bu olasılıkların günün anaakım güçlerine tabii oldukları fazlasıyla aşikârsa da inşa edilmiş eşcinsel kategorisi, modernist bir bakış açısıyla ele alındığında, bu marjinalleşmenin kısmen içinde oluştuğu uzun tarihsel gecenin, sanıldığından daha karmaşık olduğu ortaya çıkacaktır.[7]

Kapitalizm öncesi toplumsal oluşumlar örneğin, şaşırtıcı bir dizi eşcinsel, homoerotik pratiğe sebebiyet vermişti. Viktorya dönemi sonrası stereotipik üçüncü cinsiyet üzerine düşüncenin sorunlu boyutları bir yana; bunlardan çok azı modern eşcinsellik anlayışlarına uyuyordu. Kızılderililerin zıt giyinmeleri* ve cinselleşen zenneliklerinden –askeri, dini ve evsel yananlamlarıyla– Akdeniz'in eski medeniyetlerindeki kültlerde erkeklerin fahişelik yapmasına kadar; uzak geçmişin ayrı dünyalarının farklı kültürleri ve ekonomi politikleri, heteroseksüelliğin ve aileci üremenin oturmuş sınırlarını aşan kurumlar ve erotik buluşmalar doğurdu. Yakındoğu ve Hindistan'daki haremler, lezbiyenliğin birçok muhtemel yuvasından sadece biriydi; erkeklerin dışarıda bırakılması ve kadınların mecburi yoldaşlıkları, tecrit edilmiş kumalar arasında duygusal ve cinsel ilişkileri teşvik ederdi.[8] Varsayılana göre Türk hamamla-

6. Bkz. David M. Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography* (New York: Oxford University Press, 1995), s. 67-68'deki tartışmalar; Eve Kosofsky Sedgwick, *Tendencies* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1993), s. xii- xiii; Martha Vicinus, " 'They Wonder to Which Sex I Belong': The Historical Roots of the Modern Lesbian Identity", Der. Henry Abelove, Michele Aina Barale ve David M. Halperin, *The Lesbian and Gay Studies Reader* (New York: Routledge, 1993), s. 432-452. Temsil üzerine iki kuramsal ifadeyi de göz önüne alın: Annamarie Jagose, *Lesbian Utopics* (New York: Routledge, 1994) ve Earl Jackson Jr., *Strategies of Deviance: Studies in Gay Male Representation* (Bloomington: Indiana University Press, 1995). Queer kuramı üzerine yararlı görüşler için bkz. Annamarie Jagose'in genel bakışı, *Queer Theory: An Introduction* (New York: New York University Press, 1996) ve *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*, Der. Linda Nicholson ile Steve Seidman (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), özellikle s. 116-41'deki Steve Seidman, "Deconstructing Queer Theory or the Under-theorization of the social and the ethical". Queer kuramı ve AIDS aktivizminin bağlantılarının bir incelemesi ve queer kuramı ile queer kimliğini spesifik ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet tecrübelerinden ayıran egemen paradigmalara ilişkin önemli bir açıklama için bkz. Rosemary Hennessy, "Queer visibility in commodity culture", a.g.y., s. 142-183.

7. Sally O'Driscoll, "Outlaw Readings: Beyond Queer Theory", *Signs* 22 (Sonbahar 1996): 30-51'deki savı dikkate alın.

* Cross-dressing: karşı cinsin kılığına girme anlamında. (ç.n.)

8. Reina Lewis, *Gendering Orientalism: Race, Femininity, and Representation* (Londra: Routledge, 1996), s. 180-181; Robert Surieu, *Sarve e Naz: An Essay on love and the Representation of Erotic Themes in Ancient Iran* (Cenevre: Nagel, 1967), s. 135-145; Arlo Karlen, *Sexuality and*

rı, Fransız Rönesans'ı esnasında saraydaki hanımefendilerin hazzettikleri sevici eğilimlere ilham kaynağı olmuştu.[9] XVI. yüzyılda Çin'e giden Avrupalı seyyahlar, yaygın livata pratiğine esef etmişlerdi: "En aşağı sınıfta çok yaygın bir ayıp, en iyiler arasındaysa hiç de garipsenmeyen bir şey."[10] Eski Yunan'dan, Sappho'nun lirik, neredeyse mitsel, kadınmerkezli bedenselliği çıktı ki bu, hem kendi çağında hem günümüzde, nihai neticesi ancak kadınların nesneleştirilmeleri ve erotize edilen öznelliklerinin reddi olabilecek, John J. Winkler'in tabiriyle cinselliğin fallosantrik tasavvurunun ötesini görmeye bir davettir.[11]

Oğlancılığın estetiğini inşa eden, daha doğrusu bunu kurumsallaştıran da Yunanlardı; bu sayede elit bir kesimin güçleri, yani soylu şeceresinin ailevi sürekliliği, sınıf yönetiminin ve imparatorluğun korunmasındaki askerileşmiş temelleri ile ayrıcalıklı olanların yararlandığı demokratik medeniyet ve kültür, yeniyetme oğlanları yetişkin erkeklere bağlayan ve genç erkek fahişeliğini teşvik eden bir cinsel yaşam döngüsünde muhafaza ediliyordu. Hakikaten de farklı bir dizi yapıt, Yunanların fallosantrik kültürünün erotik zevki, pedagojiyi ve savaş ile ahlak sanatlarını, tarihin sonraki dönemlerine çarpıcı bir tezat teşkil ederek, baskıya dayalı bir etikten kararlı bir biçimde kaçman bir benlik estetiğinde kaynaştırdığını öne sürmüştür.[12] Büyük İskender'in babası Makedonyalı Philip, Atmalılarla Thebailileri M.Ö. 338'de Chaeronea savaş alanında mağlup ettiğinde, ona direnen yiğit savaşçılara, hiçbiri eşi olmadan hayatta kalmak istemeyen, âşık çiftlerin oluşturduğu aske-

Homosexuality (New York: W. W. Norton, 1971), s. 232-33; David F. Greenberg, *The Construction of Homosexuality* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), s. 117; *Kama Sutra* ve harem lezbiyenliğinden aktarılanlara, Devagana Desai, *Erotic Sculpture of India: A Socio-Cultural Study* (Yeni Delhi: Tala McGraw Hill, 1975), s. 172'de başvurulmuştur.

9. Guy Poirier, "Masculinities and Homosexualities in French Renaissance Accounts of Travel to the Middle East and North Africa", Der. Jacqueline Murray ve Konrad Eisenbichler, *Desire and Discipline: Sex and Sexuality in the Premodern West* (Toronto: University of Toronto Press, 1996), s. 157.

10. Bret Hinsch, *Passions of the Cut Sleeve: The Male Homosexual Tradition in China* (Berkeley: University of California Press, 1990), s. 2.

11. Bkz. mükemmel bir deneme olan "Double Consciousness in Sappho's Lyrics", John J. Winkler, *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Andent Greece* (New York: Routledge, 1990), s. 162-187.

12. Winkler, *The Constraints of Desire*; Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, s. 184-241; Kenneth J. Dover, *Greek Homosexuality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978); David M. Halperin, "Sex Before Sexuality: Pederasty, Politics, and Power in Classical Athens", Der. Duberman vd *Hidden from History*, s. 37-53; David M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love* (New York: Routledge, 1990); William Armstrong Percy III, *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece* (Urbana: University of Illinois Press, 1996); Michel Foucault, *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*, Cilt II (New York: Vintage, 1986) [*Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., 2003]; Richard A. Posner, *Sex and Reason* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), s. 146-151.

ri bir birim olan Pelopidas'ın "Kutsal Birliği" öncülük etmişti.[13] John Boswell, bu ve daha sonraki dönemlerde gelişen evlilik benzeri eşcinsel birleşmelere bolca kanıt göstermiş.[14]

Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildi *The Use of Pleasure* (1985) [Hazların Kullanımı], cinselliğin tarihindeki bu anı ele alarak şu sonuca varıyor: "Yunanların cinsel davranış üzerine ahlaksal düşünceleri, yasalara uymaya değil bir özgürlüğü biçimlendirmeye çalışmıştır: 'Özgür' insanın etkinliği çerçevesinde kullandığı özgürlüğü. Buradan hareketle ilk bakışta paradoks olarak görülen bir durum ortaya çıkar: Yunanlar erkeklerle oğlanlar arasındaki ilişkiyi uygulamış, kabul etmiş, buna değer vermiş; buna rağmen filozofları bu konuda, bir sakınma ahlakı geliştirmiştir."[15] Bu yeni sakınma etiğinin kapsamadıkları dışarıda kalıyor, yabancı ve aykırı diye ötekileştiriliyor, böylece de iktidar tarafından küçümseniyor ve terbiyeli otoritenin söylemlerinde anormal, patolojik, sapkın diye yaftalanıyordu. Eşcinsellik bir taraftan oluşuyor, diğer taraftan bozuluyordu.

Oluşumu ve bozuluşunun bir kısmını, Talmud'da büyük sahtekârlık ve hilelerin mahalli, Kitabı Mukaddes Yaratılış 19'da da Foucault'nun "o son derece karışık kategori"si[16] livatanın merkezi olarak bahsi geçen, meşhur sapkınlıklar ve hainlikler şehri Sodom'un mitolojik, ikilikli tahayyülü teşkil ediyordu. Tanrı'nın en sonunda cezalandırdığı şehir, rezil bir sınır ihlaliyle öyle ziyan olmuştu ki gökyüzü bile kefaret diye haykırıyordu. Sodom'un üzerine ateşle kükürt yağdı ve "ülkenin dumanı bir ocağın dumanı misali yükseldi." Günahkârlık, sınırı son ihlal edişlerinde Sodomluların kaderlerini mühürleyen, kesin bir yıkım edi-

13. Bkz. Hans Mayer, *Outsiders: A Study in Life and Letters* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1984), s. 143-146. Eşcinsel faaliyet için, "İnsan ırkının bile bile kuruyup gitmesine katkıda bulunur ve tohumu, üzerinde köklenip doğal gelişimini gösteremeyeceği taşa ve kayaya ektirir" diye yazan Platon'dan alışılmış alıntıların yanında, bir dizi yorumcudan oğlancılığa karşı eleştirel kanıtlar gösteriyor.

14. John Boswell, *Same-Sex Unions in Premodern Europe* (New York: Villard, 1994), s. 53-107.

15. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., 2003, s. 192; Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, s. 68-69.

16. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 78. Talmud'dan bir seçme için bkz. Hallam, *The Book of Sodom*, s. 105-108; ki aynı zamanda Kitabı Mukaddes'ten ilgili metinleri de içerir, s. 5-12. Bu Kitabı Mukaddes bağlamına ilişkin bkz. *Reclaiming Sodom*, Der. Jonathan Goldberg (Londra: Routledge, 1994), özellikle "Yaratılış: 19", s. 25-27, ve Robert Alter, "Sodom as Nexus: The Web of Design in Biblical Narrative", s. 28-42. Eve Kosofsky Sedgwick'in *Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990), s. 35'te değindiği gibi, heteroseksist AIDS fobisinin gitgide kuvvetlenen hışmı, anal zevk ile bunun medikal ve metaforik anlamları üzerinde yoğunlaştı. Güçlü siyasi ve kuramsal ifadeler için bkz. *AIDS: Cultural Analysis and Cultural Activism*'deki pek çok makale, Der. Douglas Crimp (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989), özellikle Leo Bersani, "Is the Rectum a Grave?" s. 197-222; ki Goldberg, *Reclaiming Sodom*, s. 249-264'te tekrar basılmıştı; Goldberg, *Sodometries: Renaissance Texts, Modern Sexualities* (Stanford: Stanford University Press, 1992), s. 1-26.

mini getirmişti; anal ilişki kısır bir cinsel edim, zevk verici ama verimsizdi, "Sodomluların eğilimleri, hayatta kalmanın ahlaki önkoşullarına tamamen kayıtsız olmalarının biyolojik gerekçesiydi sanki."[17]

Sodom, yüzyıllar boyunca ölüm ve yıkımla anılmaya devam ederek, XII. yüzyılın ikinci yarısında, hemcinsler arası pratiklere "doğaya aykırı" diye yapılan kinci ve baskıcı Hıristiyan saldırısını güçlendirdi. Aynı zamanda Yahudilere, cüzamlılara, cadılara ve diğer "sapkınlara" da yönelen bu hoşgörüsüzlüğün daraltıcı havasının bir parçası olan; suçlama, ceza, ideolojik terör dolu cephaneliğiyle baş gösteren bu cinsel fanatizm, cinsel azınlıkları mahkûm ederken muğlaklığa pay vermiyordu. Yeni gelişmekte olan Kudüs krallığında, Müslüman toplumun içerisinde Batılı bir feodal düzen kurma girişiminde bulunan Avrupalılar, Haçlı Seferleri'ni tüm livata yapanların yanarak öleceğini açıkça belirten bir kanunla desteklemişlerdi. XVI. yüzyıla gelindiğinde, hem Osmanlı İmparatorluğu hem Kuzey Afrika ve Yakındoğu'daki Arap prenslikleri, yozlaşmanın ırksal ve cinsel etki alanları; "vahşi livatacının" mahalleri olarak kabul ediliyordu. 1300'lerde Cenevre'de livata için ifade edilen "öyle pis ve vahim ki kalkışan herkes yanarak ölmeyi hak ediyor" fikri, görünüşe göre yaygın olarak kabul görüyordu. 1250'den sonraki yıllarda Fransa'da, İspanya'da ve İtalya'daki zorlayıcı kanunlar çoğu kez, eşcinsel eylemler nedeniyle idamların öncesinde işkence, bedenin parçalanması ya da hadım edilme olacağını hükme bağlardı.[18] "Doğaya aykırı, yabancı ve şeytani" olanın bir parçası olarak livata, büyücülüğe ve zındıklığa bağlanarak, hiçbir hükümdarın bağışlayamayacağı affedilmez bir suç olup çıkmıştı.[19]

Tüm bunlara rağmen, yine de anlaşılan o ki zevk peşinde olanlar için livatanın çekici tarafları hayli çoktu. XIII. yüzyılda livataya itirazların toplandığı bir ilk kitap derlendi; kitapta yer verilenler, John Boswell'in tasviriyle "fahişeliğin ve son derece özelleşmiş erotik ilgilerin olduğu, zengin ve gelişmiş bir gay altkültürü"nü[20] ayakta tutan Chartres, Sens, Orleans ve Paris'i, çağın Sodom'ları olarak nitelendiren kınama şiirleriydi. Yine de Sodom, bir cinsel baskı ve dehşet çağı boyunca fikir ve

17. Alter, "Sodom as Nexus", s. 33.

18. John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), özellikle s. 269-332; R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), özellikle s. 92-93; Hallam, *The Book of Sodom*, s. 109; Poirier, "Masculinities and Homosexualities in French Renaissance Accounts", s. 123-154.

19. Gregory W. Bredbeck, *Sodomy and Interpretation: Marlowe to Milton* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), s. 5.

20. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, s. 261-264; *Premodern Sexualities*, Der. Louise Fradenburg ve Carla Freccero (NewYork: Routledge, 1996), s. 99-116, 153-174.

eylem olarak varoldu; Shakespeare külliyatında ve başka yerlerde kibarca ifade buldu.[21] Rönesans ve Aydınlanma Çağı Avrupa'sında, erotizmle kanuna karşı gelenlerin oluşturduğu kuşatılmış bir azınlık kadar, saraylı şahsiyetlerin ve hamileri sayesinde geçinen bilginlerin de livata peşinde olmaları, erkek-erkeğe ilişkilere yeni sınırlar tayin etti. Şiddetle ikilikli imgeler, erkeklerin dostluğuna duyulan evrensel hayranlık ve alçak, sapkın livatacıya duyulan eşit ölçüde genele yayılmış tiksinti, Alan Bray'in öne sürdüğü gibi birbirine tekinsiz biçimde paraleldi.[22]

Bu uyumsuz eşleşme, Avrupa Hıristiyanlığının hegemonya kuran gölgesinden uzakta, korsanların Karayipler'deki ileri karakollarında da su yüzüne çıktı; B. R. Burg, XVII. yüzyılın Port Royal'ini "evrenin Sodom'u" diye tarif ediyordu.[23] Livata yapanları ölüme mahkûm eden Portekiz kanunlarının hükmü altındaki sömürgecilik Brezilya'sında, eşcinsel anal ilişkiden hazzedenler arasında, plantasyon ekonomisinin 1602'den 1607'ye kadarki aristokrat yöneticisi ve bazı Katolik rahipler de yer alıyordu; rastgele yaşadıkları cinsellik, Rio de Janerio piskoposunun öfkesini celbetmiş, aralarından birisinin kırk ayrı kişiyle cinsel ilişkide bulunduğunu itiraf etmesiyle skandala dönüşmüştü. Yeni Fransa'nın ilk hüküm giyen livata suçlusu, 1648'de ölüme mahkûm edilmiş, ancak celladı, sömürgenin resmi celladı olmayı kabul ederek dolandırmıştı.[24]

Sınır ihlalcisi cinsellikler bu kapitalizm öncesi bağlamda, livatanın ötesine geçip başka alanlara uzanmıştır.[25] Modern çağın başındaki kadı-

21. Steve Brown, "The Boyhood of Shakespeare's Heroines: Notes on Gender Ambiguity in the Sixteenth Century", *Studies in English Literature* 30 (1990): 243-263; Bruce R. Smith, *Homosexual Desire in Shakespeare's England* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

22. Alan Bray, "Homosexuality and the Signs of Male Friendship in Elizabethan England", *History Workshop Journal* 29 (İlkbahar 1990), s. 1-19. Derlenen iki faydalı çalışma, *The Pursuit of Sodomy: Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, Der. Kent Gerard ve Gert Hekma (New York: Harrington Park Press, 1988) ve *Queering the Renaissance*, Der. Jonathan Goldberg (Durham, N.C.: Duke University Press, 1994). Yine dikkate alın, Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, s. 301-346; Joseph Cady, " 'Masculine Love', *Renaissance* Writing and the 'New Invention' of Homosexuality", Der. Claude Summers, *Homosexuality in Renaissance and Enlightenment England: Literary Representations in Historical Context* (New York: Haworth Press, 1992), s. 9-40; Cady, "The 'Masculine Love' of 'The Princes of Sodom'—'Practicing the Art of Ganymede' at Henri III's Court: The Homosexuality of Henri III and his Mignons in Pierre de L'Estoile's Memoires-Journaux", Der. Murray ve Eisenbichler, *Desire and Discipline*, s. 123-54; James M. Saslow, *Ganymede in the Renaissance: Homosexuality in Art and Society* (New Haven: Yale University Press, 1986); A. L. Rowse, *Homosexuals in History: A Study of Ambivalence in Society, Literature and the Arts* (New York: Macmillan, 1977), s. 6-90; Jonathan Goldberg, "The History that Will Be", Der. Fradenburg ve Freccero, *Premodern Sexualities*, s. 1-22.

23. B. R. Burg, *Sodomy and the Pirate Tradition: English Sea Rovers in the Seventeenth-Century Caribbean* (New York: New York University Press, 1984); Hallam, *Book of Sodom*, s. 37.

24. Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, s. 342-345; Joao Tevisan, *Perverts in Paradise* (Londra: G.M.P. 1986), s. 47-54, 97 (Diğer kısımlar Hallam, *The Book of Sodom*, s. 202-203'te yer alıyor); Gary Kinsman, *The Regulation of Desire: Homo and Hetero Sexualities* (Montreal: Black Rose Books, 1996), s. 98.

25. Orijinal belgelerin kısa bir derlemesi üzerinden bir giriş için bkz. *We Are Everywhere: A*

nın hemcinsel hazzı, nadiren muğlak olmayan bir lezbiyen bilinci ya da kadın kadına aşkın belirgin erotik edimlerini açığa vurmuşsa da Lillian Faderman, Valerie Traub ve başkalarının belirttiği üzere, bu dönemde kadının eşcinsel arzusuna dair işaretler yok değildi.[26] Kanıtların çoğu, edebi "Sapphocu platonikler"in sayfalarından ya da manastırın ruhani duyusallığından süzülmüştür.[27] Hermafroditin bu dönemde ortaya çıkması da her zaman, cinsel sınırların ihlalini doğuran bedenle ilgili karışıklıklarla cinsiyet ayrımlarını bulanıklaştırdı. Rönesans sahnesinin ötesine uzanan travestiliğin başlamasıyla daha da karmaşıklaşan, geleneksel cinselliğin kabul edilmiş kategorilerinin bulanıklaşması, eğer Antonio Beccadelli'nin ağzı bozuk İtalyanca metni *Hermaphroditus* (1425) bir belirtiyse, çoğunlukla şehvet düşkünlüğü olarak algılanan, gelişmekte olan bir Eros altkültürünün "aktif ve değişken gece hayatı" içerisinde anlaşılmıştı.[28]

Milton'ın *Paradise Lost*'u (1667) bu genele yayılmış iffetsizliği; bir parçası şehirli ahlaksızlığı, bir parçası livata ve diğer bir parçası gecenin

Historical Sourcebook of Gay and Lesbian Politics, Der. Mark Blasius ve Shane Phelan (New York: Routledge, 1997), s. 1-33.

26. Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present* (New York: William Morrow, 1981), özellikle s. 23-102 [*Erkek Aşkının Ötesinde: Rönesanstan Günümüze Kadınlar Arasında Romantik Dostluk ve Aşk*, Çev. Zülal Kılıç, İstanbul, Göçebe Yayınları, 1997]; Valerie Traub, "The (In)Significance of 'Lesbian' Desire in Early Modern England", Der. Goldberg, *Queering the Renaissance*, s. 62-83; Judith C. Brown, "Lesbian Sexuality in Medieval and Early Modern Europe", Der. Duberman vd *Hidden from History*, s. 67-75; Kathy Lavezzo, "Sobs and Sighs Between Women: the Homoerotics of Compassion in The Book of Margery Kempe", Der. Fradenburg ve Freccero, *Premodern Sexualities*, s. 175-198.

27. James Holstun, " 'Will You Rent Our Ancient Love Asunder?': Lesbian Elegy in Donne, Marvell, and Milton", *English Literary History* 54 (1987): 835-867; Harriette Andreadis, "The Sapphic Platonics of Katherine Philips, 1632-1664", *Signs* 15 (1989): 34-60; Elizabeth Harvey, "Ventiloquizing Sappho: Ovid, Donne, And the Erotics of the Feminine Voice", *Criticism* 31 (1989): 115-138; Judith Brown, *Immodest Acts: The Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy* (New York: Oxford University Press, 1986).

28. Stephen Greenblatt, "Fiction and Friction", Greenblatt, *Shakespearian Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England* (Oxford: Clarendon Press, 1988), s. 67'de; Ann Rosalind Jones ve Peter Stallybrass, "Fetishizing Gender: Constructing the Hermaphrodite in Renaissance Europe", Der. Julia Epstein ve Kristina Straub, *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity* (New York: Routledge, 1991), s. 80-111; Lorraine Daston ve Katherine Park, "Hermaphrodites in Renaissance France", *Critical Matrix* I (1985): 1-19; Daston ve Park, "The Hermaphrodite and the Orders of Nature: Sexual Ambiguity in Early Modern France", Der. Fradenburg ve Freccero, *Premodern Sexualities*, s. 117-36; Donald Stone, Jr., "The Sexual Outlaw in France, 1605", *Journal of the History of Sexuality* 2 (1992): 597-608; Michael de Cossart, *Antonio Beccadelli and the Hermaphrodite* (Liverpool: Janus Press, 1984); genel olarak travestilik üzerine, Marjorie Garber, *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety* (New York: Routledge, 1992), bir de Garber, "The Chic of Araby: Transvestism, Transsexualism and the Erotics of Cultural Appropriation"daki daha kısa ifade, Der. Epstein ve Straub, *Body Guards*, s. 223-247; hermafrodit için ise bkz. Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), s. 135-142.

esrarında dağlanıp mühürlenmiş karanlık arzudan oluşan bir XVII. yüzyıl karakterizasyonu olan Belial'de ("cennetten ondan daha iffetsiz bir ruh kovulmamıştı") kişileştirmişti:

Saraylarda ve palaslarda da hüküm sürer
Ve kargaşanın gürültüsünün en yüksek kulelerden de
Yukarıya yükseldiği görkemli şehirlerde
Ve eza ile rezalet ve gece
Caddeleri kararttığında, işte o zaman yoldan çıkar
Belial'ın oğulları, arsızlık ve şarapla uçmuşlardır.
Sodom'un sokaklarına şahit olun ve Gibeah'taki
O geceye, misafirperver kapının bir kadını
En beter tecavüzden kaçması için salıverdiği.

George Lesly'nin *Divine Dialogues: Fire and Brimstone, or the Destruction of Sodom*'unda (1684) [İlahi Diyaloglar: Ateş ve Kükürt ya da Sodom'un Yıkımı] bu rastgele cinselliğe düşkünlüğün karanlık kültürüne, tehlikeli bir tehdit olarak değinilmişti.[29] Ancak Rochester Kontu John Wilmot, yasaklanan tiyatro oyunu *Sodom*'da (1684) cinsel sınır ihlalinin muhalifliğini, hükümdar Bolloxinian* cinsel tercihini ilan ederken açıkça göstermişti:

Gel benim yumuşak tenim, Sodom'un biricik hazzı,
Karşılıklı şehvetle bu gece baştan çıktın
Şehvet katlanamaz güzelliğine gecikmeye
Arasında oynayacağım hoş kalçalarının.

Oyun şu uzlaşmaz dizelerle sona erer: "Yere insin de Tanrı, dünyayı ateşe versin/biz daha karanlık bir mağaraya çekileceğiz."[30]

Sodom'un takipçisi olanlar eşcinsel miydi? Bu soru, tarih yazımını bölen iki düşünce ekolünü ortaya çıkarıyor. Bir tarafta, toplumsal yapılanma söylemlerine dair Foucaultcu anlayıştan etkilenen ve erotik arzunun akışkan tabiatı ile kimliği, katı bir cinsellik ve cinsel edim bağıntısı üzerinden kategorize etmek gerekmediğine dikkati çeken,

29. Milton ve Lesly'den aktaran Bredbeck, *Sodomy and Interpretation*, s. 214, 218. Lesly'nin *Fire and Brimstone*, "Lament of the Sodomites"ından başka bir bölüm ise Hallam, *The Book of Sodom*, s. 141-42'de yer alıyor. Yine dikkate alın, Bruce W. Holsinger, "Sodomy and Resurrection: The Homoerotic Subject of the Divine Comedy", Der. Fradenburg ve Freccero, *Premodern Sexualities*, s. 243-274; ve Roger Shattuck, *Forbidden Knowledge: From Prometheus to Pornography* (New York: St. Martin's Press, 1996), s. 49-75.

* Bolloxinian: Bollocks (testisler) kelimesinden türetilmiş bir isim. (ç.n.)

30. Hallam, *The Book of Sodom*, s. 229-232. Marlow'a ilişkin bkz. Jonathan Goldberg, "Sodomy and Society: The Case of Christopher Marlowe", *Southwest Review* 69 (1984): 371-378; Hans Mayer, "Christopher Marlow and King Edward II of England", *Outsiders*, s. 155-166; ve Bredbeck, *Sodomy and Interpretation*.

hâkim yorumsal paradigma var. Böyle bir bakış açısına göre, heteroseksüelliğin *ve* homoseksüelliğin XIX. yüzyıl sonlarındaki tıbbi ve psikanalitik "icadından" önce, modern öncesi cinsel sınır ihlali, özcüleştiren herhangi bir homoseksüel yönelimi aşıyordu. Bu görüşün vurguladığı homoseksüellik değil; arzuların, pratiklerin ve bazı durumlarda da olası örtük kültürel yerleşim bölgelerinin, ihtiyaçların, eylemlerin ve mekânların çoğulluğudur; ki bunlar, her ne kadar geleneksellikten sapmış ve erotik hayatın sınırlarını yeniden kurmuş olsalar da XIX. yüzyılın sonları ya da XX. yüzyılın başlarından önce, *herhangi* ya da *belli* bir homoseksüel rolün kendi kendine bilinçli şekilde dile getirilebilmesinden yoksundu.[31] Foucaultcu "yeni icatçılar" (Bir Rönesans erilliği tarihçisi onlara bu lakabı takmıştı) cinselliklerin, iktidarın "sapkın" ve "normal"i isimlendirmeye dair şiddetli ihtiyacına bağlı olarak toplumsal bakımdan karşıt kategorilerde kuruluş biçimlerinin önemine işaret etse de belki de eşcinselliğin oluşumunun dilbilimsel tarafını abartmışlardı. Bunlar patolojikleşme söylemlerine ve cinsel kanun karşıtlarının oluşturduğu, sonunda kendi ezilişlerini kavrayıp bunu bir yaşam biçimi ilan etmiş bir topluluğun, bu söylemleri tarihin belli bir noktasında kendilerine mal edip tersine çevirmelerine, sezgisel ama epeyce tek taraflı olarak bel bağlar.

Diğer taraftan, gay hayatının kimi tarihçileri (ki 1800 öncesi lezbiyen faaliyete dair kanıtlar katiyetle seyrek olduğundan, çalışmaları erile meyillidir), toplumsal inşacı görüşün görünürdeki soyutlamacılığını reddetmiş, homoseksüelliğin erotik davranışın tarihsel geçmişinde daha belirgin bir yeri olduğunu iddia etmiştir. Bu tarihçiler, antikçağın oğlancılarının ve Rönesans'ın livatacılarının pek tabii cinsel bilinçe ve kimliğe dair sonsuz varyasyon sunabileceklerinin -ki çoğu modern kategorileştirmenin ayrımlarını bulanıklaştırır- farkına vararak cinsellik tarihinde daha kati bir bölünme talep eden bir yorumlama alanı belirlemiş oldular. Bunlar, cinsel tercih ve seçimin etkin failinin geçmiş toplumların kuşkusuz puslu olan kaydına daha açık biçimde kazındığını öne sürerler.[32]

31. Jeffrey Weeks, "Sins and Disease", *History Workshop Journal* 1 (1976): 211-219'daki savları dikkate alın; Weeks, *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present* (Totowa: Barnes & Noble 1977); Weeks, "Discourse, Desire, and Sexual Deviance: Some Problems in the History of Homosexuality", Der. Ken Plummer, *The Making of the Modern Homosexual* (Londra: Hutchinson, 1981); David M. Halperin, "'Homosexuality': A Cultural Construct (An Exchange with Richard Schneider)", *One Hundred Years of Homosexuality*, s. 41-53'te; Halperin, *Saint Foucault*; Robert Padgug, "Sexual Matters: Rethinking Sexuality in History", Der. Duberman vd, *Hidden from History*, s. 54-66; ve heteroseksüelliğe ilişkin paralel bir sav için bkz. Jonathan Ned Katz, *The Invention of Heterosexuality* (New York: Dutton, 1995).

32. Modern öncesi dönemde livataya dair olasılıklar dizisi için bkz. Richard Davenport-Hi-

Bu yorumlama yarışındaki kutuplaşmaların belki de en çarpıcı tarafı, tarihselliklerinin ne derece kırılmış olduğu. İster kabul edilebilir ama sınırlı bir işlevsel faaliyet olarak marjinalleşmiş (Yunan oğlancılığı) ister karanlık ve gecenin mahpusluğunda kapatılmış olsun (Püriten sapkınlığı), eşcinsel eylem ve arzular, düşünce ve pratikler, seçim ve kısıtlamalar, hep günün belirlediklerinin retoriği ve nedenlerinin gölgesinde kalmıştır. Bu bağlamda inşacı/özcü ikiliği, içerisinde cinsel sınır ihlalinin varyasyonlarının canlandırılabileceği, tarihsel açıdan somut ancak sınırlı olduğu halde hep değişen seçenekler sunmuş olan olabilirlik pratiğinde çözülüyor. Marx, "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yazar" demişti, "ama keyiflerine göre yazmazlar; kendi seçtikleri koşullar altında değil, doğrudan karşı karşıya kaldıkları, geçmişten gelen ve aktarılan koşullar altında yazarlar." Eşcinseller de tarihlerini aynı şekilde yazar, eylemlilik ve gerekliliğin, belli kısımları "onların" olan, belli kısımları olmayan o sıkıntılı, tarihselleşen sürtüşmesi içerisinde.[33]

XVII ve XVIII. yüzyıllarda aristokrat bir libertenizm kültürü, sınır tanımazlığın olasılıklarını zorlayarak pekişirken, lezbiyenliğe kapılar açmıştı; her ne kadar böyle kadın kadına erotizme çoğu kez, bu çevrenin egemen fallosantrik heteroseksüelliği için yalnızca bir ön sevişme olarak bakılsa da.[34] Bazı otoriteler, 1770 ve 1780'lere gelindiğinde tribadizmin* ya da heteroseksüel ilişkinin lezbiyen simülasyonunun, aktrisler (Rutin travestilikleri onları aldatmanın ve baştan çıkarmanın özel yolları konusunda yetiştirmişti) ve saraylı kadınlar arasında moda haline geldiğini iddia eder. Cinsel sınırları ihlal eden bu tür gruplara

---

nes, *Sex, Death, and Punishment: Attitudes to Sex and Sexuality in Britain since the Renaissance* (Londra: Collins, 1990), s. 56-104. Gerçekçi/özcü olduğu varsayılan ekolün en erişilebilir ifadeleri, John Boswell, "Revolutions, Universals, and Sexual Categories", Der. Duberman vd,*Hidden from History*, s. 17-36'da ve Cady, "The Masculine Love of the Princes of Sodom", Der. Murray ve Eisenbichler, *Desire and Discipline*, s. 123-154'te. *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, Der. Edward Stein (New York: Routledge, 1990), bu eğilimdeki yorumlayıcı tutumlara ilişkin metinlerin faydalı bir derlemesi.

33. Karl Marx, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Selected Works* (Moskova: Progress, 1963), s. 97. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990), özellikle s. 44-48'i ve Weeks, *Invented Moralities*, s. 6'yı dikkate alın.

34. Bkz. Mary McIntosh'un, "The Homosexual Role", *Social Problems* 16 (1968): 182-192'deki kısa ifadesi. Ayrıca üreyen/üremeyen cinselliklerin hiyerarşikleştirilmesi tartışmasını da göz önünde bulundurun, Henry Abelove, "Some Speculations on the History of 'Sexual Intercourse' during the 'Long Eighteenth Century' in England", *Genders* 6 (1989): 125-130. *We Are Everywhere*, Der. Blasius ve Phelan, s. 37-57'de bu döneme ilişkin, daha önceki bir bölümde tartışılan bir dizi konjonktür olan cinsel özgürleşme, siyasi ifade ve Fransız Devrimi'ni bağlantılandıran belgeler sunuyor.

* Tribadizm: Maskülen rolü üstlenen lezbiyen anlamındaki *tribade*'den gelir; Yunanca olan kökü *tribad* sürtünme manasına gelir. (ç.n.)

giren kadınların yolları, riskli cinsel zevkleri olanları çeken kafelere sık uğrayan, yine de erotik hayatlarının büyük kısmını özellikle kadınların eşliğinde geçiren erkek benzerleriyle kesişirdi. Lezbiyen kulüplerinin varolduğu söylenir, hatta İngiltere'de bulunan bir tanesinin yalnızca kırbaçlamaya tahsis edildiği rivayet edilirdi.[35]

Paris, Londra ve Amsterdam gibi kozmopolit merkezlerde livata yapanların altkültürleri zenginleşiyordu. Açık havada ve önceden belirlenmiş evlerde, bilinen gezi bulvarları ve parklarda, kulüpler ve meyhanelerdeki buluşma yerleri; taklitçilik, işaretler ve adlardan oluşan argoları; efemine, abartılı biçimde aristokrat giyimleri; cinsel pazar, arkadaş ve bağlantı ağları; tüm bunlar, yerler, yazılar ve yapılanlardan oluşan hakiki bir yeraltı meydan getiriyor ve açıkça eşcinselliğe olmasa bile herhalde özel bir cinsel kimliğe işaret ediyordu.[36] Bir XVII. yüzyıl Lizbon tarihçisi, "Livata yapanların alenen sürekli müşterisi olduğu hanlar, travestilerin dansettikleri ve enstrüman çaldıkları balolar, bir hayli sokak fahişeliği ve erkeklerin cinsel karşılaşmaları için arabuluculuk yapan adamlar vardı [...] Tüm sınıflar iştirak ederdi" diye anlatmış.[37] Cinselliklerin bu rastgele ve çoğulcu, sınırları ihlal eden gruplaşması, kadınlar ve erkekler arasındaki ayrımları bulanıklaştırırdı;

35. Faderman, *Surpassing the Love of Men*, s. 23-30, 40; Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, s. 320, 332; Karlen, *Sexuality and Homosexuality*, s. 142; Kristina Straub, "The Guilty Pleasures of Female Theatrical Cross Dressing and the Autobiography of Charlotte Clarke", Der. Epstein ve Straub, *Body Guards*, s. 142-166; Theo van der Meer, "Tribades Tried: Female Same-Sex Offenders in Late Eighteenth-Century Amsterdam", *Journal of the History of Sexuality* I (1991): 424-445; Joan Dejean, *Fictions of Sappho*, 1546-1937 (Chicago: University of Chicago Press, 1989) ve sava bakış açıları, Martha Vicinus, " 'They Wonder to which Sex I Belong': The Historical Roots of the Modern Lesbian Identity", Der. Dennis Altman vd, *Which Homosexuality?* (Londra: G.M.P., 1989), s. 171-198. Faderman'ın romantik dostluğu vurgulayışı, kadın kadına ilişkilere ait bir geçmişi kurtarmak adına elbette mantıklı olduğu halde, kadınlar arasında erken dönem eşcinsel erotizminin daha geniş bir araştırmasıyla takviye edilmeli.

36. Buna ilişkin engin bir literatür mevcut. Kaynakça bakımından genel bir bakış için bkz. livataya ilşkin kaynaklara dair bir notun yer aldığı, Randolph Trumbach, "Erotic Fantasy and Male Libertinism in Enlightenment England", Der. Lynn Hunt, *The Invention of Pornography: Obscenity and the Origins of Modernity, 1500-1800* (New York: Zone, 1993), s. 253-382, kaynaklar s. 388-390'da belirtilmiş. Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, s. 301-346, ise bir başka genel bakış. *'Tis Nature's Fault: Unauthorized Sexuality during the Enlightenment*, Der. Robert Purks Maccubbin (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 109-191'de bir dizi önemli makale mevcut. Trumbach'ın çalışması aynı zamanda şurada da yer alıyor: "Sodomitical Assaults, Gender Roles, and Sexual Development in Eighteenth Century London", Der. Gerard ve Hekma, *Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, s. 407-432; "The Birth of the Queen: Sodomy and the Emergence of Gender Equality in Modern Culture, 1600-1750", Der. Duberman vd *Hidden from History*, s. 129-140; "Gender and the Homosexual Role in Modern Western Culture: The Eighteenth and Nineteenth Centuries Compared", Der. Altman vd *Which Homosexuality?*, s. 149-169; "Sodomy Transformed: Aristocratic Libertinage, Public Reputation, and the Gender Revolution of the Eighteenth Century", *Journal of Homosexuality* 19 (1990): 105-124.

37. Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, s. 311, Luiz Mott's Lizbon üzerine çalışmasından aktarıyor.

hatta travestilikler, dönmeler, karşı tarafa geçmeler, zıtlaşmalar ve reddedişlerle dolu bu erotik, geceye ait yeraltı dünyası, Londralı sevicilerin bir tarihçisini, cinsiyet kategorizasyonunun sınırlarını aşma ihtiyacını belirtmeye ve bu dönemi modern cinsel kültürün oluşumunda "üç cinsten dört cinsiyete" geçilen bir an olarak ilan etmeye sevk etti.[38]

Ned Ward'ın kötü şöhretli yayını *The Secret History of Clubs; Particularly the Kit-Cat, Beef-Stake, Vertuosos, Quacks, Knights of the Golden Fleece, Florists, Beaux, Etc. with Their Original; and The Characters of the Most Noted Members Thereof*'la [Kulüplerin Gizli Tarihi; Kaynaklarıyla Bilhassa Yavru Kedi, Biftek, Virtüozlar, Şarlatanlar, Altın Post Şövalyeleri, Beaux vb ve En Meşhur Üyelerinin Karakterleri] (1709) ölümsüzleşen, Londra'nın Molly-House'ları,* sapkın cinselliğin yeni baş gösteren altkültürünün sembolik merkezleri, erkek efemineliğinin, kadın konuşmasının abartılı taklidinin ("Kadınlar gibi konuşmaya, yürümeye, gevezelik etmeye, çığlık atmaya ve şirretleşmeye çalışıyorlar"), zıt giyinmenin ve rastgele seksin hâkim olduğu, sahiplenilmiş mekânlardı. Ünlü hırsız eğitmeni ve polis muhbiri, hırsızlık malları taciri, kentin suç lideri ve metropoliten otoritenin destekleyicisi Jonathan Wild, bu tür bir müessesede toplananları, "Oğlan fahişeler [...] gece elbiseleri, kombinezonlar, saç bağları, sıkı bağcıklı ayakkabılar, fırfırlı eşarplar ve maskelerle giyinip kuşanmış, [...] iffetsiz erkek ve kadınlar karışık bir toplulukmuş gibi birbirlerini gıdıklıyor ve okşuyorlardı" diye tarif etmişti. Sapkınlığın böyle karnavalesk şekilde sergilenişi, "livatacı Molly'leri" "Festival Geceleri" diye bilinen gecelere çeken, sınırların ihlal edildiği erotik akşamların besleyici tabiatını aşikâr hale getiriyor.[39] *Satan's Harvest Home*'un (1794) bilinmeyen yazarı, bu şehvet düşkünü cinselliğin altkültürünü, her katılımcıyı "kralına, ülkesine ya da ailesine hizmet etmeye uygunsuz" bırakan bir yozlaşma olarak görüyordu; "bu paçavradan adam bir hiç kadar küçülür, üstelik bir soyu da aynı kendisi gibi efemine

38. Randolph Trumbach, "London's Sapphists: From Three Sexes to Four Genders in the Making of Modern Culture", Der. Epstein ve Straub, *Body Guards*, s. 112-141. Teatrallik ve bu süreç üzerine bkz. Laura Levine, *Men in Women's Clothing; Anti-theatricality and Effeminization, 1579-1642* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

* Molly terimi esasen kadın fahişeler için kullanılırdı; ancak XVIII. yüzyılın başlarında Londra'da hemcinslerine cinsel yakınlık duyan efemine erkekler birbirlerine molly diye hitap etmeye başladılar. Bir araya geldikleri mekânlara da Molly-House deniyordu. (ç.n.)

39. Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, s. 332-333; Gerald Hawson, *Thief-Toker General: Jonathan Wild and the Emergence of Crime and Corruption as a Way of Life in Eighteenth-Century England* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1970), s. 49 ve Hallam, "Ned Ward: The Mollies", *The Book of Sodom* s. 111-114. Bkz. yine, Michel Rey, "Police and Sodomy in Eighteenth-Century Paris: From Sin to Disorder", Der. Gerard ve Hekma, *The Pursuit of Sodom*, s. 129-146.

bırakır; bunlar kadınları tatmin etmekten aciz olduklarından, yapamayacaklarını sezdikleri şeyi denemek yerine, birbirleriyle doğaya aykırı ayıplara bulaşmayı seçmişlerdir." Böyle bir kınama, ekonomik sınıfı ("Hiç" maddi değeri ima eder), toplumsal cinsiyeti ("kadınları tatmin etmekten aciz") ve "soy"u, "tiksindirici livata günahına giden ilk yol" diye kolaylıkla tanımlanan "erkekçe olmayan, doğaya aykırı usul"ün katmanlı reddinde kaynaştırıyordu.[40]

Foucault'nun tüm içgörüleri bir yana, eşcinselliğin XIX. yüzyılın psikolojik, psikiyatrik ve tıbbi kategorizasyonlarındaki oluşumuna dair öne sürdükleri (Eşcinselliğin "doğuşunu", sanki biyolojik bir "doğum"muşçasına, Carl von Westphal'ın "ters cinsel duyarlılıklar" üzerine 1869 tarihli makalesinin yazıldığı an diye saptar), başkalarının tarihsel süreci basite indirgemesine yol açtı.[41] Eşcinselliğin tarihöncesinin bütünü; en çok da XVIII. yüzyılda hemcinsler arası erotizmin altkültürlerindeki zengin, nazik köpürüşü ve cinsel uyumluluğun sınırlarını yıkmış erkek ve kadınların XIX. ve XX. yüzyıl tecrübesi, Foucault'nun söylem ve kimlik üzerine odaklanışını karmaşıklaştırıyor.[42]

Hem erkek hem kadınların eşcinsel tarihlerinde oldukça yaygın olan, romantik dostluğun estetize edilmesi, XIX. yüzyılda da devam etti. Bu tür bir dostluk ABD'de şair Walt Whitman'la özdeşleştirilirken hiç şüphesiz, daha karanlık biçimde konuşlanmış "sapkınlıklar"ın saklı

40. Lee Edelman, *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory* (New York. Routledge, 1994), s. 121-128'de "The Sodomite's Tongue and the Bourgeois Body in Eighteenth-Century England". Irkın XIX. yüzyıl sonlarındaki anlamı üzerine daha fazla tartışma için bkz. Siobban Somerville, "Scientific Racism and the Emergence of the Homosexual Body", *Journal of the History of Sexuality* 5 (Ekim 1994): 243-266. *Discourses of Sexuality: From Aristotle to AIDS*, Der. Donna C. Stanton (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992), s. 94-116'daki Abdul R. JanMohamed, "Sexuality on/of the Racial Border: Foucault, Wright, and the Articulation of 'Racialized Sexuality'yi, Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire; Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*'le karşılaştırın (Durham, N.C.: Duke University-Press, 1995).

41. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 39. Ayrıca Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, s. 397-433'ü dikkate alın; Katz, *The Invention of Heterosexuality*, s. 19-32. Kadınlara ve lezbiyenlere dair, Lillian Faderman, "The Morbidification of Love Between Women by Nineteenth-Century Sexologists", *Journal of Homosexuality* 4 (1978): 73-90'ı dikkate alın. Kısa bir anlatım için bkz. Neil Miller, *Out of the Past: Gay and Lesbian History from 1869 to the Present* (New York: Vintage, 1995), s. xvii-xxv'deki "The 'Invention' of Homosexuality". Miller'ın kitabı, aynı zamanda erken dönem seksolojisine faydalı bir giriş metni de içeriyor, s. 13-28. Bu konu, *We Are Everywhere*, Der. Blasius ve Phelan, s. 63-131, 179-193'te XIX. yüzyıldan Whitman ile Carpenter'ın dünyalarından ve "tersine dönme"nin İngilizlerce tıbbileştirilmesinin orijinal belgeleri, karşı bildirileriyle işlenmeye başlanıyor.

42. George Chauncey'e ait iki makaledeki savları dikkate alın, "From Sexual Inversion to Homosexuality: Medicine and the Changing Conceptualization of Female Deviance", *Salmagundi* 58-59 (Sonbahar-Kış 1982-1983): 114-146 ve "Christian Brotherhood or Sexual Perversion: Homosexual Identities and the Construction of Sexual Boundaries in the World War I Era", *Journal of Social History* 19 (1985); 189-211.

tarihleri, süreklilikleri adına küçük makamlarda ısrarcı olmaya devam ediyordu.[43] Bununla birlikte bu dönemin bastırılmış Whitman'vari homoerotizmi, yalnızlık ve özlem dolu geceler getirebiliyordu:

Şarkılarından değil, içindeki ölçüsüz
aşk okyanusundan gurur
duyar ve onu özgürce dışarı akıtır
Çok defa ıssız yürüyüşlere çıkıp,
can dostlarını, sevgililerini düşünür,
Sevdiğinden uzaktayken, dalgın,
geceleri çoğu kez uykusuz
ve hoşnutsuz yatar,
Hastayı fazlasıyla iyi tanır, hasta,
sevdiği gizlice kendisine
ilgisiz kalacak diye korkar.[44]

Yine de XIX. yüzyıl, zorunlu bir heteroseksüelliğin, halk tarafından gitgide daha fazla dayatılması ve desteklenmesine uyum sağlamayı mecbur kılmaya yarayan ideolojik baskılara rağmen, daha bol bir fırsat ve cinsel sınır ihlali çeşitliliği sunuyordu. Bu olanaklar ve pratikler, eşcinselliğin yeni ortaya çıkan bilim adamlarının tıbbi söylemleriyle patolojikleştirilmeyi aşarak genişliyor ve belki de sözde üçüncü cinsiyet üzerine perçinlenen "uzman" ilgisine katkısı oluyordu.[45] Eşcinselliğin adının koyulması, her ne kadar devlet tarafından kısıtlanmasına, denetlenmesine ve yönetilmesine yol açsa da; bu gelişmeler aynı zamanda, incelenen ve izlenen patolojik öznenin, ezilişini sahiplenebileceği bir görme diyalektiği meydana getirdi. Neticesinde, cinsellik ve benliğe dair, meydan okurcasına ve hatta karşı koyarcasına sınır ihlalcisi bir bilinç oluştu. "Doğaya aykırı bir ayıbı" hemcinsleri arasında tatbik eden, kanun karşıtı bir topluluk ortaya çıkmıştı; kendilerine dair tıbbi bir metin ya bilinmiyordu ya etkili değildi. Bu cinsel kimliğin oluşu-

43. Kadınlar için bkz. Faderman, *Surpassing the Love of Men*, s. 103-189; Carroll Smith-Rosenberg, "The Female World of Love and Ritual: Relations between Women in Nineteenth Century America", *Signs* 1 (1975): 1-29; erkekler için estetizme bakış açıları şu kaynaklarda tasvir edilmiş: Robert K. Martin, "Knights-Errant and Gothic Seducers: The Representation of Male Friendship in Mid-Nineteenth-Century America" ve Martha Vicinus, "Distance and Desire: English Boarding School Friendships, 1870-1920", Der. Duberman vd, *Hidden From History*, s. 169-182, 212-231. Whitman'a ilişkin bkz. Miller, *Out of the Post*, s. 3-12; Jonathan Katz, *Gay American History* (New York: Crowell, 1976); Justin Kaplan, *Walt Whitman: A Life* (New York: Bantam, 1982); ve Gay Wilson Allen, *The New Walt Whitman Handbook* (New York: New York University Press, 1986).

44. Whitman, *Leaves of Grass* (1860), aktaran Kaplan, *Walt Whitman*, s. 237.

45. Adrienne Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Experience", *Signs* 5 (1980): 631-660; ve Richard Dellamora, *Masculine Desire: The Sexual Politics of Victorian Aestheticism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990), s. 193-217'de "Homosexual Scandal and Compulsory Heterosexuality in the 1890s".

munda, ne devlet ne de onun erdem muhafızları böyle ezici katilikte failler olabilirlerdi. Dolayısıyla işçi sınıfı gibi, eşcinsellik de "tarihsel bir fenomendi, tamamen ayrı ve görünürde bağlantısız birtakım olayları, hem tecrübenin hammaddesinde hem bilinçte birleştiriyordu." E. P. Thompson'ın ileri sürdüğü gibi, bu yalnızca bir yapıdan ya da sırf bir kategoriden ibaret değildi; öyle ki; "insan ilişkilerinde" gerçekten *meydana gelen* bir şeydi, "[...] failleri kadar koşullanma dolayısıyla da gelişen aktif bir süreçti." Adı koyulsun ya da koyulmasın, cinsel sınır ihlali tarihte "vakiydi"; (Oscar Wilde buna, "Adı söylenmeye cesaret edilemeyen aşk" derdi) "kendi oluşumu sırasında oradaydı."[46]

XIX. yüzyıldaki ve XX. yüzyılın başlangıcında hemcinsler arası ilişkilerin tarihine bakmak, eşcinselliğin daha aleni olarak belirmesiyle birlikte, hem bir estetiğe hem bir pratiğe göz atmak demektir. Metinsel, çoğu kez de sanatsal bir hassasiyet -ki bu eril arzunun aydınlanmacı bir idealleştirilmesidir- homoerotizmi klasikçilikle aynı kefeye koyarak güzelliğin standartlarını belirlemiş ve yerleştirmiştir.[47] Bu gibi bir şey, özgür düşünceli ve sosyalist çevrelerde de oluşmaktaydı ki buralarda feminizm savunucuları, eril arzu ve Edward Carpenter, genç Havelock Ellis ile diğerlerinin düşünce ve pratiğine bağlı birliğin genişleyen ve erotize edilen anlayışları üzerinden, kişisel cinsiyet ilişkilerinin yeni tarzı üzerinde çalışıyordu.[48]

Bununla beraber, estetik ve pratik arasındaki kibarca kabul edilen ayrımlar, arzunun *sınıf* atlamasıyla, çabucak ortadan kalktı. *Objets d'art*'daki [sanat objeleri] klasik anıştırmalarla, metinlerin zarafetiyle ve antikçağın sihriyle yüceltilen homoerotizmi kabullenen kitlesel burjuva adabı, centilmenlere fahişelik eden haberci oğlanlar gibi bir "iğrençliğe" müsamaha göstermeye ikna olacak değildi. 1889-1890 Cleveland Caddesi Skandalı, homoerotizmin kraliyet ailesine kadar uzanarak

46. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York: Vintage, 1963), s. 9-11; Wilde'ın meşhur sözü için Miller, *Out of the Past*, s. 49.

47. Mayer, *Outsiders*, s. 167-221; Robert Aldrich, *The Seduction of the Mediterranean: Writing, Art and Homosexual Fantasy* (Londra: Routledge, 1993); Dellamora, *Masculine Desire*. Başka bir bakış açısı için bkz. Wayne Koestenbaum'un ilgi çekici iddiaları, *Double Talk: The Erotics of Male Literary Collaboration* (Londra: Routledge, 1989). Başka bir ortam hakkında Douglas Shand-Tucci'nin anlattıklarını dikkate alın, *Boston Bohemia, 1881-1900—Ralph Adams Cram: Life and Architecture* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1995).

48. Sheila Rowbotham ve Jeffrey Weeks, *Socialism and the New Life: The Personal and Sexual Politics of Edward Carpenter and Havelock Ellis* (Londra: Pluto Press, 1977) ve genel olarak bu çevreye ilişkin, Judith R. Walkowitz, *City of Dreadful Delight: Narratives of Sexual Danger in Late-Victorian London* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), s. 135-170; Phyllis Grosskurth, *Havelock Ellis* (New York: Knopf, 1980), s. 93-106; *We Are Everywhere*, Der. Blasius ve Phelan, s. 79-131; Vern L. Bullough, *Science in the Bedroom: The History of Sex Research* (New York: Basic Books, 1994), s. 34-91.

* *Dorian Gray'in Portresi*, Çev.: Nihal Yeğinobalı, Can Yay., 2003.

tahtın vârisi Prens Albert Victor'u, erkek erkeğe faaliyetlere karıştırma tehdidi taşıyan bu kirli içyüzünü ifşa ettiğinde, ahlaki bir panik yaşandı; kültürel estetiğin aydınlanmış günü, bir kenara itildi ve homoerotik pratiğin karanlık gecesi gittikçe, genellikle zenginlerle ünlüleri muaf tutan ama sokaktaki eşcinsel arzuyla bağdaştırılan fakir işçileri, kanun karşıtı ilan eden bir suç kapsamına sokulur oldu.

Bu sınıf ayrımının istisnası, talihsiz Oscar Wilde oldu; romanı *The Picture of Dorian Gray** (1890-1891) yüzeyde homoerotizmin yerleşmiş Viktoryen varlığındaki klasik estetikçiliğini epey temsil eder gibidir. Aleni erotizmden büyük ölçüde yoksun olan Dorian, livata yapılan bir altkültürde değil eşcinsel bir sosyal bir çevrede yaşar. Yine de Wilde'ın dillere destan züppeliği ve toplumsal mevkiye olan kayıtsızlığı, yapmacık seçkinciliğiyle ve aristokrat gösterişiyle de körüklenince; 1885 ile 1895 yılları arasında, eşcinselliği şeytanlaştıran kanun ve mahkemelerin baskıları aracılığıyla burjuva tabakası adına konuştuklarını sanan yüksek ahlakçıları öfkelendirmişti. Wilde'ın kitabının, 1890'lardaki estetikçiliğin kabahatli sesi olmasının nedeni, tam da Wilde'ın bizzat yanlış yerlerde bulunmuş olmasıydı. "Bay Wilde'da zekâ, sanat ve tarz var" diye yazmıştı kinci bir eleştirmene dönüşüveren eski bir dostu, "ancak kanun karşıtı asilzadeler ve sapık telgraf oğlanlarından başka kimse için yazamıyorsa, terziliğe (veya münasip başka bir ticarete) ne kadar çabuk başlarsa, hem kendi itibarı hem de halkın ahlakı için o kadar iyi olur." 1895'teki duruşmalarda, Wilde'ın "dengi olmayan erkeklerle" yani "okuma yazması bile olmayan oğlanlar"la kurduğu iddia edilen ilişkileri ve "livatacı" duruşu üzerine hayli gidilmişti. Sonuçta "başka bir erkek kişiyle son derece uygunsuz hareketlerde bulunmak" suçundan mahkûm edildi. Oldukça ağır ve kinli koşullarda çektiği hapis cezası, estetiğini susturmuştu. Wilde, bunun sonucunda edebi değeri olan hemen hemen hiçbir şey üretmeyecekti. 1900 yılındaki ölümünden önceki son günlerini, Fransa'da sürgünde, çoğunlukla takma isimle kimliğini saklayarak geçirdi. Wilde, Viktoryen homoerotizminin gün/gece ayrımını aşmış, sanatsal duyarlıkla anal zevk edimlerini birbirine yaklaştırma tehdidinde bulunmuştu; mağduriyetin karanlık gecesi üzerine indiğinde, edebi çalışmayla geçen günlerinin, şiddetle kısıtlandığını gördü.[49]

49. Bkz. Mayer, *Outsiders*, s. 223-229; Miller, *Out of the Post*, s. 44-54; Dellamora, *Masculine Desire*, s. 193-212; Ed Cohen, *Talk on the Wilde Side* (New York: Routledge, 1993); Lewis Chester, David Leitch ve Colin Simpson, *The Cleveland Street Affair* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1976); Theo Aronson, *Prince Eddy and the Homosexual Underworld* (New York: Barnes & Noble, 1994); James R. Kincaid, *Child-Loving: The Erotic Child and Victorian Culture* (Londra: Routledge, 1992), s. 232-234.

Homoerotizmlerini hayata geçirebilen cinsel sınır ihlalcileri bunu, genelde pek de şaşırtıcı olmayarak, ahlak polisinin denetleyici gözünden kasten gizleyerek karanlıkta bıraktıkları kendi altkültürlerinde yapmışlardı. Bağımsız Rus Hıristiyan felsefecisi Vasilii V. Rozanov'un, "üçüncü cinsiyet" üzerine müphem düşüncelerini, *People of the Moonlight* [Ay Işığının İnsanları] (1911) adlı bir kitapta tartışmış olması boşuna değil.[50] Homoerotiğin bu gece kültürü, Londra'da bulunan Beyaz Kuğu Birahanesi, Vere Caddesi, Clare Pazarı gibi mekânlardan, ki Livata Kulübü, XIX. yüzyılında ilk on yılın pazar akşamları burada toplanmıştı, Oscar Wilde'ın zamanında travesti partileri ve Piccadilly Meydanı etrafındaki iyi bilinen toplanma noktalarını uğrak mekânı yapan "profesyonel Maryanne'lerin" "alacakaranlık dünyası"na uzanıyordu. Zaman zaman rujlu ve kadın kılığında olan bu erkek fahişelerin, bilinçli bir şekilde livata yapılan kültürle özdeşleşmekten ziyade, kendilerini "ticaret" olarak kabul etmiş olmaları daha muhtemel; ama yine de o çevreye hizmet vermişlerdi. Genç bir fahişe, gay entelijansiyasından sokulgan bir kişiyle olan ilişkisini "Beni bir rozet gibi taşırdı" diye anlatmıştı.[51]

Tüm dünya Londra'dan ibaret değildi elbette; ama Avrupa metropollerinin ötesinde cinsel sınır ihlalcilerinin tarihleri, sürüncemede kalmış dava dosyalarında, "doğaya aykırı ayıp" yargılamalarının belgelerinde ve mahsus karanlıkta bırakılsa da, polis gözetimine maruz bir geçmişin diğer köşelerinde bulunabilirdi. Eşcinsel bir özkimlik, örneğin lavabo duvarlarındaki deliklerden ya da dar sokaklarda ve geceye ait seksin kentli altkültürünün gölgeli parklarında yapılabilecek "keşifler" aracılığıyla kazanılabilirdi. Böyle bir kimlik, yetişkin erkek ve oğlan arasındaki erotik edimin sınıf ve yaş temelli güç ilişkisinde pazarlık konusu olabilir; yüzyılın başlangıcında şehirde bilinen "çark atma" yerleri olan vodvil tiyatrolarının ışıkları karartılmış koltuklarında, burlesk evlerinde ya da tüm gece açık yemekhane ve kafeteryalarda takas edilebilirdi.[52] Donanma, cezaevi, kerestecilik sektörü, hudut bölgesi gibi,

50. Blasius ve Phelan, Der. *We Are Everywhere*, s. 199-213'te bir alıntı yer alıyor.

51. Hallam, *The Book of Sodom*, s. 115-122, "The Phoenix of Sodom"; Lee Edelman, "Seeing Things: Representation, the Scene of Surveillance and the Spectacle of Gay Male Sex", Der. Goldberg, *Reclaiming Sodom*, s. 265-268; Jeffrey Weeks, "Inverts, Perverts, and Mary-Annes: Male Prostitution and the Regulation of Homosexuality in Nineteenth and Early Twentieth Century England", Der. Duberman vd *Hidden from History*, s. 202-210. XIX. yüzyıl sonları ve XX. yüzyıl başlarında travestiliğe dair bkz. Angus McLaren, *The Trials of Masculinity: Policing Sexual Boundaries, 1870-1930* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), s. 207-232.

52. Bkz. Steven Maynard, "Through a Hole in the Lavatory Wall: Homosexual Subcultures, Police Surveillance, and the Dialectics of Discovery, Toronto, 1890-1930", *Journal of the History of Sexuality* 5 (Ekim 1994): 207-242'deki fevkalade zengin anlatılar; Maynard, ' "Horrible Temptations': Sex, Men, and Working-Class Male Youth in Urban Ontario, 1890-1935", *Canadian Historical Review* 78 (Haziran 1997): 191-235.

erkeklere mahsus çalışma alanlarının hepsi, göçmen işçilere, askerlere ve denizcilere özellikle çekici gelen "iğrenç günah"a yuva oluyordu.[53] İmparatorluğun köşeleri de "sapkın" cinsellikler barındırmış olabilirdi; Sir Francis Burton'un Akdeniz dünyasını, doğuda Çinhindi'ne ve güneyde Fas ile Mısır'a doğru uzatan, esnekleşmiş "Sotadik* Bölge"si, *Binbir Gece Masalları*'nın (1886) sayfalarında oğlancılığın yeri olarak yaldızla gösterilmiş, resmen "ırksal bir âdet" olarak algılanmıştı.[54]

Eşcinsel kültürün 1890-1940 dönemindeki ana metropoliten merkezi olan New York, dönmek, kent gecesine ve cinsel sınır ihlallerine tepeden bakan bir pencere açmak demek. Alman bir eşcinselin, ABD'de "kardeşlik cemiyetinin bir üyesi olarak her zaman derhal tanın[dığından]" dem vurduğu, eski bir polis şefi tarafından kaleme alındığı varsayılan, 1879 basımı *Sodom in Union Square* [Sodom Birleşme Meydanı'nda] kötü şöhretli bir şehir lokalinde dönen "dolaplar"ı ifşa etmişti. 1880'lerdeki Armory Hall adlı bir eşcinsel gece kulübünde kadın garsonlara, efemine tarzları ve kur yaparcasına şakalaşmalarıyla devamlı müşterilere, bir gazetecinin tanımlamasıyla, "ahlak bozukluğu"nun mevcut olduğu işaretini veren "birtakım yapmacık sırıtışlı erkekler" eşlik ediyordu. Mekân sahibi, müşterilerini eğlendirmeleri için pudralı, rujlu, zıt giyimli "dönmeler" de tutuyordu; bunlar şarkı söylüyor, dans ediyor ve çoğu kez, belli bir fiyata cinsel bir "sirk"e dönüşebilen perdeli kulübelerde, daha iyi ödeyen müşterilerle bir araya geliyorlardı. "O zamanlar bu tür sapıklar, yeni bir şeydi" diye eklemişti imzasını "Paul Prowler" diye atan basın dikizcisi.[55]

53. Örneğin Steven Maynard, "In Search of 'Sodom North': The Writing of Lesbian and Gay History in English Canada, 1970-1990", *Canadian Review of Comparative Literature* 21 (Mart-Haziran 1994): 117-132'de sunulan XIX. yüzyılda Kanada'da tecrübe edilenlerin gözden geçirilişini göz önüne alın; Kinsman, *The Regulation of Desire*, s. 98-147. Kanada'ya dair bkz. bir de, Lorna Hutchinson, "Buggery Trials in Saint John, 1806: The Case of John M. Smith", *University of New Brunswick Law Journal* 40 (1991): 130-148; Steven Maynard, "Rough Work and Rugged Men: The Social Construction of Masculinity in Working-Class History", *Labour/Le Travail* 23 (İlkbahar 1989): 159-168; Terry Chapman, " 'An Oscar Wilde Type': 'The Abominable Crime of Buggery' in Western Canada, 1890-1920", *Criminal Justice History* 4 (1983): 97-118; Chapman, "Male Homosexuality: Legal Restraints and Social Attitudes in Western Canada, 1890-1920", Der. Louis Knafla, *Law and Justice in a New Land: Essays in Western Canadian Legal History* (Toronto: Carswell, 1986). Bkz. Richard Davenport-Hines, "Dance as They Desire: The Construction and Criminalization of Homosexuality", *Sex, Death, and Punishment: Attitudes to Sex and Sexuality in Britain Since the Renaissance* (Londra: Collins, 1990), s. 105-156'daki daha genelleştirilmiş ifade.

* Sotadik: Yunan şair Sotades'in şehvetli dizelerine benzeyen. (ç.n.)

54. Bkz. *The Book of the Thousand Nights and a Night*'dan, Burton, "The Terminal Essay", (1886), *We Are Everywhere*, Der. Blasius ve Phelan, s. 85-91.

55. Katz, *Gay American History*, s. 574; George Chauncey, *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940* (New York: Basic, 1994), s. 37; Herbert Asbury, *The Gangs of New York: An Informal History of the Underworld* (New York: Capricorn Books, 1970), s. 187-190. 1870 öncesi New York'taki eşcinsel faaliyet üzerine düşün-

1890'lara gelindiğinde bu yeniliğin yüzü eskimişti; artık gay seksi, hızla çoğalan bir dizi kurumda mevcuttu. 1892'de Charles W. Gardener adında bir dedektif, ateşli reformcu Dr. Charles H. Parkhurst'u şehrin batakhanelerinde bir gece gezintisine çıkardı ve *The Doctor and the Devil; or The Midnight Adventures of Dr. Parkhurst* [Doktor ve Şeytan ya da Dr. Parkhurst'un Geceyarısı Maceraları] (1894) adıyla basılan sansasyonel bir kitap kaleme aldı. En şoke edici açıklamalar arasında olan ve saf doktorun korku içinde aceleyle kaçtığı sahne, yüzleri boyalı ve kaşları karartılmış gençlerin çalıştığı bir eşcinsel genelevi olan, Scotch Ann's West Third Street Golden Rule Pleasure [İskoç Ann'in Yeri: Batı Üçüncü Cadde Altın Kural Zevk] adlı kulüpte geçiyordu; burada oğlanlar evrensel kabul edilen yüksek perdeden "peri" sesiyle konuşur ve birbirlerine kadın isimleriyle hitap ederlerdi. Neredeyse aynı zamanlarda şehirde, her sene yapılan ve sonunda polisin baskınına uğrayan, siyahların travesti balosunun şenliği yaşanıyordu (Buna benzer "şehvette sınır tanımayan bir sefahat âlemi de" her sene Washington D.C.'de sahneleniyordu). Belirli barların, herhangi bir gecede elliden fazla "yoz" topladığı biliniyor ve özellikle (delilik için tıbbi bir terim) Hall adlı bir mekân, Şehir İhtiyat Birliği, bir hermafroditin gözde uğrak yeri olarak tanımıştı. Aşağı Doğu Yakası'nın Bowery bölgesinde bir yığın kulüp, bu göçmen işçi sınıfı mahallesinin kırmızı ışık bölgesinde* konuşlanmış, perilerin ve müşterilerinin ihtiyacını karşılıyordu. Bleecker Caddesi'ndeki The Slide [Kaydırak] "içinde yapılan ağza alınmayacak türde sefahat âlemleri"yle ünlüydü. "Kamış-Emicilerin Holü" diye sevgiyle anılan Sharon Oteli, bir içki fiyatına, halka açık cinsel eylemlerden derlenmiş bir mönü sunuyordu.[56]

Polis baskısı sürekliydi; gecelik şenlikler, bar kapamalarla ve tutuklamalarla düzenli olarak dağıtılıyordu. Ancak gay New York ölmeye yanaşmıyordu; ne de olsa daha doğmakla meşguldü. Havelock Ellis'in 1915 basımı *Sexual Inversion*'ı, altkültürü geniş ve örgütlü olarak ve dili, âdetleri ve buluşma yerleriyle tanınabilir diye tarif etmişti. Bu altkültür, geceleyin, "beş adamdan biri[nin] dönme" olduğu belli olan caddelerde ve barlara bitişik dans "kulüpleri"nde; yani "en çok dile gelen türdeki dönmelerin; mesela sesi ve tavırları tamamen kadınsı

celer için bkz. Greenberg, The *Construction of Homosexuality*, s. 355-356; Michael Lynch, "'Here is Adhesiveness': From Friendship to Homosexuality", *Victorian Studies* 29 (1985): 67-96.

* Kırmızı ışık bölgesi: Şehirlerde genelevlerin yoğunlukta olduğu bölgeye verilen isim. Özellikle eskiden, genelevler kapılarının önündeki kırmızı lambadan tanınırmış. (ç.n.)

56. Bu paragraf Katz, *Gay American History*, s. 39-53'te sunulan hakiki belgelemeleri kaynak alıyor; 1890'ların Bowery Caddesi'nin gaylerin sığınağı ve gösteri mekânı olarak tasvir edilişine dair ise bkz: Chauncey, *Gay New York*, s. 33-45.

olanların" akşam toplantılarında, meyhanenin her zaman sunduğu fırsatlardan olan içme, şarkı söyleme, dans ve dedikodunun hemcinsler arasında erotikleşmesini çekici bulan sürekli müşterilerle küçük odaları doldurduğu yerlerde ortaya çıkıyordu.[57]

New York'taki bu gay altkültür, 1890 ve 1940 arasında iyice serpildi; George Chauncey yakınlarda yazdığı kitaplarında, bu kültürün değişim sergileyen ve karmaşık karakterinin detaylarını gösterdi. Farklı ama üst üste binmiş ortamlardan oluşan bu dünya, aynı anda hem heterojen hem homojendi. Bir taraftan, kendi mekânsal kurulumlarıyla hem özel sınıfsal ve etnik ya da ırksal gruplaşmalar içinde olan hem de kültürel ve cinsel seçimleriyle öncelikleri ve belirli rollerle sosyal kişilikleri benimsemeleri bakımından farklılık gösteren eşcinselleri barındıran, birbirinden ayrı semtler vardı. Diğer taraftan, oluşan bu farklı ağlar, baskı karşısında, hâkim cinsel normlardan uzaklaşarak ve 1920'lerin dev travesti baloları gibi etkinlikler düzenleyerek bir ortaklık hissini besliyordu. Böylece bir akşamlık seks için hayatın türlü yollarından gelmiş binlerce eşcinsel, göreli bir aynılığın mekânına sürüklenirlerdi. Chauncey, "erkekler gay dünyasını bir kere keşfettiler mi yalnız olmadıklarını anlıyorlardı" sonucuna varıyor.[58]

Kentin bu gay dünyasında hamamlar, kafeteryalar, barlar, meyhaneler, ruhsatsız mekânlar, sokak gezintileri, parktan almalar, umumi tuvalet bağlantıları, ev partileri, kıyafet baloları, şifreler, işaretler, estetik ve hassasiyetlerin ağ örgüleri o kadar yayılmıştı ki XX. yüzyılın başlarında Amerikalı gaylerin, kadınların "toplum" çevrelerinde kabul edilme haklarını taklit ederek, eşcinsel benliklerini, abartılı bir stilde sunma şansları vardı. Madison Square Gerdanı, Astor Oteli, Savoy ve Rockland Sarayı gibi New York'un meşhur mekânlarında yapılan travesti galaları, sosyeteye ilk kez takdim edilen kızların "ortaya çıkma" balolarına benzetilirdi. Cinsel kimliğin böyle ilan edilişi, ikinci planda kalan başka şekilleri gibi, gay altkültürünü dolaba* kapatılmış yozlaş-

57. Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex: Sexual Inversion*, Cilt II (New York: Random House, 1936), s. 350-351. Ellis'in görüşleri, herhangi bir geniş Amerikan şehrinin eşcinsel altkültürünü ele alıyor. Benim görüşlerim, yalnızca açık bir anlatım ve yer bakımından New York'ta odaklanıyor. Jonathan Katz'in belgesel niteliğindeki derlemesi için bkz. *Gay American History*'de St. Louis, New Orleans ya da Washington gibi yerlerde, karışık ırkların hemcinsleri arası erotizm "skandalları"nın (s. 49) detaylarını veren daha geniş tartışmalar. Yine bkz. John D'Emilio ve Estelle B. Freedman, *Intimate Matters: A History of Sexuality in America* (New York: Harper & Row, 1988), s. 227-229; James Burnham, "Early References to Homosexual Communities in American Medical Writings", *Medical Aspects of Human Sexuality* 7 (1973): 40-49.

58. Chauncey, *Gay New York*, s. 3. Bundan sonraki paragraflarda, Chauncey'nin metni kaynak alınacak ve oradan alıntı yapılacak.

* Dolap (closet) tabiri, kişinin eşcinselliğinin gizli olma durumu için kullanılır. Dolaptan çıkmaksa cinsel kimliğini açıklamayı anlatır. (ç.n.)

mışlıklardan biri olarak değil; gecenin uygun anlarında gösteri ya da cinsellikle sergilenen bir farklılık dünyası olarak pekiştirmişti. New York şehir hapishanesindeki işçi sınıfından eşcinsellerle görüşen bir doktor, onları hastalıklarından kurtarmak için yaptığı tekliflere direnmelerinden yakınıyor, "Yoz olmaktan *gurur* duyuyorlar", "ne ilgi ne tedavi istiyorlar" diye kederleniyordu.

Bu tür bir bilinç, herşeyin apaçık ortada olduğu günlerin değil; keşfe çıkılan gecelerin ürünüydü. Eşcinsel kimlik karanlıkta oluşmuştu. Bu dönemde, bir dizi takma adla yazması sayesinde kimliğini gizlemeyi başarmış bir New Yorklu, marjinalleşen cinselliğine sosyal bir merkez bulduğu androjenliğin yeraltı dünyasındaki hayatı, anılarında anlatmıştı. Üzerine saldırılan ve vahşice davranılan ama yenilmeyi reddeden bir kültür görmüştü. Bu Viktoryen eşcinselliğin savunucusu, Bowery'nin seks batakhanelerindeki hemcinsler arası eşleşmeler, nükteli konuşmalar ve kültürel inceliklerdeki yozlaşma ve ahlak bozukluğunu, daha ayrıcalıklı bir noktadan görüyordu. " 'Üst sınıflara mensup', ikiyüzlü ve yobaz dünya" onu bir canavar ve toplumdışı" saydığı için "demokratik, açıksözlü ve liberal düşünceli yeraltı dünyasında bir kariyer yapmaya *itilmişti*" ve o zamanlar biseksüel diye bilinen dünyada çıktığı gece yolculuklarıyla özgürlüğü bulmuştu: "Erkek ruhum, kent merkezi dışındaki üniversitede, bilgide liderken kadın ruhum, haftada bir akşam, merkezdeki gece hayatının gölgeli uğrak yerlerinde kendini bir Fransız oyuncak bebek olarak sergiliyordu."[59]

Perinin yaşadığı bu gece, XX. yüzyılın ilk yarısındaki dönemde, çoğul kimliklere ve heteroseksüelle homoseksüelin etkileşiminin getirdiği katmanlı bir karmaşıklığa yol açtı. Demiryolu köprüleri altındaki karanlık yollar, sabahın erken saatlerinde Times Meydanı etrafında ruhsatsız mekânlar, gece yarısı Union Meydanı dışındaki buluşmalar, hamamlarda geçirilen geceler, geceleyin yapılan park gezintileri, loş burlesk mekânları ya da sinema salonları, "çayevleri" diye bilinen umumi rahatlama noktaları ve metro lavaboları, gay New York'un meyhanelerini, kulüplerini ve şenlikli kıyafet balolarını tamamlayan merkezler arasındaydı. Fakir işçilerden oldukları ya da uzlaşımcı görünüşleriyle maskeledikleri gizli bir cinsel kimlikle ikili bir hayat yaşadıkları için belli çevrelerden dışlanan gay erkeklerin, gecenin kılıfı altında "aleni" seks yapması her zaman söz konusuydu. Karanlık hikâyelerinin sonradan, livata davalarında verilen yeminli ifadelerinde anlatıldığı olurdu.

59. Chauncey, *Gay New York*, s. 6, 42-44'te, Ralph Werther [diğer ismiyle Earl Lind, Jennie June], *Autobiography of an Androgyne* (1918) ve *The Female Impersonators*'tan (1922) aktarıyor, iki metin de New York kaynaklı *Medico-Legal Journal*'dan Alfred W. Herzog tarafından derlenip basılmış.

Yasaklı dönemin (1920-1933) mekân kapatmaları, caz kulüplerinde ve Times Meydanı'nın ruhsatsız mekânlarında yeni bir kültürel açığa yol açarken gay hayatı ve gece hayatının şaşaası, azalacağı yerde artmıştı. Eşcinseller ya da 1920'lerde adlandırılmaya başlandıkları isimle hercaimenekşeler, gösteriş yapmaya başlamışlardı. New York'un gay dünyası ve cemiyetleri, 1924'te çıkan senelik yazı dizisi *Broadway Brevities*'de "Periler Diyarında Geceler" başlığı altında anlatılmıştı. Bundan on sene sonra, *Vanity Fair*'in 1931 tarihli "karanlık çöktükten sonraki New York'un mahrem rehberi", "hercaimenekşeleri" Broadway'in turist ile atraksiyonu olarak gösteriliyordu. "Sert alışveriş" peşindeki şöhretlerin ve gaylerin bir arada bulundukları ve kültürel şehvanilik ile cinsel sınır ihlali havasında ırk ayrımını aştıkları, caz çağında Harlem'deki skandal boyutunda erotize edilen büfe daireleri*'nin ve ruhsatsız mekânların teatralliği o kadar da kaba değildi. Blair Niles'ın gay romanı *Strange Brother*'da (1931) öyküleldiği Harry Hansberry's Clam House gibi kulüpler, eğlenceleri, müşterileri ve değişmeyen gay atmosferleriyle şehrin dört bir yanında ve hatta ulusal boyutta ün yaptılar.[60]

Gey New York XX. yüzyılın ilk yarısında böylece, eşcinselliğin İkinci Dünya Savaşı öncesi dönemde neredeyse görünmeyecek kadar yalıtılmış ve dolaba kaldırılmış olduğuna dair basmakalıp anlayışı kökten düzeltiyor. Gecenin ürünü olan eşcinsellik, karanlıkta yaşayanlar ve gecenin çok çeşitli tekliflerine doğru yürümeye hevesli olanlar için hazırdı. Çifte hayatlar süren erkekler bile, "dolap" teriminin ifade eder olduğu, tamamıyla kendi kendilerine polislik yapmalarından doğan baskıyı yaşamıyorlardı. 1940 öncesinde gayler, işyerinde ve ailelerinin yanında, anaakımın biçimlendirdiği erilliği takınsalar da cinsel olanaklar bakımından dünyanın başta gelen şehirlerinden birinin gece mekânlarında, değişken bir dizi karakteri de incelikle taşıyabiliyorlardı.[61]

---

* Buffet flats: 1800'lerin sonlarında ortaya çıkmış, beyazların işlettiği otellere kabul edilmeyen siyahların, geceleri oda kiraladıkları, genelde şahıslara ait daireler. 1920'lerde ise, özel mekânlar olma özelliklerini korumakla beraber, daha yaygınlaşmış, eşcinsellere sosyalleşme fırsatı tanıyan, içki, fuhuş, kumarın olduğu yerler haline gelmişti. Büfe, cinsel olanakların çeşitliliğini ima ediyordu. (ç.n.)

60. Bu paragraflar en çok Chauncey, *Gay New York*'u kaynak alıyor. Kevin J. Mumford, *Interzones: Black/White Sex Districts in Chicago and New York in the Early Twentieth Century* (New York: Columbia University Press, 1997), s. 73- 92'yi de dikkate alın. Halka açık yıkanma yerleri ve çayevi hakkında bkz. Maynard, "Through a Hole in the Lavatory Wall" ve Edelman, "Tearooms and Sympathy; or the Epistemology of the Water Closet", *Homographesis*, s. 148-171'deki tarihsel ve ampirik açıdan hassas inceleme. Caz çağında Harlem üzerine öncülük eden ifadeye bkz. Eric Garber, "A Spectacle in Color: The Lesbian and Gay Sub culture of Jazz Age Harlem", Der. Duberman vd, *Hidden from History*, s. 318-331. Bir de Harlem'in ticarete dökülen erotizmini ve Times Meydanı ile Greenwich Köyü'nün eşcinsel altkültürlerini tartışan Hendrik de Leeuw, *Sinful Cities of the Western World* (New York: Citadel Press, 1934), s. 260-67'yi dikkate alın.

61. "Dolap"ın anlamı üzerine yapılmış sofistike yorum için Chauncey'nin *Gay New York*'taki

İşin ironik tarafı şu ki gay New York'un, XX. yüzyılın ilk otuz yılında gayet göz önünde oluşu ve spontaneliği ile tesis zenginliğini birbirine geçiren eşcinsel gecenin çeşitliliğinin, sonradan gitgide daha baskıcı hale gelen ortamda payı olmuş olması pek mümkün.[62] 1930 ve 1940'lara gelindiğinde "hercaimenekşelerin geçidi" kimilerine göre fazla uzamış; hemcinsler arası arzunun gösterişini yapan kültürleri, Amerikan toplumunun diğer kesimlerini kızdırmıştı. Kılık değiştirme baloları iptal ediliyor ya da çok fazla göz önünde olan alanlardan ve şehir merkezindeki gösterişli otellerden kovuluyordu. Dahası, siyasi ihtilaf ile cinsel sınır ihlali, baskıcı zincirleme tepkilerle birbiriyle ilişkili görünüyordu. Mekânı galaları için kiralayan sürekli müşterileri, çoğunlukla komünistler ve kılık kraliçeleri* olan New Star Kumarhanesi, 1931'de polis soruşturmasına alındı ve gay kulüplerin taranması sonucunda aşırı solun etkin kişileri tutuklandı.[63] İkinci Dünya Savaşı sırasında ve hemen akabinde gay dünyasındaki cinsiyet belirsizlikleri ve hazcı altkültür, şiddetlenen bir saldırıya maruz kaldı. Hercaimenekşe kulüpleri kapandı; sokaklarda gayleri vuran şiddet tırmandı; kadın taklidi yapmak (vodvil sanatı ya da bir hayat tarzı olarak) tam anlamıyla yasaklandı; çeşitli yozlaşma ve kıyafet kanunlarından dolayı tutuklananlar arttı; sahne, ekran ve (sonraları) televizyon, popüler kültürü düz** erkek ve patolojikleştirilmiş eşcinselin zıtlaşan görüntüleriyle doldurduldu.[64] "Konsensüs"ün fazlasıyla korkutucu aşırı dayatmasının yarattığı mecburiyetlere bakılırsa antikomünist, aile yanlısı bir Soğuk Savaş Amerika'sında dolap, pek çok gay erkeğin üzerine kapanmıştı. Eşcinsel edebiyat camiasının siyah üyeleri, *hem* ırkçılığın *hem* homofobinin boyunlarmda daralan iplerinden, sürgünü seçerek kurtuldular.[65]

---

toplumsal tarihiyle, Sedgwick'in *Epistemology of the Closet*'ini karşılaştırın. Ayrıca, bkz. David Van Leer, "The Beast of the Closet: Sedgwick and the Knowledge of Homosexuality", *The Queening of America: Gay Culture in Straight Society* (New York: Routledge, 1995).

62. Chauncey, *Gay New York*, s. 331-334. Baskının artışına dair bol bol kanıt sunuyor ancak bir de bkz. Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, s. 434-454 ve Kinsman, *The Regulation of Desire*, s. 107-212'deki daha genel ifadeler.

* Drag queen: Özellikle eğlence amacıyla kadın kılığında dolaşan erkekler. (ç.n.)

63. Katz, *Gay American History*, s. 82-90; Chauncey, *Gay New York*, s. 332; *James P. Cannon as We Knew Him: By Thirty-Three Comrades, Friends, and Relatives* (New York: Pathfinder, 1976), s. 66.

** Straight: Heteroseksüeller için kullanılır. (ç.n.)

64. David Van Leer, *The Queening of America*'yı eşcinselliğin etkisi ve temsilinin ilgi çekici bir okuması için dikkate alın. Sahnedeki etkisi için bkz. Nicholas de Jongh, *Not in Front of the Audience: Homosexuality on Stage* (Londra: Routledge, 1992), özellikle s. 49-85. Sinemaya etkisi için bkz. Vito Russo, *The Celluloid Closet: Homosexuality in the Movies* (New York: Harper & Row, 1981); Richard Dyer, *Now You See It: Studies in Lesbian and Gay Film* (New York: Routledge, 1990).

65. Bkz. Gordon Heath, *Deep are the Roots: Memoirs of a Black Expatriate* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1992); David Leeming, *James Baldwin: A Biography* (New York:

XX. yüzyılın başlarında, sınır ihlalcisi cinsel ortamların en canlı ve hareketlisi olan gay New York, 1950'ye gelindiğinde hayatta kalma mücadelesi verir haldeydi.

New York, bunu yine gecenin himayesinin yardımıyla atlattı. Ama karanlık her zaman olduğu gibi çift taraflı bir yoldu.[66] 1950'lerde ve 1960'ların başlarında gay erkekler mecburen, saklanmalarını isteyen bir kültürün sınırları içinde yaşadılar ve sevdiler. Gece birçok yönden saklanacak bir yerdi, ancak baskının üstünlüğü ve günün hâkimiyeti yüzünden, yalnız belli talepler ve şekilsizleşmeler karşılığında sunuyordu bu imkânı. Bir İngiliz'in gözünden 1940'lardan 1970'lere erkek eşcinselliğinin hikâyesi, W. H. Auden'ın "Lullaby" [Ninni] adlı eserinde şu dizelerle anlatılır: "Hakaret dolu geceler sana/tüm insanca sevgilerin nazarında yol versin."[67] Drucilla Cornell'in cinsel farklılık üzerine çalışmasında iddia ettiği gibi, "karanlıkta yapılanlar" nadiren bedelsiz olur. "Ölümlü insanlar olduğumuz sürece bizimle olacak karanlık tarafımızı her zaman hatırlamamız gerek"tiğinde ısrar eden Cornell, Gananath Obeyesekere'den, şu alıntıyı yapar: "Saklanan şey, pislik ve ölümdür; ve pislikle ölüm gibi, acı ve insanın çilesi de sıhhi bir çevreye hapsolmuştur. Yine de içinde yaşadıkları fiziksel ve sosyal ortama karşın, böyle tecrübe ve düşünce biçimlerinden hoşlanacak birkaç kişi vardır; çünkü bunlar Freud'un da yaptığı gibi, kendi hayatlarının karanlık köşelerini araştırmışlar ve oradan hayatın genelde karanlık yüzünü görme kuvvetine sahip olmuşlardır."[68] Gay erkekler de bu birkaç kişi arasındaydı ve başlattıkları mücadele, şahsi ya da siyasi olsun, kendinden kuşkulanma ve kendini var etmeyle geçen zor yıllarda onları ayakta tuttu. Aşkları çoğunlukla adı söylenmeye cesaret edilemeyenlerden olanların mahrem ve sosyal hayatlarına, eşcinsel olma bilincinin müphemliği ve bununla siyasi yollardan meşgul olma ihtiyacı kazınmıştı.[69]

Henry Holt, 1994), özellikle s. 21-73 ve Lee Edelman, "The Part for the (W)hole: Baldwin, Homophobia and the Fantasmatics of 'Race'", *Homographesis*, s. 42-77

66. Örneğin Jean Genet üzerine Leo Bersani'nin, "The Gay Outlaw", *Homos*, s. 113-184'teki görüşünü göz önüne alın; Edmund White, *Genet: a Biography* (New York: Knopf, 1993) ya da Allen Ginsberg üzerine, Barry Miles, *Ginsberg: A Biography* (New York: Simon & Schuster, 1989); Michael Schumacher, *Dharma Lion: A Biography of Allen Ginsberg* (New York: St. Martin's Press, 1992).

67. Aktaran Richard Davenport-Hines, *Sex, Death, and Punishment*, s. 286-329'da "Nights of Insult: Male Homosexuality since the 1940s".

68. Drucilla Cornell, *Transformations: Recollective Imagination and Sexual Difference* (New York: Routledge, 1993), s. 193. Bazı psikologlar, psikanalistler ve "uzman" tıp figürleri, gay dünyasının karşısındaki baskının öne çıkan temsilcileri olarak çalıştıkları için, genelde Freudyen diye adlandırılan geleneği kınamak kolaydır. Bu tepkinin düzeltilmesi için bkz. Henry Abelove, "Freud, Male Homosexuality and the Americans", *Dissent* 34 (Kış 1987): 559-569.

69. Bu dönemde gay kimliğine adapte olmanın kişilerde yol açtığı travmalara dair bkz. Martin Duberman, *Cures: A Gay Man's Odyssey*'deki dokunaklı hikâye (New York: Penguin, 1992).

Yine de hem New York ve San Francisco gibi kozmopolit merkezlerde hem (Long Island'ın güney sahili açığındaki) Fire Island [Ateş Adası] gibi yerleşim bölgelerinde, gay dünyası, azimle tutunuyordu. Bu yıllar, 1969'un Haziran ve Temmuz'unda gerçekleşen New York Stonewall ayaklanmalarından, San Francisco'nun Castro cemaatinin 1979'daki Beyaz Gece isyanına uzanan on yılda, gay özgürleşme hareketini oluşturacak olan kuşağa miras kalıyordu. New York'ta eşcinseller, polis akınına ve misillemesine isyankâr bir karşı koyuşla yanıt verdi. San Francisco'da gay ve lezbiyenler, şehrin eski müfettişi Dan White'ın, gay sempatizanı Belediye Başkanı George Moscone ve eylemciler arasındaki eşcinsel memur, "Castro Caddesi'nin Belediye Başkanı" Harvey Milk'in öldürülmesinde, (verilebilecek en hafif hüküm olan) kasıtsız cinayetten suçlu bulunması karşısında öfke kustu.[70]

Hakların açıkça talebi ile hep yoğunlaşarak arzu üzerindeki kısıtlamaları kırıp, hazzın anlamlarıyla imkânlarını yeniden yapılandıran libidinal zevklere dair bir altkültür, tarihte kısa bir anlığına kesişmişti. 1970'lerin ve 80'lerin başlarındaki gay ortamı; ayrık ama birbirine bağlı

Başka bir hayat hikâyesi ise, Alan Helms, *Young Man from the Provinces: A Gay Life Before Stonewall*'da sunuluyor (Boston: Faber & Faber, 1995). Siyasi güçlükler, John D'Emilio, *Making Trouble* s. 17-56'daki "Dreams Deferred: The Birth and Betrayal of America's First Gay Liberation Movement"da kaydediliyor. Katz, *Gay American History*, s. 174-195'te eşcinsellik için aralarında psikanaliz, elektro şok, cinsel ilişkiden kaçınma, beynin bir bölümünün alınması [lobotomi], kusturucu tiksindirme terapisi ve hadım etme olan çeşitli "tedavilerin" detaylarını veren belgeler sunuyor. Lezbiyenler de aynı saldırıyla yüz yüze gelmişti; bkz. Lillian Faderman, *Odd Girls and Twilight Lovers: A History of Lesbian Life in Twentieth-Century America* (New York: Columbia University Press, 1991), s. 134-138. Daha erken bir dönemde, eşcinsellik şüphesi ve travma sorusuna ilişkin bkz. Jeffrey Weeks, *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality since 1800* (Londra: Longman, 1989), s. 105.

70. John D'Emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the U.S., 1940-1970* (Chicago: University of Chicago Press, 1983); D'Emilio, *Making Trouble: Essays on Gay History, Politics, and the University* (New York: Routledge, 1992), s. 74-95'teki "Gay Politics, Gay Community: San Francisco's Experience"; Esther Newton, *Cherry Grove, Fire Island: Sixty Years in Americas First Gay and Lesbian Town* (New York: Beacon, 1993); Frances Fitzgerald, *Cities on a Hill: A Journey Through Contemporary American Cultures* (New York: Simon & Schuster, 1986), s. 25-120; *Growing up Before Stonewall: Life Stories of Some Gay Men*, Der. Peter M. Nardi, David Sanders ve Judd Marmor, (Londra: Routledge, 1994); Eric Marcus, *Making History: The Struggle for Gay and Lesbian Equal Rights, 1945-1990* (New York: HarperCollins, 1992); Mark Abrahamson, *Urban Enclaves: Identity and Place in America* (New York: St. Martin's Press, 1996), s. 103-120; *We Are Everywhere*, Der. Blasius ve Phelan, s. 241-842, gay ve lezbiyenlere eşit haklar politikasının 1950'lerden sonraki gelişmine dair belgelerin faydalı ve geniş bir derlemesini sunuyor. Münferit olaylardaki yüzleşmeler ve öncelerine dair bilgi için bkz. Martin Duberman, *Stonewall* (New York: Penguin, 1994); Randy Shilts, *The Mayor of Castro Street* (New York: St. Martin's Press, 1982); Miller, *Out of the Past*, s. 363-421. Arthur Bell baş gösteren gay özgürleşme hareketinde bir yılın anılarını sunuyor; *Dancing the Gay Lib Blues: A Year in the Homosexual Liberation Movement* (New York: Simon & Schuster, 1971). Hukuk reformu için İngilizlerin çabalarına dair bkz. Stephen Jeffery Poulter, *Peers, Queers, & Commons: The Struggle for Gay Law Reform from 1950 to the Present* (Londra: Routledge, 1991)

cemiyetlerin ve özlemlerin, cinsel pratiklerin ve siyasi gündemlerin patlama derecesinde çoğulcu bir ağ örgüsünden oluşuyordu. Bunların çoğu; Kuzey Amerika gay politikası, gazeteciliği ve sosyokültürel diyaloğunun Toronto merkezli odak noktası olan *The Body Politic* [Beden Politikası] (1971-1985) gibi öncü yayınlarda bir araya geldi. Sayfaları, karşı koyuş ve farklılıkla; yumruk düzüşmesinin adabı, adamla oğlan aşkının politikası ve gaylerle lezbiyenlerin tarihlerini kabul etme çağına kadar değişik makaleler, kitap ve tiyatro eleştirileri ile bekâr gay babaların hayatlarından hikâyelerle doluydu. Hamamlarda ve barlarda, kitapçılarda ve gaylerin işlettiği fırınlarda, cumartesi geceleri siyasi eylemci arkadaşlar arasında ya da giderek daha çok macera dolan kentte, sınırlar aşılıyordu.[71]

Anaakım heteroseksüel kültür için en şoke edicisi, sadomazoşist (S/M) sahneydi; San Francisco'nun South of Market bölgesinde, Manhattan'ın batı yakası rıhtım bölgesinde, Los Angeles Griffith Park'ta ve eşcinselliğin önceden sezinlenmemiş arzu ve tehlikelere yeni yollar çizdiği, daha az bildik yerleşim bölgelerinde, bu yönde şaşırtıcı bir ilgi vardı. Gay hayatı, esasen her zaman bir risk olmuştu. Şimdi bu hayatın içinden kesimler, zevk ve tehlikeyi, iyi ve kötüyü birleştiren şekillerde tabu kırıcılığını, sınır ihlalinin nihai kuşağı olan cinsel münasebete taşıyan Eros'un, George Bataillevari evrenine girmişti. San Francisco'nun Folsom Caddesi üzerindeki ambar sergilerinin bir tanığı, bir S/M kulübünde zevk ve acının neredeyse gerçeküstü hale gelen karanlık kaynaşmasma tepkisini şöyle anlatır: "Gün ışığındaki dünya tarafından idrak edilemeyecek bir şey yapıyorlardı." Yeni ve genişlemekte olan gay dünyası, tekrar doğuyordu ve önceden olduğu gibi gece yine ortaya çıkıyordu.[72]

---

71. Şu kaynakları dikkate alın, Stan Persky, *Buddy's: Meditations on Desire* (Vancouver: New Star, 1989); *Flaunting It! A Decade of Gay Journalism from the Body Politic*, Der. Ed Jackson ve Stan Persky, (Vancouver: New Star, 1982); Kinsman, *The Regulation of Desire*, s. 288-329; D'Emilio, *Making Trouble*, s. 196-201'deki "Saturday Night".

72. Georges Bataille'a ilişkin bkz. *Eroticism: Death and Sensuality* (San Francisco: City Lights, 1986) [*Erotizm*, Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Onur Yay., 1993]; *The Tears of Eros* (San Francisco: City Lights, 1989) [*Eros'un Gözyaşları*, Çev. Mukadder Yakupoğlu, Göçebe Yay., 1997] ve *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena* (Londra: Verso, 1993) [J. Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, Çev. Işık Ergüden, Ayrmtı Yay., 1998]. S/M tartışmalarına dair bkz. Foucault'ya farklı bakış açıları; Halperin, *Saint Foucault* ve James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (New York: Doubleday, 1993). Alıntı, değeri kuşkulu bir metinden: Frank Browning, *The Culture of Desire: Paradox and Perversity in Gay Lives Today* (New York: Crown, 1993), s. 82-83'ten. Ayrıca, bkz. Bersani, "Is the Rectum a Grave?" s. 197-222'deki S/M ve halka açık alanda seks üzerine faydalı tartışmalar; Tim Edwards, *Erotics and Politics: Gay Male Sexuality, Masculinity and Feminism* (Londra: Routledge, 1994), özellikle s. 74-109; Wouter Geurtsen, "Sex in the Margins" ve Jon Binnie, "The Twilight World of the Sadomasochist", Der. Stephen Whittle, *The Margins of the City: Gay Men's Urban Lives* (Aldershot: Arena, 1994), s. 143-169. Şuradaki geniş kapsamlı tartışmayı da dikkate alın: Mark Simpson, *Male Impersonators: Men Performing Masculinity* (Londra: Routledge, 1994).

Geçmişten farkı ise güne doğru *da* ilerleyerek görünürlük ve yer talep etmeleri, Gay Gururu Günleri ve protesto mitingleri düzenlemeleri, dilekçeler vermeleri, toplanmaları, tatlı dille kandırma yoluna gitmeleri, konuşmaları, seçmeleri, yazmaları, bildiri yayımlamaları ve eşcinsel hakları yararına çalışmalarıydı. Bunların hiçbiri kolay olmadı; devlet iktidarının baskıcı güçleri, neredeyse antikçağa uzanan gay yozlaşmışlığının simgeleri üzerine ağır şekilde çullandı. Livataya ilişkin yasalar ve hamamlara düzenlenen baskınlar, polisin ve hukukun, gay hayatı kamunun adap anlayışına aykırı olma tehdidi teşkil ettiğinde, katiyetle karşısında hareket etme niyetini tekrar gösterdi. Tek tük işlenen seks cinayetleri tehditkâr, vahşi pedofiller diye şeytanlaştırılan erkek eşcinsellere şiddetli bir hücumun yolunu açmıştı. "İbne pataklamak" adeta izinli; erkekliklerini kanıtlama ihtiyacı duyanlar için kanlı bir spordu. Gay gururu organizatörleri 1970'lerin sonlarında San Francisco'daki şenlikli gösterilere 200 bin yürüyüşçü çekerken ve 1979'daki ulusal bir protestoda 100 bin kişi Washington'a inerken; Jerry Falwell ve Anita Bryant tarafından yöneltilen köktendinci sağcıların, gay karşıtı tepkisi patlak verdi. Gayler şimdi hiç olmadıkları kadar görünür ama aynı zamanda da saldırı altındaydı.[73]

Gey erkeklere, sağlık tarihinin son derece trajik şekilde yıkan ve dehşet veren arazlarından birinin, sonradan bilimsel olarak İnsan Bağışıklık Yetersizliği Virüsü (HIV) ve Edinilmiş Bağışıklık Yetersizliği Sendromu (AIDS) diye tanımlanan hastalığın teşhisi koyulmaya başlandığında, eşcinseller, Leo Bersani'nin gösterdiği gibi, "ziyan olmuş vücutlarını", 1980'lerde yeniden, harap edici bir şiddet ve tiksinmeyle derinlemesine incelenirken buldu. Bersani açık bir üzüntüyle, "gizli bir fantezi, aleni bir gösteriye dönüşürken; normal eşcinsellik korkusunun ilerleyip mecburi bir dehşete dönüştürül[mesine]" değinir ve bu hastalıklı ilginin ancak, "bir kadın gibi seks yapmanın intihara götüren eşrimesinden [...] ölen adamlar" diye gösterildiğini açıklar.[74] John Hopkins Üniversitesi Tıp Fakültesi Profesörü Opendra Narayan, kabahati, aleni bir nefretle, gecenin cinsel coşkusuna yüklemişti: "Bu kişiler bir gecede yirmi, otuz defa seks yapıyor. [...] Gidip anüsten anüse

73. Sözlü tarihten yola çıkan genel bir bakış için bkz. Marcus, *Making History*. Gay ortamının tasvirlerinin yer aldığı, Simon LeVay ve Elisabeth Nonas, *City of Friends: A Portrait of the Gay and Lesbian Community in America* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995); *Gay Culture in America: Essays from the Field*, Der. Gilbert Herdt, (Boston: Beacon Press, 1992). Yine dikkate alın, Tim McCaskell, "The Bath Raids and Gay Politics", Der. Frank Cunningham vd, *Social Movements/Social Change: The Politics and Practice of Organizing* (Toronto: Garamond, 1988), s. 169-188; *The Christopher Street Reader*, Der. Michael Denneny vd, (New York: Coward McCann, 1983).

74. Bersani, *Homos*, s. 19.

dolaşan bir adam, tek bir gecede bir sivrisinek gibi, hastalıklı hücreleri penisiyle hepsine bulaştıracaktır. Bu bir sene boyunca tatbik ediliyor, yani bir adam üç bin kere cinsel ilişkide bulunuyorsa, şimdilerde başımızda olan muazzam salgını insan kolayca anlayabiliyor."[75]

AIDS, gay hayatlarından çoğunu söndürdü, hatta bir eylemci bu fiziksel mahvoluşa soykırım demişti; birkaç yıl içerisinde yalnızca o, yenik düşen yüz binlerin içinden beş yüz tanıdık sayabiliyordu; bu rakam milyonlara çıktı. Kentsel Amerika'nın gay yerleşim yerleri, salt istatistiklerin bile hissettirdiği biçimde yaralar aldı. 1993 yılında San Francisco'da her 100 bin kişi içinde 280 AIDS vakası mevcuttu; New York'taki bununla kıyaslanabilir rakam 155; Youngstown, Ohio'da ise 5'ti.[76] Bu sarsıcı hayat kaybı, "ailevi değer" savunucuları, köktendinciler ve genişleyen muhafazakâr çevrelerde anaakım politikalar sürdüren, Yeni Sağın gericilerinin oluşturduğu koalisyonun, homofobik deli saçmalarıyla şiddetlenmişti. Çoğu kez sessiz kalan liberal merkezden başlangıçta pek az ses çıktı; iktidarın siyasi ve ekonomik kanatları, virüsten ölenlerin sayımına, bunların arasında "anormaller"den oluşan nüfusun ağırlıkta olması nedeniyle oldukça düşmanca bir tavır takınmıştı. AIDS, heteroseksüel Amerika'nın bedenlerine dokunmaya, sanat çevrelerini kırıp geçirmeye, Rock Hudson gibi cinsel cazibenin geleneksel ikonlarını almaya, kan bankalarını, bebekleri ve her iki cinsiyetten de cinsel olarak aktif gençleri tehdit etmeye[77] başlamadan, ilaç şirketlerinin pazar zihniyeti ve devletin fırsatçılığı, hastalığın hayli geç kalmış ama hâlâ fena halde yetersiz olan çözümlerini üretmediler. Bu arada çok şey kaybedilmişti ve eşcinsel ilişki karşıtı aksi tepki, anaakım cinsel çevreler arasında öyle ezici bir zafer kazanmıştı ki; eşcinselliğe duyulan nefreti, acilen ilgilenilmesi gereken bir felaket olan AIDS meselesinden ayırmak hemen hemen imkânsız hale gelmişti. HIV'i pozitif olanların karantinaya alınacağı ya da işlerinden kovulacağı, AIDS taşıyıcılarına, cinsel iştahlarını frenlemek için kısırlaştırma uygulanacağı ve eşcinselliğin yeniden suç kapsamına alınacağı söylentileri yayılmıştı; ki bu son seçenek *News of the World* okurlarının yüzde 50'sinden fazlasını memnun etmişti. "Çok eşli" eşcinsel erkeklerin "sefih davranışları" hakkındaki ateşli kınamalar, sınır ihlalcisi cinselliğin söylemini bastırarak, sapkın arzu olasılığını bir nefret çığı altına gömdü. AIDS krizi, hastalığa karşı bir mücadele başlatmazken arzuya hücumu hızlandırdı.[78]

75. Narayan, aktaran Bersani, "Is the Rectum a Grave?" s. 197.
76. Mark Abrahamson, *Urban Enclaves: Identity and Place in America* (New York: St. Martin's Press, 1996), s. 120'de, *New York Times*, 16 Şubat 1994, s. A 10'dan aktarıyor.
77. Bkz. Andre Picard, *The Gift of Death: Confronting Canada's Tainted Blood Tragedy* (Toronto: Harper Collins, 1995).
78. HIV ve AIDS'e ilişkin literatür şimdilerde muazzam boyutta ve mahvoluşun yayılışını

Bu hengameyi atlatmak güçtü; açıkça reddedenler bile eşcinselliklerinin sınırları ihlal eden özünden saptırılmış, kendi erotik gelişimlerinin koyu gecesinden açıkça ama yine de ustaca alınıp akşamın erken, ölçülü saatlerindeki saygınlığa havale edilmişti.[79] Bazı gayler, San Francisco'nun Castro bölgesi gibi bir zamanlar hareketli olan yerleri bir harp bölgesi, cinsel bir savaş alanının şimdi insan ölümüyle karmakarışık olmuş yaralı manzarası olarak görüyordu. 1970'lerin gay savaşçıları, "ölüm, ölenlerin üzüntüsü ve ölmek korkusuyla öylesine tükenmiş"ti ki 1980'lerin sonlarında, birçoğu "hissizleşmişti." Elbette ki diğerleri mücadele ettiler ve AIDS eylemcileri, gay haklarının meşalesini öfkeli, hesap soran seslerle tekrardan yaktı.[80] Ölümün gölgesinde arzu, cinselliği yeni, yaratıcı ve "güvenli" (ama çoğunlukla rastgele) yönlere itti; sanatçılar ve kültür eleştirmenleri ile yorumcuları, sınır ihlalcisi cinselliğin yaşanma, görülme ve fiziksel ölüm noktasında bile hatırlanma hakkı üzerinde ısrar ederek gaylerin itibarını ve değerini toplumsal ve siyasi hayat sahasına zorla geri kazandırdı. XXI. yüzyılın eşiğinde, gay erkek cinselliğinin sekteye uğramış gecesinde, sınır ihlali karanlıkta bir sıçrayış yapmak için yine zorlandı.

Lezbiyen cinselliği ve evrim geçiren sınır ihlalleri, erkeklerin eşcinsel erotizminin daha ortada ve daha şaşaalı altkültürüne paralel olsa

daha bilimsel tezler üzerinden anlatan gazetecilerin yazdıklarından, şaşırtıcı derecede zengin kültürel yorumlara kadar değişiyor. Yığınla metin arasından bkz. Randy Shilts, *And the Bond Played On: Politics, People, and the AIDS Epidemic* (New York: St. Martin's Press, 1987); Larry Kramer, *Reports from the Holocaust: The Making of an AIDS Activist* (New York: St. Martin's Press, 1989); Fenton Johnson, *Geography of the Heart: A Memoir* (New York: Charles Scribner, 1996); *The AIDS Epidemic: Private Rights and Public Interest*, Der. Padraig O'Malley, (Boston: Beacon Press, 1989). Aksi tepki meselesi üzerine bkz. Simon Watney, *Policing Desire: Pornography, AIDS, and the Media* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987); Cindy Patton, *Inventing AIDS* (New York: Routledge, 1990); Richard Davenport-Hines, *Sex, Death, and Punishment*, s. 330-384'teki "Hating Others: AIDS"; Michael Warner, "Media Gays: A New Stone Wall", *Nation* 265 (14 Temmuz 1997): 15-19. Ayrıca dikkate alın, Susan Palmer, *AIDS as an Apocalyptic Metaphor in North America* (Toronto: University of Toronto Press, 1997).

79. Bu süreç üzerine bkz. Bersani, "Is the Rectum a Grave?" ve aynı zamanda dikkate alın, Cindy Patton, "Refiguring Social Space", Der. Linda Nicholson ve Steven Seidman, *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 216-49. 1990'ların sonlarında homoerotik arzunun karanlık manzarasına geri dönenler vardı; gay saygıdeğerliğinin sınırlamalarını, sorumluluğunu aldıkları seçimlere göre cinsel hayatlar yaşayarak reddediyor, HIV/AIDS'ten haberdar ve güvenli ama norm dışında kalıp uzlaşmayan pratikler bağlamında, cinsel tutkularının serbest bırakılması hakkını talep ediyorlardı. Bkz. Mitchell Raphael, "Sex Rebel is Anti-Gay, in his Way", *Toronto Star*, 23 Ağustos, 1997. Bir de saygıdeğerlik için birçok çevreden yükselen daha anaakım sesler vardı ki gaylerin asimilasyonunun ve cinselliklerinin susturulup bastırılmasının, sınır ihlalcisi homoerotizmin sanatsal yaratıcılığının çoğunu öldürmüş olduğunu savunuyordu. Bu açıkça, AIDS ve HIV terörü yüzünden çeşitli şekillerde boyun eğme süreciyle alakalıydı. Dikkate alın, Daniel Harris, *The Rise and Fall of Gay Culture* (New York: Hyperion, 1997).

80. Steven Seidman, "Deconstructing Queer Theory or the Undertheorization of the Social and the Ethical", Der. Nicholson ve Seidman, *Social Postmodernism*, s. 116-141'deki kuramsal meselelere eğilim gösteren ifadeyi göz önüne alın.

da onu doğrudan ya da bir türevi olarak takip etmedi. XIX. ve XX. yüzyıllar boyunca kadınlar kimi zaman, cinsellik ve cinsiyet muğlaklığı bakımından marjinal birçok erkekle aynı yerlere koyuldu; romantik platonizmleri ve uzun vadeli, tekeşli "Boston" evlilikleri, ister geçici ister daha kararlı biçimde olsun, erotik potansiyel barındıran gecelere vasıl oluyordu. Ancak bu geceler, neredeyse yalnız belirli bir toplumsal mevkide olan kadınların sahasıydı: İngiliz adalarındaki "bağımsız kadın"ınkine karşılık gelen bir kültür olan, nispeten verimsiz doğu sahil kesiminin meslek sahibi "yeni kadınlar"ının.[81]

Kadınların eşcinsel faaliyeti tarihte hem daha az bilinir hem toplumsal cinsiyet rollerinin konformist kısıtlamaları, kadınların olanakları etrafında daha baskıcı bir şekilde sıkılaştığı için, erkeklerinkinden daha azgelişmiştir. Bunun bir ölçütü, kadınlar için erkek kılığına girmenin cinsel rolün abartılmasından çok, ki bu role herkesin önünde (meyhanede ya da caddede) açıkça, nispeten daha dolaysız hazların peşinde, cinsel olarak ele geçirilmeyi teklif ederken bürünülür, cinsiyet ayrımı sınırının ötesinde, eşcinsel erotizm içeren ya da içermeyen bütünleyici bir hareket ve ömür boyu harcanan bir emek olmasıydı. Caz müzisyeni Billy Tipton, 1989'da öldüğünde ve bir kadın olduğu ilk defa keşfedildiğinde, evlat edindiği oğullarından biri şu sözüyle bazı kadınların erkek kılığına girmesinin nasıl her şeyi kapsayıcı olabileceğini göstermişti: "O her zaman benim babacığım olacak." Tipton'un eski karısı, bu kurmaca cinsiyet kimliğinin başka bir yüzünü şöyle açıklamıştı: "Her şeyden vazgeçmişti. O günlerde bir caz müzisyeni olmanın belirli kuralları ve düzenlemeleri vardı." Muhtemelen New York'un XIX. yüzyıl sonlarındaki Demokrat Parti İl Başkanı ve *bon vivant* [zevk düşkünü] (yirmi beş sene boyunca erkek diye geçinmiş, iki kere evlenmiş ve "kadınlardan hazzeden") Murray Hall vakasında olduğu gibi, lezbiyenliğin çekici taraflarının harekete geçirdiği kadın travestiliği, önceden kadınca cinsel sapkınlığa bağlanırdı. Viktorya döneminde kadınların erkek kılığına bürünmeleri, daha kısmi, daha gösterişli olan erkek benzerlerininkinden ayıran bir gizliliğe sahipti. Erkek kılığındaki

81. Faderman, *Surpassing the Love of Men*, özellikle s. 145-230, alıntı s. 199-200'den; Faderman, *Odd Girls and Twilight Lovers*, s. 11-36. Yine bkz. Carroll Smith-Rosenberg, *Disorderly Conduct: Visions of Gender in Victorian America* (New York: Oxford University Press, 1985), s. 53-76'da "The Female World of Love and Ritual: Relations Between Women in Nineteenth Century America"; Lesbian History Group, *Not a Passing Phase: Reclaiming Lesbians in History, 1840-1985* (Londra: Women's Press, 1985), özellikle Sheila Jeffreys'in (s. 19-28), Elaine Miller'ın (s. 29-54) ve Pam Johnson'ın (s. 55-76) makaleleri. Bir süre sonraki bir döneme dair bkz. Ellen Lewin, *Inventing Lesbian Cultures in America* (Boston: Beacon, 1996), s. 15-39'daki Elizabeth Lapovsky Kennedy, " 'But we would never talk about it': the Structures of Lesbian Discretion in South Dakota, 1928-1933".

kadınlar, erkek gardırobundan, sırf cinsel olarak elde edilebilir olmayı değil; cinsiyetlerinin muğlaklığını ve bazı durumlarda erkekliğin haklarını istediklerini ilan ediyorlardı. 1850'lerde bir travesti, kocasını terk etmiş, iş bulmak ve erkeklerin aldığı maaşı alabilmek için erkek kıyafetleri giymiş, bir vaiz mevkisi edinmiş ve onu seven karısıyla tam bir aile hayatı kurmuştu. Missouri'de, Uluslararası Kazancılar Kardeşliği'nin sekreteri olan, içebilen, küfredebilen ve işçi sınıfından meslektaşlarıyla kızlara kur yapabilen bir işçi, aslında başarılı şekilde cinsiyet değiştirmiş bir kadındı.

Kadınların eşcinsel arzuları bu kılığın içinde keşfedildiğinde, olabildiğince başka bir şeye vasıta olduğu zaman hariç, tıpkı travestiliğin kendisi gibi, neredeyse her zaman zorla baskılanırdı. San Francisco'nun XIX. yüzyıldaki kötü şöhretiyle en çok tanınan kadın zıt kılıklısı, Fransız bir göçmen olan Jeanne Bonnet'ydi. Polisle atışmaları, görünürde erkeksi gardırobu hakkındaydı; ama onu "kısacık kırpılmış saçları, kadınsılıktan uzak sesi ve maskülen yüzü"yle övünen bir "erkek düşmanı" diye alaycı bir şekilde tarif etmeleri, daha açık şekilde erotik bir cinsel sınır ihlali suçuna işaret ediyordu. Bonnet'nin sonu bu yüzden geldi. Erkek bir müşteri olarak genelevlere girip çıkarken bir fahişeye âşık oldu ve onu bu hayattan uzaklaşması için ayarttı. Sonrasında ise yeni özgürlüğüne kavuşmuş eşinin pezevengi tarafından öldürüldü. Bu tür geçiş yapan travestiler, bir dizi toplumsal normu öyle göze batan şekilde ihlal etmiştir ki elbiseleri hariç, birçok yönden kanunun yanından geçip gitmiştir. Hapishane, ki XX. yüzyıl başlarındaki reformcular, beyaz ve siyah çiftler oluşturarak yalnız cinsel değil, ırksal tabuları ihlal eden "aşık kadınları"nı çoğu kez buraya koyardı, kadın eşcinselliği için talihsiz bir mekân oluşturuyordu. Lezbiyen egzotikliği ve kötülüğü, Baudelaire'in dikizci şiirlerinde ve baştan çıkarmanın pornografik hayal gücünde pusuya yatmış olsa da 1890'larda, kendisine halka yarı açık altkültürel bir varlık kurmayı daha becerememişti.[82]

Tam da bu anda, "yeni kadın" feminizmi ve romantik dostluk, Boston evliliğinde çiçeklenmiş ve kadın kadına erotizmin varlığının ilk

82. Geçiş yapmış kadınlar, lezbiyenlik, hapishaneler ve cinsiyet muğlaklığına dair bkz. Katz, *Gay American History*, s. 65-73, 225-245; Garber, *Vested Interests*, s. 67-92; Caroll Smith-Rosenberg, "Hearing Women's Worlds: A Feminist Reconstruction of History" ve "The New Woman as Androgyne: Social Disorder and Gender Crisis, 1870-1936", *Disorderly Conduct*, s. 39-40, 270-290; Faderman, *Surpassing the Love of Men*, s. 254-294; Julie Wheelwright, *Amazons and Military Maids: Women Who Dressed as Men in the Pursuit of Life, Liberty and Happiness* (Londra: Pandora, 1989). Ayrıca, bkz. Don Akenson'un haylaz, tarih süsü verilmiş kurmacası, *At Face Value: The Life and Times of Eliza McCormack/John White* (Montreal: McGill Queen's University Press, 1990). Garber'ın *Vested Interests*'i yanında bkz. kılık değiştirme üzerine denemeler, *Blending Genders: Social Aspects of Gross-Dressing and Sex Changing*, Der. Richard Ekins ve Dave King, (Londra: Routledge, 1996).

desteklenen ipuçları, fakir ve işçi sınıfları arasında yüzeye çıkmışken ilk seksologlar, lezbiyenliğin adını koydular. "Doğuştan dönme" terimini ilk icat eden Alman psikiyatrist Carl von Westphal, söylemini ve eşcinselliğe bakış açısını, başka kadınları cinsel olarak çekici bulan genç bir kadının vakasını incelemesinden çıkarmıştı. Öğrencileri, Richard Krafft-Ebing ve Havelock Ellis, çalışmalarını sürdürerek, lezbiyen patolojisine, eşcinsel erkeklerin temelinden de düşmanca bir bakış açısı getirdiler. Kadın "dönmeler", anormal hayatlara ve çoğu kez öldürücü bir şiddete; kendinden nefret etmeye ve intihara yol açan stereotipik bir hastalığa mahkûm "beyin anomalileri"ydiler. Ancak bazı kadınlar (özellikle Almanya gibi ilk gerçek eşcinsel hakları hareketlerini başlatan ülkelerde), tıbbi karalamanın karşısında gururlu bir cinsel sınır ihlali ilan etmiştir.[83] İngiltere'nin ödüllü romancısı Radclyffe Hall, 1928'de lezbiyenliğe *The Well of Loneliness* isimli bir savunma kaleme aldı; maalesef metni yalnızca "sinsi bir ahlaki zehir" olarak algılayabilen basında, yakıcı bir kınamayla karşılandı. Üstelik yazar paradigmasal bir "dönme" olarak, sırf karikatürlere konu olmakla kalmadı, aynı zamanda aleyhinde bir müstehcenlik davası açıldı. Yine de 1920'lerin avangard çevrelerinde, Paris salonlarında ve burjuvazi adabının sınırlarını çoktan aşmış olan New York'un bohem Greenwich Village'inde lezbiyenliğe ufak da olsa bir yer ayrılmıştı.[84] Bu dönemin marjinal caz ve blues dünyasının hırpani ortamında, lezbiyenlik ve kadın biseksüelliği olağandışı değildi. O zamanın bir "ırk kaydı" şunu ilan ediyordu:

El ele yürüyen iki kadın görürsen,
Onlara tekrar bak ve anlamaya çalış:
Onlar o partilere gidecek –iyice karartacaklar ışıkları–
O partilere, bir tek kadınların gidebildiği.
Yalan söylüyorum sanıyorsan –Tack Anne sor yeter–
O kadar adamın elinden ne hatunlar almıştı.

Meşhur blues kadını Bessie Smith, bir defasında *Interstate Tattler*'da

83. Faderman, *Surpassing the Love of Men*, s. 239-253, seksologlara dair ulaşılır bir giriş içeriyor, alıntı s. 252-253'ten. Bkz. yine, Faderman, *Odd Girls and Twilight Lovers*, s. 37-61 ve başka bir anlatı için bkz. Noreen O'Connor ve Joanna Ryan, *Wild Desires and Mistaken Identities* (New York: Columbia University Press, 1993).

84. Miller, *Out of the Past*, s. 75-91, 137-147, 183-96; Sonja Ruehl, "Inverts and Experts: Radclyffe Hall and the Lesbian Identity", Der. Rosalind Brunt ve Caroline Rowan, *Feminism, Culture & Politics* (Londra: Lawrence & Wishart, 1986), s. 15-36; Lucie Delarue-Mardrus, *The Angel and the Perverts* (New York: New York University Press, 1995); Shari Benstock, "Paris Lesbianism and the Politics of Reaction, 1900-1940", Der. Duberman vd, *Hidden from History*, 332-346; Chauncey, *Gay New York*, s. 227-244; Caroline Ware, *Greenwich Village, 1920-1930: A Comment on American Civilization in the Post-War Years* (New York: Houghton Mifflin, 1935). s. 55, 96, 237, 253; Faderman, *Odd Girls and Twilight Lovers*, s. 62-92.

siyahların dedikodu sütununa da taşınan "cinsel beğenileri"yle efsaneviydi. "Foolish Man Blues"da [Ahmak Adam Blues'u] Smith, cinsel sınır ihlalinin, işçi sınıfının ve Afrika kökenli Amerikalıların bölgelerinde bilinen bazı kategorilerini dile getirmişti: "İşte erkek gibi davranan bir kadın ve sekerek, kıvırarak kadını oynayan erkek."[85]

Büyük eşitsizliklere karşı lezbiyenler, 1930'lardan 1960'lara kadar kültürel alanlarda mücadele etti, bunları kendilerine göre değiştirdi ve kandırdı. Kent gecesinin örtülü köşelerinde karmaşık şekilde gelişen bir bar kültürü; lezbiyenliğin beyaz-siyah ilişkilerinin, sertsevici [butch-femme*] kadın kimliklerinin ve acımasız bir baskının ve hayatı tehdit eden çirkin sokak şiddetinin tam ortasında, hayali bir cemaat oluşturmak için zaman, mekân ve sembolik bir merkez sunuyordu. Gay erkeğin mekânına göre daha marjinal kabul edilen, oluşmakta olan lezbiyen bar sahnesinin tarihi; dönüşümlü olarak, kasvetli, korkutucu hallerin ve hayatta bir gecenin getirebileceği mutluluk ve umudun parlayıp sönen görüntülerini sunar. Burada fahişelik, uyuşturucu, yoksullaşma ve utanç; gururlu bir neşe ile kız kardeşler ve sevgililerden oluşan bir cemaat bir arada varolur. Lezbiyen yaşamların, duyguları, zevkleri ve bedenleri hakikaten kendilerine mahsus biçimlerde paylaşma yetenekleri; benlik ve cinselliğin vaatleri arasına ve bar işletmecileri, kinik suçlular ve çıkarcı dalkavuklar ile ahlak zabıtası, devlet otoritesi ve homofobik bağnazlarca arzunun amansızca kontrol altında tutulması; eşcinsel uzama kazınmış katı sınırlar arasına sıkışıp kalan güç ve tutkunun yanı sıra, inanılmaz umutsuzluğu ve üzücü yoksulluğu da ifade ediyordu.[86]

Bu tecrübeyi "kısıtlanmış ülke" olarak adlandıran Joan Nestle, keskin anılarla, barda geçen gecelerin ikili anlamlarını dile getirir. New York işçi sınıfının Sea Colony diye bilinen toplanma yerini şöyle anar: "Bir törensel gösteri dünyası; lezbiyen arzuyu, lezbiyen serüvenciliğini, lezbiyen birleşmeyi anlatan derin danslar". Yirmi beş sene sonra bar

85. Smith, blues kadınları ve cinsel sınır ihlali üzerine bkz. Katz, *Gay American History*, s. 76-82; Chris Albertson, *Bessie* (New York: Stein & Day, 1974), s. 13, 116-126, 140; William Barlow, *"Looking Up at Down": The Emergence of Blues Culture* (Philadelphia: Temple University Press, 1989), s. 199-200; Garber, "A Spectacle in Color: The Lesbian and Gay Subculture of Jazz Age Harlem", Der. Duberman vd, *Hidden from History*, s. 318-332. Ayrıca, bkz. Mumford, *Interzones*, s. 79-84. Afro-Amerikan müziğindeki "karşı tarafa geçme"nin travestilik de dahil gelenekleri üzerine son dönemde yayımlanmış bir tartışma için bkz. Marybeth Hamilton, "Sexual Politics and African-American Music; or, Placing Little Richard in History", *History Workshop Journal* 46 (Sonbahar 1998): 161-176.

86. Şu bar hikâyelerini dikkate alın: Elizabeth Lapovsky Kennedy ve Madeline D. Davis, *Boots of Leather, Slippers of Gold: The History of a Lesbian Community* (New York: Penguin, 1993); Rochella Thorpe, "A House Where Queers Go: African-American Lesbian Night Life in Detroit, 1940-1975", Der. Lewin, *Inventing Lesbian Cultures*, s. 40-62.

çoktan ortadan kalkmışken Nestle, "hâlâ dumanlı odaya göz gezdirebiliyor, bedenlerin temasını hissedebiliyor, arzulanan yüzün pusun içinden ışık halesine çıkmasını, tanınmanın kargaşasını arıyor." Bu, nefret ve sömürü ağlarının karışıklıklarıyla anlaşıp yaşamanın yollarını bulmak zorunda olan, cinsel sınır ihlalcilerinin lezbiyen "yeraltı dünyası"ydı:

> Mafya şebekeleri, New York'u temizleme şebekeleri, ahlak zabıtasının şebekeleri [...] Sea Colony'nin lezbiyen havasına, başka yerde soluyamadığımız hayatı solumak için ihtiyacımız vardı [...] burada ve buna benzer diğer barlarda hem birbirimizi hem de cinsel bakımdan sağlam bir sertsevici kadın topluluğu olabileceğimiz mekânı buluyorduk. Onların şebekelerine hiddetle, ihtiyaçla ve kuvvetle giriyorduk. Fiziksel şebekeler belliydi ve onları nasıl atlatacağımızı, yanlarından akıp gitmeyi biliyorduk; tıpkı sokakta el ele tutuşan sertsevici kadın çiftler olarak hangi düzlerden uzak durmak gerektiğini, kaldırım köşesinde yavaşlayan arabaların hangilerinin tehlike saçtığını bildiğimiz gibi [...] Görünmez sarmallarındaki *kendinden nefret et çünkü sen bir ucubesin* sözleriyle [...] akıllarımıza girip, en çok tehdit eden [...] diğer şebekelerdi [...] sömürgeleşmiş dünyamızın en kavurucu hatırlatıcısı tuvalet kuyruğuydu [...] Kadınların tuvalete ancak tek tek girmesine izin veriliyordu çünkü bize güven olmazdı [...] Tuvalet girişinde nöbet tutan kısa boylu, geniş omuzlu, yakışıklı bir sertsevici kadındı, her gece aynısı; işi, bize paylaştırılan miktarda tuvalet kâğıdını eline dolamaktı. O bizdendi, bir müstehcenlikti, biz nefes alalım diye erkeğin numaralarını yapıyordu. O kuyruk her gece hepimizi bekliyordu ve [...] gözlerimiz kuyrukla oynuyordu, çınlayan espriler, müzik ve gözetimin altına ufak dokunuşlar, tatlı bir utangaçlık örüyordu. Biz o kuyrukta yaşıyorduk; kısıtlanarak ve yargılanarak, derin nefesler alıyor ve oynuyorduk [...] tahammülümüzün derinlerinde müthiş öfkemiz gömülüydü [...] Özgürlüklerimizi, kültürümüzü onların nefret dolu engelleri etrafına örüyorduk ama bedelini de ödüyorduk. Bir avuç tuvalet kâğıdını aldığım her sefer, sonsuza kadar özgür olacağıma yemin ediyordum.[87]

Çeşitli türlerde kuyruklar, şebekeler hatırlayan başkaları da vardı. Leslie Feinberg, 1960'lardaki işçi sınıfı lezbiyen barlarının sertsevici patronu, ilk feministlerdendi ve önceleri bir fabrikada çalışıyordu; 1970'lere kadar hayatta kalabilmek için erkek bilindi. 1993 tarihli romanı *Stone Butch Blues*'da [Taş Gibi Sert Blues], cinsiyet ve cinsel sınır ihlalinin dehşetleri ve başarılarının yarı kurmaca hikâyesini sunuyor ve teşekkür bölümünü, hatırladıklarına dair şu sözlerle kapatıyor:

---

* Butch-femme: 1950'lerin, kadınla erkeğin geleneksel rollerini paylaşan, lezbiyen ilişki biçimi. (y.h.n.)

87. Joan Nestle, *A Restricted Country* (Ithaca: Firebrand Books, 1987), s. 37-39'daki "The Bathroom Line".

"Yumruklayanlar etrafımı sarmışken kendi hayatımı açıklayacak kadar uzun yaşamayacağımı sandığım zamanlar oldu. Bu kitabı yazmayı bitirecek kadar uzun yaşamama izin verilmeyeceğinden korktuğum anlar oldu. Ama yaşadım. Tarih, haberin olsun: Yalnız değildim!"[88]

Karanlıkta toplu olarak yapılanların, tarihsel olarak kesin bir uzun ömürlülüğü vardı ki bu, 1980'lerde New York'un travesti balolarının altkültüründe açıkça ortadaydı. Bu balolar, Jennie Livingston'un kuvvetli çağrışımlar uyandıran, heyecan verici bir şekilde uyandırıcı ve kasvetli denebilecek kadar trajik *Paris is Burning* adlı eserinde (1990), sinematik olarak yakalandı. Yalnız sınır ihlalcisi cinselliğin, onu yüzyıllardır barındıran geceden çıkması için kendisini karşılamaya hevesli bir güne, erotik olasılıkların herhangi birine ve hepsine açık bir topluma, sabah ışığın parıltısını sapkın diye odak noktası yaptıklarını teşhir, taciz, alay konusu etmeyecek, yıldırmayacak ve sonunda öldürmeyecek bir güneşin doğuşuna ihtiyacı var.[89] Hâkim olan baskıcı kültür, buna asla teveccüh göstermemişti. John Rechy'nin sınır ihlalcisi Eros'a dair etkili romanı *City of Night* (1963), gecenin merkeziliğini, inkâr edilemez olanaklarını ve bildik yabancılaştıran tecrit edişlerini teslim ederek şöyle açılır:

> Sonradan Amerika'yı, Times Meydanı'ndan Hollywood Bulvarı'na şatafatlı bir şekilde uzanan muazzam bir Gece Şehri olarak düşünecektim, müzik kutusunun yanıp sönüşü, rock'n'roll iniltisi: Geceleyin karanlık şehirlerini yalnızlığın değişmeyen biçiminde kaynaştıran Amerika. Pershing Meydanı'nı ve hissiz palmiye ağaçlarını hatırlayın. Central Park ve kendinden geçmiş gölgeler. Öfkeli sabah saatlerinde sinema salonları. Yaralı Chicago caddeleri [...] Fransız mahallesindeki korku filmi avluları –cam boncuklar saçan palyaçolar, bayağı Mardi Gras'ın sonu, hayatın kendisi gibi aptalca geçiyor [...] Bir gecelik seks ve sigara dumanı ve sıkışık odalar [...] O muazzam Geçe Şehri'nde karanlık şekilde yaşanan hayatlar hatırlayacaktım, tüm gece süren filmlerden Beverly Hills malikânelerine.[90]

88. Leslie Feinberg, *Stone Butch Blues* (Ithaca, N.Y.: Firebrand Books, 1993), s. 4

89. Gay hayatlar ile gay estetiği için gecenin ve karanlığın merkeziliği, hoş bir şekilde aydınlatılmış: Maurice van Lieshout, "Leather Nights in the Woods: Locating Male Homosexuality and Sadomasochism in a Dutch Highway Rest Area", Der. Gordon Brent Ingram, Anne-Marie Bouthillette ve Yolande Retter, *Queers in Space: Communities/Public Places/Sites of Resistance* (Seattle: Bay Press, 1997), s. 339-356; The Hall Carpenter Arşivleri Gay Erkeklerin Sözlü Tarih Grubu, *Walking After Midnight* (Londra: Routledge, 1989) ve Derek McCormack'ın gay yeniyetme hayatı üzerine romanı *Dark Rides* (Toronto: Gutter Press, 1996). Karanlığın zorlayıcı tarafına dair bkz. Daniel Curzon'un erken dönem kurmaca anlatımı, *Something You Do in the Dark* (New York: G. P. Putnam, 1971).

90. John Rechy, *City of Night* (New York: Grove Press, 1963), s. 11. Rechy şu sıralar cinsel sürgün ve AIDS'in "keşfedilmesi"nin arifesinde sürgün temalarını araştıran bir romanı tamamlıyor. Roman şimdilik *The Coming of the Night* diye adlandırıldı. Bkz. Mitchell Raphael, "Sex Rebel is Anti-Gay, in His Way." Rechy'nin 1970'ler Los Angeles'ının cinsel yeraltı üzerine günlükvari belgesel dramasındaki geceye dair girişlerin önemini de dikkate alın; *The Sexual Outlaw: A Documentary* (New York: geve Press, 1977).

Ancak besleyen karanlık, aynı zamanda da boğar; bu uzun bir doğumun ve yavaş bir ölümün gecesi. Baskı altındaki tüm alanlar gibi cinselliğin de onca prangasından kurtulması ancak bir devrimle olacaktır. Tıpkı Marx'ın, "emek kara deriye damgalanmışken beyaz deride kendini kurtaramaz"[91] dediği gibi sınıf, ırk ve cinsiyet ayrımları, insanlıkla özgürlükleri arasındaki bariyeri yıkıp, sınır ihlalcisi cinselliği karanlık sürgününden kurtarana kadar, geleneksel cinsellik asla gerçek anlamda özgür kalamayacak. O zaman ve ancak o zaman erkekler, kadınlar ve farklı diye gösterilen bütün Ötekiler, seçimlerini ve içlerindeki isteği, kısıtlamadan ve erotizmdeki yoldaşlarmm hoş karşılayacağı şekillerde yaşama geçirebilecekler.

91. Karl Marx, "The Working Day", *Capital*, Cilt I'den, aktaran, Der. Saul K. Padover, *Karl Marx on America and the Civil War* (New York: McGraw-Hill, 1972) s. 20'den.

14
Devrim Festivalleri

Karanlıktan Gelen Aydınlık

Modern dünya, devrimle doğdu. Devrimin sürekliliği, kimilerine göre "ilerleme"nin takvimini işaretler, diğerleri içinse barbarlığı simgeler. Başka hiçbir hadise, geçmişin ve şimdinin politikalarını, tarihsel sürecin ve değişimin önemli epizodik doğasına odaklayarak edebiyat ve sanat çevrelerinin ilgisini bu denli cezbetmez. Devrim çok defa birbirine zıt karanlık ve aydınlık metaforlarıyla; zulüm ve sömürünün uzun gecesinden, yeni bir günle doğan imkânlara geçiş olarak ortaya koyulur; yine de genelde otoritenin intikamının baskıcı hücumu söz konusudur.[1] 1916'da kereste sayesinde aniden büyüyen Washington'un Everett kentinde, Wobbly* olan ifade özgürlüğü savaşçısı beş devrimci öldürüldüğünde, şehitlikleri bir Dünya Endüstri İşçileri Birliği üyesi ozanı tarafından şöyle yâd edilmişti: "Karanlıktan geldiler; gecenin içinden/yoksulluk, acı ve kederden/görüntüleriyle alevlenen bir umut ışığı titredi/dudaklarındaki şarkıyla her yürek ışıldadı."[2] Dönüşen modernizmin ve kapitalist üstünlüğün kaynadığı kazanda, Amerikalı

1. Priscilla Parkhurst Ferguson, *Paris as Revolution: Writing the 19th-century City* (Berkeley: University of California Press, 1994). Paris'i devrim olarak metinselleştirmesini. Walter Benjamin'in metropolit başkentin zaman uzamını "rüya zamanı" olarak kavramsallaştırmasına dayandırıyor; öte yandan romancı Marge Piercy, Fransız Devrimi Paris'inin toplumsal cinsiyet ilişkilerini, romanı *City of Darkness, City of Light*'da (New York: Ballantine, 1996) kurguya dökerken, gündüz gece zıtlıklarına hâd safhada vâkıf.

* Dünya Endüstri İşçileri Birliği üyesi.

2. Everett üzerine bkz. Melvyn Dubofsky, *We Shall Be All: A History of the Industrial Workers of the World* (Chicago: Quadrangle, 1969), s. 339-343; Norman H. Clark, "Everett, 1916 and After", *Pacific Northwest Quarterly* 57 (Nisan 1966): 57-64; alıntılanan mısralar için ise, Walker C. Smith, *The Everett Massacre: A History of the Class Struggle in the Lumber Industry* (Chicago: I. W. W. Publishing Bureau, 1918).

Louise Bryant; yoldaşı ve sevgilisi John Reed, Birinci Dünya Savaşı dönemindeki Kızıl Korku sırasında yüzlerce diğer komünist, sosyalist, birlikçi ve "sendikacılık suçlusu"yla birlikte demir parmaklıkların arkasında otururken devrimcinin korkulu bekleyişinin hissiyatını *Voice of Labor*'da çıkan şu mısralarda anlatmıştı: "Güneş dolu her sabaha/Yıldız dolu her geceye/çiçekler kasvetle solana/Ve kanın korkuyla soğuyana dek."[3]

Jan Valtin'in, Stalinist casusluğa dair, XX. yüzyıl başı devrimci Avrupa'sının perdesinde oynanan, bir gemicinin dünya çapında maceralarını ve Komünist Enternasyonal'ın iki savaş arası dönemde yozlaşmasını anlatan 1941 tarihli ifşaatlarında sürekli olarak gündüz gece zıtlıkları yan yana getirilir. Valtin, William Ernest Henley'nin,

Beni saran gecenin içinden
O ki, kutuptan kutba uzanan çukur kadar kara
Bu zapt edilmez ruhum için,
Şükrediyorum olabilecek tüm tanrılara

mısralarından yola çıkarak, metnine *Out of the Night* [Gecenin İçinden] adını vermiş ve hikâyesini üç kitaba bölmüştü: "They Called It Dawn" [Adına Şafak Dediler] ana hatlarıyla, Komintern için denizci kuryelik yapmasını, kendisini Hamburg'dan Leningrad'a, Şanghay'dan San Quentin'e taşıyan "kızıl avarelik" rolünü anlatır; "The Dance of Darkness" [Karanlığın Dansı] Stalinist otoritenin uluslararası devrimci çevrelerde uyguladığı etkili kısıtlamanın ve işçi hareketinin Hitler'in iktidara gelmesinin önüne geçmedeki başarısızlığının vakayinamesini çıkarmış; "The Night of the Long Knives" [Uzun Bıçakların Gecesi] ise, Valtin'in Stalinizmin aldatmacaları ve faşizmin kötülüğüyle ilgili nihai karanlık ümitsizliğini ortaya sermiştir.[4]

Otuz sene sonra Mayıs 1968'in tufan koparan "hararetli *journées*" [yolculuklar] sırasında, faşizmden yılmış değilse de hâlâ Sovyet Komünist Parti politikasının kısıtlayıcı rolü yüzünden, derin bir ümitsizlik içinde olan devrimci Yeni Sol, düzenin tümüne sövgü yağdıran, sınırların ihlal

3. Mary V. Dearborn, *Queen of Bohemia: The Life of Louise Bryant* (Boston: Houghton Mifflin, 1996), s. 146. Bu yıllardaki Kızıl Korku'ya dair hikâyeler için bkz. William Preston, Jr., *Aliens and Dissenters: Federal Suppression of Radicals, 1903-1933* (Urbana: University of Illinois Press, 1994); Robert K. Murray, *Red Scare: A Study in National Hysteria* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1955).

4. Jan Valtin, *Out of the Night* (New York: Alliance Book Corporation, 1941). Valtin'den, Harvey Klehr ve Ronald Radosh, *The Amerasia Spy Case: Prelude to McCarthyism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996), s. 150'de kısaca bahsediliyor.

* Gaullecüler, Charles de Gaulle'ün ilkelerinin savunucularıydı. İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazi işgaline karşı Fransız direnişine destek vermişlerdi. (ç.n.)

edildiği isyan gecelerini başlatmıştı. Fransa'daki bu olaylar ile Avrupa, Büyük Britanya, Japonya, ABD ve Kanada'nın bir ucundan diğer ucuna bunlara paralel olarak gelişen benzer hadiselere, Paris Üniversitesi'nin Nanterre kampüsündeki öğrencilerin Vietnam Savaşı karşıtı protestoları ve devletin verdiği sert tepki, gözle görünür biçimde hız kazandırmıştı. Ancak zamanın, "Sınavlara soru sorarak yanıt ver!" ve "Profesörler, geçmişte kaldınız, siz de kültürünüz de!" sloganlarının da gösterdiği gibi, dönemin politikası, otoriteye toptan karşı bir karşıkültür husumetiyle hazırlanmış, kafa yapıcı bir ilaç gibiydi. Daniel Cohn-Bendit gibi kışkırtıcı figürler öncülüğünde, spontaneliği kutlamaya girişen protestocu öğrenciler, Nanterre yoldaşları için genel af talep etmiş ve sonra da geceden istifade ederek, Paris'in Latin mahallesinin caddelerini zapt etmiş, ittikleri arabalar ve söktükleri kaldırım taşlarından barikatlar kurmuş, polisle çatışmış ve Fransa'nın yükseköğrenim merkezi Sorbonne'u ele geçirmişti. Otuz bin kişilik gece yürüyüşleri, Avrupa'nın kültür başkentinin bulvarlarını kapatmış; metropol hayatının kozmopolit kulağında, gençlik dolu "*hop, hop, hop*" nidaları çınlamıştı. Bu yoğun tepeden tırnağa değişiklik arzusu, devletin gözü dönmüş gaddar tepkisiyle karşılaştı. Bir meydan savaşının çıktığı kanlı bir pazartesi gecesi, çarpışmaların bilançosuna 422 tutuklu ve 345 yaralı *jandarma* geçmiş; havayı göz yaşartıcı gaz kokusu kaplamış; Paris şehrinin kalabalık mahallelerinden destek çıkanların da yardım ettiği öğrencilerin, savunma amaçlı sokak korunaklarının karşısında el bombaları patlamıştı. Paris gecesi, mayısın ikinci haftası boyunca gece yarısından sabah saat altıya kadar savaş alanına dönmüştü. Jean-Jacques Lebel, 10 Mayıs gecesi yapılan kıyımı, anarşist dergi *Black Dwarf* sayfalarında şöyle anlatmıştı:

> 01.00: Barikatları kurmaya, abartısız, binlerce kişi yardım ediyor [...] taş, tahta, demir taşıyan kadınlar, işçiler, olanları seyredenler, pijamalı insanlar, zincirler halinde insanlar [...]
> 02.00: Polisin güçlü bir saldırıya hazırlandığı artık belli oldu [...] genelde saldırı *değil* savunma havası hâkimdi; yerimizi sağlam savunmalı bir oturma eylemindeki gibi tutmak istedik [...] [Polis] taktikleri basit: Yüz yarda mesafeden [91.44 metre] tüfekle, bizi kör edecek, boğacak ve yıkacak gaz bombalarını atıyorlar [...] Bir de patlayıcı bombaları [...] geri çekilmek zorunda kalıyoruz. Barikatımız yanıyor. Bu noktada tek hatırlayabildiğim havasızlıktan bayıldığım.
> 06.00: Dışarıda hâlâ savaşılıyor [...] Polis ev ev, oda oda arama yapıyor. Elleri kararmış ve giysilerinde gaz lekeleri olan ya da yaralı kim varsa dövülerek tutuklanıyor [...] araba ve taksilerdeki insanlar, bizi polis bölgesinden çıkarmaya gönüllü oluyor. Her yerde bizden insanlarla, bitkin, dövülmüş, kan içinde mahkûmlarla dolu kocaman otobüsler görüyoruz.

Önde gelen Gaullecü* Fransız entelektüeli Raymond Aron, "kitlelerde böyle bir şiddet ve öfke birikmiş" olmasının baştaki rejim için "hem sersemletici hem acı" olduğunu kabul etmişti.

10 Mayıs "Uzun Sopaların Gecesi"nden sonraki birkaç gün içerisinde, Fransa kati bir kopuşa doğru ilerlemeye başladı. Kırmızı-siyah giyinmiş öğrenciler, devrim sancağını havaya kaldırmış, okudukları eğitim kurumlarının sütunlarına kışkırtıcı posterler ile Marx, Mao ve Che Guevara'nın yüzlerini yapıştırıyordu. Çinlilerden, binlerce kişiyi günlük haber ve görüşlerin "asılması" etrafında toplayan, herkese açık bir görüş ve bilgi alışverişi sağlayan duvar gazetesi geleneğini almışlardı. Tutkulu devrimcilerse, kolektif toplumsal dönüşüm manifestolarını şenlikli bir gerçeküstücü dil ile döktürüyor, şöyle ilan ediyordu: "Her şey mümkün"; "İktidar hayal gücünün"; "Arzularınızı gerçek farz edin"; "Yasaklamak yasaktır." Raymond Aron'a göre bunların hepsi "psiko-drama, [...] sözlü bir hezeyan"dı. Ama gösteriler artık 200 bin kişiyi içine çektiği ve protesto Paris'i aşıp, 24 Mayıs'taki kargaşalı çatışmada bir polis memurunun öldürüldüğü, Lyon gibi şehirlere taşındığı için, entelektüel reddedişlerin pek ehemmiyeti kalmamıştı.

Fransız işçi hareketinin genel grev ilan etmesi ve gece vakti işyerlerini işgal yoluyla ele geçirerek iş bırakmasıyla başkaldırı, ciddi önem kazandı. Batı Fransa'nın Nantes şehri yakınında, araba ve havacılık fabrikalarındaki üssünden yayılan sendika isyanı çarçabuk tırmandı. Kömür madenleri kapandı, devlet demiryolları durdu, tersanelerde kırmızı bayraklar dalgalanmaya başladı, öğretmen ve devlet memurları görevlerine devam etmeyi reddetti. Bir hafta içerisinde iki milyon işçi greve başlamıştı; 22 Mayıs'a gelindiğinde işlerini yapmayı reddeden Fransız erkek ve kadınların sayısı, dokuz milyona yükselmişti. Grevcilerin karıları, erzak dağıtım ağları oluşturan, bunları maliyetine uygun olarak fiyatlandıran ve ihtiyacı olanlara kupon veren proleter aile birlikleri kuruyordu. Kapitalist satıcılar kepenk indirmek zorunda kalmışlardı. Çiftçiler, işçiler ve öğrencilerin oluşturduğu merkezi grev komitesi, belediye reisi ve valiyi çıkararak Nantes belediye binasına yerleşip Halkın Cumhuriyeti'ni ilan etti. Birçok işçi, ücretlerin artırılması, çalışma saatlerinin kısaltılması ve koşulların iyileştirilmesinde ısrar eden sendikalarının peşinden gitti, yalnız bazı grevciler daha çok öğrencilerin taleplerine sadık kaldı. On gün boyunca işgal edilen bir fabrika, bir talep listesi hazırlamaya dair sendika baskısına sebatle direndi. İşçilerin sessizliği, başkaldırılarının arkasındaki nedenleri açıkça anlatıyordu. Şöyle ya da böyle, bölük pörçük bir değişim değil; geçmişteki bütün ilişkilerin her tarafa yansıyacak kadar eksiksiz

biçimde tersine dönmesini istiyorlardı. İş oyuna dönüşmeliydi. Zaten "Internationale" marşının söylenmesiyle son bulan fabrika toplantıları da, çoğu kez film festivaline ya da voleybol turnuvasına dönüyordu.

Paris'te 1968 Mayıs'ının son gecelerinde, bir başkaldırının kutlaması vardı sanki. Latin Mahallesi'nin politik bir beklenti atmosferindeki kafeleri dolup taşıyordu. Pazıbentler takmış öğrenciler, trafiği yönlendiriyor; tıbbi yardım için bozuk para toplamak amacıyla kutular dolaştırılıyor; her semtte eylem komiteleri ortaya çıkıyordu. Yine de yönlendirmeden ziyade, bir sorgulama havası hâkimdi. "Şimdi ne olacak?" en sık duyulan sözlerdi. Sonunda Norman Mailer'in deyişiyle (ABD'deki benzer olaylar bağlamında) "gecenin orduları" ne tarafa ilerleyeceklerini ya da cevapları kimde bulacaklarını bilemez oldu. Sonuç olarak da isyanı değil reaksiyonu kutlayan en son kalabalık, General de Gaulle'ün emre tabi trampetçisinin havasına uygun adım yürümüştü; 30 Mayıs'ta Paris caddelerinden, devletin silahlanmış sopasının arka çıktığı ve yatışmışlık ile tavizin mükâfatını süren bir sürü *tricolores* [üç renkli Fransız bayrağı] ve milliyetçi selam geçmişti; akşamsa varlıklı nazikliğin iyi giyimli saygınlığına batmıştı. Champs-Elysées'den yukarı kendinden hoşnut halde oluşturdukları kordonlar, Stephen Spender'in deyimiyle "göstermelik tüketimin sosyal dünyasının zafer sarhoşluğu" içerisinde ağır adımlarla ilerlemişti. "Fransa işine dön!", "*La police avec nous!*" [Polis ve biz!], "Sorbonne'u boşaltın!" ve "Çoğunluk biziz!" nidaları arasında, Mayıs 1968'in vaat ettikleri, hayal kırıklığı ve göz açılmasıyla çökmüştü. İşçiler hâlâ sevimsiz ve sıkıcı olan işlerine geri döndüler; öğrencilerinse haftalar önce bir hışımla terk ettiklerinden artık bir nebze farklı olan sınıflarına dönmeden önce, başkaldırıyla geçirdikleri bir ayı zihinlerinde tartmak için, önlerinde yaz mevsimi vardı. 1 Haziran'da hava artık eskisi kadar şenlikli değildi; dönemin çirkinliği, baskının şu meşhur nidasında yakalanabilirdi: "Cohn-Bendit Dachau'ya!"* Öğrencinin cevabı, "Hepimiz Alman Yahudileriz!" onurlu bir ağız payı olsa da ürpertici biçimde yenilginin farkındaydı.[5]

Devrimlerin tarihinin bir parçasını da, başarmanın ritüel halinde kutsanması olan festivalin müphemliği oluşturur. Festival, geçit töre-

* Dachau: Almanya'da Nazi toplama kamplarından birinin bulunduğu şehir. (ç.n.)

5. 1968 üzerine literatür muazzam. Alıntılar ve bağlam, David Caute'un, *The Year of the Barricades: A Journey Through 1968* (New York: Harper & Row, 1988) kitabından; *The French Student Revolt: The Leaders Speak*, Der. Herve Bourges, (New York: Hill & Wang, 1968); Gabriel Cohn-Bendit ve Daniel Cohn-Bendit, *Obsolete Communism: The Left-Wing Alternative* (Londra: Penguin, 1969); Bernard E. Brown, *The French Revolt: May 1968* (New York: McCaleb-Seiler, 1970); Norman Mailer, *The Armies of the Night: History as a Novel; the Novel as History* (New York: Signet, 1968); David Farber, *Chicago '68* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

niyle "ilerleme"yi kutlaması gerekirken bunun tam karşıtına dönüşmeye meyillidir. Böyle festivaller, eski rejimin popüler kültürünün geleneksel bir unsuruydu. Ticaret alayları, okul kutlamaları, saray ve akademinin geçitleri ve dini şölen günleri, devrim öncesi Paris'ini öyle boğmuştu ki; pazarlara ilave olan otuz iki festival tatili, "Cockaigne Diyarı"ndaki oburluk ve düşkünlüğü türetir gibiydi. O karnavalesk aşırılık günleri, zihinleri kaybolan milli gelir hesapları ve sosyal tabakalaşma bilincinin çürüdüğü "karanlık küçük yerler"e dair korkularla meşgul olan Montesquieu ve Diderot gibi *philosophe*ları ve ansiklopedi âlimlerini endişelendirmişti. Şenlikli kalabalıklar, sınırları ihlal eden "karışıklık, edepsizlik, cinsiyetlerin uygunsuzca birbirine karışması, toplumsal rollerin belirsizleşmesi, gecenin ve şarabın hüküm sürmesi gibi [...] hepsi her an şiddetle patlak vermeye hazır unsurlar barındırması fazlasıyla muhtemel olan durumlar, din, devlet ya da ahlak için daimi bir tehdit" arz ederek, Fransız Devrimi'nin arifesinde otoriteyi rahatsız ediyordu.[6]

Fransız Devrimi, günler ve gecelere bağlı takvimden, erkek ve kadınların düşünceleri ve bağlılıklarına kadar, hayatın birçok tarafını yeniden yapılandırmaya girişirken festival, bir savaş alanı haline gelmişti. İlk senelerde, festival yerine dair çekişen anlayışlar çarpıştı. Taşradaki köylüler, yanılarak devrimin kaldırdığını zannettikleri kiralardan kurtulduklarını ortaya koymak için, aceleyle süslenmiş ve süratle şekle sokulmuş bahar direklerini ve özgürlük ağaçlarını kullanmakta ısrar ediyorlardı. *Mai sauvage*'ın (vahşi bahar direği) etrafında kendilerini adeta anarşistçe kaptırarak dans ediyor, kilise sıralarını yakıyor, soylulara çatıyor ve eşitliğin hâkim olacağı yeni bir devri ilan ediyorlardı. Halkın çoğu kez küskünlük ve anlaşmazlık yaşadığı gecelerden hasıl olan bu festival, dikilen ve büyütülen Özgürlük Ağacı için daha akılcı, bilimperest ve ütopyacı bir kutlama yapan devrim otoriteleri tarafından yavaş yavaş ehlileştirilmişti. Devrimin gündemine sınır ihlali yerleşmişti. Böyle festivaller, insanın doğayla olan bağının (ulusal bir yeniden ağaçlandırma kampanyası), devrimci ruhun beslenmesinin (sorumluluk, ahenk, özel menfaatlerin ortadan kalkması, komünal hayatın önemi ile sembolik merkeziliğinin güçlü, görünür, büyüyen bir ağaçta alenen tanınması) ve planlanmış bir cemaatin ifadesi haline geldi. Festivalin esasını artık, misilleme eylemleri ve talep edilen haklar değil; bilinçli adanmışlık sözleri oluşturuyordu. Resmi özgürlük ağaçlarının dikilmesi, törensel bir resmiyeti ve dürüst hizmeti gerektiriyordu ki bu da zahmetli bir işti.

6. Mona Ozouf, *Festivals and the French Revolution* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1988), s. 1-3.

Resmiyetin deli gömleği giydirdiği festivalin, devrimci faaliyetin değişen tarihinde iz bırakmış içeriği kadar, kutlaması da denetlenir olmuştu. Daniel Guerin, kendiliğinden patlak veren hararetli bir devrimciliğin damgasını vurduğu erken dönem halk festivallerini, resmi devrimci devletin yıldönümü programının bürokratikliğiyle karşılaştırır.[7] James Leith'in devrimci Fransa'daki anıtlar, meydanlar ve halka mahsus binaları incelikle resmetmiş olduğu anlatımı da benzer bir süreci ortaya çıkarır.[8]

Örneğin, Fransız Devrimi'nin kurucu federasyon festivalini, insanların hışımla Bastille'e girip eski rejimin sona erdiğinin işaretini verdikleri, 14 Temmuz 1789'un yıldönümü kutlamalarını göz önüne alın. Dört gün sonrasında Charles Vilette, bu emsali görülmemiş devrimci eylemin, sembolik ve pratik olarak bütün Fransa'yı "büyük ulusal masa"nın etrafında toplayacak, büyük bir yurttaş yemeğiyle anılmasını arzuladığını ifade etmişti. Bir sene sonra, daha devrim kendi aleyhinde uzlaşmaz şekilde bölünmemişken halk kendiliğinden, bir dizi doğaçlama kutlama yaptı. Paris'in caddelerinden, köylülerin kırsal kesimdeki gürültücü silahlı yürüyüşüne, yeni ilan edilen özgürlüklerini pek de iyi anlaşılmamış muhtelif tehditlere karşı muhafaza etme ümidiyle birleşmişlerdi. Kırsal kesimde ve taşra kasabalarında ilk zamanlardaki bu muhakkak askeri olan federasyon festivallerinin içeriği, açık hava toplantıları ve konuşmaları, üç renkli bayrağın kutsanması ve yeminler edilmesinin ardından yakılan şenlik ateşleri, havai fişekler ve danstan ibaretti. Angers'de "belediye memurlarının her birî, halkın kadınları denen kadınlardan birini koluna girmeye zorlardı." Federasyon festivalleri çok geçmeden, Paris'teki aristokrasi karşıtı bir düzensizliğin patlak vermesi tehdidi arz eden halkın özerkliğinden korkan, devrimci otoriteler tarafından disipline edildi.

1790 yılının Federasyon Festivali, Paris'te, eşsiz bir popüler dev-

7. Ozouf, *Festivals and the French Revolution*; Daniel Guerin, *Class Struggle in the First French Republic: Bourgeois and Bras Nus, 1793-1795* (Londra: Pluto, 1973). Ayrıca, bkz. Lionel Gossman, "Michelet and the French Revolution", Der. Francois Furet ve Mona Ozouf, *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture: Volume 3—The Transformation of Political Culture, 1789-1848* (New York: Pergamon Press, 1989), s. 639-664; Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution* (Londra: Methuen, 1986).

8. James A. Leith, *Space and Revolution: Projects for Monuments, Squares, and Public Buildings in France, 1789-1799* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1991). Yine bkz. James A. Leith, *The Idea of Art as Propaganda in France, 1750-1799* (Toronto: University of Toronto Press, 1965); Leith, "Symbols in the French Revolution: The Strange Metamorphoses of the Triangle", *Symbols in Life and Art*, Der. Leith, (Kingston: McGill-Queen's University Press, 1987). Genel kuramsal bir ifade için bkz. Nancy Fraser, "Politics, Culture, and the Public Sphere: Toward a Postmodern Conception", *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*, Der. Linda Nicholson ve Steven Seidman, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 287-314.

rimci gövde gösterisi olarak başlamış, müsamahasız devrimci liderliğin ahlaki düzenine boş vermekte ısrar eden halkın kolektif coşkusuyla resmi sınırların ötesine taşmıştı. Devrimciler özgürlük seven taşralıların akın etmesini beklediklerinden, şehri el ilanlarıyla kaplamış, "Paris genelevlerinin sıhhatli ve yurtsever planları" ve "Palais-Royal'in *filles de joie*'unun [zevk kızları] fiyat listesi"ni veren rehber kitaplar basmış, gelen *fédérés*lere kalacak yer hazırlamış, doyurucu miktarda yiyecek tedariki ve büyük genel kutlamalarda yeterli sayıda oturacak yer ayarlamak için ellerinden geleni yapmıştı. Kadınlar ve genç hanımlar, katılmaları için bilhassa teşvik edilmişti; kuruluş komitesi bu "dişi federasyon" çabasını tersleyince ise hemen resmi festivali takip eden hafta için beş yüz kadını kapsayan bir eğlence tertip edilmişti. Velhasıl, şehir, devrim ve savunucularına açılıyor, serbest kılınıyordu. Devrim *sonrası* sınır ihlali olasılığı canlı tutuluyordu. Champs de Mars'daki inşaat da yeni düzene örnek teşkil ediyordu. Yönetimin beceriksizliği karşısında halk, el arabaları, kazma ve küreklerle bir araya gelmiş ve toprağı düzleyerek, setler çıkarak, zafer takı yaparak burayı şehrin kutlu şenlik mahalli haline getirmişti. Champs de Mars'ı güzelleştirmek için var güçleriyle çalışanlar, akşam indiğinde oradan kol kola, Özgürlük Ağacı'nın dallarından çelenkler taşıyarak, önde borazanlı trampet bandosuyla ayrıldılar. Kasaplar, bıçak desenli bir flama altında gelmişlerdi. Loncalardan biri, "ruhban sınıfının ve aristokrasinin yıkılışını" temsil etmek için, Champs de Mars'a bir cenaze arabasının arkasında kara kurbağalar, sıçanlar ve engerek yılanlarıyla birlikte sürünerek gelmeyi teklif etmişti.

Temmuz ortası resmen tasdik edilen festivalin ciddi orta kısımları uzun bir askeri geçit, kilisede ayin ve bir yemin töreninden ibaret olsa da bir alay daha ufak eğlence, toplanan güruha aralarında üç renkli bayrağın yağlı direklere çekilmesi, Seine Nehri üzerinde mızrak dövüşü ve Bastille etrafında gösterilerin olduğu, karnavalesk görüntü ve sesler sunuyordu. Resmi etkinliklerde çoğunlukla davetsiz seyirciler olarak bulunan halk, kendilerine tayin edilen tanık rolünden kurtulmayı başarmıştı. Halk, yemin edilen çevrelerde kenara itilmiş olsa da kimi zaman, askerlerin ve ileri gelenlerin içinde bulundukları çevreyle sınırlı olması gereken vatandaşlığa kabul törenlerine, katılım talebinde bulunabiliyordu. Jean Paul Marat, devrimin şimdiye dek ancak "halkın gördüğü hüzünlü bir hayal!" olduğunu bildiği için, kitlelerin iyi huylu halleri karşısında dehşete düşmüştü. "Bu dizginsiz sevinç neden?" diye sormuştu. "Bu aptalca bir canlılığa delalet haller niye?" 1909'da yazan Kropotkin'e göre cevap basitti: 1790'da devrim hâlâ canlıydı ve

bıçak kemiğe dayanıyordu ama henüz bir sene içerisinde, Champs de Mars isyanının bastırılması ve insanların infazına sahne olunca ortaya çıkacak olan "karanlık ve vahşili[ği]" akla getirecek hiçbir şey mevcut değildi. Bastille'in alınmasının o ilk yıldönümünde "her yerde insanların kalpleri hayat dolmuştu." Ziyafete katılanlardan biri, "halktan, konukların sayısı kadar fakire akşam yemeği verilsin" teklifinde bulunmuştu. Karanlığı aydınlığa çeviren aleni bir devrim gösterisi olan festival, sınırlarında kalanlara bir yer bulmak için geceye bakar olmuştu.[9]

1917'de Sovyet devletini kuran işçi sınıfı devriminin de festivalleri olmuştu; bunlar geçmişteki şanlı zamanları anan devasa kitle gösterileri düzenlemek için çarlık usulünden faydalanırdı. Bu festival kutlamalarının ilkinde, Voronezh'in kent tiyatrosu, Kızıl Ordu'nun piyade erlerini, gezici bir sirkin cambazlarını ve bölgedeki gemicileri, Büyük Petro'nun bir deniz seferiyle Türkleri alt etmesini Voronezh rıhtımlarında yapılan bir canlandırmayla anlatan, iki saat süren, beş sahnelik bir gösteri için bir araya toplamıştı. Nehrin eğimli kıyılarının oluşturduğu doğal amfitiyatro ve Türk kalesini temsil eden bir ada sayesinde, dört bin kişilik seyirci ve sözlü diyaloğu imkânsız hale getiren mesafe yüzünden performansın vurgusu yalnız havai fişeklere, sahilden megafonla yapılan yorumlara, doksan enstrümanlı bir bandoya devredilmişti. Temsilin bitiminde izleyenler adaya, kuşluk vaktine kadar süren bir karnavala götürülmüştü.

Alexander Kerensky'nin geçiş döneminde New York'un 5. Caddesi'ne, Şubat 1917'de iktidara gelen Geçici Hükümeti'nin kültürel politikası, Fransız Devrimi'nin festival geleneğine ziyadesiyle uydurulmuştu. Ayrıca Bastille Günü benzeri kutlamaların "heybetli karnaval manzarası"na, Paris şehri sahnesi kurulmasına ve başka zahmetli işlere dair teklifler de geliyordu. Bu hararet sokağa indiğinde, farklı bohem bir tavır takınıyordu. Amerikalı bir radikal, Nevsky kafelerinin gece yarısından sonraki halini, çoğulluğun hâkim olduğu egzotik bir festivale benzetmişti: "Kafeler açık çay ve sandviçten başka hiçbir şey servis etmediği halde, her daim doluydu [...] Erkek de kadın da ne isterse onu giyiyor. Masanın birinde kürkten şapkasını kulaklarının üstüne çekmiş bir asker, hemen karşısında paçavradan bir kolluk takmış, içinde bir Kızıl Muhafız, yanında dore ve siyah bir üniforma içerisinde bir Kazak, kulaklarında küpeler, boynunda gümüş zincirler olurdu."[10]

Ekim Devrimi'nden sonra kültürel kutlamaya böyle geleneksel şekil-

9. Bu paragraf, Ozouf, *Festivals and the French Revolution*, s. 33-60'ı kaynak alıyor; P. A. Kropotkin, *The Great French Revolution, 1789-1793* (New York: G. P. Putnam, 1909), s. 177-179.

10. Dearborn, *Queen of Bohemia*, s. 86.

de bağlanmak, enerji ve maddi kaynaklarını, Herkül gücü gerektiren ve durmaksızın asap bozan savaş komünizmini kurma görevine sarf eden bolşeviklere, sorun çıkarır olmuştu. Bolşevikler, uzun süre yasadışı 1 Mayıs kutlamalarına katılmış ve teatral gösterinin kitlesel karakterine dair sosyalist anlayıştan sıkıntı duymamışlardı. Fakat 1917'den sonra, köylü ekonomisi içerisinde askıya alınmış ve dünya çapında kapitalist muhalefetin saldırdığı proleter devletin, sınıfsal ve ulusal gayelerine uygun bir devrimci festival kültürü kurmak gibi zor bir görevle karşı karşıyaydılar. Devrimci bir ikonografiden yoksun, Romanov tarzı sokak mimarisinin neoklasisizmine hapsolmuş olan bolşevikler, 1918'deki ilk Sovyet 1 Mayıs'ını, özgürlüğün son derece geleneksel bir sunumuyla bağdaştırmışlardı. Petrograd'daki kutlama, eski biçimlerle yeni fikir ve pratiklerin tuhaf bir melezi olmuştu. Romanesk bir tören arabası üstünde bembeyaz entarili bir tanrıça duruyor, havaya kaldırdığı elinde "yüzyılların zulmünün üstesinden gururla gelen bizler, dünya çapındaki 1 Mayıs gününü kutluyoruz" sloganını aydınlatan bir meşale tutuyordu. Emek, alegorik olarak, tünik giymiş başka bir klasik dişi figür kılığında tasvir edilmişti; işçilerse kanatlı bir atın, klasik Pegasus'un üzerinde hoplayarak devrimi kucaklarken gösterilmişti. Kahramanlar defne dallarıyla süslenmiş, borular üfleyen melekler ile Yunan kemer ve sütunlarıyla çevrilmişlerdi. Antikalaşmış otokratik tasarımların, göze batan uyumsuzluklarıyla giydirilmiş devrimin, stilize bir kutlamasıydı bu.

Bolşevikler türlü türlü zorluklar, maddi koşullar ve kayda değer ideolojik dağınıklıklarla güç bir savaş yürütürken devrimci işçi sınıfı festivali, yönetimdeki otoritenin propaganda kolu olarak kuvvetleniyordu. 1920'ye gelindiğinde kitle festivali, kültürel diyalektiğin kaynaşması olarak düşünülüyordu ki bunun içerisinde, ritüelleşmiş bir festival olarak dile gelmeye duydukları derin organik ihtiyaçla kitlelerin spontaneliği, devletin yönlendirdiği otoritelerin ve profesyonellerin yarattıklarıyla "doğal olarak" kaynaşıyordu. Bolşevik kültürel aygıtı, festival ile tiyatroyu, devrim mitinin dramasında birleştirmişti. 1920'de temsil edilen, kapitalizmin kara tanrısına mahkûm olmuş Prometheus benzeri bir işçiyi konu eden bir tiyatro oyunu, mecbur kılan gecenin karanlık güçlerinin, Kızıl Ordu aydınlığının azat eden ışınlarıyla alt edildiğini gösterecekti; sonrasındaysa seyirciler ve aktörlerin birlikte şarkı söylemeleri beklenecekti. Bu tür senaryosu yazılmış *gösteri*den, dinamik gelişmenin stilize edilmiş sunumu ve Moskovalı sanatçı Vladimir Tatlin tarafından, Üçüncü Enternasyonal için 1919'da yaratılmış, teknoloji ve tekniği sembolik olarak maddeleştirmesiyle bilinçli

olarak sarmallaşan modernist anıtta açıkça görülen, bir estetik ortaya çıkmıştı.[11] 1920'nin *The Mystery of Liberated Labor* [Özgürleşen Emeğin Esrarı], *Third International* [Üçüncü Enternasyonal] ve *From the Power of Darkness* [Karanlığın Gücünden] gibi kitle dramaları gibi yönetici/yönetim sınıf ayrımının alıştırmalarıydı; milis sahne arkasını ve seyirciyi kordona alır, ileri gelen hükümet görevlileri ve yabancı ziyaretçiler, çoğunlukla izleyici kitlesinden ayrılırdı.

Halkın gerçekten katılımının istendiği durum ise hep olduğu gibi, ağır işlerde çalışmaları için onlara ihtiyaç duyulduğu zamanlardı. Bolşevik şenliği, devrimin "taze başlangıçları"nın sıkıştıran ihtiyaçlarının altını çizdikçe, 1 Mayıs'ın sembolizmi giderek daha pragmatik hale gelmişti. 1917, çarın otokrasisini ve kapitalist sömürüyü defetmişse de geriye, devrim temelden inşa edilirken temizlenecek birçok pislik kalmıştı. Bir şair, "Emeğin Bayramı"nın pek dinlendirici olmadığını duyurmuştu. 1 Mayıslar çalışma fuarlarına dönmüştü. Yeni binalar, fabrikalar ve şehirlerin temelleri atılıyor; bir bayram eğlencesi süresince apartmanlar kuruluyordu. İş şevkle üstlenilse de bayram kültürü, emeğin daha sıradan günlerle geçen senesi arasında kaynadığından, kötüye gidebiliyordu. 1 Mayıs günlerinden birinde, Mars Meydanı'na altı bin ağaç ve çit bitkisi dikilmiş ama baskı altında geçen iş festivali özenle yetiştirilmelerine zaman tanımamış, sonrasındaysa kimse bunlarla ilgilenmeye gelmemişti. Yaz ortası geldiğinde yapraklar solmuş ve bütün bitkiler ölmüştü. Her şeye rağmen, kitle gösterisi Bolşevik Devrimi'ni merkeze oturtmayı, dünya tarihine geçen başarısını ilan etmeyi ve işçi devletinin meşruluğunu pekiştirmeyi becermişti. *Kışlık Saraya Hücum*'un 1920'de bir akşam yapılan canlandırmasına, hava bozuk olmasına rağmen, 100 bin kişi tanık olmuştu. 8 bin kişilik oyuncu kadrosu, 1917'de direnişi gerçekleştiren asıl orduyu fazlasıyla aşmıştı. Gece yarısında gösteri bitmiş, devrim gerçekleşmiş, zafer kızıl sancaklar, parlayan ışıklar, bir top selamı ve havai fişeklerle taçlandırılmıştı. Gecenin içine doğan devrimin yeni çağı, pekişen işçi devletine bir mitoloji ve meşruluk sunan, coşkulu bir yetki devrinin kitle gösterileriyle mühürlenmişti.

Savaş komünizminin imtihanları bir kez atlatıldığında, gösteri olarak festival, zaten amacına ulaşmış kabul edildi. "Batı'ya Sovyet Cumhuriyeti'nin gücünü göstermek için bir zamanlar gerekli olan, kutlamaların katı biçimde merkezileştirilmesini reddediyoruz" diye

11. Tatlin ve anıt üzerine, bkz. Rene Fulop-Miller, *The Mind and Face of Bolshevism* (New York: Knopf, 1928), s. 144-146; Mildred Constantine ve Alan Fern, *Revolutionary Soviet Film Posters* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974), s. 5-7; James von Geldern, *Bolshevik Festivals, 1917-1920* (Berkeley: University of California Press, 1993), s. 86, 196-197.

ilan etmişti Moskova 1 Mayıs Komisyonu 1923'te. Ancak böylece özgür bırakılan yerel inisiyatif, Stalin'in 1920'lerin ortasından sonuna kadarki yükselişiyle daha da dar anlaşılan bir maksada doğru yeniden akıtılacaktı. 1927 senesinde Rus Devrimi'nin onuncu yıldönümü, son derece bürokratik hale getirilmişti. Farklı kent merkezlerinde kitleler, büyük gösterilerden katı biçimde ayrı tutulmuştu: Verilen mesaj su götürmez şekilde, kolektifleşmiş endüstrileşme programı için üretime sevk ediyordu. Stalin lider kişiliğiyle Lenin Mozolesi'nin önünde dururken; halk girişinin kısıtlı olduğu Kızıl Meydan, atlı Gürcü Kazaklardan bir davetli alayına açılmıştı. Troçkist bir protestocu grup, seslerini duyurmaya çalıştığında da slogan ve bağrışları, kılıçlarını çeken Kazakların âdet gereği verdikleri emirle bastırılmıştı. Devrimci festival de devrimci devlet gibi bozularak safi güç ifadesi, kimin sesinin, yalnızca kimin sesinin hâkim olacağının halka açık beyanatı haline gelmişti.[12] Halkın mücadelesine ve potansiyeline dayalı bir kültür, katılaşarak liderlerden ve liderlik edilenlerin kültçü maddeleştirilmesinden ibaret kılınıyor, devrimin niteliklerindeki karşılıklılıkları değil; stilize edilmiş farklılıkları vurguluyordu.[13] Kültür tarihçilerinin takdir etmeye başladıkları üzere, Yeni Ekonomik Politika'nın (1921-1928) programsal ve kuramsal "çoğulculuğu"nun tabanı, Stalinizmin sonraki siyasi ve ekonomik içe kapanışına tuhaf şekilde müphem bir başlangıç, cinselliği, fanteziyi, ütopyacılığın özlemlerini ve gündelik hayatın ilkel mitlerini biçimsizleştiren, adeta gotik bir çürümeydi.[14]

Fransız ve Rus devrimleri arasındaki uzun zaman diliminde asi işçiler, çoğu kez festival geleneklerinden yola çıkan devrimci meydan okuma ve muhalefet anlarını ayakta tutma mücadelesi vermişlerdi. XIX. yüzyıl Paris'inin tarihini yazmak, gecenin ve yeraltının (yine mekân, kararmış uzam ve sınır ihlaliyle direnişin metaforu olarak) şiddetle yer aldığı bu isyankâr karnavalesk karışıklığın içine çekilmek demekti.[15] Paris Komünü, ki emperyal yönetimin çöküşü, tehdit eden Prusya

12. Bu paragraflar, von Geldern'in, *Bolshevik Festivals*'daki zengin anlatımına dayanıyor.

13. Bkz. Lynn Mally, *Culture of the Future: The Proletkult Movement in Revolutionary Russia* (Berkeley: University of California Press, 1990); Nina Tumarkin, *Lenin Lives: The Lenin Cult in Soviet Russia* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997).

14. Şu kaynaklardaki farklı anlatıları göz önüne alın: Richard Stites, *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution* (New York: Oxford University Press, 1989); Irene Masing-Delich, *Abolishing Death: A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature* (Stanford: Stanford University Press, 1992); Eric Naiman, *Sex in Public: The Incarnation of Early Soviet Ideology* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

15. Başka kaynaklar arasından bkz. Louis Chevalier, *Laboring Classes and Dangerous Classes in Paris During the First Half of the Nineteenth Century* (New York: Howard Fertig, 1973); Charles Prendergast, *Paris and the Nineteenth Century: Writing the City* (Cambridge, Mass: Blackwell, 1992); Priscilla Parkhurst Ferguson, *Paris as Revolution: Writing the Nineteenth-Century City* (Berkeley: University of California Press, 1994).

istilası ile Fransa'nın yenilgisi ve imparatorun tahttan indirilmesini ve işçilerden bir hükümet kurulmasını isteyen muazzam bir halk ayaklanması sırasında yaratılmıştı, böyle bir girişimdi.[16] 1896 tarihli bir metinde, 1870 Eylül'ünün başındaki protestonun dip dalgası diye tarif edilen Komün'ün başlangıcı, sokaklarda gece yarısı toplanan, Alman ordularının istilasından korkan ve değişim için attıkları çığlıklar ertesi gün, bulvarlar bir dönem yasaklanmış "Marseillaise"i söyleyen canlı insanlarla dolup taşarken çınlayan kalabalıklarda bulunabilirdi. Aylar sonra Şubat 1871'de, kurulu hükümet aciz duruma düşürülmüş ve halkın gücü, devrimci geleneği, gitgide daha isyankâr kalabalıkların onurlandırdığı Place de la Bastille'deki müthiş toplantılarda sergilenmişti. "Ya Cumhuriyet ya Ölüm" yazılı bayraklar halk meydanlarında cesurca dalgalanıyor, geceleyin ise askerler halka kardeşlik ediyordu. 18 Mart 1871'de Paris caddeleri, muhafazakâr düşünceye göre tehditkâr bir isyan karnavalıyla dolmuştu. Kalabalık, başkaldırının eşiğinde gibiydi:

> Montmartre'ın cadde ve yükseltileri, heyecanlı ayaktakımıyla dolmaya devam ediyordu [...] Kan ve şarapla sarhoş, nefretle tutkulu, yapıp ettikleriyle kudurmuş, anın meyvesiyle delirmiş ve ne geçmiş ne gelecek tanıyan bu iki ayaklı hayvanlar, ortalığı velveleye vermiş, yaygara koparıp bağıran erkek, kadın ve çocuklar karmakarışık bir araya gelmiş, çoğu yarı çıplak, hepsi de tamamen zapt edilemez bir cehennem cinnetine kapılmış.

200 bin sivil askeri kontrol eden merkezi komite "kendini Paris'in efendisi gibi görmekte hiçbir güçlük çekmiyordu." 18-19 Mart'ın gece geç ve sabah erken saatleri boyunca, halktan kişilerin oluşturduğu bu merkezi komite, siyasi suçluları serbest bırakmış ve işçilerin cumhuriyetini kurmuştu. Paris'in resmi görevlileri şehirden firar etmiş ve önceki monarşist otoriteden farksız olarak Versailles'ın yolunu tutmuştu.[17]

16. Komün üzerine kapsamlı bir literatür mevcut. Standart anlatılar arasında, Frank Jellinek, *The Paris Commune of 1871* (Londra: Victor Gollancz, 1937); Stewart Edwards, *The Paris Commune of 1871* (Londra: Eyre & Spottiswoode, 1971); Louis M. Greenberg, *Sisters of Liberty: Marseille, Lyon, Paris and the Reaction to a Centralized State, 1868-1871* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971) yer alıyor. *Images of the Commune*, Der. James A. Leith (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1978), faydalı ve geniş kapsamlı bir toplama.

17. Komün'e dair birçok anlatı arasından, Thomas March, *The History of the Paris Commune of 1871* (Londra: Swan, Sonnenschein & Company, 1896), özellikle s. 15, 84, 100-115'ten alıntı yaptım. XIX. yüzyıldan belki de en iyi "görgü tanığı" hikâyesi şu: Prospe Olivier Lissagaray, *History of the Commune of 1871*, Çev. Eleanor Marx Aveling (Londra: Reeves & Turner, 1886). Diğer ilk elden anlatılanlar arasında, Rev. W. Gibson, *Paris During the Commune* (Londra: Methodist Book Room, 1895); Ernest Alfred Vizetelly, *My Adventures in the Commune, Paris, 1871* (Londra: Chatto & Windus, 1914) ile Nathan Sheppard, *Shut up in Paris*'de (Londra: Richard Bentley & Son, 1871) yer alan Prusya istilasının beraberinde gelen korku havasına dair Komün öncesi bir anlatı.

* Priapik: Fallik manasına gelir. Dionysos ve Afrodit'in oğlu, erkeğin üreme gücünün tanrısı Priapos'tan türetilmiştir. (ç.n.)

Paris artık ezilenlerin festivali olmuştu. Daha nisanın ilk haftasında bir gazete, şehrin "hakikaten pitoresk [...] kalıcı bir ahenk, bir nevi daimi panayır, hem de yeni bir panayır!" mahalline döndüğünü bildirmişti. Akşamları kiliseleri, her çeşit fikrin arasında, "edep, terbiye ve umumi ahlak" gibi zorlama kavramlarla gerekçelendirilen cinselliğin sınıf bazında kısıtlanarak iffet taslanmasını durdurma ihtiyacını da görüşüp tartışan kulüpler devralıyordu. Kimilerine göre Paris'i, tehditkâr boyutlarda şenlikli bir sınır tanımazlık atmosferi etkisi altına almıştı. Ulusal Muhafız Merkez Komitesi'ne yazılan bir mektup, şunları beyan ediyordu:

> Kamu terbiyesi, utanç, ayıp ya da fuhuş diye bir şey yoktur. Doğa böyle aptallıklarla ilgilenmez. Kendisine göre ihtiyaçları, istekleri vardır ve akla gelen en iyi şekilde tatmin edilmelidir, ne zaman ve nerede dilenirse, her fırsatta, nasıl hoşa gidiyorsa, tamamıyla tesadüfen, uzun süre bekledikten sonra ya da ilk buluşmada, kiminle istenirse, bizlerin, biz diğer proleterlerin kendi aramızda yaptığımız gibi. Yalnız bugün ihtiyacımız olan sizin kızlarınız. Ey aylak zenginler, sizin kadınlarınız! Proleterler ve büyük komünal ailedeki herkes yararlansın diye gelmeleri lazım [...] Ben öyle yaşlandım ki gerçek cemaatin açılış töreni olacak bu büyük ve görkemli priapik festival gösterisini ancak izleyebilirim. Hem netice umduğum kadar şaşaalı olmayacaksa bile, proletaryayı bu festivale borçluyuz.

Caddeler heyecanlı olaylarla canlanmıştı; duvarlar, değişim sloganları ve politikalarını haykırıyordu; gazeteleri karikatürler kaplamıştı; hava devrim beklentisinin imgeleriyle ağırlaşmıştı.[18]

Politikanın cinsiyete bağlı sınırları, Paris'in zapt edilmez kadınlarının hengâme dolu caddelerdeki etkili varlıklarıyla kırılma noktasına doğru çekildikçe, erkek ve kadının yerine ve onların doğa ve medeniyetle, özel hayat ve genel uğraşlarla ikilikli özdeşleşmelerine dair çağlar kadar eski anlayışlar hem sorgulanmış hem de pekiştirilmişti. Komün'e düşman olan pek çok kişiye göre, düzenin 1871 olaylarına bağlanan bozuluşu, yalnızca sınıfla değil cinsiyetle de ilgili hiddetleri ortaya salmıştı. Bu olayları izleyen kanlı baskı sürecinde, gerici karikatürlerde *communarde*'ın [Komün yandaşı ya da üyesi] yerini el feneri taşıyan kinci *pétroleuse* almıştı. Bu, kadının tabiatında bulunan ve devrimle kafesinden çıkmış olan kundakçı öfkenin, en sonunda 22-28 Mayıs 1871 *semaine sanglante*sinde [kanlı hafta] Parislilere yönelen kötü niyetin, kadın düşmanı bir temsiliydi. Halbuki bu ani çözülüşe varacak olan

18. Bkz. Edwards, *The Paris Commune of 1871*, s. 277-312; Gibson, *Paris during the Commune*, s. 239; James A. Leith, "The War of Images Surrounding the Commune", *Images of the Commune*, Der. Leith s. 101-150.

haftalar boyunca komünarlar, mücadelelerinin anlamı olan toplantılar, sokaklar ve imgeler için verdikleri savaşı kaybetmeden önce, halktan kadınlar başkaldırı festivalinin bir parçasıydı. Kolektif serbestlikleriyle şarkı söyleyerek, dans ederek ve gülerek barikatların üzerinde durmuşlardı; silahsız, bedenleri devletin askerlerine karşı koyar vaziyette ve kadınlığın tarihteki mahpusluklarından ne kadar uzaklaştığının bir göstergesi olarak.[19]

Kitlelerin kahkahası ve *joie de vivre* [yaşama sevinci] sınıf mücadelesinin silahı olmuş, "neşeyle çınlıyordu [...], adeta korkunç bir fırtınada bir şimşeğin çalması gibi." Devrimci festivalin bir savunucusuna göre, "dik başlı düşmanlarımızın" aralıksız bombardımanına, her gece Paris'in yirmi müzikholünde bin sesin katıldığı şu nakarattan "daha iyi bir yanıt olamazdı": "Dünya halkları bizlere kardeştir,/düşmanımız Versaillais." Başka birçokları gibi, Louis Baron da toplumsal devrime katılmak için 1871'de Paris'e akın edenlerdendi. Kendisi "Bu ciddi törenlerde, bu şenliklerde, sevinçle verilen bu mücadelelerde insanların alışkanlıklarını kırmalarına ve gözlerine yeni bir ideali kestirmelerine yol açan büyük ve yüce hareketler" doğduğu kanısına varmıştı. Bu halk şenliklerinin, varlığını sürdürebilecek bir devrimin tutkalı olduğuna inanan Baron, şenliklerin coşkun bir tecrübe olarak gördüğü spontaneliklerini övmüş, bu tecrübeyi hafızada "kısa bir vecd anı, bir kardeşlik hayali [...] olarak kalan" bir rüyadan uyanmaya benzetmişti. Akşamları konser salonlarından kükreyen marşlar, Tuileries'deki gece performanslarında halkın değerini ilan eden posterler, alacakaranlığın sakin rüzgârında dalgalanan kırmızı bayrak, Napolyon ikonlarının törenle yıkılması, giyotinlerin uluorta yakılması, tiyatronun ve sanatın diğer kesimlerinin demokratikleştirilmesi; bu olayların hepsi, Komün'ün devrimci evrenine ve hayal gücüne ait bir festival olduğunu doğruluyordu. "Bu harikulade keyifli ve hisli gösteri" ateşlenen toplarla sekteye uğrarken "insan böyle değişik, eğlenceli bir oyunun trajik bir sonu olabileceğini [nasıl] hayal edebilirdi?" diye sormuştu Baron.[20]

Ne var ki devrim, hiçbir zaman yalnızca bir festivalden ibaret olamaz; karşıdevrimin birleşmiş gücüyle ve çoğu kez de terörüyle yüz yüze gelir. Komün gerçek bir reform yolunda, mütevazı bir başarı elde etmişti. Kadınların kamusal hayata dahil olmaları için kuvvetli ve kararlı bir darbe indirmiş; sınıfsal ayrıcalıkların ve toplumsal cinsiyete tabi olmanın maddi bakımdan altını oyarak, endüstriyel eğitimin ve

19. Bkz. Gay L. Gullickson'ın, *Unruly Women of Paris: Images of the Commune*'deki (Ithaca: Cornell University Press, 1996) heyecan verici ele alış tarzı.

20. Bu paragraf, *The Communards of Paris, 1871*, Der. Stewart Edwards, (Londra: Thames & Hudson, 1973), s. 140-157'deki asıl belgeleri içeren materyale dayanıyor.

kreşlerin toplumsal önemini artırmış ve fırınlardaki kötü şöhretli gece çalışmasının kaldırılması da dahil olmak üzere, önemli emek reformlarında öncülük etmişti. Bir beyanname yayımlanmış, bir hatıra parası basılmıştı. Ama Komün'ün kısmen şenlikte açığa çıkan gücü, işçilerin kendi kendilerini yönetme ihtimalinden geliyordu. Komünarlar ne kadar kısa süreli de olsa, kendi öz-kurtuluşlarını yaşamışlardı.[21]

Özgürleşen bu Paris yağmalanacaktı; Avrupa sermayesi, geleneksel sınıf yönetiminin iadesinde işbirliği yapmak için ulusal hırgürlerini bir kenara koymuştu. Komün'ün saltanatı kısa sürmüş, bastırılışı kanlı olmuştu. 1871 Mayıs sonu ve Haziran başında, Versailles güçlerinin saldırmasıyla ve işçilerin kısa ömürlü cumhuriyetlerini talan etmesiyle kana bulanan şehirde, devrimciler yenilgiye boyun eğmişti. Paris bir mezarlığa dönmüştü; ceset yığınları aceleyle kazılmış siperlerde bırakılmış, derhal idam edilmiş olanlar cesetlerini ancak kapatacak kadar miktarda toprakla, umursamazca gömülmüştü; hatta sağ olan yaralıların ölülerle karışık gömüldüğü rivayet edildi.[22] Devrim festivali, sınıf kıyımıyla son bulmuş, yirmi beş binden fazla komünar ölmüş, neredeyse otuz altı bini ise tutuklanmıştı. Dönemin çağdaşlarmdan biri, "Ah, evet! Paris artık sessiz, zaferin ertesi gününde savaş meydanı kadar, gecenin yarısı kadar sessiz" yorumunu yapmıştı.[23] Baskının karanlık perdesi inerken şenlikler durmuştu; Paris'teki düzenin eski haline getirilişine, cellatların infaz duvarı dibinde uzanan yalınayak cesetlerin ve o gecenin kadınlarının, Komün'ün sonsuz gayretle ıslah edip toplumla yeniden bütünleştirmeye çalıştığı fahişelerin geri dönüşü damgasını vurmuştu. "İnsan bu akşam, ilk defa" demişti dönemin bir çağdaşı 6 Haziran 1871'de, "başıboş dolaşan erkeklerle, fahişelik yapan kadınların arasından bir yol çizmekte zorlanmaya başlıyor."[24]

Komün, uluslararası işçi sınıfı düşüncesinde süratle, şehitliğin verdiği ayrıcalıklı bir yer edinmişti. William Morris ve Walter Cane gibi İngiliz radikalleri kadar, ABD'deki anarko-komünist hareket de Komün'ün hatırasına hürmet eder oldular. Sosyalist Belfort Bax, komünarların, kendilerine pahalıya patlayan kardeşliklerini "insanlar için

21. Karl Marx, "The Civil War in France", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Selected Works* (Moskova: Progress, 1968), s. 311 [*Siyasi Yazılar*, Çev. Ahmet Fethi, Hil Yay., 2004].

22. *Out of the Past: Some Revolutionary Sketches*, Der. R. W Postgate, (Londra: Labor Publishing, 1922), s. 116; Vizetelly, *My Adventures in the Commune*, s. 292-347.

23. Aktaran Rupert Christiansen, *Paris Babylon: The Story of the Paris Commune* (New York: Viking, 995), s. 367.

24. Paris fahişeleri ve Komün üzerine, bkz. Neil Stewart, *Blanqui* (Londra: Victor Gollancz, 1939), s. 298; Frank Jellinek, *The Paris Commune of 1871*, s. 277-278; Christiansen, *Paris Babylon*, s. 83-92, 346. Alıntı, Roger L. Williams, The French Revolution, 1870-187; (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1969), s. 151'den.

tek gerçek din" addediyordu.[25] Aşırı solun tarihinde anma toplantıları öne çıkacaktı, Chicago'da ise 1886 Haymarket olaylarının gözler önüne serileceği sahnenin bir parçasını onlar hazırlamıştı.[26] Bu olayı takip eden baskı sürecinde, sermayenin ve devletin genel olarak işçi sınıfı devrimine ve özellikle daha kısa işgünü talebine karşı birleşen düşmanlıklarının sunaklarında kurban edilen başka şehitler de oldu. Sınıf mücadelesi, baskı ve enternasyonalizmin fokurdadığı bu kazandan, 1 Mayıs kutlamaları, iş saatlerinin kısalması, koşullar ve ücretlerde iyileşme talepleriyle sosyalist ajitasyon ve örgütlenmeyi içine alan işçi sınıfı inisiyatifinin şenlikli bir şekilde yok edilmesi dökülecekti.

Sınıfsal hesaplaşmanın birçok meslekte devamlı grevlerin olduğu geleneksel ilkbahar takvimi üzerine bina edilen 1 Mayıs, içerisinde sınıf ilişkilerinin hem şenlikli hem devrimci istikametlere taşındığı, dayanışma ve işçi sınıfı kardeşliğine dair kuvvetli mitler meydana getirmişti. XIX. yüzyılın ütopyacı sosyalistleri, bu yönde yol haritaları çıkarmış, ancak uluslararası beşeriyetin törensel şöleniyle olan bağları hiçbir zaman 1 Mayıs'ın ya da ilk defa, 1888-1889'da kimileri İkinci Enternasyonal'la bağlantılı Avrupalı ve Amerikalı işçilerin birleşik güçlerince dile getirilen, devrim vaadinin erimine tam anlamıyla ulaşamamıştı. "Proletarya, tarihinde emsali olmayan bir şeyi gerçekleştirmek üzere!" diye ilan etmişlerdi 1 Mayıs'ı bu ilk başlatanlar; onların takipçileri ise ücretli emekçiliğe ara verilen bu tatil gününü isyankâr bir cüretle geçirirlerdi: "Mayısın birinde ya sekiz saatlik günü alırız ya da bıçaklar çekilir" diye ilan etmişti azimli bir Fransız işçisi. Diğerleri ne zaman isterlerse yemeklerinin olacağını ve patronlarla toprak sahiplerinin sonunda mesul tutulabileceğini düşünüyordu. Bunların, ülkenin ileri gelenlerini, kadın "hiddetler"in liderlik ettiği çetelerden, "özellikle de akşam karanlığında her biri kendi semtlerine dönerken mülklerine zarar verebileceklerinin epey idrakinde" oldukları göstericilerden yıldırdıkları rivayet edilirdi. Radikal Fransız gazetesi *L'Eclair* 1890 Nisan'ının ortasında, "bir *journée*ye [geziye] çıkalım mı?" diye sormuştu, ilk 1 Mayıs'ın muzip beklentisiyle. Rusya'da 1 Mayıs grevleri ve gösterileri, bilhassa St. Petersburg'un fabrika işçileri arasında, *New York Times*'ın 1944'te dikkati çektiği üzere "milyonlarca ağır işçi için siyasi bir okul olmuştu." Günlerce süren protestolar, yürüyüşler, konuşmalar ve gösterileri tipik şekilde, kutlama yaparak sosyalleştikleri akşamlar

25. Bkz. örneğin, F. B. Smith, "Some British Reactions to the Commune", *Paradigm for Revolution: The Paris Commune 1871-1971* (Canberra: Australian National University Press, 1972). Der. Eugene Kamenka, s. 87; E. P. Thompson, *William Morris: Romantic to Revolutionary* (New York: Pantheon, 1977).

26. Bkz. Paul Avrich, *The Haymarket Tragedy* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

takip ediyordu. Fransa'nın *La Défense des Travailleurs*'ü, Michelle Perrot'nun sözleriyle "hakikaten de işçilerin festivali" ve "karşı-toplumun mükemmel ifadesi" olan 1 Mayıs'a dair, klasik bir anlatı yayımlamıştı. Sosyalizm eğitimiyle geçen bir sabahı, piknik yapılan bir öğleden sonra; yemeli içmeli, şarkılı kahkahalı neşe dolu bir duyusallıkla geçen, birçoklarının "Hayal Diyarında olmaya" benzettiği bir buluşma takip ederdi. Ardından baladlar, sosyalist şarkılar ve komediyle dolu bir gece; "kilise ayiniyle köy ziyafetinin olağanüstü bir karışımı" gibi görünen bir dayanışma politikası ve işçilerin gücünün bir ifadesi gelirdi.[27] Halbuki John Sommerfield'in, 1936'da, İngilizce kaleme aldığı romanı *May Day*'in katı halk cepheciliği, işçilerin bayramının şenlikten nasıl sıyrılmış olduğunu ve gecenin nasıl da gösteriden sakınmayan günün sıkıntılı devamı haline geldiğini bir parça aktarabilmişti.[28]

Grevdeki işçiler, Dünya Endüstri İşçileri Birliği ve Greenwich Village entelektüelleri New Jersey, Paterson ipek endüstrisindeki meşhur iş durdurma zamanı bir araya geldiklerinde, şenliğe değişik bir yaklaşım su yüzüne çıkmıştı.[29] Aylarca süren Şubat 1913 grevi, usta dokumacılarla vasıfsız boyacı çıraklarını birleştirmişti. Kadın liderliğinde örgütlenmelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan protesto aynı zamanda, Big Bill Haywood, Elizabeth Gurley Flynn ve Carlo Tresca gibi Wobblylerin, devrimci ajitasyon becerilerinden faydalanmıştı. Grevciler, nisan ve mayıs boyunca sağlam bir birlik gösterdi;

27. Michelle Perrot, "The First of May 1890 in France: the Birth of a Working-class Ritual", *The Power of the Past: Essays for Eric Hobsbawm*, Der. Pat Thane ve Geoffrey Crossick, (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), s. 143-172; Perrot, *Workers on Strike: France, 1871-1890* (New Haven: Yale University Press, 1987); *Strikes, Wars, and Revolutions in an International Perspective: Strike Waves in the Late Nineteenth and Twentieth Centuries*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), Der. Leopold H. Haimson ve Charles Tilly; Philip S. Foner, *May Day: A Short History of the International Workers' Holiday, 1886-1986* (New York: International, 1986) [*Mayıs Günleri: 1 Mayıs'ın Kökeni ve Dünyadaki Tarihsel Gelişimi*, Çev. Şen Süer Kaya, Bibliotek Yay., 1996].

28. John Sommerfield, *May Day* (Londra: Lawrence & Wishart, 1936), s. 192. Bu dönemde New York'ta 1 Mayıs üzerine, kayba dair bir hissi de yansıtan yorumlar için bkz. Mary McCarthy, *Intellectual Memoirs: New York, 1936-1938* (San Diego: Harcourt Brace, 1992), s. 1-3; Richard Wright, *American Hunger* (New York: Perennial, 1979), s. 130-135. 1 Mayıs'ın ve ABD'nin "kültürel cephesi"nin daha olumlu bir değerlendirmesi, Michael Denning, *The Cultural Front: The Laboring of American Culture in the Twentieth Century* (Londra: Verso, 1996), s. 53-114'te yer alıyor.

29. Bu anlatı hem grevin hem gösterinin en adamakıllı ve hassas tartışmasına dayanıyor: Steve Golin, *The Fragile Bridge: Paterson Silk Strike 1913* (Philadelphia: Temple University Press, 1988). Diğer anlatılar için bkz. Martin Green, *New York, 1913: The Armory Show and the Paterson Strike Pageant* (New York: Collier, 1988); Linda Nochlin, "The Paterson Strike Pageant of 1913", *Art in America* 52 (Mayıs-Haziran 1974): 67-68; *Rebel Voices: An I.W.W. Anthology* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1968), Der. Joyce L. Kornbluth, s. 197-226; Steven Watson, *Strange Bedfellows: The First Avant-Garde* (New York: Abbeville Press, 1991), özellikle s. 166-187, 401-402, 410.

yirmi beş bin ve daha fazla kişiyi Haledon civarında buluşturan (zira Paterson, ipek patronlarının ve onların polis muhafızlarının özel alanıydı) dev toplantılar yaptı. Mayısta bahar havası açınca, Haledon'da pazar günleri yapılan akşamüstü mitingleri, işçi sınıfı dayanışması ve şenliğinin, hep birlikte muhtaçlık ve sıkıntı çekilse de zulüm ve tiranlığın karşısında hep sağlam duran, ayrı etnisitelerin ve farklı mesleklerin umut ve arzularının muazzam gösterileri haline geldi. New York avangardının salon cemiyetinden Greenwich Village radikalleri de işçilerin başkaldırısını görmek için Haledon'a gitmişlerdi. Şarkı ve tezahüratlar, işçi sınıfı protestosunun "sahne gösterileri"ni emsalsiz bir "yaratıcı enerji" olarak tecrübe eden ziyaretçilerin içinde bir his uyandırmıştı. "İşçilerin davasının haklılığına inanmak için" demişti bir New Yorklu, "önümdeki gösteri kâfiydi." Bir başkası, "Haledon hep bir piknik gibi oldu; gitmesi bir zevkti" diye anımsıyordu. Erkek, kadın ve çocukların aylar boyunca "aç günler ve yemeksiz akşamlar"la yüz yüze gelip de her pazar Haledon'un, "çimenlik bayırlarla dolu onca bölgesini keskin renklerle aydınlatan, bir dayanışma denizinde bir arada kalmaları, New York entelektüellerinin, Haywood gibi engin bir romantik duruşu olan devrimci figürler vasıtasıyla özümsedikleri ve kendi dünyalarına aktardıkları güçlü bir beyanattı.[30]

1913 Mayıs'ının ortasına gelindiğinde grevciler, mücadeleye devam etmeleri için destek fonu toparlanamadığından, tüm etkileyici başarılarına rağmen, yenilerek boyun eğmek üzereydi. Haywood, Harvard'da eğitim görmüş devrimci John Reed ve salon şahsiyeti Mabel Dodge Luhan, ki kendisinin haftalık düzenlenen "akşamlar"ı, işçi sınıfı devrimcileriyle entelektüel asilerin buluşabildikleri bir forum teşkil etmişti, bir nümayiş fikri ortaya attı. Mrs. Luhan, metropol merkezinin mücadeleyi gözden çıkardığından ve somut destek vermediğinden yakınan Haywood'a "Neden grevi New York'a taşımıyorsunuz?" diye yanıt verdi. Şevkinden, "İyi bir fikir!" diye bağıran Haywood'u, Reed'in yaptığı çıkış izledi: "Grevin nümayişini yapacağız! Dünyada ilk defa."[31] Grevciler, mücadelelerinin temsilini New Yorklu seyirci karşısında canlandıracaktı; böylece onlara parasal destek konusunda güvenebileceklerdi.

Aşağı yukarı on iki bin grevciden oluşan bir kadro, John Reed'in yönettiği senaryo gereği, kahraman emekle hain sermayenin çarpışmasını çevreleyen ve bir dedektifin serseri kurşunuyla ölen bir grev

30. Bkz. Dubofsky, *We Shall Be All*, s. 263-290.

31. Aktaran Dubofsky, *We Shall Be All*, s. 279; William D. Haywood, *Bill Haywoods Book: The Autobiography of William Dudley Haywood* (New York: International, 1929), s. 261-277, özellikle s. 262.

taraftarının cenazesi ile ilham verici bir 1 Mayıs geçidinin teferruatına giren olay örgüsüyle Paterson nümayişi, temsili sınıf mücadelesinin gala gibi festivaliydi. Bando önderliğinde birinde Reed, diğerinde ateşli Carlo Tresca'nın başı çektiği yürüyüşçülerin arkasından gelen grevciler, iş giysileri içerisinde, ellerinde kırmızı bir şeyler taşıyarak, "Marseillaise" ve "Internationale" marşlarını söyleyerek 7 Haziran 1913 akşamı, Madison Square Garden'dan aşağı doğru indi. Paterson işçileri, on beş bin kişilik taşkın bir kalabalık önünde kendilerini, vaziyetlerini ve tarihlerini tanıttı. Nümayiş komitesi, "Böyle, sınıf savaşının toplumu kırıp geçirmesini dramatik şekilde sergileyen bir gösteri[nin] Amerika'da şu ana kadar sergilenmedi"ğini öne sürdü. Radikal gazeteci ve geleceğin komünisti Rose Pastor Stokes, pek çok New York asisi gibi, bu yeni şenliğe; sınıf mücadelesinde aktif payı olan bu sanat biçimine kendini adamıştı: "Yeni nümayişe selam! Kızıl nümayişe; damarlarında kızıl kan taşıyan nümayişe selam!" Perçinleyici eylemler, toplananları şiddet ve iktidar anlatılarıyla bir araya getiriyor, performansın son bölümlerinde devrime ve 1 Mayıs'ın esaretten kurtulma mesajına geliniyordu. İşçiler sahneyi bırakıp, seyircilerin arasında "Grev! Grev!" diye bağırarak dolanmaya başlamıştı. Seyirciler ve aktörler seçilemez hale gelip bir olmuştu: "Sahnedekiler seyirciyi çoktan unutmuştu" diye izahı ediyordu bir muhabir, "seyirci de kendini çoktan unutmuş, sahnenin bir parçası olmuştu." Sınıf mücadelesi, yalnızca mevcut seyirciyi değil, Amerika'nın bir parçasını harekete geçiren bir gösteriye çevrilmişti. Bir gecelik drama, aylar süren mücadeleyi nakletmeyi başarmıştı. *International Socialist Review*, "New York'ta temsil edilen hiçbir gösteri[nin] böyle bir etki yaratmadı"ğını ilan ediyordu.[32] Nümayiş, yalnızca birkaç hafta süren coşturucu yaratıcılıkta bir yenilik de olsa şenlik, gösteri ve devrimci sınıf mücadelesi ilişkilerinin haritasını yeniden çizmiş, emekçi hayatının en derin kuyusundan, yaşanmış bir mücadele tecrübesinden yola çıkmış ve böylece sıradan işçilerle devrimci liderleri ve avangard entelektüelleri ayıran bariyerleri kırmıştı.

Ancak devrime doğru dramatik şekilde ilerleyen işçi sınıfı mücadelesinin şenliği, kimileri için daha karanlık bir kılığa bürünmüştü. *New York Times*'ta çıkan bir eleştiri şöyle beyan etmişti: "Yıkıcı bir örgütün talimatıyla, hukuka ve düzene karşı delice bir hiddeti kışkırtmak ve mutlak bir memnuniyetsizliği neşretmek maksadıyla bir dizi canlandırılmış kare sergilenmiştir." Dahası maalesef bu gösterilerle de umulan finansal destek sağlanamamıştı; sonunda grev yenilgiye uğradığında, nümayişin sınıf mücadelesinin daha geleneksel görevlerinden saptı-

32. Bkz. Golin, *The Fragile Bridge*, s. 157-178'deki anlatı, uzun alıntıysa, s. 166'da.

ğını kabul eden devrimciler bile olmuştu. Halbuki emeğin devrimci gücü, belki de hiçbir zaman bu şenlikteki kadar elle tutulur ve dolaysız gözükmemişti:

> Bu en son çatışma
> Her biri yerinde dursun
> Endüstri Birliği
> İnsan ırkı olacaktır.[33]

Avrupalı devrimci işçi sınıfının Viyana gibi "Kızıl" şehirlerinde, proleter isyanının festivalleri, her ne kadar farklı güçler tarafından mecbur edilmiş olsalar da benzer bir maksada yürüyordu. Radyo, sinema ve gösteri sporlarına dayalı bir kitle kültürü artı büyük dini günlerde oynanan Katolik ıstırap ve muamma temsilleri,* işçilere tevekkülü ve sosyalist fikirlere direnmeyi telkin etme tehdidi arz ederken, devrimci liderler de bunlara alternatif olarak, açıkça muhalif kitle festivalleri örgütlediler. Viyana'da en başarılı olanlardan biri, işçi politikasını estetize etmeyi ve inceliksiz isyancılıktan çark etmeyi amaçlamış bir tanesi, Temmuz 1931'in İşçi Olimpiyatlarında sunulan gösteriydi. Yeni yapılan stadyumun oyun sahası, arkalarında donanım ve sahne efektleri olan dört bin şarkıcı, aktör, müzisyen, spiker, jimnastikçi ve sosyalist gencin toplanmasıyla canlanmıştı. Emekçi insanlığın gösterisi; ortaçağdan, endüstriyel kapitalizmin gelişine kadarki tarihi mücadelesi sunuldu ve gözü doymaz bireyciliğin altın buzağısı, kolektif kuvvetleri bembeyaz giyinmiş, proleter enternasyonalizminin kızıl bayrakları altında sıralanmış binlerce genç tarafından yere yıkıldı. Yine de tekrarlanan performanslara, toplamda 260 bin kişilik bir seyirci kitlesine ve parti yayınlarında çıkan katışıksız övgülere rağmen 1931 festivali, Viyana sosyalistlerinin siyasi olarak terse dönüşlerini ve kent sosyalizminin azalan şansını maskeleyen, tamamen "yanılsamalardan ibaret bir kitle tiyatrosu" olabildi. Kızıl Viyana'nın, orkestrasyonu ve koreografisi ince detaylarla sıkı şekilde işlenmiş festivalleri, gösterinin şenlikli gücünün ortaya salınması olduğu kadar, devrim şevki ve enerjisinin sapması, bu taşkınlığın parti kanalları ve geleneksel sosyalist düşünce içerisinde zapt edilmesiydi.[34]

33. Nümayiş üzerine geleneksel kötümser postmortemler için bkz. Dubofsky *We Shall Be All*, s. 280-285; Golin'in Flynn'in olumsuz değerlendirmesini özeti, *The Fragile Bridge*, s. 170-178'de ve *Rebel Voices*, Der. Kornbuth, s. 215-225'te.

* Istırap temsili Hz. İsa'nın çarmıha gerilişini, muamma temsiliyse Hz. İsa'nın tüm hayatını canlandıran dini tiyatro oyunlarıdır. (ç.n.)

34. Helmut Gruber, *Red Vienna: Experiment in Working-Class Culture, 1919-1934* (Nev York: Oxford University Press, 1991), s. 109-111. Ayrıca, bkz. Anson Rabinbach, *The Crisis of Austrian Socialism: From Red Vienna to Civil War, 1927-1934* (Chicago: University of Chicago Press, 1983).



Pablo Picasso, *Guernica* (1937)

Festivalin, devrim ihtimalinin bilançosunda beliren bu iki taraflılığı, hiçbir yerde İspanya'nın siyasi gerginlikle fokurdayan kazanında olduğundan daha açık değildi. Sağ ve sol tekrar tekrar çarpışıyor; kafa karıştıran çekişmeleri, dili ve milliyeti, anarşizmi, komünizmi, cumhuriyetçiliği, monarşizmi ve faşizmi, yan yana ve dağılmakta olan ilişkilerinde, birlik olmuş muhtelif ittifaklara karşı mücadeleye sokuyordu. 1920 ve 1930'larda Miguel Primo de Rivera ve Francisco Franco gibi diktatörlerin, halkın inisiyatiflerine dair kısıtlamaları sıkılaştırdığı Barcelona'da halk festivallerinin, siyaseten gelgeçliği ve şiddeti içine alan uzun bir tarihi vardı. 1890'da bu İspanyol şehrinde 1 Mayıs, hem bir festival hem de genel grev olarak; yirmi beş bin kişilik kitlesel yürüyüş ve aşağı yukarı aynı sayıda işçinin karıştığı grevlerle kutlanmıştı. Katalan ayrılıkçı ve anarşistleri, azami etki için muhalefet politikalarını çoğu kez, halk yürüyüşleri ve ritüelleşen kutlamalarla bir arada sahneledikleri terör eylemleriyle ifade ederek siyaset sahnesini iyice karıştırmıştı. Bombalamalar, suikastlar ve sonrasında polisin yaptığı misillemeler, sınıfsal ve siyasi gerginliğin hâd safhaya yükseldiği bir atmosfer yaratıyordu. Yazla birlikte gevşemenin geleneksel bir ilanı olan Corpus Christi alayı gibi halk festivalleri çoğunlukla, çatışan politikalara sahne oluyordu. 1930'a gelindiğinde; gösteri ve düzeni tehdit eden direniş biçimleri ile arasındaki, görünüşe göre bastırılamayan ilişkiyi boğmak için, Barcelona'daki tüm halk festivalleri yasaklanmıştı.[35]

Bir kültür merkezi olarak Barcelona'yı (boğa güreşleri, flamenko dansçıları, kafeler, genelevler, müzikholler, karnaval ve maskeli

35. Bu tartışma Temma Kaplan'ın imalı incelemesinden yola çıkıyor: "Civic Rituals and Patterns of Resistance in Barcelona, 1890-1930", *Power of the Past*, Der. Thane ve Crossick, s. 173-194; Kaplan, *Red City, Blue Period Social Movements in Picasso's Barcelona* (Berkeley: University of California Press, 1992).

balolar) ve uluslararası bir mevcudiyet olarak solu çağrıştırdığı su götürmez olan Pablo Picasso'nun sanatı bile, yoğun siyasi kutuplaşmaları kışkırtabilecek bir sembol haline gelmişti.[36] İspanyol hükümetinin Paris Dünya Fuarı'ndaki çadırı için sipariş ettiği *Guernica*'sı (1937), 1930'ların ortasından sonlarına kadar süren siyasi krizden ilham almıştı. Resmin hayvani çirkinliği, hayatın şenliğinin elem, acı ve kara bir ümitsizlik getiren kâbus gibi bir otorite düşkünlüğüne batmışlığını dile getiriyordu. Bu Picasso'nun, faşizmin saldırganca yıkım peşinde koştuğu 1936-1937 yıllarında hayata geçirildiğini gördüğü politikaydı:

> İspanyol mücadelesi, gericiliğin halka karşı, özgürlüğe karşı savaşıdır. Bütün sanatçılık hayatım, gericiliğe ve sanatın ölümüne karşı sürekli mücadele vererek geçti. Gericilik ve ölümle bir an bile anlaşabileceğimi kim nasıl düşünebilir? [...] Üzerinde çalıştığım, *Guernica* dediğim panoda ve yakın zamanda yaptığım tüm sanat eserlerinde, İspanya'yı acı ve ölüm okyanusunda boğan askeri kasta duyduğum tiksintiyi açıkça ifade ediyorum.

Eleştirmenler tarafından "dâhi bir ruhun kopardığı bir rezalet çığlığı" diye tarif edilen ve "sevdiğimiz ne varsa ölece[ğini]" ilan eden siyah beyaz bir dikdörtgen olan *Guernica*, siyasi medeniyetin terse dönen akıntısının patlamaya hazır bir sanatsal ifadesiydi.[37] Stephen Spender'in *New Statesman*'da belirttiği gibi, ayrıca panonun sersemleten "renksiz" (siyah, beyaz ve gri) kolajı, "ikinci elden bir deneyimin uyarıcı kâbusunu" görsel olarak yakalamıştı. Bu anlamda, ürkütücü geleceğin, faşist karşıdevrimin uçurumuna yuvarlanması paralellik taşıyordu; bu durum dünya insanlarının çoğu tarafından yalnızca gazete, telsiz ya da haber filmlerinin taraflılıklarıyla kavranabiliyordu; belgesel filmin yabancılaşmış görüntüsü Picasso'nun katastrofik bir dağınıklığın olduğu uzun tualinde, durmadan yayılır gibiydi.[38]

Çaresizliğin bu karanlık diyaloğu, İspanya'nın kıyas götürmeyecek

36. Barcelona ile Mavi ve Gül dönemleri için bkz. Pierre Daix ve Georges Boudaille, *Picasso: The Blue and Rose Periods* (Greenwich: New York Graphic Society, 1967); Arianna Stassinopoulos Huffington, *Picasso: Creator and Destroyer* (New York: Simon & Schuster, 1988), s. 32-48; ayrıca etkileyici detaylar içeren ve sağgörülü, John Richardson, *A Life of Picasso, Volume I: 1881-1906* (New York: Random House, 1991). Kaplan, *Red City, Blue Period*, s. 37-57, ilk senelere dair birçok noktayı özetliyor ve Picasso'nun 1913'te ve 1916-1917'de Barcelona'ya geri dönmüş olmasının kültürel önemine dair önermeler ortaya koyuyor. Ayrıca, bkz. Paul Morand, *Fancy Goods: Open All Night* (New York: New Directions, 1984), s. 65-95'teki "Catalan Nights".
37. Huffington, *Picasso*, s. 231-233; Kaplan, *Red City, Blue Period*, s. 179-187. *Guernica* çok sayıda sofistike incelemeye konu olmuştur. Bkz. Herschel B. Chipp, *Picasso's "Guernica": History, Transformations, Meanings* (Berkeley: University of California Press, 1989); Sir Anthony Blunt, *Picasso's "Guernica"* (Oxford: Oxford University Press, 1969); Rudoli Arnheim, *The Genesis of a Painting: Picasso's "Guernica* (Berkeley: University of California Press, 1980).
38. Stephen Spender, "Guernica", *And I Remember Spain: A Spanish Civil War Anthology*. Der. Murray A. Sperber, (New York: Macmillan, 1974), s. 151-152.

denli kaotik devrim ve karşıdevrim döngüselliğiyle doğrulanmışa benziyordu. Komünistlerin ve diğer solcuların oluşturduğu Barcelona Halk Cephesi, 1936 seçimlerinde, Franco'nun liderlik ettiği ve Katolik toprak sahipleri ile faşistlerin desteklediği bir grup ordu generali tarafından, çok geçmeden meydan okunacak olan bir zafer elde etmişti. Nisan 1937'de Naziler, herhangi bir askeri ehemmiyeti olmayan kana susamış bir manevrayla, Bask halkının sembolik merkezi Guernica'yı bombalayarak bin altı yüz kişiyi öldürdü, sekiz yüz kişiyi de yaraladı. İki hafta sonra Barcelona'da, şehrin küçük ama etkili Komünist Parti'siyle işçi sınıfı devrimi hedefinin derhal gerçekleşmesini isteyen, sol kanattan asilerin oluşturduğu milisleri karşı karşıya getiren sınıf çatışmasının gerçekleştiği, "Mayıs günleri" patlak verdi. Bir milyon Parisli, Nazi bombalarını ve hükümetlerinin tarafsızlığını protesto amacıyla yürüdüğü halde, dünyanın kapitalist ulusları, ortaya çıkan mezalime tedbirli mesafelerini korudu. Sovyetler Birliği ise askeri ve tıbbi yardımını, sol kanattan çeşitli hizipler arasında gerginliği kızıştırıp Stalinist ve işçi milisleri işçi sınıfı isyanının kaderini mühürleyen bir şiddet ve hışımla kapıştıracak şekilde, bencilce sevk ederek birlik oluşturma başarısızlığına katkıda bulunmuş oldu. Barcelona Belediye Reisi, geleneksel 1 Mayıs gösterisini iptal ederek artık dayanışmanın değil kan gölünün potansiyel mahalli olan cumhuriyetçi ve sosyalist davalara olan halk desteğinin tarihi anlamı üzerine bir çizgi çekmiş oldu.[39] Devrim festivali, kendi aleyhinde bölünür, Nazizmin hayaleti Avrupa'yı dolanırken karşıdevrimin karanlık gecesi, devrim umudunun parlak ışığına gölge düşürmüşe benziyordu.

39. Kaplan, *Red City, Blue Period*, özellikle s. 165-188. İspanyol İç Savaşı'na ve bu bağlama dair genel anlatılar için bkz. Burnett Bolloten, *The Spanish Civil War Revolution and Counterrevolution* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991); Ronald Fraser, *Blood of Spain: An Oral History of the Spanish Civil War* (New York: Pantheon, 1979); Hugh Thomas, *The Spanish Civil War* (New York: Harper, 1961) ve Felix Morrow, *Revolution and Counter-Revolution in Spain* (New York; Pathfinder, 1974).

15
On Yıllık Karanlık

Faşist Gece

Nasyonal sosyalizm: Bu iki kelimenin yan yana gelişi, sivil toplumun maddi temellerinin feci çöküşünün, alttan alta hakiki bir devrimci dönüşümü, ilerleme yolundayken kesin olarak durdurmak için birçok şeyi devrim programından ödünç almış bir karşıdevrim politikasına baskı yaptığı, ekonomi politiğin karanlık gecesinde ortaya çıkan türde bir çelişkidir. Sovyet sinemasının büyük yönetmeni Sergei Eisenstein bir defasında, yazdığı "açık mektup"la Joseph Goebbels'i topa tutmuş, retorik ve propagandacı bir terim olan "nasyonal sosyalizm"in ne gerçekle ne gerçekçilikle bağdaşan, kendi kendini geçersiz kılan bir "yalanlar kırması" olduğunu iddia etmişti.[1]

Adolf Hitler kitleleri aptal, kolayca (yanlış) yönlendirilir ve "kadın gibi" zayıf diye küçümserdi. Halbuki belli belirsiz Hitler Almanya'sı ve Mussolini İtalya'sıyla anılan gerici kalkışmalara ve Macarların Arrow Cross'u ve Romanya'nın Demir Muhafızı gibi daha az bilinen (ama güçlü bir başarı elde etmiş) akımlara 1920'lerde ve daha çok da 1930'larda verilen bir ad olan faşizm, "kitle" kuvvetinin manipülasyonu ve orkestrasyonuyla iftihar ederdi. Bunu da *Volk* [halk] festivallerinde, okullarda yapılan sabah egzersizleri ve bayrak törenlerinde, Nuremberg toplantılarında ve *Triumph of the Will* (1935) gibi propagandacı sinemada, kısacası her yerde sembolik olarak sürdürürdü.[2] 1941'de "inanç

1. S. M. Eisenstein: *Selected Works, Volume 1* (1988), s. 281, 283, aktaran Malcolm Quinn, *The Swastika: Constructing the Symbol* (Londra: Routledge, 1994), s. 3.
2. Filme dair bir tartışma için bkz. Susan Sontag, "Fascinating Fascism", *Under the Sign of Saturn* (New York: Noonday Press, 1980), s. 73-108.

ikrarı" görevi görecek "şenlik saatleri" olarak düşünülen Nazi okul kutlamaları, neredeyse her gün yapılıyordu; sene boyunca da özel bayrak ya da sancak ritüelleri, giriş ya da mezuniyet festivalleri, tarihi anma günleri ve (*Reich*, *Volk*, *Führer*, Emek, Çiftçiler, Ulusal Kahramanlar, Alman Annesi ve Noel öncesi Işık Festivali onuruna) sekiz ana ulusal bayram olurdu.[3] Leon Troçki'nin 1933'te dikkati çektiği üzere, "Cehenneme giden yol iyi niyetle döşeliyse, Üçüncü Reich'ın caddeleri de sembollerle döşelidir."[4] Tabii bu sembollerin hiçbiri gamalı haçtan daha etkili değildi; Ari ırkın bu siyah ifadesi, Reich bayrağındaki kızıl "sosyalizm"i ve beyaz nasyonalizmi süslüyordu.

Hitler'in nasyonal sosyalizminin vaat ettiği, sınıf iktidarını ve neticesinde oluşan eşitsizlikleri devirecek bir devrim değil; geleneği "yarıp geçme"; geçmişin, düzen, umut ve kararlı bir *ulusal* liderlik özlemi çekilen bu günde ıslah edilmesiydi.[5] Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi isminden, üzerinde oynanmış kırmızı bayrağından ve 1 Mayıs'ın resmi işçi bayramı seçilmesinden de belli olduğu gibi, bunların devrimci soldan alınan unsurlarla donatılabilmesi, başarısında büyük rol oynadı. Değişime aç kalmış pek çok kişiye göre, dinamizmi, harekete yönelmiş dinç liderleri ve dünyanın yeniden inşa edilmesine dair göz alıcı bakış açısı, nasyonal sosyalizmin geçmişte kıymet verilenler ile gelecekte radikal biçimde yeni olabileceklerin emsalsiz bir bileşimi olduğuna işaret ediyordu. Cemaat adına gerçekleştirilen bir *putsch* [darbe] olarak faşizm, eski rejimin krize girmesiyle iktidar koltuğuna çıkmadan önce, sokak şiddetinin hâkim olduğu senelerde azmıştı.[6] Eskiden, sallantıda olan burjuva otoritesinin kurumlarında barınan faşizm, aşırılıkla şekil-

3. Giriş olarak bkz. Herman Klauss, "On Festivities in the Schools", *Nazi Culture: Intellectual, Cultural and Social Life in the Third Reich* (Londra: W. H. Allen, 1966), Der. George L. Mosse, s. 127-132; Jost Dulffer, *Nazi Germany, 1933-1945: Faith and Annihilation* (Londra: Arnold, 1992), s. 111-116; Detlev J. K. Peukert, *The Weimar Republic: The Crisis of Classical Modernity* (Londra: Allen Lane, 1991) s. 104-106; Karin Hausen, "Mother's Day in the Weimar Republic", *When Biology Became Destiny: Women in Weimar and Nazi Germany* (New York: Monthly Review Press, 1985.), Der. Renate Bridenthal, Atina Grossmann ve Marion Kaplan, s. 131-152.
4. Leon Troçki, "What Is National Socialism" (2 Kasım 1933), Troçki, *The Struggle Against Fascism in Germany* (New York: Pathfinder, 1970) s. 406'da tekrar yayımlandı [*Faşizme Karşı Mücadele*, Çev.: Orhan Koçak ve Orhan Dilber, Yazın Yay., 1998]. *Nazism and German Society, 1933-1945*'teki, Der. David F. Crew, (Londra: Routledge, 1994) yakın döneme ait akademik incelemeleri dikkate alın: Alf Ludtke, "The 'Honor of Labor': Industrial Workers and the Power of Symbols Under National Socialism" (s. 67-109) ve Ian Kershaw, "The 'Hitler Myth': Image and Reality in the Third Reich" (s. 197-217).
5. Kültürel ve siyasi, sosyal ve ekonomiği dahil eden ulusal bir ilerleme programı paketindeki Nazi programının geniş kitlelere hitap etmesi üzerine bkz. William Burstein, *The Logic of Evil: The Social Origins of the Nazi Party, 1925-1933* (New Haven: Yale University Press, 1996).
6. Komünistlerle Naziler arasındaki çatışmalar üzerine bkz. Eve Rosenhaft, *Beating the Fascists? The German Communists and Political Violence, 1929-1933* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

lenmiş tahakküme duyduğu iştahı frenlemeyi reddederek kendisini, diğer gerici siyasi gündemlerden ayırmıştı.[7]

Ancak, 1930'larda çizilen rotadan muhafazakâr gözlemciler bile huzursuz olmuştu. Bir dönem Hitler'in partisinde bir memur olan Hermann Rauschning, geleneksel muhalifleri "bir cenazede yas tutanlar"dan pek de farklı bulmuyor, Nazi darbesine esef ediyordu. "Gökyüzü fırtınalı, ağır bulutlarla kaplı, bazısı keskin hatlı fırtına bulutları" demişti 1941'de. "Parça parça güneş ışığı ve gölgeler birbirlerini kovalıyor [...] Bir süre güneşte oturuyorum. Dünya nefesini tutuyor. Cehennem çukurundan gelen hayvan, pusuya yatmış saldırmayı bekliyor.[8] Birinci Dünya Savaşı sonrasında, yurt içinde baskı kurma amacına hizmet etmeye gönüllü, bir grup Alman askerine önderlik ederek, Hitler'in iktidara yükselmesine zemin hazırlayan ve öldürücü bir ırkçılığa, agresif bir antikomünizme ve asker devletinin hipererkekliğini ortaya koyuşuna dayalı bir protofaşist kült kuran Freikorps subayları, 1920'lerin savaşçılara özgü fantezilerinde benzer korkularla mücadele ediyordu. Thor Goote'nin 1932 tarihli romanı *We Shoulder Life*'ta bir hemşire, ki bu askerlerin kolektif bilinçdışında, aşk objesi ve annelik eden kardeştir, bu erken dönem Nazilerle tecrübe etmesi gereken yakınlıktan hazzetmediğini, şöyle ifade etmişti: "Gırtlağıma oturan öyle çok korku vardı ki insanların önünde utanıyordum. Geceleriyse yatağıma kel kafalı bir akbaba, pençeleriyle oturuyordu. Peş peşe her gece."[9] "Barbarlık dolu uzun bir gecenin" bu karanlık imgeleri, 1930'ların faşizmine yakıştırıldı; bu sembolizm, günün sonunda kapıya Gestapo'nun dayanacağı korkusuyla alakasız değildi.[10] Gerçekten de

7. Pek çok yorumun arasından, Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century* (Londra: Michael Joseph, 1994), s. 116-118'i [*Aşırılıklar Çağı: Kısa XX. Yüzyıl Tarihi, 1914-1991*, Çev. Yavuz Alogan, Sarmal Yay., 1996]; Fritz Stern, *Dreams and Delusions: National Socialism in the Drama of the German Past* (New York: Vintage, 1989), özellikle s. 166-168'i; Richard Bessel, "Political Violence and the Nazi Seizure of Power", *Life in the Third Reich* (Oxford: Oxford University Press, 1987), Der. Bessel, s. 1-16'yı dikkate alın.

8. Herman Rauschning, *The Beast from the Abyss* (Londra: William Heinemann, 1941), s. 68-69, 149-151. Yine bkz. Rauschning, *The Revolution of Nihilism: Warning to the West* (New York: Longmans, Green & Company, 1939); Rauschning, *Mokes of Destruction: Meetings and Talks in Revolutionary Germany* (Londra: Eyre & Spottiswoode, 1952).

9. Aktaran, Klaus Theweleit, *Male Fantasies: Volume I—Women, Floods, Bodies, History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. 127. Sonraki askerler için bkz. Omer Bartov, "The Conduct of War: Soldiers and the Barbarization of Warfare", *Resistance Against the Third Reich, 1933-1990* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), Der. Michael Geyer ve John W. Boyer, s. 39-52.

10. Egon Haas, "Foreword by the Translator", Margarete von Falkensee, *Blue Angel Nights: Erotic Escapades in Germany of the 1920s* (New York: Carol & Graf, 1986), s. 6. Roman ilk 1931'de *The Pleasure Garden* adı altında yayımlandı. Karanlığın metaforları üzerine bkz. bir de, Norman Geras, "Marxists Before the Holocaust", *New Left Review* 224 (Temmuz-Ağustos 1997), s. 19-38 ve Yehuda Bauer, *The Holocaust in Historical Perspective* (Seattle: University of Washington Press, 1978), özellikle s. 37-38'de geliştirilen tasarım imgeleri [*Soykırımı Yeniden*

Nazizmin metot ve politikalarına, faşist baskının düzenlediği üç münferit geceden daha iyi giriş yoktur. Bu Reichstag yangını (1933), Uzun Bıçaklar (1934) ve Kırık Cam (1938) geceleri, Hitler'in taktik bakımından yönelimini ve stratejik gayelerini, geriye dönüp bakıldığında devlet terörizminin gücünü, sistematik olarak konuşladığını ve bu gücün imha edicilik gündemine indirgendiğini açığa çıkararak aydınlatır.

Aşağılanmaları XX. yüzyılın ilk yarısını çarpıklaştıracak birçok kişinin, hayatlarıyla ödeyecekleri bu karanlık ve şeytani deformasyonun kökenleri, daha erken bir çağın başarısız olmuş işçi sınıfı devrimlerine uzanıyordu. Söz konusu devrim girişimlerinin yenilgisi, 1918-1919 Alman ayaklanmasının bastırılması, siyasi ve askeri gücü ele geçirebilecek gözü pekliğe sahip işçi ve asker konseylerinin alt edilmesi ve komünist liderler Karl Liebknecht ile Rosa Luxemburg'un Freikorps tarafından öldürülmesiyle tescillenmişti. Müttefik kapitalist güçlerin, mağlup olan Almanya'yı, açgözlülükle, sefil bir ekonomik krize ve demoralizasyona sürüklemelerini takiben, Weimar Cumhuriyeti aşırı milliyetçi bir küskünlüğün ve akıldışılığın verimli üreme alanı haline gelmişti. Ekonomisi neredeyse sürekli, dışarıdan dayatılan bir kaosun içindeydi; politikası ısrarla, hep aşırıya kaçan çözümleri benimseme tehdidi taşıyan bir savunmacılığın uç noktasına yerleşmiş görünüyor; kültürü ise zaman zaman, Maria Tatar'ın *Lustmord*'un yani cinsel cinayetin estetize edilişine dair incelemesinde ana hatlarını çıkardığı, cinsel şiddet saplantılarına yöneliyordu.[11] Dünya kapitalist ekonomisi, 1929-1930 buhranıyla çöktüğünde, faşizmin totalitarizmi, ırka göre düzen anlayışı ve "ulusal cemaat"in düşmanlarını, bu Çingeneler de olabilirdi Yahudiler de, komünistler veya eşcinseller de, serseriler, işçi sendikacıları veya sosyal demokratlar da, zihinsel özürlüler ya da fiziksel engelliler de, yok etmek için seferber olma vaadi, Almanya'nın ne zamandır süren, iyigenci [eugenic*] cinsel, ırksal ya da ideolojik maddi ve sosyokültürel hastalıklarına etkili bir deva olmuştu.[12] Hitler, yeni

Düşünmek, Çev. Orhun Yakın, Phoenix Yay., 2002].

11. Maria Tatar, *Lustmord: Sexual Murder in Weimar Germany* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

* Eugenic: İyigenci, öjenik. Genetik olarak insan ırkının ıslahı bilimi.

12. Weimar Cumhuriyeti için bkz. Peukert, *The Weimar Republic*; Warren B. Morris, Jr., *The Weimar Republic and Nazi Germany* (Chicago: Nelson-Hall, 1982); David Abraham, *The Collapse of the Weimar Republic* (Princeton: Princeton University Press, 1981). William Sheridan Allen, *The Nazi Seizure of Power: The Experience of a Single German Town* (Chicago: Quadrangle, 1965), yerel bir inceleme. "Saf" olmayanların, toplumdan dışlanmışlık durumlarından bağımsız, baskı görmeleri üzerine, diğer kaynaklar arasından bkz. Jeremy Noakes, "Social Outcasts in the Third Reich", *Life in the Third Reich*, Der. Richard Bessel, (Oxford: Oxford University Press, 1987), s. 83-96; Michael Burleigh ve Wolfgang Wippermann, *The Racial State: Germany, 1933-1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 113-197; Detlev J. K. Peukert, "The Genesis of the 'Final Solution' from the Spirit of Science", *Nazism and German*

ilan edilen iktidarıyla, gerçek ve hissedilen ekonomik bozuklukları, siyasi düzensizlikleri ve sosyokültürel yozlaşmaları, planlı bir katliam için yararlanabileceği bir keyifsizlik dalgasına dönüştürdü. Bu tesirli irtica politikası memleketin, hem maddi hem ruhani olarak seçilmiş insanlara iadesini istiyordu; bu yeniden canlandırma eylemini açıkça ütopyacılığı, romantizmi ve bir ırksal yazgı anlayışını birleştiren, derin bir tarihsel Alman ideolojisi taşıyacaktı.[13] *Volk*'un gerçekleşeceği vaat edilen gününün kör eden ışığı, yeni Reich'ın tedbir ve vasıtalarının yeniden odaklanmış bir görüşüne izin verecek kadar sönükleştiğinde; otoriterlik ve devlet terörü, yalnız Avrupa kültürü ve medeniyetinin değil; işçi sınıfı radikalizmiyle cinsel ve sanatsal özgürlüğün de merkezinde olan Alman ulusunun sıkı kontrolündeydi. Ülkeyi karanlık bir gece sömürgeleştirmiş, ayrıca ülkenin de dünyayı sömürgeleştirmesini talep eder olmuştu.

Üstünkörü bakıldığında Almanya, bu baskıya ideal ortam olacak gibi durmuyordu. Görünürde kavgacı kurumlarıyla ve siyasi örgütleriyle rakipsiz bir işçi sınıfına sahip olmak gibi bir meziyeti vardı. Yine de Troçki'nin Mart 1933'te dikkati çektiği gibi, "üretimdeki yeri, toplumdaki ağırlığı ve örgütlerinin kuvvetiyle ölçüldüğünde Avrupa'nın en güçlü proletaryası, Hitler'in iktidara gelişinden ve işçi örgütlerine karşı ilk şiddetli saldırılardan bu yana hiçbir direniş göstermemiştir."[14] Troçki, bu temel *sınıf* kuvvetinin stratejik önemi olduğu kanaatindeydi ki hakikaten de bu, üç düzlemde esaslı bir önem teşkil ediyordu.[15]

Society, 1933-1945, Der. David F. Crew, (Londra: Routledge, 1994), s. 274-299. İyigencilik, ırk ve "nasyonal sosyalizm" üzerine edebiyatın da konuyla ilgisi var elbette. Bkz. Paul Weindling, *Health, Race and German Politics Between National Unification and Nazism, 1870-1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Henry Friedlander, *The Origins of Nazi Genocide: From Euthanasia to the Final Solution* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995); Gisela Bock, "Sterilization and Medical Massacres in National Socialist Germany: Ethics, Politics, and the Law", *Medicine and Modernity: Public Health and Medical Care in 19th and 20th Century Germany*, Der. Manfred Berg ve Geoffrey Cocks, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

13. İdeolojiye dair bakış açıları üzerine bkz. George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich* (New York: Grosset & Dunlap, 1964); Shulamit Volkov, "The Written Matter and the Spoken Word: On The Gap Between Pre-1914 and Nazi Anti-Semitism", *Unanswered Questions: Nazi Germany and the Genocide of the Jews, Der.* François Furet, (New York: Schocken, 1989), s. 33-53.

14. Leon Troçki, "The Tragedy of the German Proletariat: The German Workers Will Rise Again!—Stalinism Never", *The Struggle Against Fascism in Germany*, s. 375'te. Bkz. *Radical Perspectives on the Rise of Fascism in Germany, 1919-1945, Der.* Michael N. Dobkowski ve Isidor Wallimann, (New York: Monthly Review Press, 1989), s. 215-230'daki Gunter W. Remmling'in, "The Destruction of the Workers' Mass Movement in Nazi Germany" makalesindeki veciz ifade.

15. Bu sınıf ilişkilerinin karmaşıklığını inkâr etmek manasına gelmiyor. Elbette bazı işçiler, Hitler'i ve Nazileri destekliyordu; aynı şekilde Komünist (KDP) ve Sosyal Demokrat (SPD) partilerinin 1928 sonrası çatışmaları neticesinde zayıflayan siyasi muhalefetin durumu da inkâr edilemez.

Birincisi, Hitler ve Naziler 1933 Ocak ayının sonunda iktidara gelirken, bocalayan ümitsiz küçük burjuva kesimler ile büyük sermaye çevrelerini, örgütlü emeğin ve işçi sınıfı radikalizminin tehditkâr varlığını yalnızca faşizmin alt edebileceği vaadiyle kaynaştırmak suretiyle, devlet aygıtına taviz vermeden, kararlılıkla el koydu.[16] İşçi sınıfı radikalizmi en aleni haliyle komünistlerle özdeşleştirilse de reformist sosyal demokrasinin itibardan düşmüş politikasıyla da ilintiliydi.[17]

İkincisi, Nazizm kendisini ve terörize etme taktiklerini, komünist ayaklanma potansiyelini acele bastırma ihtiyacına dayandırıp mazur göstermeye çalışırken parlamento dışında, sivil toplumun yok edilmesine ve Hitler'in şiddetle otoriter rejiminin damgası haline gelecek olan anayasacı sürece önayak olmuştu.[18] Nazileri, sosyal demokratları, komünistleri ve diğerlerini muhtemel siyasi iktidarı paylaşır hale getirecek olan bir seçim arifesinde çıkan ve şiddete sahne olan 27 Şubat 1933 Reichstag yangını burjuva demokrasisinin geçersiz kaldığının işareti olmuştu. Ulusal kurumlarm habis düşmanı diye günah keçisi olan Komünist Parti, kundakçı olarak gösterilmiş ve yangından sonra derhal yasadışı ilan edilmişti. Hitler bir zamanlar beyaz sütunlu, neoklasik bir bina olan Alman Parlamentosu'nun kor halindeki enkazının ortasında durmuş ve şunu ilan etmişti: "Bu yukarıdan gelen takdiri ilahinin işaretidir. Artık komünist tehdidi demir bir yumrukla parçalarken, yolumuza çıkmaya kimse cesaret edemeyecek."[19] Liderleri Kahverengi Gömlekliler'in (Yangının olduğu gece ve hemen sonrasındaki günlerde on bin kişiydiler) dayaklarına ve tutuklamalarına maruz kalan komü-

16. David Abraham'ın, *Politics & Society* 7 (1977): 229-266'daki "State and Classes in Weimar Germany" makalesini dikkate alın. *Radical Perspectives*, Der. Dobkowski ve Wallimann, s. 21-215'te, Abraham makalesinin gözden geçirilmiş bir değişkesiyle giriş yaptığı bir bölümünde, faşizm üzerine bir dizi kuramsal görüş ortaya koyuyor. Doğu Alman uzmanlığının bir özeti için bkz. Andreas Dorpalen, *German History in Marxist Perspective: The East German Approach* (Detroit: Wayne State University Press, 1985), s. 308-463.

17. Detlev J. K. Peukert, *Inside Nazi Germany: Conformity, Opposition, and RacisM in Everyday Life* (Londra: B. T. Batsford, 1987), s. 42-44. Naziler ve sosyal demokrasi üzerine bkz. Donna Harsch, *German Social Democracy and the Rise of Nazism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1993); Richard Breitman, *German Social Democracy and the Weimar Republic* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981); Robert A. Gates, "German Socialism and the Crisis of 1929-1933", *Central European History* 7 (1974): 332-359; Adolf Sturmthal, *The Tragedy of European Labor, 1918-1939* (New York: Columbia University Press, 1943); Ben Fowkes, "Defense of Democracy or Advance to Socialism? Arguments within German Social Democracy in the Mid-1920s", *Radical Perspectives*, Der. Dobkowski ve Wallimann, s. 247-266.

18. Kurt Patzold, "Terror and Demagoguery in the Consolidation of the Fascist Dictatorship in Germany, 1933-1934", *Radical Perspectives*, Der. Dobkowski ve Wallimann, s. 231-246; Richard Bessel, "Political Violence and the Nazi Seizure of Power", *Life in the Third Reich*, Der. Bessel, s. 1-16.

19. Aktaran Richard Plant, *The Pink Triangle: The Nazi War Against Homosexuals* (Edinburgh: Mainstream, 1987), s. 106.

nist hareket, böyle kurnazca dalavere çevrilen bu seferberliğe hazırlıksız yakalanmış, takatini kesen bir karışıklığa düşmüştü. Radikal seçmenler, 5 Mart 1933 seçiminde tekrar toplanmış, Komünist Parti her ne kadar akıldışı irtica ortamına rağmen epey iyi bir seçim çıkararak, kullanılan oyların yüzde 12'sinden fazlasını, yani aslında yasaklanmış olan bir bünye için neredeyse beş milyon oy pusulası elde etmiş olsa da ertesi gün, neredeyse her türlü Komünist Parti faaliyeti yasadışı ilan edilmişti; yeni seçilen Reichstag iki hafta kadar sonra toplandığında, seksen bir Komünist üyenin yerleri boştu. Parlamento salonunda protesto namına hiçbir ses duyulmuyordu.[20]

Üçüncüsü, komünistlere karşı başarılı şekilde sürdürülen terör saldırısı, Alman siyaseti ve toplumunun *tüm* kesimlerine yapılmış, bütün grupların faşistlerin öcüne maruz kalabileceğine dair bir uyarıydı. Dolayısıyla emeğin ve solcu seslerin bastırılışı, Nazi iktidarının pekişmesinde esas teşkil eden bir hareketti. Bu yolla, fark edilebilen komünist ayaklanma tehdidine muhalefet olarak bir sınıf ittifakı oluşturmuş; süreç içerisinde gelecekteki baskılarla tekrarlanacak olan bir siyasi terörün seyri başlatılmış ve tüm potansiyel aleyhtarlara, Nazilerin yeni düzenlerine meydan okunmasına hiçbir şekilde tahammül göstermeyecekleri mesajı verilmişti.

Nazilerin, emeğin ve solun meydan okuyuşlarına son vermek üzere bir kampanya başlatmak amacıyla komünist devrim korkularını suiistimal ettiği, Reichstag yangını gecesinin arkasından, önyargıların ve güçlü fobilerin benzer şekillerde uyarlanıp güdümlendiği hadiseler geldi. Hedefler gene çoğunlukla, kirli ve uygunsuz diye yargılanan yerleşik kuvvet merkezleriydi.[21] Örneğin, Almanya eşcinsel özgürleşme hareketinin kalesi haline gelmişti; verimli yazıları toplamda iki yüz kitap, makale ve broşürü bulan gay Yahudi hekim ve liberal mücadeleci Magnus Hirschfeld'in başkanlık ettiği bir Cinsel Bilim Enstitüsü'ne sahipti. Hirschfeld'in yorulmak bilmeden yandaş aramasının ikili bir etkisi olmuştu: Sekse dair acımasız yasalarda (Alman Ceza Yasası'nın 1871'de yürürlüğe giren 175. maddesi; "suç sayılacak edepsiz faaliyetler"e düşkünlük gösteren bütün erkeklere, hapis cezası verilmesini gerektiriyordu) reform yapma ihtiyacını halka duyuruyor

20. Bkz. Allan Merson, *Communist Resistance in Nazi Germany* (Londra: Lawrence & Wishart, 1985); Tim Mason, "Labor in the Third Reich, 1933-1939", *Past & Present* 33 (Nisan 1966): 112-141; Ben Fowkes, *Communism in Germany under the Weimar Republic* (Londra: Macmillan, 1984); Eric D. Weitz, *Creating German Communism, 1890-1990: From Popular Protests to Socialist State* (Princeton: Princeton University Press, 1997), s. 233-310.

21. Bunu eşcinselliğe bağlayan diğer incelemeler arasından bkz. Harry Oosterhuis, "Medicine, Male Bonding, and Homosexuality in Nazi Germany", *Journal of Contemporary History* 32 (Nisan 1997): 187-206.

ama ironik olarak "üçüncü cins"e marjinal, tıbbileşmiş azınlık damgası vuruyordu. Kadınların büyüyen özgürleşme hareketleriyle at başı giden Hirschfeld, enstitüsünü 1919'da kurmuştu. Cinsel meseleler, zührevi hastalıklar ve kürtaj hakkında tıbbi danışmanlık vermesinin yanında; yirmi bin ciltle, paha biçilmez bir eser ve görsel malzeme koleksiyonundan oluşan, emsalsiz bir kütüphane kurmuştu. 1921'de ise genetik, seksoloji ile hukuk konularında tartışmak ve seks reformuna adanmış uluslararası bir örgüt kurmak amacıyla dünyanın her tarafından uzmanları bir araya getiren, Birinci Cinsel Reform Kongresi'ni düzenledi. Sonu, seksoloji söyleminin temeli olan eşcinselliğin patolojik inşası yüzünden gelen Hirschfeld, yine de solcu çevrelerden, 175. maddenin parlamento misyonunda gündeme alınmasını kadar destek toplamayı başarmıştı. Ancak 1929'da borsanın çökmesiyle, yasa tasarısı tali işler tarafına itilerek, politik ve ekonomik krizin girdabında çok geçmeden unutulmaya terk edildi.

Çeşitli fırtınalar atlatan erken dönem Alman gay ve lezbiyen hareketi, yine de muvaffak olmuştu. Düzenlenen lezbiyen kıyafet baloları, lüks lezbiyen barları ve lezbiyen tiyatrosu ile dergileri hep gözde olmuştu. Berlin'in cinsel sınırları ihlal eden barları dünya çapında meşhurdu; şehir cinsel fantezi dolu kentsel bir gece, bir erotik pazarlık türü sunuyordu. Daha Birinci Dünya Savaşı yıllarında Berlin, zarif kulüplerden sıradan publara kadar, kırk veya daha fazla aleni eşcinsel buluşma mekânına sahipti; hepsinde gay erkekler çalışır, ayrıca özel banyoları ve "queer" geçitleri olurdu. Şehirdeki işsiz gençliğin bir kesiminin, maskülen güzelliklerini sert, sapa işçi sınıfı barlarında sergileyip cinsel bakımdan açık olan atmosfere kapılan müşterilerle beden alışverişine girdikleri, "Oğlanopolis" [Boyopolis] diye adlandırılmaya başlanan bir sahne canlanmış, eşcinsel fırsatları beraberinde getirmişti. Avrupa'da, zıt giyinme, fetişizm ve sadomazoşizm kültürlerini barındırma ve hatta bunların gösterişini yapmada daha meşhur başka bir şehir yoktu. Noel'de yapılan kötü şöhretli travesti baloları, İngiliz yazar Christopher Isherwood'un tabiriyle çok çeşitli "sapkınlıkların maskeli balosu"nda en göz önünde olanlardı. Kendisi, bu baloyu bir grup dostu ve gençlikleriyle heyecan verici erkek fahişeyle sürekli, "Gecenin Sonuna Yolculuk" yaptıkları akşamlarda keşfetmişti.[22]

22. Bu paragrafta şu kaynaklarda kullanılan malzemeden yola çıkılıyor: James D. Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany* (New York: Arno, 1975); Vern L. Bullough, *Science in the Bedroom: The History of Sex Research* (New York: Basic Books, 1994), s. 57-92; Plant, *The Pink Triangle*; Claudia Schoppmann, *Days of Masquerade; Life Stories of Lesbians During the Third Reich* (New York: Columbia University Press, 1996); Erwin J. Haeberle, "Swastika, Pink Triangle, and Yellow Star: The Destruction of Sexology and the Persecution of Homosexuals in Nazi Germany", *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past,*

Hitler'in başlangıçtaki ikinci adamı ve 1920'lerin başından sonuna kadar sadık destekleyicisi, Kahverengi Gömlekli SA'nın (Sturmabteilung) askeri kurucusu ve lideri Ernst Roehm, alenen eşcinseldi. Başlangıçta antifaşist sol da çağın homofobisinden muaf değildi; Roehm'in şiddet ve teröre eğilimini, Nazizmin erkekleri arasındaki "doğaya aykırı" münasebetlerle kurduğu "sapkın" bağdaşmalarla özdeşleştiriyordu.[23] Roehm ve Hitler, Hitler'in ilk iktidara gelme girişiminde bulunduğu 1923'teki komplolu Birahane *Putsch*'undan birlikte sağ kurtulmuş, emin dostlardı. 1920'lerin ortasından sonlarına kadar Roehm, cinsel ve siyasi patavatsızlıkları yüzünden, Bolivya'ya sürgün gitmeye mecbur kalmıştı. Ancak 1929'da Hitler'in Nazi'nin sokaktaki kuvvetini sergileyebilmesi için elzem olan Kahverengi Gömlekliler'i, hizipçi bir isyan tehdidine maruz kalınca, *Führer* işleri toparlaması için eski müttefikine döndü. Almanya'ya dönen Roehm, muhalifleri temizledi ve binlerce yeni üye alarak SA'yı genişletti. Onun 1933'ün başlarında komünist karşıtı sokak şiddetinin ekseninde yer alan Kahverengi Gömlekliler'i, eşcinselliğe yönelik terörist saldırıyı da başlattı. Barlara baskın yapılıyor, apartman daireleri yağmalanıyor, eşcinsel literatür ve örgütler yasaklanıyordu. 6 Mayıs 1933'te Hirschfeld'in enstitüsüne saldırıldı, kütüphane zapt, eşyalar paramparça edildi. Günler sonra eşcinselliğe dair kitaplar ve fotoğraflar, kıymetli bir görsel arşiv, umumi bir törenle, bir ritüel gerçekleştiriliyormuşçasına yakıldı. Cinsel Bilim Enstitüsü, "beyaz köle ticaretinde uluslararası [bir] merkez" ve "emsali görülmemiş bir kir ve pislik yuvası" ilan edildi. Roehm'in SA'sında

Der. Martin Duberman, Martha Vicinus ve George Chauncey, Jr., (New York: New American Library, 1989), s. 365-379 [*Tarihten Gizlenenler: Gey ve Lezbiyen Tarihine Yeni Bir Bakış*, Çev. Serkan Göktaş, Phoenix Yay., 2001]; Michael Burleigh ve Wolfgang Wippermann, *The Racial State: Germany,1933-1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 184-186; Christopher Isherwood, *Christopher Isherwood and His Kind, 1929-1939* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1976), özellikle s. 13-29; Isherwood, *The Berlin Stories: The Lost of Mr. Norris and Goodbye to Berlin* (New York: New Directions, 1945); Jonathan Fryer, *Isherwood: A Biography of Christopher Isherwood* (Londra: New English Library, 1977), özellikle s. 112-124; Stan Persky, "Berlin/Boyopolis", Persky, *Then We Take Berlin: Stories from the Other Side of Europe* (Toronto: Knopf, 1995), s. 129-220. Persky'nin anlatısı, Isherwood'un elli sene sonraki erotik karşılaşmalarını kopya etmek ister gibi. Faşizmin "sapkınlıkları"yla cinsel sınır ihlalinin "sapkınlıkları" arasında, ticarete dökülen eşcinselliği de dahil eden merak uyandırıcı bir çağdaş ilişki kurma girişimi için bkz. Hendrik De Leeuw, *Sinful Cities of the Western World* (New York: Citadel, 1934), s. 223-246. Son olarak belgesel toplama, *We Are Every where: A Historical Sourcebook of Gay and Lesbian Politics*, Der. Mark Blasius ve Shane Phelan, (New York: Routledge, 1997), s. 63-178'i dikkate alın.

23. Harry Ooserhuis, "The 'Jews' of the Antifascist Left: Homosexuality and Socialist Resistance to Nazism", *Gay Men and the Sexual History of the Political Left, Der.* G. Hekma, H. Ooserhuis ve J. Steakley, (Londra: Routledge 1995), s. 227-257. Eleanor Hancock'un, *Journal of the History of Sexuality* 8 (Nisan 1998): 616-641, " 'Only the Real, the True, the Masculine Held its Value': Ernst Rohm, Masculinity, and Male Homosexuality", Roehm'i ele alan güncel bir makale.

Ocak 1933'te 300 bin olan üye sayısı bir sene sonra, birdenbire otuz milyona fırladı. Komünistler ve eşcinseller müsait hedefler olmuştu.

Ne var ki Roehm sağladığı başarıyı yanlış değerlendirmiş ya da en azından zamanlama ve koşulların önemini yeterince kavrayamamıştı. Onun Kahverengi Gömlekli sokak haydutları, Hitler'e iktidar yolunu açmış ve antikomünist terörün hâkim olduğu geçiş günlerinde, yeni düzeni sağlamlaştırmıştı. Ancak Naziler burjuva yasama otoritesinin burçlarına bir kez yerleşince, Kahverengi Gömleklilerin başa çıkılamayan, bıktırıcı terbiyesizlikteki kabadayılığı bir sakınca haline gelmişti. Çok geçmeden, Roehm'in iktidar üssü, Alman ordusunun yönetimini devralma tutkusu ve aleni eşcinselliği, *Führer*'in koruması SS (Schutzstaffel) lideri Heinrich Himmler gibi, başka Nazi kukla başkanlar arasında kıskançlık ve dehşet yaratmaya başladı.[24]

Uzun Bıçakların Gecesi, yani 28 Haziran'da başlayıp 3 Temmuz'a kadar süren kıyım, bunlar gibi güç çatışmalarından meydana gelmişti. Hitler, 28 Haziran akşamı Roehm'le buluşmak üzere Münih'e gelmişti. SS fırtına süvarilerinden bir topluluğun desteğiyle çevrelenmiş halde, SA karargâhına dalmış, nizami Kahverengi Gömlekli askerlere "eşcinsel domuzlar"a takılan lakaplar savurmuş, çok sayıda lideri tutuklamış ve Roehm ile yakın çevresini toplamak üzere yoluna devam etmişti. Berlin'de ve başka yerlerdeki sersemleyen SA teğmenleri kadar, Hitler'in şu ya da bu nedenle tasfiye etmek istediği diğer Nazilere de buna benzer bir kader biçilmişti. Dövülmüş, işkence görmüş ya da hemen idam edilmişlerdi. Ceset sayısı birkaç gün içinde üç yüze ulaşmıştı. İki hafta sonra Hitler, küstahça ve yüzsüzce Reichstag önünde duruyordu. "Eğer beni ayıplayan ve neden yasal mahkemelere başvurmadığımı soran varsa, tüm söyleyebileceğim şudur: O anda Alman halkının kaderinden ben sorumluydum. Alman ulusunun yüce divan yargıcı ben oldum [...] Herkes şunu bilmelidir ki gelecekte eğer devlete el kaldıran olursa, payına kaçınılmaz bir ölüm düşecektir!"

Bir sene sonra, Uzun Bıçakların Gecesi'nin yıldönümünde, erkekler arasında eşcinsel münasebetleri yasaklayan yeni ağır yasalar yürürlüğe girmişti. "Aksigenlilik" [cantragenic] suçunun kapsamı, livatadan vücutların birbirine sürtünmesine, hatta çapkın bakışlara kadar genişletilmişti.[25] 1933'le 1944 yılları arasında, elli bin ila altmış üç bin erkek, bu nevi eşcinsellik suçlamalarıyla mahkûm edilmişti ve son durağının,

24. Ian Kershaw, *The "Hitler Myth": Image and Reality in the Third Reich* (Oxford: Clarendon Press, 1987). Kershaw, "Roehm Putsch"un Roehm'in ordu yönetimini alma hırsına dair korkularla motive edildiğini ki bu şüphesiz doğru, ancak Hitler ve diğerleri Roehm'i görevden alırken darbelerine homofobi şiddeti ve retoriğiyle gerekçe göstermiş olduklarını vurguluyor.
25. Bkz. Oosterhuis, "Medicine, Male Bonding, and Homosexuality in Nazi Germany", s. 187-206.

pembe üçgeni takacağı toplama kampı olabileceğini, her gay Alman bilirdi. Dachau ve Buchenwald'daki Nazi gardiyanları tarafından sövülen, antifaşist, Yahudi ya da yabancı hücre arkadaşlarından daha izole ve parçalanmış olan eşcinseller, bilhassa ezici bir muamele görmüştü.[26] Hormon enjeksiyonlarına, vücutlarına beze yerleştirilmesine ve türlü korkunç deneye maruz kalmışlar; kamptaki genelevlere gitmeye zorlanmışlar; mastürbasyon yapmadıklarından emin olunsun diye elleri battaniyenin dışında kalacak şekilde uyumaları istenmişti. Genital bölgelerine sadistçe vurulması, emin, yavaş bir ölüm demek olan işlere verilmeleri kadar rutindi; bunlara, neredeyse su damlayacak haldeki rutubet, sıhhi olanaksızlıklar ve yetersiz havalandırma yüzünden verem gibi hastalıkların kuluçkaya yattığı, yeraltı tünel fabrikalarında çalışmak da dahildi. Eugen Kogon'un *Theory and Practice of Hell*'i (1968) diğer mahkûmların homofobisi ile kampların terör estiren rejimi arasında kalan, eşcinsel mahkûmların vaziyetini ortaya koyar. Bu koşullar altında beş bin ile on beş bin arasında eşcinsel ölmüştü. Diğerleri hadım edilmiş ve temel savaş sanayiinde çalışmak üzere "salıverilmiş" oldukları için kendilerini şanslı sayıyordu.[27] Himmler onları, yerinden sökülmesi, fırlatılıp istiflenerek yakılması gereken "yabani otlar" olarak gördüğünü belirtmişti. SS lideri, eşcinselliğinden şüphelenilenlerin hepsini, kanın arılığı adına aleni olarak aşağılamayı, süratle yargılamayı ve son olarak, mahkûm edilen tüm "cinsel dönmeleri" "kaçmaya kalktıklarında" vurulacakları toplama kamplarına göndermeyi savunuyordu. Eşcinsellere uygulanan şiddetle Nihai Çözüm'ün deneme sürüşü yapılmıştı.[28]

Nazilerin komünistlere, işçi hareketine ve cinsel sınır ihlaline saldırılarıyla anılan baskı eylemleri ve siyasi-kültürel soykırım, trajik biçimde takatleri kesmişse de faşist vahşetinin uzun gecesi içerisindeki en

26. R. Lautman, "Categorisation in Concentration Camps as a Collective Fate: A Comparision of Homosexuals and Jehovah's Witnesses", *Journal of Homosexuality* 19 (1990): 67-88.

27. Hadım edilenlerin sayısı fazla değildi ama birkaç vaka dahi olsa, zora başvurulacağı mesajının verilmesi açısından yeterince etkili olmuştu. Bkz. G. J. Giles, " 'The Most Unkindest Cut of All': Castration, Homosexuality, and Nazi Justice", *Journal of Contemporary History* 27 (Ocak 1992): 41-61.

28. Yukarıdaki paragraflar, Plant, *The Pink Triangle; Eugen Kogan, The Theory and Practice of Hell*'i kaynak alıyor (New York: Berkeley, 1968). Ayrıca, bkz. Heinz Herger, *The Men with the Pink Triangle* (Boston: Alyson, 1980); Max Gallo, *The Knight of the Long Knives* (New York: Harper & Row, 1972); Saul Friedlander, *Nazi Germany and the Jews—Volume I: The Years of Persecution, 1933-1939* (New York: HarperCollins, 1997), s. 113-114, 203, 205-207, 236, 247, 302. Burleigh ve Wippermann, *The Racial State*, s. 182-197, eşcinsellerin baskı görmesine dair mükemmel bir kısa anlatı. Eşcinseller ve toplama kampları üzerine bir anlatı için bkz. Ruediger Lautmann, "Gay Prisoners in Concentration Camps", *A Mosaic of Victims: Non-Jews Persecuted and Murdered by the Nazis*, Der. Michael Berebaum, (Londra: Macmillan, 1990), s. 200-221. Eşcinsellik ve toplama kamplarına dair bir dramatizasyon için bkz. Martin Sherman, *Bent* (New York: Avon, 1979).

karanlık gölgeye sahip olan Yahudi soykırımında yaklaşık altı milyon Yahudi'nin öldürülmesiyle nicelik bakımından mukayese edildiğinde, sönük kalıyor.[29] Hitler'in düzenli *Volk* politikasına Yahudi karşıtlığının ve ırk arıtımının nüfuz ettiği, daha 1920'lerden belliydi.[30] Ancak çok az kişi, yaptığı bu belirsiz genelleştirmelere bağlı olarak öldürücü biçimde ırka dayandırılmış iyigenciliğin, Nihai Çözüm istikametine gittiğini görmüştü. Hitler kendisini, ırksal bakımdan "kusurlulara" sonsuz bir savaş açan devrimci bir peygamber addediyordu. Bununla beraber, ta Ocak 1933'te şansölyeliği devralmasına kadar, açıkça demografik "temizlik ve yenilenme"nin çekimine kapılmış olmasına rağmen, Yahudilere yapılan saldırılar, Kahverengi Gömlekli haydutluğunun kanundışı örneklerinden ibaret olmuş ve örgütlü zulüm siyaseten münasip sınırlar içerisinde tutulmuştu. Tabii 1933'te terör, caddelerde boy göstermeye başlamış ve pek çok Yahudi, yeni Nazi devletinin "illegalleri" gözlediği ve kaydettiği sayım gecelerini ilk elden yaşamıştı.[31] Ama asıl "Arileştirme" süreci, Nuremberg Yasaları'nın Yahudilere karşı sistematik ayrımcılığıyla açıkça telaffuz edilmişti.[32]

9-10 Kasım 1938'deki Kırık Cam Gecesi (*Kristallnacht*), Hitler'in soykırım niyetini meydana çıkarmıştı. Paris'te bir Nazi diplomatı,

29. Alman Yahudiliğinin geniş tarihsel bir tartışması için bkz. Fritz Stern, "The Burden of Success: Reflections on German Jewry", *Dreams and Delusions*, s. 97-114.

30. Peter Loewenberg, *Fantasy and Reality in History* (New York: Oxford University Press, 1995), s. 172-191'de modern Yahudi düşmanlığına dair ilginç analitik yorumlar içeren genel bir bakış yer alıyor. Almanların öldürücü Yahudi düşmanlığı göz önünde tutulursa, "Nihai Çözüm"ün kaçınılmaz olduğunu vurgulayan, en keskin ve abartılı yorumsal vaka belki de Daniel Jonah Goldhagen'ın çoğunlukla alkışlanan *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* adlı yapıtı, (New York: Knopf, 1996). Goldhagen'a bir eleştiri için bkz. Norman G. Finkelstein, "Daniel Jonah Goldhagen's 'Crazy' Thesis: A Critique of Hitler's Willing Executioners", *New Left Review* 224 (Temmuz-Ağustos 1997): 39-87.

31. Bkz. Lisa Fittko, *Solidarity and Treason: Resistance and Exile, 1933-1940* (Evanston: Northwestern University Press, 1993), s. 43. "Sayım yapılacağı ilan edilmişti. Birdenbire burada oturanların hepsine belirtilen gecede kayıt edildikleri adreste olmaları emredildi. Her ev teftiş edilecek, herkes sayılacaktı. Sayım biz kanun kaçakları içindi! Bu terör biz kanun kaçaklarının geceyi parklarda, bankların üstünde, karanlık sokaklarda, arka bahçelerde ve ara yollarda geçirmek zorunda olduğumuz anlamına geliyordu [...] Dönemin vahşet oyunu, bizlerle oynanıyordu." Büyük ölçüde Yahudi düşmanı terör içeren erken dönem mezalim vakaları için, bkz. Alexandra Richie, *Faust's Metropolis: A History of Berlin* (New York: Carrol & Graf, 1998), s. 407-474.

32. Alman Yahudilerin statü ve haklarına yapılan bu saldırı üzerine yapılan, burada layıkıyla ele alması imkânsız detay ve boyutları sunan mükemmel incelemeler arasından bkz. Karl A. Schleunes, *The Twisted Road to Auschwitz: Nazi Policy Toward German Jews,1933-1939* (Urbana: University of Illinois Press, 1990); Saul Friedlander, *Nazi Germany and the Jews*; Karl A. Schleunes, "Retracing the Twisted Road: Nazi Policies Toward German Jews, 1933-1939" ve Saul Friedlander, "From Anti-Semitism to Extermination: A Historiographical Study of Nazi Policies Toward the Jews and an Essay in Interpretation", Francois Furet. *Unanswered Questions: Nazi Germany and the Genocide of the Jews* (New York: Schocken, 1989), s. 3-32, 54-70. William Carr'ın, *Life in the Third Reich*, Der. Bessel, s. 69-82'deki "Nazi Policy Against the Jews" makalesinde kısa bir ifade yer alıyor.

genç bir Yahudi tarafından öldürüldüğünde, Goebbels, Münih'teki parti liderlerine verdiği bir söylevde, Yahudi karşıtı isyanların devlet otoritesinin engeliyle karşılaşmayacağını açığa vurmuştu. Bunun neticesi planlı, ulusal bir katliam olmuştu; zira Nazi fırtına süvarileri ve nizami SS askerleri, üniformasız ama çekiçler, baltalar, levyeler ve kundak bombalarıyla silahlanmış halde, gece saat 03.00'te Yahudilerin dükkânlarına, evlerine ve sinagoglarına hücum etmişti; camları paramparça etmiş, ikonları, malzemelerle eşyaları yağmalamış ve binaları ateşe vermişti. Binlerce kişi vahşete maruz kalmış, yüz kadarı öldürülmüş ve yirmi bin Yahudi erkeği sürüler halinde toplama kamplarına gönderilmişti. Sokaklara kırık camlar dağılmıştı. Ziyana bir de hakaret ilave etmek için Nazi devleti, "uluslararası Yahudilerin nasyonal sosyalist Almanya'yı kışkırtması üzerine, halkın kızgınlığıyla [...] Yahudi işyerlerine ve meskenlerine gelen tüm zarar[ın], orayı işgal eden Yahudiler tarafından derhal tamir edilmesi" gerekliliğini şart koşan bir kararname çıkarmıştı. İlaveten çıkarılan yasa, Alman Yahudilerinden bir milyar marklık bir ceza toplanmasını zorunlu kılıyordu; başka yasalarla, Yahudiler Reich'in ekonomik hayatından çıkarılıyor, sosyal ve mülkiyet hakları sert şekilde sınırlanıyor ve karma evlilikler dahilindeki yurttaşlık hakları kanunla sınırlanıyordu.[33]

On seneyi aşkın bir süre boyunca Öteki olarak damgalanan Üçüncü Reich'ın Yahudileri, 1938'in sonuna gelindiğinde harcanabilir olarak sınıflandırılıyordu. Bunun ilk sonucu, devlet zoruyla göç olmuştu, ancak savaş tehdidinin Hitler'i daha radikal bir zemine itmesiyle daha 1939'da, "Yahudi ırkı Avrupa'dan yok edilecek!" vaadinde bulunmuştu. 1941'e gelindiğinde ise Nazi lideri, artık Nihai Çözüm'den bahsediyordu. Ölüm saçan SS mangaları, toplu katliamlar gerçekleştiriyordu; işgal edilen Polonya'ya altı özel imha kampı kurulmuş ve bazıları bir seferde iki bin kişi alabilecek şekilde yapılmış bu kamplar, gaz odalarıyla donatılmıştı; en beteri Birkenau'da, devasa çalışma kampı Auschwitz'in yanına kurulmuş olandı. Ocak 1942'deki Wansee Konferansı'nda, Nihai Çözüm resmen devlet politikası tayin edildi. Yalnızca bir sene kadar sonra, 1943 Nisan ve Mayıs'ında, Varşova gettosu yakılıp yıkılmış, on binlerce Polonyalı Yahudi caddelerde ve ara sokaklarda vurulmuş, lağımlarda boğulmuş ya da binalarda yakılmıştı. Avrupa bir Nazi raporunun ifadesiyle, "batıdan doğuya boylu boyunca taranmış"tı. Avrupalı Yahudilerin muhtemelen yüzde 68'i, faşizmin on yıllık karanlığına bir daha çıkmamacasına dalmışlardı.[34]

33. *Kristallnacht*'ta olanların yakın tarihteki bir gözden geçirilişi için bkz. Friedlander, *Nazi Germany and the Jews*, s. 269-276.

34. Christopher R. Browning, *Fateful Months: Essays on the Emergence of the Final Solution*

Tarihte geriye dönülüp bakıldığında, bu çirkin vahşet ve katliam gecesine direnmenin zorunlu bir eylem, böyle dipsiz bir karanlığın karşısında, muhafaza etmeye değer bir insanlığı kucaklamanın ve benimsemenin tek yolu olduğu görülecektir.[35] Zaten pek çokları direnmişti de. Bütün askeriye, işçiler, komünistler, sosyalistler, liberaller, öğrenciler, uzmanlar ve entelektüellerin belli kesimleri, çoğu kez hayatları pahasına, faşist rejime karşı çıkanların saflarına katılmıştı. Protesto yapılan sayısız geleneksel bulvar, özellikle de işçi sınıfı çevrelerine kapatılmış; ama sendika militanları ve radikal aktivistler, gamalı haç sendikaların üzerine inmeye başladığında, solun siyasi partileri kendilerini resmen yasadışı ilan edilmiş bulduklarında ve yeraltındaki özgürlük savaşçıları, ailelerinin Gestapo terörünün daralan ipini boyunlarında hissedeceklerinden sürekli endişe ederken bile Üçüncü Reich'a karşı mücadeleye devam etmişti.[36] İşçiler, bütüncülleştiren zaptlar karşısında sabotajlar düzenledi; komünistler el altından gazeteler yayımladı; sendikacılar kurumları parçalanır ve liderleri azledilirken bile sağlam ilkelerine tutundu. İşçi sınıfının kenar mahallelerinde isyankârlık kendisini, "berbat kokan çıkmaz sokaklar"ın dar geçitlerine ve gecenin acemi yazıcılarının, yamuk yumuk duvarlara her tarafa çekilebilir şiddet yüklü sloganlar –"Hitler'e Ölüm!" ve "Yaşasın Devrim"– karaladığı, karanlık kemerlerin altına yazdırmıştı. Bir fikir öldürülemezdi. Daniel Guerin, "öteki Almanya"daki yolculuklarının

(Londra: Holmes & Meier, 1985), Nihai Çözüm'ün aşamalarını ortaya koyan faydalı bir makale derlemesi. Yahudi soykırımı artık muazzam bir literatürde konu ediliyor. Bkz. Stanely G. Payne, *A History of Fascism, 1914-1945* (Madison: University of Wisconsin Press, 1995), s. 380-381'deki ve Michael R. Marrus, "History of the Holocaust: A Survey of Recent Literature", *Journal of Modern History* 5-9 (Mart 1987): 114-160'taki belli başlı kaynakların kısa özeti ve aktarılışı.

35. Alman direnişinin klasik anlatısı olan, Peter Hoffmann, *The History of German Resistance*'a (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1977) epey sonra gelen literatür ilave oluyor. Buna, Theodore Hamerow, *On the Road to Wolf's Lair: German Resistance to Hitler* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997) de dahil. Hamerow, resmi askeri direnişleri ve gizli planları vurgulamış. Anton Gill, *An Honorable Defeat: A History of German Resistance to Hitler, 1933-1945* (New York: Henry Holt, 1994) ise yakın tarihe ait geniş kapsamlı bir anlatı. Bu karanlığın ve faşizme direnişle olan alakasının hatırası üzerine bkz. *Resistance Against the Third Reich, 1933-1990*, Der. Michael Geyer ve John W. Boyer, (Chicago: University of Chicago Press, 1994) içindeki pek çok makale bilhassa, Geoffrey Cocks, "Repressing, Remembering, Working Through: German Psychiatry, Psychotherapy, Psychoanalysis, and the 'Missed Resistance' in the Third Reich" ve Michael Geyer, "Resistance as Ongoing Project: Visions of Order, Obligations to Strangers, and Struggles for Civil Society, 1933-1990", s. 312-350, aynı zamanda, Luisa Passerini'nin derlediği faydalı koleksiyon, *Memory and Totalitarianism: Volume I of the International Yearbook of Oral History and Life Stories* (Oxford: Oxford University Press, 1992). Son olarak, Jane Kramer'in, *The Politics of Memory: Looking for Germany in the New Germany*'de (New York: Random House, 1996) hafızayı ele alışını dikkate alın. Kramer 1988-1995 yıllarındaki gazeteciliği ele alıyor.

36. Bkz. David F. Crew'un derlediği mükemmel toplamadaki makalelerin çoğu, *Nazism and German Society, 1933-1945* (Londra: Routledge, 1994).

hikâyesini, Nazi Berlin'inde gecelerin hâlâ "Enternasyonal"in nakaratıyla çınladığı güvencesiyle noktalar: "Bu akşam, her akşam olduğu gibi, sayısız hanenin derinliklerinde, dudaklara bu nakarat geliyor ve alçak sesle söyleniyor: 'Bu son çatışma.' " 1930'ların direnişini anlatan bir hatıratın adına, *Out of the Night* [Gecenin Dışına] (1967) denmekle isabet edilmişti.[37]

Münih ve Hamburg'da elden ele gezen ve 1942'nin sonlarından 1943'ün başlarına kadar Viyana'da, Gestapo'nun bulduğu Beyaz Gül broşürlerinin öğrenci yazarları ve dağıtıcıları; Hitler karşıtı ifadeler tasarlamak ve en sonunda da *Führer*'i toplu katliamcı ilan eden ve Alman entelijansiyasını "özgürlük" taraftarı olmaya teşvik eden gizli bir graffiti kampanyası düzenlemek için karanlığın örtüsünü kullanmışlardı. Yasadışı toplantılarla ve postanelere, tren istasyonlarına ve uzak kentlere yolculuklarla geçen geceleri, nasyonal sosyalizmin Alman halkı üzerinde kurduğu hegemonyanın çatlaklarını genişletme çabalarının neticesiydi. Alman entelektüellerinin, "karanlıkta mücadele ederken [...] mahzenlerine kaçmış [...] yavaş yavaş boğularak ölüyor" olduklarına inanan Beyaz Gül'ün dinç üyeleri, "teröre bir son"u, "sonu olmayan terör"e tercih ediyordu. İnsanları Nazi rejimini baltalamaya ve bir pasif direniş stratejisi benimsemeye teşvik ederek, körü körüne vatanseverliğe karşı şu savunmayı yapmışlardı: "Bolşevizme karşı askeri zafer, Almanların asıl kaygısı olmaya kalkmasın. Nazilerin mağlup edilmesi *kayıtsız şartsız* sıradaki ilk iş olmalıdır." Beyaz Gül yazarları, devrimci bozguncular olarak ilk broşürlerini, Goethe'nin *The Awakening of Epimenides* adlı oyununun ikinci perde, dördüncü sahnesinden bir pasajla sonlandırmışlardı. Burada umut şöyle ilan ediliyordu:

> Şimdi görüyorum ki iyi adamlarım
> Uyumayıp sessizlik içinde beklemek üzere
> Gecede toplanmış.
> Ve o onurlu özgürlük sözcüğünü
> Fısıldayıp mırıldanıyorlar

37. Direniş ve zapt üzerine bkz. Tim Mason, "The Containment of the Working Class in Nazi Germany", *Nazism, Fascism, and the Working Class*, Der. Jane Caplan, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 231-273; Mason, "Labor in the Third Reich, 1933-1939", *Past & Present* 33 (Nisan 1936): 112-141; Daniel Guerin, *The Brown Plague: Travels in Late Weimar and Early Nazi Germany* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1994), özellikle s. 123-152; Klaus-Michael Mallmann ve Gerhard Paul, "Omniscient, Omnipotent, Omnipresent, Gestapo, Society and Resistance", *Nazism and German Society*, Der. Crew, s. 66-96; Peukert, *Inside Nazi Germany*, s. 118-134; Herbert Steiner, "The Role of Resistance in Austria, with Special Reference to the Labor Movement" ve Alf Ludtke, "The Appeal of Exterminating 'Others': German Workers and the Limits of Resistance", *Resistance Against the Third Reich*, Der. Geyer ve Boyer, s. 167-172, 53-74; Terence Prittie, *Germans Against Hitler* (Londra: Hutchinson, 1964); Max Horbach, *Out of the Night* (1967; New York: F. Fell, 1969).

Ta ki
Tapınağımızın basamaklarında
Bir kez daha sevinçle haykırana kadar
Özgürlük! Özgürlük!

Ne var ki Beyaz Gül'ün liderlerinden altısı, sonunda tutuklanmış ve idam edilmişti; çok sayıda destekçisi ise altı aydan on yıla kadar hapis cezasına çarptırılmıştı. "Alman gecesini paramparça etme" gayretleri, pek çok başka direniş gibi, hapis ve ölümle sona ermişti.[38]

Beyaz Gül'ün, faşist gecenin tahakkümü altındaki Almanya için mümkün olan tek seçenek olarak ilan ettiği pasif direniş, Weimar ve Nazi halk kültürlerinin farklı alanlarında filizlenir olmuştu gerçekten de.[39] Şenlik ve sığınak olan akşamlarda, saygısızlığın ve düşkünlüğün altkültürleri yatıyor, bunlardan da ırk safiyeti ve irtica politikasıyla karmaşık şekilde alakalı sınır ihlalcisi kimlikler yetişiyordu. 1920'lerin ve 1930'ların kabareleri, gençlik çeteleri ve swing heveslileri içerisinde, Nazizm politikasının kolayca özümsenmesine kafa tutularak tartışılıyordu.

Berlin kabaresi, yüzyılın eşiğine kadar uzanan; metropolit bir seks ve politika anlayışının sansürcüleri ve oyuncuları arasında küfür, müstehcenlik ve siyasi hiciv içeren yorumlar ve ifadelerin hangilerinin sahnelenebileceği üzerine sürekli çatışmaların olduğu; muhafazakârlık ve eleştirinin kenarında hassas bir dengeye oturtulmuş bir gösteriydi.[40] Kabare kültürünün, siyasi uzlaşımı tiye alma kapasitesinin sınırlarını zorlayan Berlin dadaistlerinin karıştırdığı, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen arkasından gelen yıllar ve 1920'lerin başları, Haziran 1920'deki Birinci Uluslararası Dada Sergisi'yle doruğa ulaşan, radikal estetiğin çıkışına şahit olmuştu. Genellikle isyan politikasına sempati duyan

38. Beyaz Gül üzerine, bkz. Christiane Moll, "Acts of Resistance: The White Rose in the Light of New Archival Evidence", *Resistance Against the Third Reich*, Der. Geyer ve Boyer, s. 173-200; Annette E. Dumbach ve Jud Newborn, *Shattering the German Night: The Story of the White Rose* (Boston: Beacon Press, 1986); Terence Prittie, *Germans against Hitler* (Londra: Hutchinson, 1964), s. 153-178; alıntılanan bildirinin belgelenişi içinse, Inge Scholl, *The White Rose: Munich, 1942-1943* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1973).

39. Beyaz Gül'ün mensupları Marksist değildi; Gramscici kesinlikle değildi; yine de Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (New York: International, 1971), s. 106-120'deki pasif devrim tartışmasını dikkate alın. Luisa Passerini, *Fascism in Popular Memory: The Cultural Experience of the Turin Working Class* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) İtalya'nın faşizm tecrübesi ve İtalyan işçi sınıfına dair olağanüstü bir anlatı.

40. Bundan sonraki tartışma Berlin'e odaklanıyor ama başka yerler de ele alınabilirdi. Bu bağlamda, *Society and Politics in Wilhelmine Germany*, Der. Richard J. Evans, (Londra: Croom Helm, 1978), s. 90-111'deki Robin Lenman'ın, "Politics and Culture: The State and the Avant-Garde in Munich, 1886-1914" makalesindeki tartışmayı dikkate alın.

* High camp: Dramatik bir biçimin klişeleşmiş özelliklerinin gülünç boyutta abartısını bilinçli olarak yapan tür. (ç.n.)

dadaistlerin, Alman Komünist Partisi'nin cazibesine kapılmış olsalar da KPD'nin ağırbaşlı proleter devrimcileri tarafından sergilenen absürd gösterinin kahkahasına ve high camp*'e, ayıracak pek fazla zamanları yoktu. Burjuva politikası ve ekonomisinin kurumlarını taşladığı gibi, iktidar sahibi şahsiyetlere yapılan hicivci sert eleştirileri de erotize eden dada, yeni olan her şeye izin veren bir havailik ve yabani bir mizah havası estirmişti.

1920'lerin hiper-enflasyon döneminde popüler beğeni, revülere ve kadın çıplaklığının kaba teşhiriyle seyircinin şehvet düşkünlüğünden faydalanan "Amerikanlaştırılmış" müzikal üsluplarla şişirilmiş sunumlara kaymıştı. Siyah caz müzisyenleri ve dans toplulukları ve Josephine Baker gibi performansçılar, Avrupa kültürünün parodisini yapmışlarsa da ilkelci modernliğin, kentsel nefsaniliklere uydurulmuş Alman "dışavurumculuğu"nun cisimleşmeleri diye karşılanmışlardı. Dansçı kızlar korosunun Amerikanca dizeleri de Fordist montaj hattının katiliğiyle erotiğin askerileştirilmesi arasındaki ırksal bir farkı ortaya koyarak rağbet görmüştü. Kabare böylece, farklı ve çoğunlukla tutarsız kültürel formları kaynaştırarak paradoksları ve benzerlikleriyle Weimar Cumhuriyeti'nin klasik müphemliklerini erotize eden bir gösteriyi sürdürüyordu. Faşizmin giderek tehditkârlaşan sokaktaki varlığı ve 1930'dan 1933'e artan siyasi görünürlüğüyle siyasi ortamın çirkinliği arttıkça kabare; geleceğin *Führer*'i ve onun yakıcı sözleri karşısında ya sessizliği ya da hicvi tercih eden hiziplere bölünmüş veya Kızıl Eleştiriler ve ajitasyon-kışkırtma [agitprop] tiyatrosuyla agresif bir aleni siyasi muhalif duruş edinmişti.[41] Reichstag yangınının akabinde çoğu kabareci, ki ezici çoğunluğu Yahudi, liberal ya da solcuydu, ülkeden firar etti. 1930'ların sonlarına gelindiğinde politize olmuş kabare dünyası, nasyonal sosyalizmin eleştirel yorumları susturması ve "dejenere" sanat formlarıyla müzik türlerine resmen getirdiği yasakla söndü.[42] Bu, komünist hicivci George Grosz ve muhalif ressam Max Beckman gibi sanatçıları, Nazi baskısının boğucu havasıyla yüz yüze kalmaktansa sürgünü seçmeye zorlayan bir süreçti (1933-1937).[43] Razı olma ve

41. Hicivsele bir örnek için bkz. solcu kabare performansçısı Kurt Tucholsky'nin derlemesi, *Deutschland, Deutschland uber alles: Photographs assembled by John Heartfield* (Amherst: University of Amherst Press, 1972). Halk Cephesi döneminde Amerikan kabaresi için bkz. Michael Denning, *The Cultural Front: The Laboring of American Culture in the Twentieth Century* (Londra: Verso, 1996), s. 325-328.

42. "Dejenere" sanat üzerine bkz. Stephanie Barren vd, *"Degenerate Art": The Fate of the Avant-Garde in Nazi Germany*'deki (Los Angeles: LACMA, 1991) mükemmel yorumlar ve bir sergi kataloğu.

43. Birçok incelemenin arasından bkz. George Grosz, *A Little Yes and a Big No: the Autobiography of George Grosz* (New York: Dial Press, 1946); Irwin Beith Lewis, *George Grosz: Art and Politics in the Weimar Republic* (Madison: University of Wisconsin Press, 1971); Barbara

uyum sağlamanın zehir testini geçmeyi başaramayan bütün kabareler, Gestapo tarafından kapatılıveriyordu.[44]

Christopher Isherwood'un, ilk olarak *Goodbye to Berlin** adlı seçkisinde yer almış olan, 1939 tarihli bir hikâyesinde yarattığı, kurgu ürünü şantöz ve dansçı Sally Bowles, kabare ortamı ve anlamları konusunda aydınlatıcıdır. Bowles, Linda Mizejewski'nin harikulade önermesiyle, XX. yüzyılın "kutsal dekadans" ikonu; yüzyılın üçüncü çeyreği boyunca tekrar tekrar ama hep, Nazizmin korkunç tahakkümleri erotizm merceğinde odaklanarak yeniden yazılan bir karakter oldu. Hitler'in yükselişi ve Weimar Berlin'inin şehvet ve dekadans gecelerinin vahşiliği arasında açıkça görülen karşılıklı etkileşim, 1950'lerden 1970'lere kadar sahne ve ekran seyircileri için büyüleyici bir çekim alanı olmuştu; hakikaten de bu cazibeyi, çok daha önce Marlene Dietrich'in filmi *The Blue Angel* [Mavi Melek] (1930) ve Margerete von Falkensee'nin 1920'lerdeki erotik kaçamakları konu eden romanı *The Pleasure Garden* (1931) kullanmıştı.[45]

Bowles'da insan, cinselliğe vurulan ketin kırılmasını, erotizme düşkünlüğün her tarafa yayılan maskeli balosunun su götürmez çekiciliğini dikizcilikten alınan hazlar ile özel hayatın sözde mahremiyetlerinin ortasından disiplinli bir edepsizlikle boylu boyunca uygun adım yürüyen, aleni bir siyasi otoritenin son derece ham korkusunun çakıştığı bir noktayı buluyor. Bob Fosse'nin, 1972 tarihli müzikal filmi *Cabaret*'nin (başrollerini Liza Minnelli ve Joel Gray oynamıştı) fazlasıyla açığa vurduğu gibi, Hollywood'un hayali kabaresi ne kadar pırıl pırıl sıhhileştirilmiş olsa da Sally Bowles, faşist karanlığın politikasını senaryolaştıran cinsel bedendir. Bu sinematik vahşilik dürtüsü, Nazizmin anlamına dair bir karmaşayı açığa çıkarıyor, siyasi hayatın kabarenin ayna tuttuğu dehşetlerine birbiriyle alakalı meydan okuyuşları ve bağdaşmaları gözler önüne seriyordu. Eğlence ve erotizm dolu bir çevre olan kabare, cinselliğin, gösterinin ve tüketimin pasif rezervuarıydı, üstelik yerinden olmuştu. Faşizmin kültürel Nihai Çözümü'nde, iktidara gelişini muhtemelen kolaylaştırmışsa da sonunda zihinleri, bedenleri ve devleti zapt etme tehdidi oluşturmuş olan kutsal dekadansa yer yoktu. Isherwood'a Sally

McCloskey, *George Grosz and the Communist Party: Art and Radicalism in Crisis, 1918-1936* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

44. Kabare üzerine bkz. Peter Jelavich'in zengin incelemesi, *Berlin Cabaret* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993) ve faydalı derleme, *Cabaret Performance: Volume II: Europe, 1920-1940— Sketches, Songs, Monologues, Memoirs*, Der. Laurence Senelick, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993).

* Hoşçakal Berlin, Çev. Zehra Gencosman, İletişim Yayınevi, 1999. (ç.n.)

45. Dietrich ve Weimar cinselliğinin arketipi üzerine bkz. Donald Spoto, *Blue Angel: The Life of Marlene Dietrich* (New York: Doubleday, 1992).

Bowles için model olan, eski kabare dansçısı Jean Ross, siyasi olarak aktif, tutkulu bir yazar ve anneydi; eğlence dünyasından pek çok başka solcu gibi o da Naziler kabare kültürünü yok etmek üzere kesin hamlelerini yapmadan önce Berlin'i terk etmişti. Muhabirler kendisini arayıp bulduklarında, ilgilendikleri tek konu seks olmuştu ama Ross başka meselelerin peşinden gitmek niyetindeydi. "Otuzlarda Berlin hakkında bir şeyler öğrenmek istiyoruz diyorlar" diye bağırmıştı öfkeyle, "ama ne işsizliği ne yoksulluğu ne de caddelerde uygun adım yürüyen Nazileri bilmek istiyorlar. Tek bilmek istedikleri benim kaç adamla yattığım. Cidden şekerim, insan nasıl olur da sadece bununla ilgilenebilir?"[46]

Bu ikiyönlü pasif devrim, Alman gençliğinden kesimleri de canlandırmıştı. On dört-on sekiz yaş arası çeteler, erken bir yaşta lümpen-proleterleştirilmiş, başıboş bırakılmış yeniyetmeler, Berlin'in varoşlarında hızla çoğalıyorlardı. Suça dayalı altkültürlerin marjinalliğin romantikleştirilmesiyle ayrıldığı, kendilerine yakıştırdıkları isimlerden belliydi: Kızılderililerin Kanı, Orman Korsanları, Kızıl Apaçiler, Çingene Aşkı. Yakın bağlara dayalı bir hiyerarşiyle yönetilen, çoğunlukla cinsel teşhir ve sert bir çaylak muamelesiyle saflarına üye kabul eden, kılıklarıyla farklı, bedenlerini küpeler ve dövmelerle donatan bu çeteler, düzenin tüm formlarının dışında duruyordu. Cinsel ilişkileri rastgeleydi; çoğunlukla eşcinsellikten, herkesten uzak ormanlıklarda yaptıkları gece toplantılarında düzenledikleri sadomazoşist seremonilerden ve erkek fahişelerden hazzederlerdi; politikaları ve ekonomileri çalıntı mal satıcıları ve pezevenklerin, meyhane işletmecilerinin, üçkâğıtçıların ve hırsızların yırtıcı yeraltı dünyasına aitti. 1931'de sadece Berlin'de böyle altı yüz çetenin olduğu tahmin ediliyordu. Toplam Alman üye sayısınınsa on dört bine yaklaştığı söyleniyordu. Daniel Guerin, 1932'de Berlin dışında karşılaştığı buna benzer bir çeteyi şöyle tarif etmiş:

46. Linda Mizejewski, *Divine Decadence: Fascism, Female Spectacle, and the Makings of Sally Bowles*'undaki (Princeton: Princeton University Press, 1992) faydalansam da tamamen aynı fikirde olmadığım kışkırtıcı tartışmayı dikkate alın. Mizejewski kitabını Ross'tan yaptığı alıntıyla bitiriyor ki bu da Sarah Caudwell'in, *New Statesman*, 3 Ekim 1986, s. 28-29'daki "Reply to Berlin" makalesinde yer almıştı. Ayrıca, bkz. Isherwood, "Sally Bowles", *The Berlin Stories*'in s. 21-76'daki "Goodbye to Berlin" başlıklı bölümünde; Margarete von Fal-kensee, *Blue Angel Nights [The Pleasure Garden]* (New York: Carroll & Graf, 1986). *Cabaret* gibi filmler Isherwood'u memnun etmemişti çünkü gecenin manzarasını daha çok, Isherwood'un ve görünüşe bakılırsa aynı zamanda Bowles'un da hem önemli hem çekici bulduğu cesurluktan temizlenmiş resmediyorlardı. Kabare kadınları ve onların cinsellikleri, kadınlığa dair Nazi yorumlarına göre bağlama oturtulmalıdır. Bkz. Claudia Koonz, *Mothers in the Fatherland: Women, the Family, and Nazi Politics* (New York: St. Martin's Press, 1987); *When Biology Became Destiny*, Der. Bridenthal vd ve *Nazism and German Society*, Der. Crew, sırasıyla s. 110-140 ve s. 141-165 sayfaları arasındaki iki makale, Gisela Bock, "Antinatalism, Maternity, and Paternity in National Socialist Racism" ile Adelheid von Saldern, "Victims or Perpetrators? Controversies about the Role of Women in the Nazi State".

Epey "belalı"ydılar. Suratları yoldan çıkmış ve dertli kopukların suratıydı, kafalarındaysa çok acayip örtüler vardı: siyah ya da gri Chaplinvari melon şapkalar, siperleri "Amazon" tarzında yukarı kalkık, devekuşu tüyleriyle ve nişanlarla donatılmış yaşlı kadın şapkaları, siperliğin üzerinde kocaman bir alpyıldızı [edelweiss] çiçeğiyle süslenmiş proleter seyrüseferci şapkaları, boyuna her şekil dolanmış frapan renkte mendil ya da eşarplar, tene giyilmiş açık, geniş çizgili atletlerden taşan çıplak bağırlar, fantastik ya da açık saçık dövmelerle çentilmiş kollar, küpeler ya da kocaman halkalarla sarkan kulaklar, üstüne enli, üçgen deri kemerlerin oturduğu, yine deriden şortlar, ikisi de üzerleri gökkuşağının tüm renkleriyle, batını sayılar, insan profilleri ve *Wild-frei* (vahşi ve özgür) ya da *Rauber* (haydutlar) gibi yazılarla sıvanmış. Bileklerine kocaman deri kol bantları takıyorlardı. Kısacası, erkeksiliğin ve efemineliğin acayip bir karışımıydılar.

Bu "Kostüm Kızılderilileri"nin liderleri, çoğunlukla kendilerine Winnetou derlerdi. Varsayılana göre bu son Apaçilerin soyadıydı. Kendilerini ilkelci kültürlerine mecbur eden toplumu hor gören nefretlerini sergileyebilecekleri ortam dışında, bütün düzenlere karşı isyan eden Winnetoular ve yandaşlarınınki havai, sonrası kestirilemez, faşizmin birliğine karşı neredeyse her tepkiyi verebilecek bir ortaklıktı. Birden fazlası SA'ya ya da SS'e girmişse de bu pejmürde çeteleri örgütleme yolunda komünist gayretler de olmuştu.[47]

Sonraki gençlik çetelerinden bazıları ise açıktan açığa direniş istikametinde hareket etmişti. 1930'ların sonuna gelindiğinde daha az yabancılaşmış, daha saygın ve istikrarlı geleneksel işçi sınıfı çetelerinden bir grup oluşmuştu. Edelvays Korsanları diye bilinen bu grup, belli ki önceki on senenin vahşi, evsiz, kriminal gençliğinden çok şey almıştı; ancak İkinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesindeki yıllarda hâkim olan iş kıtlığı göz önünde tutulursa, iş olanakları ve sonsuz yevmiyeli iş mevcuttu, üstelik aileler, komşular ve eski okul arkadaşlarıyla bağlarını koparmıyorlardı. Böylece evlere, gelirlere, boş zaman geçirme yerlerine ve işyerlerine dayalı bir bölgesellik geliştirmişlerdi. Bir hafta sonu süresince miller boyu yürüyen, bisiklet süren ve otostop çeken

47. Bu iki paragraf, Guerin, *The Brown Plague*, s. 65- 68 ve s. 165-172'deki malzemeye dayanıyor; Christine Fournier, "'Ring'Youth Gangs", *Die neue Weltbuhne*, 20 Ocak 1931; Eve Rosenhaft, "Organising the 'Lumpenproletariat': Cliques and Communists in Berlin during the Weimar Republic", *The German Working Class, 1888-1933: The Politics of Everyday Life* (Londra: Macmillan, 1982), Der. Richard J. Evans, s. 174-219; Peukert, *The Weimar Republic*, s. 93, 254. Konuya dair esas Almanca derleme, *Wilde Cliquen*'i, Der. Helmut Lessing ve Manfred Liebel, (Bensheim, 1981) okuyamadım. İlk sosyalist gençlik grupları için bkz. Alex Hall, "Youth in Rebellion: The Beginnings of the Socialist Youth Movement, 1904-1914", *Society and Politics in Wilhelmine Germany* (Londra: Croom Helm, 1978), Der. Richard J. Evans, s. 241-266.

* Navajo: Bir Kızılderili kabilesi. (ç.n.)

bu kulüpler, kırsal bölgeyi sırayla dolaşıyordu. Gecelerini barlarda, gündüzlerini tuhaf işlerde ya da işten kaçarak, bir kanal boyunca ya da panayır yerlerinde aylaklık yaparak geçiren, bu hızla çoğalan gezici gençlik birlikleri, savaş zamanı Almanya'sında hayatın bürokratik hale gelerek rutinleştirilmesine yaratıcı biçimde direniyorlardı: "Patron bize kart ver,/Patron bize maaş ver./Kölelik canımıza yetti,/Her gün kadın bundan iyi." Korsanlar (çoktan yakalanmış ve cepheye gönderilmiş) kriminal öncelleri gibi kendilerine Navajolar* ve Gezgin Züppeler gibi isimler takmıştı. Seyahat yasaklarına kafa tutuyor, polis kontrollerini atlatıyor, yemek karnelerine boş veriyor, özgürlükleriyle (fiziksel, cinsel ve siyasi) övünüyor ve ağızlarını bozup resmi Nazi şarkılarını ve izinli popüler hitleri, bir muhalefet duruşu benimsemek üzere uyarlayıp yeniden söyledikleri, şarkı geceleri düzenliyorlardı. Nazi pataklamakla iftihar eden Alpyıldızı Korsanları, Hitler Gençliği'ni dövme fırsatını nadiren kaçırırdı; bu, tabi olmayı reddettiklerinin bir işaretiydi. Düsseldorf Korsanları "Hitler Gençliğiyle Sonsuz Savaş" sloganlarını, Nazi rejiminin verdiği her emrin, bir tehditten yola çıktığına dikkati çekerek açıklıyorlardı.

Korsanların politikası nefsaniliğin ve zevkli bir yoldaşlığın pasif devrimini benimsiyor ancak özgürlük ve fiziksel direniş için, açık bir çağrıyı da ekliyordu.

Hitler'in iktidarı bizi yere serebilir
Ve zincire vurabilir
Ama bir gün zincirleri kıracağız
Yeniden özgür olacağız
Bıçaklar bizde ve onları çekeceğiz
Özgürlük istiyoruz değil mi beyler?
Biz savaşan Navajolarız.

Hitler'in otoritesi, karşısında bir gerilla savaşı verilecek mutlak düşman addediliyordu:

Kutup Ayısı dinle, sana söylüyoruz
Toprağımız özgür değil, doğruyu söylüyoruz
Çomaklarını çıkar ve kente gel
Gel de parçala kahverengili patronların kafataslarını.

Mevcut komünist, sosyalist ve işçi sendikası hareketlerinin, zorlukla özüne inebildikleri (her ne kadar Leipzig'deki gençlik çetelerinden saflarında yaklaşık bin beş yüz kişi bulunan bir grup, radikal gelenekten

esinlenmiş olsa da) sınıf küskünlüklerinden ve özgürlük politikalarından yola çıkan bir gençlik direnişi olan Alpyıldızı Korsanları, 1940'ların başlarına gelindiğinde, Gestapo'nun dikkatini celbetmişti. Onları sabotaj ve demoralizasyon failleri addetmişti Gestapo. "Bahsi geçen gençler, kendilerinden büyük iş arkadaşlarına ve üstlerine davranışlarında olağanüstü bir kinizm ve münasebetsizlik sergiliyorlar" denmişti, ocak ile temmuz arasında toplamda bin dört yüz saat işe devamsızlık yaparak Reich'ın galvanizli çinko üretimini 400 bin kilogram düşürmüş oldukları söylenen, on beş korsan gencine ilişkin 1941 tarihli bir raporda. Alman gençliği arasında kliklerin gençleri "siyasi, ahlaki ve kriminal bakımdan altüst etme" tehlikesi, Nazi memurlarını endişelendirmişti.

Düsseldorf, Duisburg, Essen ve Wuppertal'deki korsan gruplar, Aralık 1942'de düzenlenen bir dizi baskınla ezilmiş ve bir seneden az bir süre sonra Köln başsavcısı, sayısı bini geçen böyle bireylerin icabına bakmak için "özel prosedürler" kullandığını iddia etmişti. Ancak devletin, işçi sınıfının gençleri için "Nihai Çözüm" olmasın diye proleter gençliğin üremesine ihtiyacı vardı. Nitekim bağımsızlıklarını ilan etmeye, Halle'ın Proleter Askerleri gibi militan tınılı ya da daha çok kültürel isyankârlığı gösteren isimler verdikleri kulüpler kurarak devam ettiler: Dresden'in Kitleleri, Hamburg'daki Ölümün Kafası Çetesi ve Münih'in Tayfası ya da Kalabalıkları gibi. 1944'ün sonlarında Üçüncü Reich harap olmuşken Alpyıldızı Korsanları üyeleri, bombalanan Köln'ün enkazında yabancı işçilere, firar etmiş savaş mahkûmlarına ve Alman antifaşistlerine katılmış; askeri levazım mevzilerine sürpriz saldırılarla ve Gestapo, Wehrmacht ve polis birimlerine stratejik açıdan etkileyici taarruzlar düzenleyerek Nazi yetkililerini afallatmıştı. Bu genç asilerden on iki tanesi, özgürleştirmek için savaştıkları işçi sınıfı bölgesinde, derhal ve herkesin gözü önünde asılmıştı.[48]

Üst orta sınıfın daha hali vakti yerinde olan gençliği arasında swing hareketi, o kadar açıkça muhalif olmasa da benzer bir vazifeye hizmet etmişti. Hamburg gibi büyük kent merkezlerinde çılgınlık, enerjik gençliği, kendini kaptırmışlığın hâkim olduğu dans salonunun

48. Alpyıldızı Korsanları üzerine İngilizce'deki en iyi kaynak, Peukert, *Inside Nazi Germany*, özellikle s. 134, 154-172. Kolay anlaşılır kısa bir anlatı ise Peukert, "Youth in the Third Reich", *Life in the Third Reich*, Der. Bessel, s. 25-40 ve Gill, *An Honourable Defeat*, s. 196-200'deki kısa yorum. Ayrıca, bkz. Tim Mason, "The Containment of the Working Class in Nazi Germany", Mason, *Nazism, Fascism and the Working Class*,. s. 237; Daniel Horn, "Youth Resistance in the Third Reich", *Journal of Social History* 7 (1973): 26-50. Gençliğe dair mükemmel bir genel tartışmada korsanlardan da bahsediliyor: Burleigh ve Wippermann, *The Racial State*, s. 201-241. Terence Prittie, *Germans Against Hitler* (Londra: Hutchinson, 1964), s. 159'daki kısa bir pasaj, Alpyıldızı gruplarının yasaklanan Katolik dernekleriyle bağlantılı ve çoğunlukla Hitler Gençliği içerisinde, gizli muhalif bir topluluk olduğunu öne sürüyor ancak bu, oldukça dar bir anlayış gibi görünüyor.

gamsız kültürüne sürüklemişti. "Swing" 1920'lerin Amerikan Lindy Hop'una* dayanan, gevşekçe fırıl fırıl dönmeyi ve azgınca jive** yapmayı öne çıkaran sosyal bir danstı; en kızıştığı anda, resmi tasdikli kulüplerin sulandırılmış cazını canlandırıp, nefsani gelişigüzelliği radikal şekilde erotize edip dile getirerek, nasyonal sosyalist düzenin üstü kapalı bir eleştirisine tercüman olurdu. Swing gençliği, saçlarını hafif uzun (erkekleri) tutar ve salardı (kızları); dekadans ve döküntüye sarılmanın sınırında, özensiz bir tavır takınırlardı. Gece kulüplerine sık sık uğrayacak paraya, kılık kıyafete, statüye ve yüzsüz bir benlik anlayışına sarılırlardı. Buralarda, Nazilerin Benny Goodman ve diğer yasaklı Yahudi ve Afro-Amerikalı müzisyenlerin yaptığı "sıcak" caza karşı buyruklarını tekrar tekrar ihlal eder, swing'i yasaklayan işaretleri bozar, sanat sansürünün sınırlarını test etmeleri için orkestraları zorlar ve dışarıya, hep cinsel uyumsuzluğun sesiyle ayyuka çıkan bir kültürel isyankârlık sızdırırlardı. Swing gençliği, alışılagelene cüretle burun kıvırmalarıyla, yabancı (bilhassa İngiliz ve Amerikan) tarzları, zevkleri ve argoyu almalarıyla, Yahudilerle arkadaşlıklarıyla ve Nazilerin belirlediği ırkı saf olmayan "ABD'li zenci gibi kakofoni"ye kulaklarını tıkamayı reddetmeleriyle, kültürel olarak zorlayıcı devletin kenarında bir diken gibi bitmişti.

Hamburg'daki bir swing festivalini anlatan Şubat 1940 tarihli bir rapor, Nazi rejiminin hoşnutsuzluğunu şöyle toparlamıştı:

> Dansçılar berbat bir manzaraydı. Bu çiftlerden hiçbiri normal şekilde dans etmiyordu; burada anca en beterinden swing yapılıyordu. Bazen iki oğlan bir kızla dans ediyor; bazen birçok çift bir halka oluşturarak kollarını birleştiriyor ve zıplıyor, elleriyle vuruşuyor, hatta kafalarının arkasını birbirine sürtüyorlardı. Sonrasındaysa iki büklüm, vücutlarının belden yukarısı gevşekçe aşağıya sarkık, uzun saçlar suratlara düşmüş halde resmen dizlerinin üstünde etrafta süründüler. Orkestra rumba çalmaya başladığında, dansçılar azgın bir vecd haline geçti. Hepsi hoplayıp zıplıyor, kırık dökük bir İngilizce'yle koro halinde şarkı söylüyorlardı. Orkestra gitgide daha azgınlaşan parçalar çalıyordu; artık çalgıcıların hiçbiri oturmuyor, hepsi sahnede vahşi mahluklarmışçasına "jitterbug" yapıyordu. Ağızlarında hep iki sigarayla, her biri dudağının iki kenarında, birlikte dans eden birçok oğlan görmek mümkündü.

1942'ye gelindiğinde, Himmler swingin elebaşılarının iki ya da üç seneliğine toplama kamplarına kapatılmalarını savunur olmuş;

---

* Lindy hop: Daha çok swingle yapılan jitterbug dansının enerjik bir türü. (ç.n.)

** Jive: Swing müziğe, aynı zamanda bu müzikle yapılan dansa verilen adlardan biri. Caz ve eğlence dünyasının jargonu anlamına da gelir. (ç.n.)

faşizmin ince derisi, Anglofil eğilimlere duyulan şiddetli garez ve Nazi devletini "hep yalan, hep zırva" addedenlerin alaycı duruşlarıyla çatlamıştı. "Cool"un pratisyenleri olan, swing tutkunları, Üçüncü Reich hükmünde geçen günlük hayatın rijitliklerine, disiplinlerine ve paramiliter idaresine bedenleriyle meydan okuyorlardı. Swing gençliği ritme ve spontane harekete teslim olarak cazın afrodizyağına kulak kabartmış, fırıl fırıl ve döküntü halde gece yarısını geçen saatlere girerlerdi. Swing oğlanları ve kızlarının tesir altındaki kültürleri, gamalı haç altında hayatın tüm yönlerini devletin bariz düzen anlayışına tabi kılma teşebbüsüne, kasten provokatif bir meydan okuyuştu.

Swing'in Hamburg'daki liderlerinin, tüm yeniyetme gençlerin Hitler Gençliği'ne katılmaları talebine karşı koyması neticesinde, baskının gelişi çabuk olmuştu. Swing, Nazizmin erkekler, Hitler'in deyimiyle "Krupp* çeliği gibi katı, deri gibi sert, tazı gibi hızlı" olacak şeklindeki idealize edilmiş toplumsal cinsiyet özdeşliği kurgusunun karşısında yer almış ve bunu dövülerek, tutuklanarak, çalışma takımlarına ve toplama kamplarına gönderilerek, casus raporlarıyla ihbar edilerek, çirkin cinsel sapkınlık suçlamaları ve herkesin önünde aşağılanarak ödemişti. Hamburg gibi şehirlerde, faşist baskının karanlık gecesine, "döküntü hayat"ın aydınlık gecesi meydan okumuştu. Rothenbaumschaussee üzerindeki salonların kiralanabildiği ya da dans gazinosu Alsterpavillion'dan (ki Naziler buraya hainçe "Yahudi Akvaryumu" ismini takmışlardı) mekânların ayrılabildiği swing geceleri furyasında, Gestapo'nun ağına sorgulanarak parmak izi alınan yüzlerce kişi takılıyordu. 408 kişinin göz altına alındığı böyle bir baskında, bunlardan 391'i yirmi bir yaşının altındaydı. Kurt lakaplı on dokuz yaşındaki "yarı-Yahudi" gibi, yetkililerin özel olarak tetkik etmek üzere mimledikleri elebaşılar dışında, çoğu serbest bırakılmıştı.

Swingciler pek de direniş savaşçısı sayılmazdı ama bunların cüretkâr kültürleri yine de birilerine batmıştı. "Bu kafasız piçlere, farklı olduğumuzu anlatacaktık o kadar" diye anlatıyordu swing lideri Hans-Joachim "Tommie" Scheel. Kiel'deki Plutokratlar adlı kulübün bir üyesinin, şehri seyahat etmek için terk eden bir arkadaşına yazdığı gibi: "Doğru dürüst sözcülük yap, [...] olmaz mı? [...] hakikaten rastgele davrandığından emin ol; sürekli İngilizce hitleri söyle ya da ıslıkla çal, mutlaka zom ol ve etrafında hep baş döndüren kadınlar olsun." Mesaj, enternasyonalist bir tempoyla ilerlemişti. 1942'de metroda, Parisli gençler, Alman askerleri tarafından "çalımlı, uygunsuz, kışkırtıcı takımlar ve elbiseler" giymek "ve '*une France* swing dans *une Europe* zazoue'

* Alfred Krupp: 1812-1887 yılları arasında yaşamış Alman silah imalatçısı. (ç.n.)

[Tek Fransa swing dansı tek Avrupa *zazu***] yazılı bir rozet takmak" suçundan tutuklanmış ve çalışma kamplarına götürülmüştü. Devrimci bir program değilse de, böyle sözler en azından faşizmin güttüğü her değere direniş gösteren sınır ihlalcisi bir *stil*di.[49] Swingcilerin parmaklarını şıklattığı ve sarhoş eden vuruşlarına transtaymışçasına kilitlenerek jive yaptığı müzik, bir başka ezici ırksal düzenin, faşizmden yüz yıldan uzun zaman önce gelmiş ve ondan nesillerce uzun yaşayacağı belli olan bir düzenin ürünüydü.

49. "Swing çocukları" üzerine 1993'te yapılan aynı adlı Hollywood filminden başka bkz. Michael H. Kater, *Different Drummer: Jazz in the Culture of Nazi Germany* (Oxford: Oxford University Press, 1992), özellikle s. 102-110, 148-162, 193-194; Kater, "Forbidden Fruit: Jazz in the Third Reich", *American Historical Review* 94 (Şubat 1994): 11-43; "Hans Massaquoi", *The Good War: An Oral History of World War Two* (New York: Pantheon, 1984), Der. Studs Terkel, s. 500-501; Earl R. Beck, "The Anti-Nazi 'Swing Youth', 1942-1945", *Journal of Popular Culture* 19 (Kış 1985): 45-53; Peukert, *Inside Nazi Germany*, s. 166-69; Burleigh ve Wippermann'ın *The Racial State*, s. 201-241'deki gençlik ve Üçüncü Reich tartışmasına dağıtılmış yorumlar ve Eric Hobsbawm'ın, *The Jazz Scene* (New York: Pantheon, 1989), s. 229'daki sözleri.

** Zazoue: II. Dünya Savaşı döneminde Fransa'da gençler arasında yaygın bir altkültür ve bu kültüre özgü giysiler. (ç.n.)

Yedinci Kısım

Kapitalist Metalaşmanın Kalbinde Kültürlerin Oluşumu



Ellen Simon, *Savoy Balo Salonu* (1937)

16
Blues, Caz ve Jookin'*

Soul ve Swing Geceleri

Marksist tarihçi Eric Hobsbawm, cazı on altı yaşında keşfetmişti. Hitler Almanya'da iktidarı henüz ele geçirmiş ve Berlin'de sinema işindeki ekonomik durgunluğa karşı kaybettikleri bir mücadele vermiş olan Hobsbawm ailesi, İngiltere'ye dönmüştü. Orada, buhranlı on seneye mahsus, seyrek döşenmiş tavan arasında genç Eric, kuzenlerinden biriyle Fletcher Henderson orkestrasının "Sugar Foot Stomp" ya da "House of David Blues" ve Louis Armstrong-Earl Hines prodüksiyonları "St. James Infirmary", "Knockin' a Jug" gibi klasiklerin yükseldiği gramofonun manivelasını elleriyle döndürürdü. XX. yüzyıl ergenliği her nasılsa, bu oğlanların aşırı şevkinde, abur cubur tüketiminde ve akşamları sosyalleşme merakında tam anlamıyla yakalanmışa benziyordu. "Bu seansları gece yapmayı tercih ediyorduk" diye anımsıyor Hobsbawm. "Günler çok uzun olduğundaysa perdeleri çekerdik." Duke Ellington Londra'ya geldiğinde grubu, gece yarısından sabahın erken vakitlerine kadar sürecek "kahvaltı dansı" (Duke'ün aynı adlı kaydı meşhurdu) için Streatham Astoria'nın balo salonunu tutmuştu ve çocuklar bilet almak için son mali varlıklarını sarf etmişti. Paralarının anca yettiği tek bardak birayı idareli kullanmış ve büyülenmiş halde oturup kalmışlardı: "Grubun görüntüsü beyinlerimizde mütemadiyen alev alıyordu." Para uçmuş, kuzenler kendilerini ağaran güne atmış ve banliyödeki evlerine giden dört mili yürümüştü. Hobsbawm itiraf ediyor: "Kancaya temelli takılmıştım."[50]

* Memphis çevresine özgü bir sokak dansı. (ç.n.)

1. Eric Hobsbawm, *The Jazz Scene* (New York: Pantheon, 1993), s. xii-xvi. Bu dönemde cazın

Cazın ve onun halka özgü önceli blues'un tarihi, çeşitli kaynaşmaların ve karşılıklı üretimlerin tarihidir; Bu, aynı zamanda kültür ve müzik türlerinin Afrikalıların esir alınması, zorla Amerika kıtalarına getirilmeleri ve ABD'nin güneyindekiler gibi belli bölgelerle anılan ezici iş ve hayat rutinleriyle başlayan yerelleşmesinin de [creolization] tarihidir. Blues ve en nihayetinde cazın başlangıcı, Batı Afrika'ya özgü ritmik perküsyon ve bağrış çağrış gelenekleriyle Amerikanlaşmış tarla kölesinin, ırksal anlamda değil de güney plantasyonları, çalışma takımları ve sonrasında da şehirleşen aylak sınıfla anılan hayat koşulları dahilinde bir araya geldiği, bu köle toplumda olmuştu.[51] Bazı efendilerin teşvik ettiği, pirinç, tütün ve pamuk plantasyonlarını işleyen, tahıl hasadı yapan, mısırın kabuklarını soyan, hayvanları kesen ve başka her türlü yolla geçimlerini sağlayan köleler, XX. yüzyılın zinciri siyah mahkûm güruhlarının yapacağı gibi, işlerinin aralıklarını ve seyrini şarkıyla belirlerdi.[52] "Bağrış" ve "haykırışlar"ı günlük görevlerine ve köle halkının kolektif ihtiyaçlarına ritmik olarak uyarlamaları, en zorlayıcı ve zalim *sınıf* sömürülerinin üstesinden gelebilmenin bir yolu olduğu kadar; ısrarlı ama giderek daha uzak Afrika üsluplarını, güç ve tahakkümün açıkça *ırksal* bir içerik arz ettiği Yeni Dünya koşulları ve bağlamlarında yeniden üretme süreciydi de. İş şarkısı, hem "tiz bir ağıt" hem hicivsel doğaçlama olabilen sınır ihlalcisi iniş çıkışların olduğu bir sesti. Belirli süratte randımanla ilintilenen, müfettişlerin ve efendilerin yalnızca üretimin temposunu artırma vasıtası olarak gördükleri, çabuk zamanlı şarkı söyleme, şarkıcılar tarafından diğer bölgelere yayılmış, "bizim efendiyle dalga geç[ilmiş]"ti:

Massa* büyük evde sayar parasını
Ah, soy mısırı, fırlat ambara

---

etkileri için bkz. Michael H. Kater, *Different Drummer: Jazz in the Culture of Nazi Germany* (Oxford: Oxford University Press, 1992), s. 10, 48, 71, 76, 78, 82; James Lincoln Collier, *The Making of Jazz: A Comprehensive History* (Boston: Houghton Mifflin, 1978), s. 320, 335; Leonard Feat-her, *The Encyclopedia of Jazz* (New York: Horizon, 1955), s. 21.
Laurence Bergreen, *Louis Armstrong: An Extravagant Life* (New York: Broadway Books, 1997), Louis Armstrong'u ele alıyor.

51. Yerelleşme tartışması için bkz. Marshall Stearns, *The Story of Jazz* (New York: New American Library, 1958), s. 11-45. Luc Sante'nin *New York Review of Books*, 11 Ağustos 1994, s. 46-52'deki makalesi "Really the Blues"u dikkate alın. Bu sürecin tamamıyla tehlikesiz olmadığına dair sav için bkz. Peter Fryer, "The 'Discovery' and Appropriation of African Music and Dance", *Race & Class* 39 (Ocak-Mart 1998): 1-20.

52. Hapishanedeki iş şarkıları, Bruce Jackson, *Woke Up Dead Man* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972); John Lomax, *Adventures of a Ballad Hunter* (New York: Macmillan, 1947); Alan Lomax, *The Land Where the Blues Began* (New York: Pantheon, 1993), s. 256-313'te inceleniyor.

* Massa: "Master" yani efendi kelimesinin Güney Amerikalı siyahların konuşmasındaki halinin temsilinde kullanılır. (ç.n.)

Hanım salonda yer ekmeği balı
Ah, soy mısırı, fırlat ambara.

Şarkılar aynı zamanda özel yaşam alanlarını, böyle yerlerin olduğunu reddedenlerin gözüne sokar, küçük ölçüde bir özgürlüğün emsalsiz muhafaza alanı olarak çoğu kez geceyi gösterirdi;[53] bu alan da çoğunlukla cinselliğin *toplumsal cinsiyete bağlı* tahayyülüyle ortaya çıkardı.

Cumartesi gecesi hem de pazar
Aklımda genç kızlar
Pazartesi sabah gündüzden önce yoktum
Benim efendi bana yol verdi
Peggy şimdi sevdin mi beni?

Bağımsızlığı elinden alınmış ve kırbaçlanmış bir halk için köle şarkısı, Afro-Amerikalılara çok az söz hakkı veren bir toplum düzeni içerisinde, kendini ifade etme olanağı sağlıyordu.[54]

Deep South'un, Mississippi Deltası'nın ve köle başkenti New Orleans'ın kendine özgü yanları, Afrika, Avrupa ve Amerika'dan alınan kültürel kalıpların bileşimi için bilhassa verimli bir üreme zemini olmuştu. Burada Batı Afrika kültürünün davul sesi ve onun Karayip'teki karşılıkları 1880'lere kadar Kongo Meydanı'nda hâlâ duyulabiliyordu ve Fransız kültürünün hâkimiyeti altında, Afrika kültür kalıpları, dini olarak daha serbest bir bağlamda ve daha çok kutlamaya yönelik şenliklerde yaşatılabiliyor ve ifade edilebiliyordu. Karmaşık dini ve ruhani gelenekler araya giriyordu.[55] Tüm bunlar katmanlı bir nakil meydana getiriyordu; İngilizce şarkıları ve büyük çoğunluğu Avrupalı ancak uzak bir Afrika geçmişinin yankısının muhakkak olduğu gelenekleri ve

53. Caz ve blues üzerine hemen hemen bütün yorumlar, geceyi bu türlerin performans pratiğinin ve müziğin estetiğinin geliştiği zemin olarak kullanıyor. Geoff Dyer'in, *But Beautiful: A Book About Jazz*'ında (New York: North Point Press, 1996) cazda gecenin merkeziliğini dikkate alın. Blues'da gecenin çok açık olan kavramsal önemini teslim eden nadir eleştirmen ve yorumculardan biri Paul Garon'dır: *Blues and the Poetic Spirit* (San Francisco: City Lights, 1975), s. 115-119. Ayrıca, James De Jongh, *Vicious Modernism: Black Harlem arid the Literary Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 21-26'daki Harlem şiirinin değerlendirmesinden çıkan blues ve caz estetiği ile geceye dair tartışmayı dikkate alın.

54. LeRoi Jones, *Blues People: Negro Music in White America* (New York: Apollo,1963), s. 17-18, 41, 61, 67. Jones'a dair bir kritik için bkz. Ralph Ellison, "Blues People", *Shadow and Act* (New York: Signet, 1966), s. 241-250. Kölelik ve iş şarkısı üzerine bkz. Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made* (New York: Pantheon, 1974), s. 318-374; Charles Joyner, *Down by the Riverside: A South Carolina Slave Community* (Urbana: University of Illinois Press, 1984), s. 1, 59; William Barlow, *"Looking Up at Down": The Emergence of Blues Culture* (Philadelphia: Temple University Press, 1989), s. 13-17; Dena J. Epstein, *Sinful Times and Spirituals: Black Folk Music to the Civil War* (Urbana: University of Illinois Press, 1974).

55. Analitik bakımdan dengeli mükemmel bir tartışma için bkz. James H. Cone, *The Spirituals and the Blues: An Interpretation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1991).

türleri içeren, bariz biçimde Amerikalı bir nakildi bu. Ezilme ve sömürü dolu bir tarihin zemininde ifade bulan, Amerika'ya özgü bu emsalsiz caz ve blues müziği, çoğunlukla gecenin önemini anlatmanın yolunu bulmuştu.[56] XIX. yüzyılın sonlarına gelindiğinde bu yerelleşme ve nakil bağlamında üstün önem taşıyan iki gelişme hasıl olmuştu.[57]

İlki, bu müzik, ruhani ve gospel temaların uyarlanmasıyla Delta ve New Orleans'ın ötesine geçmişti. Köleliğin sonrasında Afro-Amerikalıların kendilerini tanımlamalarında etkili rol oynamıştı. James Cone'un Arkansas, Bearden'da büyümeye dair yazdığı üzere, siyahlar bütün hafta değirmenlerde, fabrikalarda ve tarlalarda uzun saatler boyunca çalışıyor ve cumartesi gecesi geldiğinde yorgun ve bitkin ama kendileriyle ve yaşadıkları ezilişle yüzleşebilecekleri bir sürecin ihtiyacı içerisinde oluyordu:

> Ruh hallerini ve duygularını, sevinçlerini ve kederlerini ifade etmeye ihtiyaçları oluyordu. Ruhlarını siyah beşerin sesi ve ritmiyle tazeleme ihtiyacı duyuyorlardı ve bu bazen barışçıl bazen de şiddet dolu oluyordu, çoğu kez beyazlara yapabilmeyi istedikleri şeyleri birbirlerine yapıyorlardı [...] Bearden'da ilahiler ve blues bir yaşam biçimiydi, siyahların mevcudiyetinin anlamlılığının sanatsal bir teyidiydi. Hiçbir siyah, ifade ettiği gerçeklikten kaçamazdı. B. B. King, Johny Lee Hooker ve Mahalia Jackson benim siyahlığımı tanımlayan esaslı yapılar yarattı. Ben ilahilerin ve blues'un gerçekliğini insanlığımın sahici ifadeleri olarak teyit ettim; onlara dans ritimleriyle karşılık verdim. Bundan dolayı ilahiler ve blues hakkında yazıyorum çünkü BLUES BENİM ve benim HAYATIM BİR İLAHİ. Bunlarsız ben, ben olamam.[58]

İkincisi, 1890'larda Amerika'mn uzun bir tarihe sahip ama artık düşüşte olan, XIX. yüzyıl imparatorluklarına karşı kazandığı zaferin ABD'yi dünyanın baş kapitalist ulusu tayin etmesiyle ticari pazarda,

---

56. Mississippi Nehri Deltası'nın geçmişi üzerine, bkz. Robert Palmer, *Deep Blues* (New York: Penguin, 1982); William Ferris, *Blues from the Delta* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1978). Nakil sürecinin daha detaylı tartışmalarından biri, James Lincoln Collier, *The Making of Jazz: A Comprehensive History*'de (Boston: Houghton Mifflin, 1978) yer alıyor. Ayrıca, bkz. Houston A. Baker, Jr., *Blues, Ideology, and Afro-American Literature: A Vernacular Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), s. 1-14. Kongo Meydanı üzerine bkz. Jerah Johnson, "New Orleans's Congo Square: An Urban Setting for Early Afro-American Cultural Formation", *Louisiana History* 32 (İlkbahar 1991): 117-157.

57. Bu süreçlerle alakalı makalelerden bir derleme için bkz. *Creoles of Color of the Gulf South*. Der. James H. Dormon, (Knoxville: University of Tennessee Press, 1996). Ayrıca şunları dikkate alın: Christopher Benfey, *Degas in New Orleans: Encounters in the Creole World of Kate Chopin and George Washington Cable* (New York: Knopf, 1997); George Washington Cable, *Creoles and Cajuns: Stories of Old Louisiana* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959).

58. Cone, *The Spirituals and the Blues*, s. 1, 7. Blues'un dinsiz olduğuna dair yoruma karşı çıkılan, denk bir sav için bkz. Jon Michael Spenser, *Blues and Evil* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1993).

Afro-Amerikan folk müziğinin ortaya çıkan üslubu için özel sınıfsal olanaklara dönüşen popüler kültüre genişleyen bir yer yaratmış olması, bu müzik türü için patlama yaratan bir ekonomik dinamizm getirmişti. Kölelikten ancak bir nesil uzak; toplu vatandaşlık cumhuriyetinin her yerindeki kölelikten miras kalmış, kökleri derinde olan ayrımcı pratikler sayesinde pek çok mesleğin, ekonomik ve sosyal olanağın dışında bırakılmış Afro-Amerikalılar, çabucak toplu eğlenceye ve müziğe bulaştı. Dansçı, şarkıcı, müzisyen, komedyen ve aktör oldular. Çoğu kez 1850'lerde popüler kültürün esası haline gelmiş olan ve 1880 ve 1890'lara gelindiğinde, içerisinde Afro-Amerikalı performansçılar için daha fazla yer olan ozan topluluklarının, ırkçı stereotiplerinden geçerek sahne sanatlarına kolayca girmişlerdi. Bu eğlence "mesleği"nin, fahişeliğin ancak bir nebze üstünde oluşunun yansıması, siyah müzisyenlerle kentlerin fileto* ve fuhuş bölgelerindeki genelev dünyası arasında gelişen yakın ilişkilerde görülebilirdi. Ancak popüler kültür açısından *hem* marjinalliği *hem de* merkeziliği temsil eden evrimsel yapısıyla Afrika ve Amerikan müziğini kaynaştıran bu istisnai karışım, üst sınıfların kültürel standartlarıyla dizginlenmeden, XX. yüzyıla ulaştı. Ulus devletler arasında emsalsiz olan Amerika, ezilme (*ırk*) ve sömürü (*sınıf*) tecrübelerini kaynaştıran, elit hassasiyetler ve tenkitlerin kitlelerin inisiyatifini nispeten çürütmemiş olduğu, ayrı bir modernist müzikal üslup çıkarmıştı.[59] "Sahi nedir ki blues/bir işçi erkeğin kendini kötü hissetmesi/fakir bir adamın/en beter hislerinden biri."[60] Iain Lang'in on yıllar önce öne sürdüğü gibi, XIX. yüzyıl sonlarında Amerika'ya özgü tarihsel bağlam içerisinde "yalnız, kültürel Ortodoksluktan ve gelenekten sınıf ve yoksullukla yalıtılmış olan insanlar yeni, bağımsız ve dinamik bir müzik dili yaratabilirdi." Bu yaratıcı melezlik, akademik cehaletinin verdiği özgürlüklerle yüzyıllar içinde, mükemmeliyetin grameri ve güzelliğin standartlarına dair bir varsayımın kemikleştiği, bir yerde Avrupa'nın müzikal Esperanto'sunun aynılığının ve toplumsal resmiyetinin ötesine geçmeyi başarmıştı.[61]

Blues, Afro-Amerikalıların esaretten kurtuluşlarına ayak uydurmaları sırasında, kişisel yaşantıya dair şarkılardan evrildi. Özgürlük, bazıları

* Belanın ve suçun çok olduğu, polisin bol rüşvet yediği bölgeler. (ç.n.)

59. Bkz. Hobsbawm, *The Jazz Scene*, s. 3-8'deki son derece imalı sav; Collier, *The Making of Jazz*, s. 30-34 ve bir dereceye kadar, Sidney Finkelstein, *Jazz: A People's Music* (New York: Citadel Press, 1948), s. 9-30; Lawrence Levine, *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom* (New York: Oxford University Press, 1977), s. 296; Paul Oliver, *The Story of the Blues* (Philadelphia: Chilton Book Company, 1969).

60. Aktaran Cone, *The Spirituals and the Blues*, s. 109.

61. Iain Lang, *Jazz in Perspective: The Background of the Blues* (Londra: Hutchinson, 1948), s. 30-31.

faşizmin süreklilikleriyle alakalı, diğerleri artık tercihlere ve neticelerine daha açık olan hayatlara bağlı pek çok sınav ve zorluk ihtiva ediyordu. Bu gerginlikler çoğu kez cinsiyet ilişkileri alanında ortaya çıkıyordu; erkek-kadın ayrımı, bozulan ilişkiler, aşkın iniş çıkışları ve cinselliğin kazanç ve kayıp bilançosu.[62] Erken dönem folk blues'u, her ne kadar çoğunlukla düzensiz bir akort sırası olsa ve tür geliştikçe kolayca standartlaşsa da basit ve yinelemeliydi. "Blues"un bir Afro-Amerikan şarkısının ismindeki en erken kullanımı, 1898'de bir folklor uzmanı tarafından teşhis edilmiş olsa da "Memphis Blues" ve "Dallas Blues"un yayımlandığı Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesindeki yıllara kadar kâğıda dökülmemişti. Terimin ABD'de günlük kullanımı XIX. yüzyıla ait, görünüşe bakılırsa çoğunlukla kırsal bir fenomendi. (İngilizce'deki 1500'lerden bu yana gelen halk arasındaki kullanımında dertli ya da endişeli bir ruh halini tarif etmiştir; 1600'lerin konuşma dilinde "mavi şeytanlar" [blue devils] umutsuzluğa sebep olan kötü ruhlar anlamına geliyordu.)[63] Merkezinde aşkın, işin ve şiddetin yakınılan alanlar, seksin ve hareketin ise özgürlüğe ve nail olmaya giden aldatıcı yollar olarak yer aldığı, kaybetme rutinlerine bağlı hayal kırıklığının ve asap bozukluğunun kederini yakalayan blues, özgürleşme sonrası ve yeniden oluşum (1863-1877) ortamındaki New South'ta, Jim Crow* yasalarıyla personelden ırka göre tasarruf edilmesi, sefil ortakçılık ekonomisi ve Ku Klux Klan ile linç kitlesinin acı verici intikamlarının yükselişiyle mecburen kesilecek olan, yoğun Afro-Amerikan beklentisinden çıkmıştı.

Eski köleler özgürlüğün coşturan ilk nefesini bu dönemde tatmıştı; ta "mülkiyetin karşıdevrimi"ndeki kaybedenler olduklarını anlayana

62. Aşağıdaki kaynaklardan şarkı sözleri ve sanatçılar için eklektik olarak faydalandım. Blues'la anılan kayıtların, adam ve kadınların daha adamakıllı bir gözden geçirilişi olan *The Blackwell Guide to Blues Records*, Der. Paul Oliver, (Oxford: Blackwell Reference, 1989), "klasik blues" ve kadın şarkıcılar, 1930'lar ve Chicago ile İkinci Dünya Savaşı sonrası Kuzey gibi konular ve kronolojik dönemler üzerine bilhassa faydalı makaleler ve diskografiler içeriyor. Yine bu çizgide olan başka savlar için bkz. Cone, *The Spirituals and the Blues* ile Albert Murray, *The Hero and the Blues*'daki (New York: Viking, 1995) önermeler; Murray, *The Blue Devils of Nada: A Contemporary American Approach to Aesthetic Statement* (New York: Vintage, 1997); Houston A. Baker, Jr., *Afro-American Poetics: Revisions of Harlem and the Black Aesthetic* (Madison: University of Wisconsin Press, 1988), s. 147, 150, 156-159. Ayrıca, George Lipsitz, *Dangerous Crossroads: Popular Music, Postmodernism and the Poetics of Place* (Londra: Verso, 1994), 4, 13-14, 27'deki ve bilhassa s. 171-182'deki "Albert King, Where Y'at?" adlı makaledeki popüler müzik hakkında, caz ve blues'dan özel olarak bahseden genel savları dikkate alın; Lipsitz, *Time Passages: Collective Memory and American Popular Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), s. 3-4.

63. "Blues", isminin kökenleri üzerine bkz. Barlow, "Looking Up at Down", s. 8-9; Paul Oliver, *The Meaning of the Blues* (New York: Collier, 1963), s. 333; Collier, *The Making of Jazz*, s. 37; John J. Niles, "Shout Coon Shout", *Musical Quarterly* 16 (Ekim 1930): 519-521.

* Jim Crow: Zencilere karşı ayrımcılık politikası ya da pratiği. Siyahi ozanların gösterisinde söylenen bir şarkıdan gelen bu isim aynı zamanda, zenci manasında küçük düşürücü biçimde de kullanılır. (ç.n.)

kadar. Florida'daki siyah bir vaiz kendi gibileri, sosyal ilişkileri yeniden tanımlamaları için teşvik ediyordu: Artık bu yeni ilişkilerde iktidar, ırk üstünlüğü ve mevki olmayacaktı. "Bildiğin eski yerlerden bütün bütün uzaklaşıp, bilmediğin yeni yerlere gitmelisin. Oralarda hiç 'Şu Efendi' 'Bu Efendi' diye korkmadan başını kaldırabilirsin."[64] Eğer gidecek böyle bir yer hakikaten yoksa, bazı siyah erkekler (aile bağlarını kadınlardan daha kolay bırakabiliyorlardı) zor yaşanan erkek bağımsızlığı mitolojisiyle "gezen adam" hayatını benimsiyorlardı; içki ve kadınların verdiği anlık hoşnutluklar, iş ve evlerin hareketsiz kılan istikrarına alternatifti.

Afro-Amerikalı erkeğin hareketli olduğu bu dönemin, aynı zamanda da demiryolu çağı olması pek de şaşırtıcı değil. Demiryolu blues geleneğinde, kapitalist endüstrileşmenin, yabancılaştıran teknolojinin ve makineleşmenin metaforu olmaktan çok, kişinin ezilmekten kaçma imkânının sembolik motoru olarak merkezi rol oynayacaktı: "On beş vagonlu bir treni yakalayacağım/Beni aradığında, gitmiş olacağım."[65] Bu sürecin cinsiyete bağlı olduğu su götürmezdi: "Bir kadın kederliyse [blue], küçük başını eğer ve ağlar,/bir adam kederlenirse, şu treni yakalar ve gider."[66] Doğu Texas blues'unun baba figürü "Ragtime Texas" Henry Thomas gibi gezgin şarkıcıların, XIX. yüzyıl sonlarına ait geleneğiyle anılan demiryolu şarkısı, aynı zamanda kolayca kaba bir cinselleştirmeye uyarlanabiliyordu. Thomas'ın Texas'taki halefi Blind Lemon Jefferson'ın "Easy Rider Blues"u, erotik arzuyu savunmak ve blues adamının bildik yiğitlik iddiasını tırmandırmak için tren metaforunu kullanmıştı:

Şimdi söyleyin sakin sürücüm nereye gitti
Söyleyin sakin sürücüm nereye gitti
Bana hep yanlışa düşen *şu kadınlardan lazım...*
Benim bindiğim tren kömür falan yakmıyor
Benim bindiğim tren kömür falan yakmıyor
Yaktığım kömüre, herkes gülle diyor.[67]

64. Aktaran Litwack, *Been in the Storm So Long: The Aftermath of Slavery* (New York: Vintage, 1980), s. 387, 292.

65. Şarkı sözlerini aktaran Hobsbawm, *The Jazz Scene*, s. xv-xvii; burada aynı zamanda demiryolları üzerine kısa, faydalı bir ifade yer alıyor.

66. Şarkı sözlerini aktaran Alan Lomax, *The Land Where the Blues Began* (New York: Pantheon, 1993), s. 171. Demiryolları ve bunlara bağlı çalışma takımlarıyla ilgili diğer yorum ve şarkı sözleri içinse bkz. s. 142-144, 167-185.

67. Thomas ve demiryolu şarkısı ile Blind Lemon Jefferson üzerine bkz. Barlow, "Looking Up at Down", s. 60-72; Samuel Charters, *The Bluesmen* (New York: Oak, 1967), s. 175-189. Alıntılanan şarkı sözleri, Eric Sackheim derlemesi, *The Blues Line: A Collection of Blues Lyrics from Leadbelly to Muddy Waters* (Hopewell, N. J.: Ecco Press, 1993), "Easy Rider Blues", s. 91'den geliyor.

XIX. yüzyıl sonunda Afro-Amerikalı özgürlüğünün önüne geçildiği bağlamda siyahlar, hoşnutsuzluk ve kısıtlanışlarını hareketliliğin ve cinselliğin bu kaynaşan anlamlarında gidermeyi deniyordu. Sınıf düzenine sahip bir toplumdaki ırksal eziliş ve buna bağlı yoksulluk ile maddi muhtaçlığın kolektif tecrübesinden özel, ferdi çözümlere giderek kaçılamıyordu: "Dün gece rüya gördüm, etrafımdaki tüm dünya benim sandım,/Bu sabah uyandım, adi bir meteliğim bile yoktu."[68] Gezgin blues adamını kutsamak uğruna gösterilen bütün o hürmete ve özgür kalmanın oyunbaz düşkünlüklerinin renkli darbeleriyle resmedilen bağımsız hayata rağmen, şarkıların kendileri çoğu kez özgürlük yolunun başka bir yüzünü açığa çıkarıyordu: "Müthiş ıssızım, yapayalnız ve kederli/kimsem yok ki açayım dertlerimi" ya da "Bütün para gitti, evimden de çok uzağım,/ancak burada oturur, inleyip ağlarım."[69]

Öyleyse blues, açık biçimde isyankârca meydan okumanın dili olmaktan çok, XX. yüzyılın açılışını yapan dönemlere gelindiğinde siyah avam ve işçi sınıfı camiasında kuvvetli bir mevcudiyet haline gelmiş, muhalif bir duruşun lüzumlu müjdecisi, derdin dile gelişi ve haksızlığın müzakeresiydi.[70] Özgürlükten doğmuş, özgürlüğün inkârlarıyla beslenmişti. Efsanevi blues adamı Lightnin' Hopkins'in değindiği gibi, blues "tarlalardan" çıkmıştı ve çalışırken söylenen şarkılardaki kökenleri reddedilemezdi.[71] Ancak Amerikalı siyahların göçleriyle kolayca kentsel yerleşimlere taşınmış ve yerel olmaktan çok evrensel sınıf, ırk ve cinsiyet temalarını dile dökmüştü. 1900 senesine gelindiğinde blues'un, on binlerce Afro-Amerikalı'nın yerleştiği Washington, New Orleans, New York, Philadelphia, St. Louis, Chicago, Baltimore, Memphis ve Atlanta gibi şehirlerde, siyah, kentli dinleyicileri vardı.[72] Blues'un sekteli ritimlerinin kökenleri, plantasyonun kâr ihtiyacındaysa da XIX. yüzyılın sonlarına gelindiğinde biçimi ve içeriği, verimin kırsal ağır işçilik düzeni manasına gelmesinin antitezi olmuştu. Kişiselleşse de her zaman Afro-Amerikalıların kolektif bilincindeki bir teli titreten

68. Şarkı sözlerini aktaran Paul Oliver, *Blues Fell This Morning: Meaning in the Blues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. 59.
69. Aktaran Cone, *The Spirituals and the Blues*, s. 122-123.
70. Bkz. Ralph Ellison, "Blues People", s. 250.
71. Aktaran, Barlow, "Looking Up at Down", s. 3.
72. Birinci Dünya Savaşı öncesi siyah göçmenlerle emekçilerin yaşadıkları hayatların tabiatı ve boyutları üzerine, bkz. John Hope Franklin, *From Slavery to Freedom: A History of Negro Americans* (New York: Knopf, 1947), s. 397-402; Florette Henri, *Black Migration: Movement North, 1900-1920* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976), s. 26-34; Philip S. Foner, *Organized Labor and the Black Worker, 1619-1981* (New York: International, 1982), s. 64-136; Hobsbawm, *The Jazz Scene*, s. 14; William M. Tuttle, Jr., "Labor Conflict and Racial Violence: The Black Worker in Chicago, 1894-1919", *Labor History* 10 (1969): 86-111 ve Toni Morrison, *Jazz* (New York: Penguin, 1992), s. 33-35'teki içgörülü pasaj.

blues, uyarı niteliğinde bir hikâye, mülksüzlerin, bu müzik sayesinde, dönüşüm geçirmiş ama hâlâ son derece kısıtlı hayatlarının zorluklarını aşmayı kolaylaştırabilecekleri bir yol haritasıydı. "Benim blues'um insanlar üzerine kurulu" diye belirtmişti; New Orleans Storyville'den blues gitaristi Lonnie Johnson, "onların kalp acıları ve geçirdikleri değişimler" üzerine. "[...] Başkalarını anlamak, [...] işte bu iyi bir blues şarkıcısı meydana getirir."[73]

Ezilişi sezgiyle kavrayışını, kişisel özgürlük keşiflerinin temeli haline getirenler, yolculuğa ve dinlenceye, işin ya da cinselliğin uzlaşımsal etiğine ve değerlerine derin bir yabancılaşmanın işaretini veren, zevklerle dolu bir hayata sarıldılar. Müzikleri; kapitalizmin tabi kılacağı mesajını en çok ezilen ve sömürülen kurbanlarının akıl ve bedenlerine sokan, kibar kazancın maddiyatçı kültürüne hem küfür hem antitez gibi görünen -nefsani ve seküler- bir sanatsal ifadeydi: "Beyaz milleti kanepede/Zenci çimin üstünde/Beyaz adamın sesi çıkmıyor/Zencinin kıçı yanıyor."[74]

Blues, XX. yüzyılın ilk elli senesinde Afro-Amerikan camiada yerleşmiş olacaktı.[75] Belirli bir sınıf ve ırk oluşumunun sosyolojisiyle kesişen bir sanat formuydu; zira siyahların kuzeye ve batıya göçleri, blues'un şiddetle yer aldığı gettonun ve katmanlı altkültürlerin oluşumuyla sonuçlanmıştı.[76] Malcolm X'in geçmişini ele alan "The Nightmare Night", bu siyah hareketi ve kent yerleşimi yıllarının, ırkçı Amerika'nın çirkin karanlığı ve yıldıran şiddetinden asla ayrılamaz olduğunu vurgular.[77] Bu yapısal ezme bağlamı aynı zamanda, ortaya çıkan Afro-Amerikan toplu pazarının sömürücü ekonomi politiğinde de gömülüydü; bu pazarda "ırk" plakları ve gece kulüpleri bazı siyahlara kazanç sağlıyor olsa da büyük paralar, neredeyse hep güçlü beyaz şirketlere ve reklamcılara ya da yeraltı dünyasının suçlularına gidiyordu.[78]

Memphis'in Beale Caddesi buna bir örnek teşkil ediyor ve blues dünyasının görüntüsünü, Harlem ya da Southside Chicago kulüp-

73. *Jazz Monthly*, Aralık 1963, s. 28, aktaran Barlow, "Looking Up at Down", s. 262.
74. Şarkı sözlerini aktaran Ann Douglas, *Terrible Honesty: Mongrel Manhattan in the 1920s* (New York: Noonday, 1995), s. 398.
75. Cincinnati'ye dair, Steven C. Tracey, *Going to Cincinnati: A History of Blues in the Queen City*'deki (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1993), detaylı anlatıyı dikkate alın.
76. Bu dönemde kentin blues ortamının oluşması üzerine bkz. siyahların kırdan kente göçünün en yakın tarihli incelemesi, Carole Marks, *Farewell—We're Good and Gone: The Great Black Migration* (Bloomington: Indiana University Press, 1989) ve daha eski bir inceleme, Elliott Rudwick, *From Plantation to Ghetto* (New York: Hill & Wang, 1976).
77. Eugene Victor Wolfenstein, *The Victims of Democracy: Malcolm X and the Black Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1981), s. 42-86.
78. Yeraltı dünyası üzerine bkz. Ronald L. Morris, *Wait Until Dark: Jazz and the Underworld, 1880-1940* (Bowling Green: Bowling Green University Popular Press, 1980) incelemesi; 1940'lar içinse, Wolfenstein, *Victims of Democracy*, s. 153-207.

lerinin filtresinden geçirerek düzeltiyordu. Memphis'in kırmızı ışık bölgesi, Amerikan potasındaki daha kaynaşmamış marjinalleşmiş etnisiteler için maddi ve kültürel bir çekim alanıydı. Yahudilerin rehinci ve bakkal dükkânları vardı; Yunanlar lokanta açmıştı; İtalyanlar meyhane ve bakkal dükkânlarını işletmekle birlikte kumar da oynatıyordu; Afro-Amerikalılarsa Beale Caddesi'ndeki barlarda hem müşteri hem performansçıydı. Eczanelerde 1906'ya kadar yasal olarak satılabilen marihuana ve kokain kolayca bulunabiliyordu. İçki yasağına rağmen, kaçak üretim içkiler; fahişe, oyun masası, içki ve siyah müzisyenlerin hayat dolu müziğini arayan kalabalıklara hizmet veren mekânların ve "kör kaplanlar*"ın başlıca dayanağıydı. Beale Caddesi'nin hazcı altkültürü, blues'un, dışarıda kalmışlığının güçlüğüne ve hızlı para ile bitmek bilmez dağıtma turlarının suça bulaşmış ortamına müphem de olsa su götürmez entegrasyonuna, örnek teşkil ediyordu.

Sunnyland Slim, Beale Caddesi'ni "hoyrat batakhaneler" alayı olarak anımsıyordu: Bunların arasında Panama, Harlem Gece Kulübü, Goshorn Quarters, Hole in the Wall gibi mekânlar vardı. "Hepsine bir uğrardım ve o zamanlar kapatmak diye bir şey yoktu" diye hatırlıyor, barlara girip çıktığı 1940'ların refahında, kendisine yirmi beş otuz dolara patlayacak bir gece turunu anlatırken. Memphis'ten başka hiçbir yerden, otoriteye bu kadar agresif bir husumet besleyen, cüretle şiddet ve özyıkım dolu ve utanmazca maskülen şarkı sözleri çıkmamıştır. Bunun safi ve sadece cinsiyete göre üstünlük kurma ile erkek iktidarından ibaret olmadığı, Bessie Smith'in "Beale Street Mama"daki törpü gibi öfkeli gırtlağından belliydi: "Bana *bulaşma.*" Klasik blues numarası "Tain't Nobody's Business"ı Bessie Smith ve Billie Holiday popülerleştirmişti ancak bir halk şarkısı olan aslı, "ırk" plaklarında yer almadan önce Beale Caddesi'nin marşıydı:

Kimseyi ilgilendirmez, şekerim
Paramı nasıl yediğim
Benden başka kimseyi ilgilendirmez
Kimseyi ilgilendirmez, şekerim
Paramı nereden aldığım
Kendimden başka kimseyi ilgilendirmez.

Yoksul yaşamak ve kudretsiz olmak, Bill Barlow'un dikkati çektiği gibi, Memphis blues'unun ayar damgalarıydı; ama Beale Caddesi'ne kapılmış olanlar, marjinalliğin çok taraflı sosyallikleri ve nefsaniliklerinden geçinirlerdi. Bağımlılıkları ve saldırıları, Memphis gecesinde

* Blind tiger: Kör domuz da denen ruhsatsız barlar. (ç.n.)

verilen kararlara musallat olan "seni azar azar öldürenler"i ilk elden tanırlar, yine de blues'da geçen hayatın düşkünlüklerine tekrar tekrar geri dönerlerdi. Bir konser turnesine çıkan ve sonunda kendini Memphis'te bir dansçı ve taklitçi olarak bulan siyah bir disk jokey, zekâsı ve bilgeliğiyle B. B. King'i etkilemişti. "Eğer beyaz bir adam, yalnızca bir cumartesi gecesi için Beale Caddesi'nde bir siyah olabilseydi" demeyi severdi, "bir daha asla beyaz olmak istemezdi."[79]

1920'lerin başına gelindiğinde bir seri küçük, çoğunlukla yerel çevreye yönelik siyahlara ait olan plak şirketi, Beale Caddesi gibi yerleşimlerde yetişmiş blues sanatçılarının, bilhassa civarda oluşmuş sadık takipçileri olan satabilecek kadın şarkıcıların, müziklerini çıkarmaya öncülük etmişti. Ancak bu gayretler, on yılın ortalarında duraksamaya başlamıştı; zira küçük şirketler, ulusal çapta reklam ve dağıtım yapma imkânından yoksundu; çoğu az sayıda kayıt üretiyor ve birkaç seneden fazla ayakta kalmayı başaramıyordu. Güçlükle oluşturdukları zemin, üç büyük, yağmacı ve beyazlara ait şirket tarafından çabucak harcanmıştı. Bunlardan en küçüğü olan Okeh Records, Mamie Smith'in 1920'de yorumladığı vodvil blues performansçısı Perry "Katır" Bradford'un "Crazy Blues"unu çıkararak ırk bariyerini yıkmış, ilk senesinde olağanüstü şekilde bir milyon baskı satmıştı. Okeh, üzücü şekilde tekrarlanacak olan, siyah sanatçıların yasal telif haklarını ve ücretlerini gasp etme sürecinde Bradford'a, yasal olarak kazanmış olduğu 40 bin doların yarısından daha azını ödemiş, mali haklarından feragat etmeye zorlamıştı. Bradford şu yanıtı vermişti: "Lütfen şunu dikkate alın, Bradford'un feragat edeceği* [waive] tek şey Amerikan bayrağıdır."

Irk plakçılığı işinde gerçek öncüler ise iki büyük şirket, Columbia ve Paramount'tu. Columbia'da kıyas kabul etmez Bessie Smith, 1923 ile 1933 yılları arasında 160 parça kaydetmiş, bunlardan otuz sekizinin telif hakkı kendisine verilmişti. Altı ila on milyon kadar plak satmış, liste başı olan hitlerinden bazıları, ilk yedi ayda 800 binle rekor talep almıştı. Yine de tek bir peni kâr payı almamış, kendisine on yıllık mucizevi üretim döneminde ücret ve avans olarak toplamda, 30 bin dolar-

79. James Dickerson, Memphis sahnesini takdire şayan şekilde ve eksiksiz tartışıyor: *Going Back to Memphis: A Century of Blues, Rock'n'Roll, and Glorious Soul* (New York: Schirmer Books, 1996); Barlow, "Looking Up at Down", s. 202-229'daki alıntılanan şarkı sözlerini buradan aldım. Paul Oliver'ın *The Story of the Blues*'u Beale Caddesi'nin bir tartışmasını sunuyor. s. 47-57. Bessie Smith için Collier, *The Making of Jazz*, s. 118'deki kısa tartışmadan yola çıkıyorum. Blues anıları için yine bkz. Samuel Charters, *Sweet as the Showers of Rain* (New York: Oak Publications, 1977), s. 50; Mike Rowe, *Chicago Blues: The City and the Music* (New York: Da Capo, 1975), s. 96; B. B. King, *Blues All Around Me: The Autobiography of B. B. King* (New York: Avon, 1996), s. 117.

* Telaffuzları aynı olan waive (feragat etmek) ve wave (dalgalandırmak) üzerine bir kelime oyunu yapılıyor. (ç.n.)

dan az bir miktar ödenmişti. 1920'lerin sonlarına doğru ırk plakları beş ila on milyon blues plağı satıyordu. 1928'e gelindiğinde beş yüzden fazla parça çıkmış ve önde gelen anaakım markalar, kataloglarının beşte birini, blues kayıtlarına ayırmıştı. Bu yeni ortaya çıkmış pazarı Büyük Buhran çökertmişti ama blues plakları, İkinci Dünya Savaşı sonrası, ticari varlığını sürdürebilir bir tür olarak tekrar yüzeye çıkmıştı. Bir zamanlar Al Capone'la müttefik ve Southside Chicago bar ve kulüp kordonunun vurguncuları olan iki Polonya muhaciri Yahudi, Phil ve Leonard Chess, Aristocrat Records'ı (1950'de ismi Chess'e dönmüş) kurmuş ve 1940'ların sonlarının önde gelen blues adamlarıyla kontrat yapmıştı. Şirket, 1950'lere girerken giderek daha kentsel ve elektrikli bir blues dalgası başlatmış, Muddy Waters ve Howlin' Wolf'tan Sonny Boy Williamson II, Chuck Berry, Bo Didley, Sunnyland Slim, Junior Wells, James Cotton ve Otis Spann'e kadar şehrin yetenekli performansçılar listesinin kayıtlarını yapmıştı. 1950'lerde rock'n'roll'un ortaya çıkması ve 1960'lardaki "İngiliz istilası"yla beyazlar, blues müziğini kendilerine mal etmiş, şöhretleri ve servetleriyse "borç aldıkları" siyah sanatçılarınkini elbette ki geçmişti. Elvis Presley rock'n'roll starlığının zirvesine "Hound Dog" ile ulaşmıştı; yaratıcısı Willa Mae "Koca Ana" Thornton şarkıyı, sanatçılarına kötü muamele etmesiyle nam salmış, Houston temelli blues ve gospel şirketi Duke'ün etiketiyle kaydetmişti.[80]

Blues'un sosyolojik ve ekonomik yanlarından daha önemli olan tarafı estetiğidir. Birinci Dünya Savaşı sonrası siyahların göçleri ve kentsel sınıf oluşumları ortaya, blues'un sırf nerede ve ne zaman icra edildiğine göre değil; karanlık muhtevasına ve aşikâr bağlantılarına göre de geceden ayrılmaz olduğu, kültürel bir bağlam çıkarmıştı. Sterling A. Brown'ın Ma Rainey'ye şiirsel övgüsü, ortada sıkıntılı bir karanlık olduğunu doğruluyordu: "Yağmur günlerce yağdı ve sema gece gibi karanlıktı/bela alçak araziyi geceleyin bulur." Blues sanatçısı Leroy Carr, iki gün süren tek bir seansta "Midnight Hour Blues" [Geceyarısı Blues'u], "How Long Has That Evening Train Been Gone?" [Şu Gece Treni Gideli Ne Kadar Oldu?], "Lonesome Nights" [Issız Geceler] ve "Moonlight Blues"u [Ayışığı Blues'u] ve çoğu, blues'la "gün ağarmadan önceki erken gece yarısı saatleri,/blues'un hissettirmeden sokulduğu ve aklını başından aldığı zaman" arasındaki su götürmez bağlantıyı kuran, çok sayıda başka parça kaydetmişti. Efsanevi Robert

80. "Irk" kayıtlarının tarihi ve siyah sanatçıların sömürülmesi üzerine bkz. Barlow, "Looking Up at Down", s. 128-135, 328-34; Francis Davis, *The History of the Blues: The Roots, the Music, the People, from Charley Patton to Robert Cray* (New York: Hyperion, 1995), s. 202-205; George Lipsitz, *Rainbow at Midnight: Labor and Culture in the 1940s* (Urbana: University of Illinois Press, 1994), s. 303-334 ve özel olarak Chess Biraderler üzerine, Rowe, *Chicago Blues*.

Johnson, ki kaderciliği, karanlık güçlerin (bunlara bir anlaşmaları olduğu düşünülen şeytan da dahil) kendisini doğaüstü dönüm noktalarına ittiğine dair itirafta ifade bulmuştu, müziğini hem yaşamış hem ölmüştü. Yirmi yedi gibi genç bir yaşta öldürülmüştü. Karanlığa ait bir müzik olan blues'un, gecenin Charley Patton'ın kasten iki taraflı olan "Moon Going Down"unda ifade ettiği ikiliğinden çok ayrı durması, nadir görülür şeydi: "*Ah evet, kötülük yürüyor* gece yarısı/civardaki kavgayı duyduğumda/geceleyin kötüydüm ya ben/civardaki kavgayı duyduğumda/görmem lazım sürücümü görmem/binerken."[81]

Her ne kadar kırsal blues'un evriminde, çalışmanın önemi esas olmuşsa da türün dolaşan akışkanlığı ve nihai şehirleşmesiyle gecenin zevkleri ve sorunları günün rutin işlerinin üstüne çıkar olmuştu. Adeta XX. yüzyıl ortası Amerika'sında ortaya çıkan siyah işçi sınıfı, emekten *yabancılaşmasını* ifade edeceği bir ses bulmuş gibiydi. Bu; erotizme, cinsel ihtiyaca (erkeğin ve kadının) ve alışılagelinmiş düzenin kısık sesli reddine odaklanarak çalışma etiğini ve onun benliği mecburi olarak tabi kılışının tahrip edici biçimde güçten düşürülmesiydi.[82] Amerika'nın nesiller boyu siyah işçilerin iliklerine işleyen boğucu ırkçılığı, kapitalist sistemin çoğu kez inceliksizce kopardıklarına pekâlâ baskın çıkabilirdi ve siyah müziği belki de önyargının bu ezici ağırlığıyla koşullanmıştı.[83] Huddie "Leadbelly" Ledbetter'in kuvvetli çağrışımlar uyandıran "Bourgeois Blues"da işaret ettiği gibi, sınıf iktidarı ırksal dışlamalardan ayrılır gibi değildi:

> Karımla ben kentin her yanını dolanıyoruz
> Nereye gitsek geri çevriliyoruz [...]
> Tanrım, burjuva kentinde, ah bu burjuva kenti,
> Bendeki burjuva blues'u, etrafa yayacağım haberi [...]
> Benle Marthy yukarı katta duruyorduk,
> Beyaz bir adamı duydum, dedi "Burada istemem zenci menci" [...]
> Tüm renkli halklara söyleyin dinlesinler beni,
> Ev falan almaya kalkmasınlar, burası Washington D. C.

81. Bu, Paul Garon, *Blues and the Poetic Spirit* (San Francisco: City Lights, 1996), s. 115-119'daki; Sterling A. Brown, *Southern Roads* (New York: Harcourt Brace, 1932), s. 52-64'teki; Sackheim derlemesi *The Blues Line*, s. 192'deki savlar ve şarkı sözlerinden yola çıkıyor. Robert Johnson üzerine bkz. Barlow, "Looking Up at Down", s. 45-50; Palmer, *Deep Blues*; Samuel Charters, *Robert Johnson* (New York: Oak Publications, 1973); Alan Greenberg, *Love in Vain: The Life and Legend of Robert Johnson* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983); Peter Guralnick, *Searching for Robert Johnson* (New York: Dutton, 1989). Charley Patton üzerine, Cone, *The Spirituals and the Blues*, s. 112'deki analitik ifadeyi dikkate alın.

82. Bu analize denk gelen genel bir ifade için bkz. Robin D. G. Kelley, *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class* (New York: Free Press, 1994), s. 17-54.

83. Michael Denning, *The Cultural Front: The Laboring of American Culture in the Twentieth Century* (Londra: Verso, 1996), özellikle s. 348-360, son zamanlara ait blues, sol politika ve 1930'larla 1940'ların "kültürel cephesi"ne dair merak uyandırıcı bir anlatı.

Blues adamı sınıf sıkıntısına şüphesiz değinirdi: "Demiryolu işinden doksan adam çıkarıldı,/Doksan adam, tanrım, demiryolu işindeydi,/ Chicago'daki grevse, ya Rabbi, bitmek bilmedi." L. C. Williams'ın "Strike Blues"u [Grev Blues'u] kulağa sınıf mücadelesine çağrı değil, protestonun Afro-Amerikalılara neye patlayacağından endişeli bir nağme gibi geliyordu: "Artık eğlenmek yok, eğlenmek yok bebeğim, benim için eğlence bitti./Yani, biliyorsun, grevim başladı ve hakkımdan gelmeye çalışıyor." Geleneksel kırsal blues'un "John Henry" gibi ilk Afro-Amerikan baladlarında ifade bulmuş olan, çalışmanın zulümlerinin ağırlığına dair kaygısı, iki savaş arası dönemin yabancılaşmış reddedişlerinde ve buhranlı on yılın işsizlik üzerine ağıtlarında dolambaçlı yollar bulmuştu. Mississippi'den John Hurt'ün "Spike Driver Blues"u ayrı yolda yeni bir notaya basıyor, blues'u sömürülen emeğin arapsaçı dertlerinden öteye taşıyordu: "John Henry'yi/öldüren/işte bu çekiç;/Ama beni öldüremeyecek;/Ama beni öldüremeyecek;/Beni öldürmeyecek."[84]

Bunların tümü blues'u kaçınılmaz olarak, başka endişe ve huzursuzluklar ekimi için bereketli bir zemin olan gecenin istikametine itiyordu:

> Black Jack Kırağı gece yarısı düşer, kâbuslar
> ta gün ağarana kadar,
> Black Jack Kırağı gece yarısı düşer, kâbuslar
> ta gün ağarana kadar,
> Adamın biri çoktan kız arkadaşını çalmışsa,
> bir kadını sevmek ne işe yarar?[85]

Ancak gece, eğlence sever blues şeytanlarının alameti farikası olan, cümbüşlü iyi zamanlara da eşit biçimde açıktı. Kadın düşkünlüğü, sekiz evliliği, içkiden hazzetmesi, frapan giyimi ve toplumsal eleştiri niteliğindeki blues'unun büyük çapta kaynağı olan ilham dolu hayalleriyle tanınan havai, avare Charley Patton, aynı zamanda düşkünlüğü ve aşırılığı benimseyen şarkılar da yazardı: "Bayılıyorum yaygaraya ve kavgaya,/Bayılıyorum yaygaraya ve kavgaya,/Tanrım ve yıllanmış bir şişe viskiden şapşalca sarhoş olmaya/Ve bütün gece caddeleri arşınlamaya."[86] "Sokak-bilgesi, özgüvenli, hoş ama boş konuşan blues

84. Charley Patton, "Mean Black Moan" (Chicago grevi üzerine), Barlow, "Looking Up at Down", s. 38'de aktarılmış; L. C. Williams, "Strike Blues", Garon, *Blues and the Poetic Spirit*, s. 134'te aktarılmış; Mississippi John Hurt, "Spike Driver Blues", Sackheim derlemesi, *The Blues Line*, s. 226'da; Leadbelly, "Bourgeois Blues", Oliver, *Blues Fell This Morning*, s. 168-169'da.

85. Red Nelson, "Cryin' Mother Blues", aktaran John Postgate, *A Plain Man's Guide to Jazz* (New York: Oak Publications, 1973), s. 8.

86. Patton'a ilişkin, bkz. Barlow, "Looking Up at Down", s. 33-40; David Evans, "Charley Patton: Conscience of the Delta", *The Voice of the Delta: Charley Patton*, Der. Robert Sacre, (Liege:

asisi", ruhunu bilinçli olarak şeytanın karanlık güçlerine satmış olan (ve Ralph Ellison'ın 1952 tarihli *Invisible Man*'inin sayfalarında görünen), St. Louisli blues gitarist ve piyanisti Peetie Whitestraw'ın şahsında blues, işin daha çok tali planda kaldığı bir ham dirimsellik programı için bir sözcü bulmuştu.[87]

Gerçekten de çoğu blues adamının arasında serbest bırakılma sonrasındaki özgürlüğün kalıtları, bağımsızlığın gündüzün yapısallaşmış sorumluluklarının (iş ve aile) ironik olarak hafife alınan marjinalleştirilişine adeta mitik şekilde yükseltilişi ve gecenin olanaklarının (seks ve stil ki her ikisi de madde kullanımı, şiddet ve yolculuk eden yalnızın yabancılaşması alanlarına genişleyebiliyordu) baskıyla nesneleştirilmesi biçiminde yaşıyordu.[88] Trajik biçimde ölen ve bir nevi ölümsüzlük statüsüne erişen o blues figürleri –ki pek çoktu: Whitestraw, Robert Johnson, Blind Lemon Jefferson– etrafa, toplumsal cinsiyete bağlı özgürlüğü yırtıcı bir erkek hareketliliği sürecinde cinselleştiren, bir hiper-erkeklik yayıyorlardı. Çalışma ve bu bağlamda varlığın yabancılaşması, özgürlüğün temel kısıtlamalarına doğrudan bağlıydı; bunların içerisine yalnız baskıcı polis ve kilise kurumları değil, aile de giriyordu: "İşim çelik fabrikasında,/Bir köle gibi kamyona çelik yüklüyorum,/Beş uzun senedir her cuma/Ücretimin hepsiyle doğru eve gidiyorum." İş dili cinsel fetih diline karışırken blues sanatçıları, mekânikten erotik bir kaçış sunarak cinseli mekânize etmişlerdi:

> Pekâlâ, motorunu gazlayacağım bebeğim,
> Kaputunu açacağım.
> Bujiler eskimiş, jeneratör iyi çalışmıyor.
> Ama, aah, evet, küçük makineni elden geçireyim.

Robert Johnson'ın "Terraplane Blues"u, bu motorize metaforunun devamını getirmişti:

Presses Universitaires, 1987), s. 111-220; Palmer, *Deep Blues*, s. 48-89; Samuel Charters, *The Bluesmen* (New York: Oak Publications, 1967), s. 34-56.

87. Barlow, "Looking Up at Down", s. 263-266; Garon, *Blues and the Poetic Spirit*, s. 103-108; Jon Michael Spencer, *Blues and Evil* (Knoxville: University of Tennes bkz. Press, 1993), s. 75; Ralph Ellison, *Invisible Man* (New York: Signet, 1952), s. 31-34; Paul Garon, *The Devil's Son-in-Law: The Story of Peetie Whiteshaw and His Songs* (Londra: Studio Vista, 1971).

88. Garon, *Blues and the Poetic Spirit*, agresif davranış, alkol ve uyuşturucuyla özel bir alaka içeren bu temalardan birçoğunun ufak tartışmalarından bir dizi sunuyor, s. 65-71, 91-102. Bu, Ann DuCille'in bizim blues'u, Afro-Amerikan tecrübesini gösteren bir ifade olarak anlayışımıza göre açmaya çalıştığı, önemli karışıklıklarla alakasız değil. Bkz. Ann DuCille, "Blues Notes on Black Sexuality: Sex and the Texts of Jessie Fauset and Nella Larsen", *Journal of the History of Sexuality* 3 (Ocak 1993): 418-444.

Kaputunu açacağım anam,
Yağına bakmam gerek [...]
Bu bağla derinlere ineceğim,
Ah ne güzel kabloları dolaştırıp duracağım
Ve ufak marşına bastığımda,
Bujilerin bana hararet verecek.[89]

Bu blues geleneğinde cinsel tutku, tıpkı ücret gibi harcanacak bir şeydi; biriktirilecek ya da hapseden ailevi ilişkiler içerisinde tadı çıkarılacak bir şey kesinlikle değildi. Mercy Dee'nin "After the Fight"ı, ücretli emekle aile hayatındaki işi eşitleme kapasitesini kodlamıştı: "Biliyorum ki her zaman bir kadını seveceğim ve her zaman onlara doğru davranmaya çalışacağım./Ama bir tanesi benimle evlenene kadar kavgadan sonra uzun uzun zaman gerekecek."[90]

Bu yörünge; kendilerini takdim etme kuvvetleri ile müziğin potansiyel cinsiyet eşitliği mesajı taşımasını sağlayan, kuvvetli bir blues kadını topluluğunun etkili mevcudiyeti olmasaydı, safi kadın düşmanlığına intikal edebilirdi. Blues sahnesinin, 1920'lerde yükselişe geçen ırk plakları pazarındaki popülerlik ve mevcudiyetleri erkeklerinkini hayli geride bırakan bu siyah divaları, blues adamlarıyla aynı temaları, aynı keskinlikle işliyordu. Çalışmaya ve cinselliğe dair yananlamları olan baş tacı edilen bağımsızlığın, kadına mahsus çeşitlemelerini yaşıyorlardı. 1920'lerin büyük çoğunluğu kırsal bölgeden olan blues kadınları, Bessie Smith gibi bir kadının, bir dönem gerçekten fethettiği New York sahnesinde nadiren başarılı olabilen erkek muadillerinden, hiçbir şey değilse bile daha hırpani, daha boğuk ve kesinlikle daha zengindiler. Sert içici, duruma taviz vermeksizin hâkim, kendileri için çalışan müzisyenleri ele geçirerek ya da biseksüelliğin sınır ihlalci dünyasına düşerek rahata eren, cinsel yırtıcılar olan erken dönem blues kadınlarının çoğu, Ma Rainey'nin, "Beni bodruma götür [...] Kirlenelim ve biraz eğlenelim" çizgisinin takipçisiydi. Genç erkeklerden ve genç kadınlardan hoşlanan Rainey, pişmanlık nedir bilmezdi; hatta "yalnız kadınlara açık" samimi partilerde tutuklanmaları karşısında bile: "Dün gece bir grup arkadaşımla dışarı çıktım,/Kadınlar olmalıydılar çünkü erkekleri sevmem." Bu kırsal kesimde doğmuş ama nihayetinde kent temelli kadın performansçılar arasında en dikkate değer olanları Bessie Smith, Rainey, Victoria Spivey, Mamie Smith, Alberta Hunter, Ethel Waters ve Ida Cox'tu. Enstrümanları sesleri olan bu yenilikçi kadınlar, blues'u anaakım beyaz izleyicilere

89. Eddie Boyd, "Five Long Years" ve Big Joe Williams, "Overhauling Blues", Garon, *Blues and the Poetic Spirit*, s. 131, 138'de aktarılmış; Robert Johnson, "Terraplane Blues", Sackheim derlemesi, *The Blues Line*, s. 218.
90. Aktaran Garon, *Blues and the Poetic Spirit*, s. 140.

tanıtmış, Afro-Amerikalıların ticari müzik piyasasına girişinin yolunu açmıştı. ABD'deki anlayan tüm siyah izleyicilerine, "klasik blues" sunan Theatre Owners Booking Association'ın [Tiyatro Sahipleri Anlaşma Cemiyeti] (TOBA bu türden blues sanatçıları arasında, Siyah Kıçlara Zorluk [Tough on Black Asses] diye bilinirdi) organize ettiği turnelerde sergilenen performansların; ozanlığın, vodvilin, burleskin harmanlandığı potpurinin, tam da merkezinde yer almışlardı.[91]

Kaygıları bakımından "klasik" olan blues kadınları, bütün blues'un ortak temalarını yineliyor, temel yönetimleri olan evrensel iş/hayat karşıtlığına kolayca geçiyordu. Ma Rainey'nin "Misery Blues"u dobra dobra, "Kalbimi kıran şey çalışmak,/Onun için şu hain perişanlık blues'una kapıldım" diyordu.[92] Blues kadınları erkek muadilleri kadar anarşik şekilde pervasız olabiliyordu. Merline Johnson'ın "Reckless Life Blues"u deli gibi içmeye, kumara ve şiddete kadınsı bir yön katmıştı. Julia Moodie'nin "Mad Mama's Blues"u bastırılmış öfkeyi almış, büyüterek kentsel bir yangın gecesine dönüştürmüştü: "Bana barut verin, bana dinamit,/Evet, bu şehri yakıp yıkacağım,/Bu gece burayı havaya uçuracağım."[93] 1960'ların Yeni Sol anarşist devrimcilerinin, politikalarını anlatmak için Moodie'nin şarkı sözlerini kullanmaları, bunun gibi dizeleri İngiliz ve Amerikan dergileri *Heatwave* ve *Resurgence*'ta tekrar yayımlamaları boşuna değil. 1920'lerin kadın blues şarkıcılarının en tesirli mirası, popüler kültür tarihinde eşi olmayan libidinal gustoyla ortaya koyulmuş olan cinsel özgürleşme mesajıydı.[94]

Çok az blues adamı, plakları arsız hırpanilikleri sayesinde satılan, çoğu kez erkeğin yetersizliğiyle uğraşan bu "düşük ve kirli" kadınlar kadar kaba bir açıklığa sahipti: "İşte benim bebeğim hep nefes nefese,/Daha bir şey yapamadı, çalıştı bütün gece/Nesi var o şeyin—o şeyciğin,/O kadar düğmene bastım, çalmadı zilin." Gezgin adamın olmazsa olmazı zamparalık, Clara Smith gibi blues şarkıcılarından dobra bir karşılık bulmuştu: "Dizlerime kadar eteğimi giyerim,/O jöleyi kimle istersem onla çalkalarım." Lil Johnson'ın "Hottest Gal in Town"u, erotik ihtiyacın herkesin önünde teşhirine kapılan seyircilerin, ruhundaki nefsaniliği yakan içten arzuyu ifade ediyordu:

91. Blues kadınlarının çağdaş bir ele alınışı için bkz. Angela Y. Davis, *Blues Legacies and Black Feminism: "Ma" Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday* (New York: Pantheon, 1998). Ma Rainey'nin "Prove It on Me"sinden mısraları aktaran, Barlow, "Looking Up at Down", s. 160.
92. Aktaran, Garon, *Blues and the Poetic Spirit*, s. 139.
93. Aktaran, Barlow, "Looking Up at Down", s. 148-149.
94. Bkz. Garon, *Blues and the Poetic Spirit*, s. 71; Lynne Segal, *Is The Future Female? Troubled Thoughts on Contemporary Feminism* (Londra: Virago, 1987), s. 151. Bu bağlamda bkz. Kevin J. Mumford, *Interzones: Black/White Sex Districts in Chicago and New York in the Early Twentieth Century* (New York: Columbia University Press, 1997).

Etrafımda onun gibi adam istiyorum
Yakışıklı, uzun ve sataşacak bir esmer olacak
Her sabah beni üç buçuk gibi uyandıracak
Ocağımı kızdırıp, ateşimi yakacak
Sütümü dövüp, buğdayımı kaymaklayacak
Bisküvilerimi esmerleştirecek ve etimi parçalayacak.
Uzun ve büyük, hepsi bu da değil,
Tıpkı bir gülle gibi olacak.
Bu yüzden onu etrafımda istiyorum gelsin
Çünkü en ateşli kızı benim kentin.

Cinselliği aşçılık metaforlarına muzipçe büründüren kadınlar, erotik zevkleri hitap ettikleri siyah kız kardeşlerinin kolayca anlayacağı kadınsı imgelere büründürüyor, erkek muadillerinin yeğlediği mekânikleşme temsillerinin ötesine geçiyordu:

Erkekler bana fırın diyor
ateş gibi kızgınmışım
Bende bir şey varmış ki
Başka kızlarda yokmuş...
Jölemi çalımla gezdirir
yağımı kolayca yaydırabilirim
Soğanımın ustasıyım diye
her daim hoşa giderim.

Zapt olunmaz Bessie Smith, "Kitchen Man" ve "Empty Bed Blues" gibi şarkılarla böyle çağrışımları hâd safhaya getirmişti:

Öyle güzel ve sıcak ki jöleli rulosu
Ne zaman olsa ilaç gibi gelir [...]
Ah ne tatlıdır sosisleri
Bayılırım sucuğunun etine hem de nasıl
Hastasıyım mutfak adamının.

Şarkı söylemeye Tennessee'nin ucuz barlarında başlayan, 1920'lerde tartışmasız "Blues'un İmparatoriçesi" olan Smith başlangıçta, "çok sert" diye plak şirketleri tarafından reddedilmişti: "Yoklayın bütün usturalarınızı tüfeklerinizi,/Araba geldi mi boğuşacağız [...]/bana bir cigara verin, bir bardak da cin,/gebertin beni çünkü günaha girdim." Ama sonradan iffet taslanmasına açıkça saldırışıyla herhangi bir blues adamından geri kalmayı kabul etmeyerek son derece kârlı çıkmıştı: "Adam lahanamı haşlayıp, çok fena kızdırdı./Sonra içine domuzu koydu, tencereyi taşırdı."[95]

95. Bu, Barlow'un, "Looking Up at Down", makalesinde s. 135'teki savları ve şarkı sözlerini

Bessie Smith, blues'un iki taraflı anlamını başka herhangi bir blues kadınından daha iyi yakalamıştı. Kentin yeraltı dünyasının gece hayatından haz duyan ama seyircisi saydığı fakir Afro-Amerikalı adam ve kadınlara da katiyen açık olmayan biseksüelliği, alkolizmi ve meşhur öfke nöbetleri için ona ABD anaakımının sağlamadığı bir yer açan, üstelik marjinalliğin karanlık kültürlerinde kendini evinde hisseden Bessie, aşırı bir cömertlikle şiddetli suiistimal arasında salınıyordu. Siyahların camiasında iyi ya da kötü olsun taşkın ve kışkırtıcı olan davranışlarıyla kötü nam salmıştı. Erkek şiddeti ve Ku Klux Klan saldırısı karşısında yürekli davranmış, kaba sövgülerle ve yıllarca ırkçılıkla toplum dışına itilme ve ezilmenin büyüttüğü içsel bir öfkenin kudretiyle ayak diremişti. Harlem Rönesans'ının erotik aşağı yüzü diye kendisine kur yapan, köhne liberallerle harcayacak vakti yoktu; ama kendi çevresinde herhangi bir nedenle tepesini attırabilenlere karşı da müthiş hoşgörülü değildi. Kendiyle çelişen ve derin bir derdi olan Smith, bir hayranının sözleriyle "kalbini bıçakla ortadan kesen bir kadın" gibi şarkı söylüyordu. Bıçağı kendisine özellikle haksızlık edenlerin ya da kadınlar ve genel olarak Afro-Amerikalılar üzerine de indirmiyordu. "Sinful Blues"da, "Tüfeğini al, ben benimkini aldım,/Bana kötü davranıldı, ölsem de umurumda değil" diye uyarıda bulunuyordu Bessie. Belki bir tek akıl hocası ve uzun süre destekçisi olan Ma Rainey haricinde, blues söyleyen başka hiçbir kadın, beyaz Amerika'da fakir ve siyah olmanın getirdiği yoksulluk ve adaletsizlikle bu kadar kesin biçimde uğraşmamıştı.

Smith'in hayatını iki şarkı özetliyor. Columbia'daki buhran dönemi kayıtlarının sonuncularından olan, hayli hırçın "Nobody Knows When You're Down and Out", kariyerinin içerisinde battığı talihsiz durgunluğu yansıtıyordu. Blues'un imparatoriçesi, 1930'larm sonlarında, bir araba kazasının ardından (söylenenlere göre kısmen doktorların ölmekte olan şarkıcıya yardım etmek yerine yaralı beyazlarla ilgilenme telaşına kapılmaları yüzünden) öldüğünde, şarkının iki kat trajik olduğu ortaya çıkacaktı. Smith imzalı bir parça varsa bu muhtemelen tövbe bilmezcesine karşı koyan "Tain't Nobody's Business If I Do"ydu: "Pazar kiliseye gidiyor,/Sonra pazartesi yalnızca çalkalıyorsam,/Kime ne, ne, ne, ne yapıyorsam". Chattanooga'dan Chicago'ya oradan Cincinnati'ye her ruhsatsız mekânda tanınan, cinsel sınır ihlalcisi siyah demiryolu

kaynak alıyor; Garon, *Blues and the Poetic Spirit*, s. 57-65; Hazel V. Carby, "It Jus Be's Dat Way Sometime: The Sexual Politics of Women's Blues", *Unequal Sisters: A Multicultural Reader in U.S. Women's History*, Der. Ellen Carol DuBois ve Vicki L. Ruiz, (New York: Routledge, 1990), s. 246-248; Lang, *Jazz in Perspective*, s. 65 ve Nellie Florence, "Jacksonville Blues", Sackheim'ın derlediği, *The Blues Line*, s. 40'ta.

çalışanları ve gezgin müzisyenlere hizmet veren "büfe daireleri"nin utanmaz bir müdavimi olan Smith, hayatını alışılmış kuralların dışında yaşadı.[96] İki savaş arasında Afro-Amerikan dünyasındaki varlığını mitleştirmeyi başarmıştı; onun, "Hiç böyle boktan bir şey duymadım!" nidası çoğu kez hangi kentten geçiyorsa oranın diline dolanacak bir tirada dönüşürdü. 1920'lerin Harlem'inde çenebaz havailiğe, safi arsızlığa ve kültürsüz karşı koyuş ile sessizce içerlemeye fazlasıyla alışmış Afro-Amerikalılarda yankı bulan davranışlar için bir tabir vardı: "Hiç böyle Bessie Smith duymadım!"[97]

Bessie Smith elbette ki sonraki kuşak müzisyenlere, bilhassa da rock divası Janis Joplin'e ilham vermişti. Blues'a asimile olan diğer beyaz rock müzisyenleri, bilhassa Delta blues'unun zengin geleneklerini kuzey gettosuna, İkinci Dünya Savaşı sonrası Amerikan blues kültürünün tartışmasız başkenti Chicago'ya bağlayan, XX. yüzyıl yeraltı demiryolu boyunca seyahat eden yetenek bolluğundan faydalanmıştı. Muddy Waters, Howlin' Wolf, Lightnin' Hopkins, Sunnyland Slim, Willie Dixon, Junior Wells, Buddy Guy ve çok sayıda diğerleri; kederli şarkı sözlerini, nabız gibi ritimleri ve efsanevi ustaların mitsel aurasını, kuzey şehrinin giderek daha elektrikli ve şiddetli sesiyle birleştiren geçiş kuşağıydı.[98] Geçmiş ve geleceğin bu çarpışan karışımında, rock'ın blues'daki kökleri, 1960'lardaki sağlam dönüm noktasında, Robert Johnson ve onun gibileri hayata döndürmüştü.[99] 1920'lerin "klasik" yapıtlarından 1960'ların uyarlamalarına uzanan, uzun blues gecesi boyunca geleneğin hayaleti yürümüştü: "O görülmemiş göz bana bir gece yarısı rüyasını hatırlatır/Bana birisini, görmediğim birisini hatırlatır."[100]

96. Sınır ihlalcisi cinsellik ve Afro-Amerikan müziğine dair başka yorumlar için bkz. Marybeth Hamilton, "Sexual Politics and African-American Music; or Placing Little Richard in History", *History Workshop Journal* 46 (Sonbahar 1998): 161-176; Ann DuCille, "Blues Notes on Black Sexuality."

97. Bu tartışma şu kaynaklara açıkça dayanıyor: Douglas, *Terrible Honesty*, s. 409-414; Barlow, "Looking Up at Down", s. 164-179; Collier, *The Making of Jazz*, s. 108-122; Bud Freeman, *Crazeology: The Autobiography of a Chicago Jazzman* (Urbana: University of Illinois Press, 1989), s. 14; Smith'in cinselliği içinse, Chris Albertson, *Bessie* (New York: Stein & Day, 1974), s. 116-122. Ayrıca, bkz. Ralph J. Gleason, *Celebrating the Duke: And Louis, Bessie, Billie ...* (New York: Da Capo, 1995), s. 27-32.

98. Genel seyri belirleyen olarak Muddy Waters'a giriş için bkz. James Rooney, *Bossmen: Bill Munroe and Muddy Waters* (New York: Da Capo, 1971).

99. Bkz. Arnold Shaw, *Honkers and Shouters: The Golden Years of Rhythm and Blues*'da (New York: Macmillan, 1978) yer alan genel bakış. Dönemin beyaz Yahudi bir blues adamı tarafından kaleme alınmış, etkili bir anlatımı için bkz. Mezz Mezzrow, *Really the Blues* (Londra: Flamingo, 1993).

100. Chicago Blues'una dair alıntılanabilecek birçok kaynak arasında bkz. Barlow, "Looking Up at Down", s. 287-324; Samuel Charters, *The Legacy of the Blues: Art and Lives of Twelve Great Bluesmen*'deki (New York: DeCapo, 1977) bazı betimlemeler; Rowe, *Chicago Blues* ki s. 170'ten Sonny Boy Williamson'ın "Unseeing Eye" sözlerini aktarıyorum; Oliver, *The Story of the Blues*, s. 105-115; Davis, *The History of the Blues*, s. 134-138, 180-188. Beyaz rock uyarlama-

Sonny Boy Williamson'ın "Unseen Eye"ı; yüzyılın eşiğindeki New Orleans'a, o yeni köle şarkısının, Karayip vudusunun, Afrika üsluplarının ve Fransız enstrümantasyonunun eşsiz bir müzikal yapıtta bir araya geldiği yerelleşmenin beşiğine dönüp bakar. 1880'lere gelindiğinde New Orleans, Fransız sömürgeciler ve onların torunlarıyla birlikte asimile olan özgür bırakılmış kölelerden oluşan ayrı bir *gens de couleur* [renkli halklar] nüfusuna sahipti. Fransız aksanıyla konuşuyor, evrilmekte olan sosyal hayatlarını gitgide, kardeşlik (defnetme) cemiyetlerinin, halk şenliklerinin ve alaylarının bolluğuyla Akdeniz'e ve Katolikliğe ait karnaval geleneğine uyduruyorlardı. New Orleans'ta Fransız etkisi, yalnız dilde ve sözcüklerde değil, seste de hissediliyordu; nefesli çalgılar ve yürüyüş bandoları, geçit ve gösteri halinde gözüken kültüre pek uymuş, ilk zamanlardan itibaren Crescent City'de [Hilal Şehri] izlerini bırakmıştı. Dahası bu etki, hayatın zevklerine (seks ve sosyalleşme, yemek ve içki ve sesin nefsaniliği) büyük öncelik tanıyan cinstendi.

Deep South'un kültürel ve ekonomik bakımdan göbeği olan New Orleans, cenaze ağıtından korolara kadar pek çok müzikal form için bir çekim merkeziydi. En önemli buluşma yerleri, bu Amerika'nın düşkünlükte başta gelen şehrinin randevuevleri, meyhaneler, barlar, gece kulüpleri, genelevler ve dans salonlarıydı şüphesiz. New Orleans'ın kötü namlı evlerinde çaldığı için ebeveynleri tarafından reddedilen "Jelly Roll" Morton, gecede on beş dolardan on sekiz dolara kadar kazanabilen, piyano çalan birçok kişiden biriydi; bu, boru çalanların (ki onların da iş güvenceleri en alt seviyedeydi) kazançlarının dokuz katına kadar ulaşan, duyulmamış bir miktardı. Tensel bir duyusallığın hâkim olduğu atmosfer, kırsal göçmeni blues'unun çeşitli kollarını, honky tonk tarzı piyanoyu (Scott Joplin'in ragtime'ı* St. Louis ortaklığı ve bu müziği yayımlamak isteyen nadir bulunur bir beyaz John Stillwell Stark tarafından popülerleştirilmişti) ve St. Louis ve New Orleans gecesinin cinselleşmiş "slous" dansına uyum sağlamış küçük, nefesli çalgı orkestralarını bir arada taşımıştı. Yüzyılın eşiğindeki bu ortamı yaratan binlerce müzisyenden olsa olsa çok azı nota ya da yazı okuyabiliyordu; kulaktan çalıyorlardı, teknikleri iyi huylu ancak son derece rekabetçi bir doğaçlamayla "oymacılık çekişmeleri" sergiliyordu.[101]

---

ları üzerine, Oliver, *The Story of the Blues*, s. 157-168'deki; Garon, *Blues and the Poetic Spirit*, s. 21-50'deki çoğunlukla yansız yorumları ve Charlie Gillett, *The Sound of the City: The Rise of Rock and Roll*'daki (New York: Pantheon, 1983) genel bakışı dikkate alın.

* Ragtime: Cazın habercisi, eşliğin ritmin iki dörtlük, melodinin doğaçlama süslemelerle sabit senkopta olduğu ritim ve bu ritimdeki müzik. (ç.n.)

101. Benim yaptığım caz okuması daha çok olumlu literatürü takip ediyor. Cazın, seri üretildiği, bir formüle bağlı olarak tekrarlandığına dair şiddetle olumsuz bir eleştirisi için, bkz. Theo-

Bu andan doğan, aslında "jass" tabir edilen müzik, kaba saba proleter ve avam çizgisi, velveleli ve su götürmez cinsel enerjisi ve özünde kentsel karakteriyle tanımlanırdı. "Hayatımı kazanmak istiyorsam diğer grup gibi kabadayı olmam gerekiyordu" diye hatırlıyor, üst kasta mensup yerel kemancı Paul Dominguez iğrenerek. "Caz yapmam ya da rag yapmam ya da başka lanet olası bir şey yapmam gerekiyordu." Dominguez'in bu yozluğun sorumlusu olarak gördüğü adam Charles "Buddy" Bolden'dı; blues ve cenaze marşı mertebesinden çıkıp rıhtım işçisi morgu olan Tin Type Hall'da çalan, kek yürüyüşüyle*, kalça sallayarak yaptığı doğaçlamanın bağrış çağrışı için kornetini kullanan, trompeti sokaklarda bir dansı ya da parkta bir toplantıyı duyurmak için öten, sert, siyah bir berberdi o. 1897'ye gelindiğinde grubu, New Orleans'ın dans salonlarını ve sokaklarını dolduruyordu. On sene sonra gitmişti: ya bir tımarhaneye ya da kuzeydeki konser turnelerine. Ama bu arada Bolden, blues'u yeni istikametlere itmişti. 1906'da onu Louisiana, Plaquemine'da çalarken dinledikten sonra on üç yaşındaki Clarence "Frogman" [Kurbağaadam] Williams, New Orleans'a koşturmuştu. "Daha önce buna benzer bir şeyi hayatımda duymamıştım" demişti oğlan huşu içerisinde. Bolden'ın ilham dolu kaba tarzı, yeni oluşturulmuş Storyville denen (Panik içerisinde çıkardığı yönetmelikle satılık seksi, belirli bir bölgeyle sınırlandıran belediye meclis üyesinin adı verilmişti buraya) otuz sekiz blokluk kırmızı ışık bölgesinde, verimli bir üreme zemini bulmuştu; burada caz hiç değilse New Orleans'ın bazı kısımlarında, gün ışığının olduğu saatleri gölgelere itmeye yardımı dokunan, canlı, geceye ait bir müzik haline gelmişti: "Tam burada oturabilir ve bin mil uzakta düşünebilirdim,/Öyle fena kapıldım ki blues'a günü hatırlayamıyorum."[102]

---

dor W. Adorno, "Perennial Fashion—Jazz", Adorno, *Prisms* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982), s. 119-132. Bu makalede büyük ölçüde es geçilen cazın karmaşık bütünlüğüne girişler şunlar: *Reading Jazz: A Gathering of Autobiography, Reportage, and Criticism from 1919 to Now*, Der. Robert Gottlieb, (New York: Pantheon, 1996); *The New Grove Dictionary of Jazz*, Der. Barry Kernfeld, (New York: St. Martin's Press, 1994). Ritmik doğaçlamanın ilk zamanlarının merkeziliği üzerine, bkz. Ingrid Monson, *Saying Something: Jazz Improvisation and Interaction* (Chicago: University of Chicago Press, 1996). İki tarihten biri zengin detaylar içeren, Ted Gioia, *The History of Jazz* (New York: Oxford University Press, 1997), diğeriyse daha yaygın şekilde anlaşılabilecek, Burton Peretti, *Jazz in American Culture* (Chicago: Ivan Dee, 1997).

* Cakewalking: En eksantrik hareketleri yapan çiftlerin kekle ödüllendirildiği, zenci kökenli, geçit şeklinde yapılan bir dans türü. (ç.n.)

102. Bilinmesi gereken pek çok şeyin muhtemelen belirsizlik içerisinde kalacağı, cazın kapalı başlangıçları üzerine, bkz. Stearns, *The Story of Jazz*, s. 33-110; Jack Vincent Buerkle ve Danny Barker, *Bourbon Street Black: The New Orleans Black Jazzman* (New York: Oxford University Press, 1973), özellikle s. 3-21; Leroy Ostransky, *The Anatomy of Jazz* (Seattle: University of Washington Press, 1960), s. 148-184; Kathy J. Ogren, *The Jazz Revolution: Twenties America & the Meaning of Jazz* (Oxford: Oxford University Press, 1989), s. 11-56; Samuel Barclay Charters, *Jazz: New Orleans, 1885-1963* (New York: Oak Publications, 1963). Alıntılar, Alan Lomax,

Storyville 1917'de kapatıldı; panikle doğmuş, ABD Donanması muhtemel zararlarından ürkmeye başladığından, aynı itici korku ruhu içerisinde bitirilmişti.[103] New Orleans'ın olgunlaşmamış olan caz camiası şimdi evsiz kalmış, müzisyenler iş aramak üzere ABD'nin her tarafına dağılmış, taşralı blues kuzenleriyle aynı kuzey ve batı göç rotalarını takip etmişlerdi. Ne var ki beyaz heveslileri blues'dan çok caz çekmişti. Storyville'de bir kabarede, 101 Ranch'te yeni müziği içlerine çekerken ağızları açık duran bir grup beyaz çocuk, sonradan Original Dixieland Jazz Band'i [Orijinal Dixieland Caz Topluluğu] oluşturacak ve Columbus Circle'daki Reisenweber Café'de, beyaz New Yorkluları cazla tanıştıracaktı.[104]

Caz siyah göçmenlerle birlikte ilerliyordu. St. Louis, Mississippi Vadisi'nden, Kansas City Oklahoma-Texas'ın ücra yerlerinden müzisyen çekiyordu. Kuzeyin Chicago ve Detroit gibi endüstri şehirleri ve New York gibi doğu sahil kesimi metropolleri, ABD'nin dört bir tarafında tomurcuklanan cazcıları cezb ediyordu. Bu müzik sayesinde çok geçmeden, caz meraklısı beyaz yerleşim bölgeleri, çoğu Yahudi olan bir beyaz cazcılar kitlesi ve yumuşatılmış cazı 1920'lerin gece kulüplerine aşılayan, Tin Pan Alley diye bilinen seyreltilmiş bir caz müziği tarzı ortaya çıktı. Çok geçmeden, popüler müziğin ve dansın hâkim üslubu olacak ehlileştirilmiş bir caz versiyonu türeyip Sophie Tucker'ı meşhur etti. Lindy Hop, Black Bottom,* Çarliston ve Büyük Elma,** Harlem dans salonlarının ve izbe jook jointlerin*** zevkini beyazların kabarelerine taşıyarak, bir yerde manevi taşkınlık yaratmıştı. *Ladie's Home Journal* gibi erdem timsalleri 1921'de deliliğin bitmesi için çağrıda bulunuyordu: "Tarifsiz caz gitmeli!" Bununla beraber beyaz bir müzisyen olan Bud Freeman, o dönemin müziği ve dansının benzeştiren tutsaklığını anımsıyordu: "Diğer insanların yaşadığı

Mister Jelly Roll (Berkeley: University of California Press, 1950), s. 86 ve Hobsbawm, *The Jazz Scene*, s. 16'dan.

103. Bu tarih için bkz. Al Rose, *Storyville, New Orleans: Being an Authentic Illustrated Account of the Notorious Red Light District* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1974); Ruth Rosen, *The Lost Sisterhood: Prostitution in America, 1900-1918* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982).

104. Original Dixieland Jazz Band üzerine bkz. H. O. Brunn, *The Original Dixieland Jazz Band* (Baton Rouge: Louisiana University Press, 1960); Lewis A. Erenberg, *Steppin' Out: New York Nightlife and the Transformation of American Culture, 1890-1930* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), s. 251-253.

* Black Bottom: 1920'lerin sonlarında popüler olmuş, kalçaların kıvrılarak vurgulandığı canlı bir Amerikan dansı. (ç.n.)

** The Big Apple: New York şehri için kullanılan bir ad. (ç.n.)

*** Jook joint: (Yalnız jook dendiği de olur) İçerisinde bir müzik kutusu bulunan, yiyip içip dans edilebilen bir yer. Deyim ABD'nin güneyine köle olarak yerleştirilmiş zencilerin dilinden geliyor. (ç.n.)

gibi yaşamıyorduk. Günün yirmi dört saati müzik vardı [...] bedenler birbirine yapışmış gibiydi, birbirlerinin içinden geçmeye çalışıyorlar gibi." Kornet sanatçısı Bix Beiderbecke halen Amerika'nın fazlasıyla nadir olan avangard mitolojisinin bir esası, sesin saflığını kovalarken kaybolmuş bir ruhtur. Servetten, mevkiden, inceliksiz konforlardan ve kazançlardan olduğu kadar burjuva terbiyesinin verdiği güvenlikten de vazgeçen Beiderbecke, caz hayatının hızlı düşkünlüğünü yaşamıştı; ta ki bu hayat onu yok edene kadar.[105]

Cazın merkezi, 1920'lerin başlarından sonlarına kadar Chicago'dan New York'taki Harlem'e kaymıştı ve siyahlar çoğu kez, Roseland gibi balo salonlarını doldurup taşıran, gitgide daha büyük beyaz müzik gruplarında çalıyorlardı. Şüphesiz beyaz cazcılardan bazıları bildiğimiz "dışarıda kalanlar" olarak yaşamışlardı ve en sakin kulüplerde bile atmosfere, boş saatlerin en karanlıklarında serbest kalan müzik tarzının sinmemiş olması nadir görülürdü. Kulüpler hafta sonlarında "gece insanları"yla canlanırdı; "kumarbazlar, içki kaçakçıları, mamalar ve onların çevresiyle." "Çok fazla para kazanmayabilirsin" demişti siyah bir müzisyen Orta Amerikalı Hoagy Carmichael'e, "ama kendine düşman olmayacaksın."

Ancak caz dünyasında gerginlik vardı ve hiçbir zaman ırka bağlı ayrımların çok uzağında değildi.[106] Genç Louis Armstrong'un ve daha az tanınan siyah müzisyenlerin "sıcak caz"ını, ortaya çıkan Benny Goodman, Artie Shaw ve diğerlerinin "swing"inden ayıran kalın çizgiyi görmemek mümkün değildi. "Sıcak caz"ın beslendiği zemin, metropol kulüplerinin herkese açık geceleri değil; Chicago Southside'da ve New York Harlem'de evlerde verilen partiler olmuştu. Ruhsatsız mekânlarda hazırlıksız çalmak, müzisyenlere yırtınma özgürlüğü sağlıyordu. Örneğin Kansas City'nin gangsterlerin kontrolündeki fileto bölgesinde, kardeşi blues'a bağlı olarak caz, 1930'ların hayli ileri zamanlarına kadar önemli bir varlık göstermişti. Ama ne zaman ki "Caz Çağı" 1920'lerin sonlarında düşüşe geçti ve swing'in beklenmedik popülerliği seyircilerin ve müzisyenlerin sınıf ve ırk bileşenlerini yeniden şekillen-

105. Freeman, *Crazeology*, s. 17, 7, 36. Afro-Amerikan dansı ve jookin' üzerine bkz. Katrina Hazzard-Gordon, *Jookin': The Rise of Social Dance Formations in African- American Culture* (Philadelphia: Temple University Press, 1990); Robin D. G. Kelley, *Race Rebels: Culture, Politics and the Black Working Class* (New York: Free Press, 1994), s. 46-47; Zora Neale Hurston, "Characteristics of Negro Expression", *Negro Anthology*, Der. Nancy Cunard, (New York: Negro Universities Press, 1969). Bix Beiderbecke üzerine bkz. Richard M. Sudhalter ve Philip R. Evans ile William Dean-Myatt, *Bix: Man and Legend* (New Rochelle, N.Y.: Arlington House, 1974).

106. Irkçılığın önemini vurgulayan, caza dair bir yorum için bkz. Gene Lees, *Cats of Any Color: Jazz, Black and White* (New York: Oxford University Press, 1994).

dirdi, otantik caz uçlara sürgün edilmiş, kendisinin çok sayıda revaçta ve yumuşak başlı çeşitlemeleri yüzünden zayi olmuştu.[107]

Swing grubu liderlerinin en ateşlisi Benny Goodman, cazcının gece hayatını yaşamışsa da (Bir keresinde "Amerika'da düşünmek isteyeceğimden fazla kenti karanlıkta gördüm" diye bir itirafta bulunmuştu) yine de Kid Ory, Jelly Roll Morton ve King Oliver gibi New Orleans gelenekçilerinden ayrı olarak aydınlık seneler, kârlı kazançlar görmüştü.[108] Sammy Stewart topluluğuyla çalan George Dixon; linçleri, Jim Crow yasalarını, hatta Güneyli beyaz paternalistlerin sahnede kaçak işçilerini geri almak için yürüdüklerini hatırlayan tek kişi değildi. Beyaz ile siyah arasındaki uçurum, estetik olarak da hâd safhadaydı. Türün yüzyılın eşiğinde, New Orleans'ta doğuşunda kritik rolü olan ham hayal gücü ve yenilikçi doğaçlamanın çoğu, Afro-Amerikan cazcılardan gelmişti; beyazlarsa en büyük reveransları yapıyor ve muhakkak en âlâ ücretleri alıyor, cazı swing yoluyla bir ticarileşme mırıltısına çeviriyordu. "Bana Sinatra'nın parasını ver, ben de ona sesimi vereyim" diye dalga geçiyordu, siyah caz şarkıcısı Billy Eckstine.[109]

Ancak caz üslubundaki geçişin ve bunun halka yayılışının yararları da yok değildi. Bir kere, 1935 sonrası yıllarda swing Amerikan popüler kültürünü ele geçirmişken siyah kurucular, mütevazı bir canlanmayı başardılar ve hakiki cazlarını, Avrupa'ya ihraç ettiler.[110] Sonra yumu-

107. Caz çağı, popülerleşme ve swing üzerine bkz. Gunther Schuller, *The Swing Era: The Development of Jazz, 1930-1945*'teki (New York: Oxford University Press, 1989) anlatının tamamı; Kansas City içinse bkz. mükemmel bir inceleme olan Nathan W. Pearson, Jr., *Goin'to Kansas City* (Urbana: University of Illinois Press, 1987); Martin Williams, "What Happened in Kansas City?" *Jazz Heritage* (New York: Oxford University Press, 1985), s. 17-28; Ross Russell, Jazz *Style in Kansas City and the Southwest* (Berkeley: University of California Press, 1971). Cazın popüler olduğu New York gece kulüplerindeki manzara üzerine bkz. Erenberg, *Steppin' Out* ve Douglas, *Terrible Honesty*, beyaz cazcılar Beiderbecke ve Tucker, s. 358-371, 414-443'te tartışılıyor.

108. Neil Leonard, *Jazz: Myth and Religion* (New York: Oxford University Press, 1987), s. 28. Goodman'a dair bkz. Ross Firestone, *Swing, Swing, Swing: The Life and Times of Benny Goodman* (New York: W. W. Norton, 1993), Goodman'in etnik Chicago'nun beyaz cazındaki kökleri için, William Rowland Kenney, *Chicago Jazz: A Cultural History, 1904-1930* (New York: Oxford University Press, 1993).

109. Siyahların caz anılarının muhteşem bir toplaması için bkz. *An Autobiography of Black Jazz*, Der. Dempsey J. Travis, (Chicago: Urban Research Institute, 1983) ki s. 227-228'de Cab Calloway'in ağzından kitlenin Cotton Club etkisi yer alıyor. Ayrıca, bkz. Lang, *Jazz in Perspective*, s. 91-92.

110. Bkz. örneğin, Tyler Stovall, *Paris Noir: African Americans in the City of Light* (Boston: Houghton Mifflin, 1996); Bill Moody, *The Jazz Exiles: American Musicians Abroad* (Reno: University of Nevada Press, 1990); Fryer, "The 'Discovery' and Appropriation of African Music and Dance", s. 13. Bu hareketin kökenleri için Josephine Baker vakasını dikkate alın; detaylarıyla şu kaynaklarda yer alıyor: Josephine Baker ve Jo Bouillon, *Josephine* (New York: Marlowe and Company, 1988); Lynn Haney, *Naked at the Feast: The Biography of Josephine Baker* (Londra: Robson Books, 1995); Phyllis Rose, *Jazz Cleopatra: Josephine Baker in Her Time* (New York: Vintage, 1991).

şatılmış caz ile blues'un kesişimlerinde, büyük Billie Holiday kendine bir oyuk buldu. Bessie Smith geleneğinin devamını getirerek 1930'ların sonlarında seyircileri hayran bırakmış, sersemletici derecede dokunaklı "Strange Fruit"u [Tuhaf Meyve] kaydetmişti; tüyler ürperten imgeleri ve yan yana koyduklarının uyumsuzluğu kasten, linç kitlesinin dehşetiyle sinmesi beklenebilecek, kendiliğinden seçilen beyaz bir seyirci kitlesine musallat olsun diye oluşturulmuş:

Güney melteminde sallanan siyah bedenler
Kavak ağaçlarından sarkan tuhaf meyve
Cesur güneyin pastoral manzarası
Fırlamış gözler ve yamulmuş ağız
Manolya esansı, tatlı ve taze
Sonra yanan etin ani kokusu.[111]

Başka şarkılarda temposu, öncüsü blues kadınlarına göre yavaşlayan Holiday, sürekli, bizzat mahrum edileceği aşkın özlemlerini işlemişti:

Gece soğuk
Ve ben öyle yapayalnızım
Sana benimsin diyebilmek için ruhumu verirdim
Üzerimde bir ay
Ama beni sevecek kimsem yok
Âşığım adamım nerede olabilirsin ki?

1930'lardan ve 1940'lardan çıkan caz şarkıcılarının en âlâsı olan Billie Holiday'in hayatı, kendi neslinden pek çok performansçınınki gibi trajediyle son bulacaktı. Ama yeni kuşak caz sanatçılarının, bebop'un öncülerinin, borularıyla yapacakları şeyi o, sesiyle ve uyumsuz notalarıyla yapmıştı. Ruhun ısınması için kanı dondurmuştu.[112]

"Strange Fruit"un başarısı, Amerika'daki ırk ilişkilerinin havasında bir değişim olduğunu gösteriyordu. Eğlence dünyasındaki Paul Robeson gibiler, alanları ne olursa olsun ve ırkçı zulmüne halen ne çok kurban edilirse edilsinler, meşru sanatçılar olarak kabul ediliyordu. Aç geçirilen 1930'lar İkinci Dünya Savaşı devrinin emek açığına ve üretim ihtiyacına teslim olurken siyah işçiler, hem iş hem de sendikalara girme yolunda mücadele veriyordu. Savaş sonrası gelen refah

111. Denning'in, *The Cultural Front*, s. 338-348'de Holiday ve diğerlerini Halk Cephesi ve kültürel yenileme konjonktürüne yerleştirmesini dikkate alın.
112. Collier, *The Making of Jazz*, s. 292-312; Neil Leonard, *Jazz and the White Americans: The Acceptance of a New Art Form* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), s. 111-118, 167-172; Eric Hobsbawm, "Billie Holiday", *Uncommon People: Resistance, Rebellion, and Jazz* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1998), s. 293-294. Billie Holiday biyografileri için bkz. Stuart Nicholson, *Billie Holiday* (Londra: Gollancz, 1995); John Chilton, *Billies Blues: The Billie Holiday Story, 1933-1959* (New York: Stein & Day, 1975).

Afro-Amerikalıların meslek sahibi anaakıma girişlerini yavaş yavaş ve kısmen kolaylaştırdı. "İlerici" çevrenin "siyah meselesi"nde farklı bir tavrı olmamış değilse de sol örgütler, ırk ayrımcılığı ve dışlama yapıları ve pratiklerine karşı ciddi savaşlar veriyordu. ABD silahlı kuvvetleri ayrımcılığın kalkmasına karşı koyarken A. Philip Randolph'un ırksallaşmış Amerikan düzeni dahilindeki eşitsiz ticaret koşullarının değiştirilmesi için Beyaz Saray'a yaptığı meydan okuyan baskılar ve işçi sınıfının başı çektiği bir siyah sivil haklar hareketinin başlangıcı alevlendi. Tüm bunlar, siyah işçilerin yalnız reform taleplerine ve devrimci bir programa az görülür bağlılığına değil; aynı zamanda *tarz*a dair bir politika içerisinde, ırkçılığın ve ezilişin lekeleriyle savaştıkları ırk isyanıyla mayalanmış, değişken bir ilerici kültürel bağlama da sahne hazırladı. Gani giyim bile konformist siyah küçük burjuvadan ve sessizce, beyaz iktidarının ve otoritesinin her köşesinden fışkıran, köle gibi tabi olma zorlamalarından bağımsızlığın, toy bir ifadesi olabilmişti. Ralph Ellison bu anın gizemlerine şaşmış, 1943 tarihli *Negro Digest*'te "gani giyim[in] derin bir politik anlam gizleyip gizlemediği"ni sormuştu.[113]

Duke Ellington, *Jump for Joy* (1941) adlı müzikal revüde swing, caz ve blues'u kaynaştırırken toplumsal ehemmiyet, ırka karşı hassasiyet, Halk Cephesi politikası ve müzikal keşifler dönemi tipindeki geçmiş klişelerle ilişkiyi kesme peşindeki hususi arayışı yakalamıştı. Müzikal yorumunda Langston Hughes'un düşüncesini zemin edinen Ellington şunu iddia etmişti: "Zenci, Amerika'nın yaratıcı sesidir [...] Bizler Amerika'nın savaşlarında çarpıştık, ona emek sağladık, müzik verdik, titrek bilincini canlı tuttuk, onu hâlâ erişilmemiş hedefe, demokrasiye doğru biz götürdük." "Bir toplumsal protesto ifadesi [...] konuşmadan olmalıdır ve bu da hakiki bir zanaatkâr ister" iddiasını radikal bir gazeteciye şöyle açıklamıştı: "Şu akordu duyuyor musun? O biziz. Uyumsuzluk bizim Amerika'da yaşam biçimimiz. Biz başka bir şeyiz, bir o kadar da ayrılmaz bir parçayız."[114] Uyumsuzluk ve hatta falso çok geçmeden, yeni doruk-

113. George Lipsitz'in içgörülü anlatısı, *A Life in the Struggle: Ivory Perry and the Culture of Opposition*'da (Philadelphia: Temple University Press, 1988) detaylarıyla işlediği gibi, tüm bunların nasıl işleyip işe yaradığı çoğunlukla yerel bir konuydu. Robin D. G. Kelley, "The Riddle of the Zoot: Malcolm Little and Black Cultural Politics During World War II", *Race Rebels*, s. 161-181'deki mükemmel tartışmayı dikkate alın; s. 161'de Ellison'dan alıntı yapıyor; bir de Denning, *The Cultural Front*'undaki tamamlayıcı, geniş çaplı anlatıyı dikkate alın. Yine bkz. Jon Parrish, *The Color of Jazz: Race and Representation in Postwar American Culture* (Jackson: University of Mississippi Press, 1997), s. 3-22.

114. Bkz. Denning, *The Cultural Front*, s. 309-319; Hobsbawm, "The People's Swing", *Uncommon People*, s. 274-280. Ellington üzerine ayrıca şunları dikkate alın: Edward Hasse, *Beyond Category: The Life and Genius of Duke Ellington* (New York: Simon & Schuster, 1993); *The Duke Ellington Reader*, Der. Mark Tucker, (New York: Oxford University Press, 1993); [Duke] Edward Kennedy Ellington, *Music is My Mistress* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1973); Ken Rattenbury, *Duke Ellington: Jazz Composer* (Londra: Yale University Press, 1990); Gleason,

lardaki anlamlara ulaşacaktı; zira siyah bilincindeki devrim, beklendiği gibi, paralelinde siyahların müzikal estetiğinde de bir devrim getirmişti. 1940'ların başlarının caz doğaçlamacıları, Afro-Amerikalıların Ortodoks müziğini vahşice yenilikçi yönlere çekiyordu.[115]

1940 senesi civarında, pek çoğu önceki on yılın bazen arıza ve uyumsuzların en hâd safhada olanlarının yer aldığı swing topluluklarında çıraklık etmiş bir grup genç siyah müzisyen, doğaçlama yapmaya başladı ve yeni bir ses ortaya çıkardı. Bu, en sonunda anaakım popülerleşmelere boyun eğmeyi reddeden ve artık parayı vurmuş olan topluluk liderlerinin alışılagelen ritim ve tempolarıyla kararlı biçimde ilişkisini kesmiş yenilikler getirecekti. Yaklaşmakta olan şeyin ilk işaretlerini verenlerin arasında bir ani fren çığlığı ve neredeyse hiç duyulmamış bir enstrüman olan amfili gitarla Benny Goodman'ın dörtlüsüne girdiği zaman olsa olsa yirmi yaşında olan Charlie Christian ve Christian'dan iki yaş büyük, sert bir trompetçi olan, 1941'e gelindiğinde kendisini hem Teddy Hill'in hem Cab Calloway'in topluluklarından kovdurmayı başarmış bulunan John Birks "Dizzy" Gillespie vardı. Christian gitarını çarpık şekilde uyumsuz sesler çıkarmak için kullanır, olmadık/düzensiz akortlar basar ve sık sık gamın üst ucuna çıkar, geleneksel cazın ritmik ve armonik uzlaşımlarından kopardı. Kendisi caz dünyası üzerindeki potansiyel tesiri, içki ve seksle geçen uzatmalı gecelerden vazgeçmemesi yüzünden, iyice ağırlaşan vereme karşı uzun süren savaşı sonucunda, 1942'de ölümüyle bir yenilikçiydi. Gillespie'nin içinde daha fazla içgüdüsel direniş vardı ve 1940'ta, özgür takılan bir ev topluluğuyla 118. Cadde'de, kılıksız bir New York kulübü olan Minton's Playhouse'a uğramaya başladığında, sonuçlar cazın değişiminde bir kuluçkayı gösteriyordu. Minton's, piyanoda Thelonious Monk'u, davulda Kenny Clarke'ı, basçı Nick Fenton'u ve trompetçi Joe Guy'ı bir araya getirmişti.[116] Gillespie ve sayısız diğerleri yerlerini almak için sıralarını beklemiş ve topluluk çok geçmeden Midwest'ten getirttiği yeni bir üyeyi, Charlie "Bird" Parker isminde mesai sonrası sahnede isim yapmaya başlayan, nispeten tanınmamış alto saksafoncuyu almıştı.

Celebrating the Duke, s. 153-271.

115. Bir giriş için bkz. Frank Kofsky, *Black Nationalism and the Revolution in Music* (New York: Pathfinder, 1970), s. 125-138; Eric Lott, "Double V, Double-Time: The Bebop's Politics of Style", *Callallo* 11 (1988): *597-605;* Jones, *Blues People*, s. 187-211. Denning, *The Cultural Front*, s. 328-338'de cazla, CIO [Endüstriyel Örgütler Kongresi] yılları dediği zamanların genele yayılan kültürel mayasını birleştiriyor.

116. Bu kuruculardan bazılarının hikâyeleri arasında, Mike Hennessey, *Klook: The Story of Kenny Clarke* (Londra: Quartet Books, 1990); Laurent de Wilde, *Monk* (New York: Marlowe, 1997); Thomas Fitterling, *Thelonious Monk: His Life and Work* (Berkeley: Berkeley Hills Books, 1997) yer alıyor. Bebop ve uygulayıcılarına dair geniş kapsamlı bir tartışma olan, Scott de Veaux, *The Birth of Bebop: A Social and Musical History*'yi (Berkeley: University of California Press, 1997), özellikle s. 167-270'i dikkate alın.

Charlie Christian'ın "yanlış" notaları artık Minton's'a hükmediyor, müziğin armonisi yapıtın normal halinden biraz çıkıyor ve kayıyor, akort grupları bağlantılı olanlarla yer değiştiriyordu. Daha göze batan değişimler ise ritimle ilgiliydi. Gillespie, Parker ve diğerleri cazın sesini, momentumunu değiştirerek farklılaştırmıştı. Bebop diye tanınır hale gelen müziğin dalgalı hızında, swing'in ortalama temposu artık fark edilmiyordu. Balad benzeri parçalar ağır blues'un süratine düşmüştü; diğer kompozisyonlar "makineli tüfek temposu"yla yarışıyordu. Tahlil edildiğinde caz, aslında ironik olarak blues ve Afro-Amerikan kökenlerine yakınlaşmıştı. Sidney Finkelstein'ın belirttiği gibi bop yenilikçilerinin en uyumsuzu Charlie Parker, "neredeyse bütünüyle bir blues performansçısı"ydı ve arkaplanında Count Basie'den etkilenmiş Buster Smith ve Jay McShann topluluklarının Kansas City caz-blues karışımı vardı. Parker'ın büyüsü, Whitney Balliett'e göre, "yıldırım hızıyla ya da ağır blues'un rehavetiyle bu tutarsız ufak tefek parçaları güdümleyebilen [...] midenizi yumruklayan kombinasyonlar"da yatıyordu. Birkaç sene içerisinde caz dönüşüm geçirmişti. 1941'de üç beş tane toplum dışında kalmışın çaldığı marjinal bir müzik olan bebop, 1945'e gelindiğinde caz dünyasında kararlı bir varlık gösteriyordu.[117]

On sene boyunca bebop cazda devrim yarattı; dinamiği "durmadan ve tekinsiz biçimde sürprizler göstermek" ve içerisinde cazcıların çoğunun swing yapmaya gönüllü olduğu sınır çizgilerinin silinmesiydi. Bu isyankâr bir hareketti; yalnız cazı ticari anaakıma kabul ettiren başarılı beyaz topluluk liderlerinin ve *crooner* mırıltıcıların* değil; aynı zamanda bu şova katılan "renkli" cazcıların kakofonik reddiyle ayakta duran dağlayıcı bir inkârdı. Uyumsuz notalardan bir çağlayan halinde aciliyetini haykıran bebop bir protesto sanatıydı, çoğu kez çanak yalayıcılık diye algılanandan bir kopuş, otoritenin şiddetli baskılarına karşı öfkeli bir feryattı. Charlie Parker ve Dexter Gordon gibi müzisyenlerle birlikte çalmış olan bebop davulcusu Roy Porter'ın, ırkçılığa karşı nef-

117. Bopa giriş metinleri için bkz. analitik bakımdan zengin olan, de Veaux, *Birth of Bebop*; *Francis Davis, Bebop and Nothingness: Jazz and Pop at the End of the Century* (New York: Schirmer Hooks, 1996), özellikle s. 11-35; Thomas Owens, *Bebop and Its Players* (New Yorx: Oxford University Press, 1995); Collier, *The Making of Jazz*, s. 341-362; Stearns, *The Story of Jazz*, s. 155-172; Hobsbawm, *The Jazz Scene*, s. 82-90. Parker, blues ve bop üzerine bkz. Pearson, *Goin' to Kansas City*, s. 204-213; Sidney Finkelstein, *Jazz: A People's Music* (New York: Citadel Press, 1948), s. 227-238; Whitney Balliett, "The Measure of 'Bird'," *Saturday Review* 39 (17 Mart 1956): 34, aktaran Ostransky, *The Anatomy of Jazz*, s. 270'ten; personelin bazı enstantaneleri içinse, Max Harrison, *A Jazz Retrospect* (Londra: Quartet, 1991), s. 15-22, 28-31; 88-93; Gary Giddins, *Riding on a Blue Note: Jazz and American Pop* (New York: Oxford University Press, 1981), s. 213-251; Whitney Balliett, *Goodbyes and Other Messages: A Journal of Jazz, 1981-1990* (New York: Oxford University Press, 1991), s. 18-22, 37-39, 42-45.

* Crooner: Düz bir sesle, hafif abartılı şekilde şarkı söyleyenler.

reti tipikti. Colorado'nun kömür madencileri arasında büyümüş olan Porter; ailesinin kulaklarında çınlayan "Bye Bye Blackbird" [Hoşça Kal Kara Kuş] şarkısıyla yine bir ırk düşmanı cemaati terk etmek zorunda bırakıldığını ve beyaz işçilerin alaycı vedasını hatırlıyordu. "Bugün bile" diye itiraf etmişti seneler sonra, "o melodiye tahammül edemiyorum ve istek gelse bile çalmıyoruz." Caz sahnesine çıktıktan sonra Porter, ırkçı polislerin en beter tacizciler olduğunu görmüştü. Langston Hughes'ün bebop'un, copları siyah kafaların üzerinde "bop, bop, bebop eden" polisin baskısından çıktığını açıklayan, kurmaca bir karakteri vardır: "İşte Be-Bop buradan geliyordu, bir zenci tam kafasından vurularak o borularla saksofonların içine ve piyano tuşlarına düşmüştü." Gillespie, Louis Armstrong'dan "plantasyon karakteri" diye söz edebiliyordu; bebop çevresinde ise pek çoklarının "Tom Amca" müziği* olarak gördükleri şeye ve dans temposu olarak hizmet veren bir caz formuna tahammülleri yoktu. Bunlar, sanatsal ifade biçimlerinden aşağı bir şey olmayan özgür akışlı melodik fikirlerin engellenmesini tümüyle ortadan kaldırma mücadelesini, kendi davaları olarak görüyorlardı. Orkestraların asapları bozuk yan elemanları olan bebop yenilikçileri, büyük topluluk orkestralarına verip veriştirir ve ufak kombinasyonların özgür dışavurumculuğuna sahip çıkardı. Paralı seyircinin hor görmesini yenilir yutulur cinsten bulmayan kültür devrimcileri olan 1940'ların bebop'una dahil çevre, mesafeli bir üstünlüğü olan bir alt-kültür yaratmıştı. "Hip"** tarzları, madden kazanmaya aldırış etmemesiyle mülkiyetçi bireycilikten daha yüksek bir otorite ortaya koyuyor ve ırka bağlı tabi kılınmalardan kurtulmak için mücadele veriyordu. Beyaz bir Güneyli olan müzik tarihçisi Martin Williams bir keresinde, Charlie Parker'ın ufak grubunu gördüğünde kendisini çarpan şeyin, "sahneden akseden *tavır*" olduğunu söylemişti: "Kendinden emin, agresif, siyah müzisyenlerde daha önce hiç görmediğim bir şeydi bu." "Siyah egonun Amerika'da ilk defa kendine güvenle ifade edildiği zaman[ın] bebop devri" olduğunu ilan etmişti A. B. Spellman, 1970 tarihli kitabı *Black Music*'te.[118]

* Uncle Tom: Beyazlara kendini aşağılatırcasına riayet eden zenciye denir. Kölelik aleyhtarı roman *Uncle Tom's Cabin*'deki bir karakterin isminden gelir. (ç.n.)

** Hip: En son fikirlerden, gelişmelerden, tarzlardan haberdar olan. (ç.n.)

118. Gene Santoro, "The Prince of Darkness", Santoro içinde *Dancing in Your Head: Jazz, Blues, Rock, and Beyond* (New York: Oxford University Press, 1994), s. 166; Roy Porter ile David Keller, *There and Back: The Roy Porter Story* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1991), s. 21, 52-66; A. B. Spellman, *Black Music: Four Lives* (New York: Schocken Books, 1970), aktaran Collier, *The Making of Jazz*, s. 360; Ostransky, *The Anatomy of Jazz*, s. 254-279, 1940'ların sonuna ve 1950'lere ait bir dizi caz eleştirisinden yola çıkıyor. Langston Hughes, *The Best of Simple* (New York: Hill & Wang, 1961), s. 117-118, aktaran Kofsky, *Black Nationalism and the Revolution in Music*, s. 270-271. Ayrıca dikkate alın, James Lester, *Too Marvelous for Words*

Blues ve cazın tarihinde, İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasındaki dönemin bebop'undan daha fazla, geceye ait olan çok az zaman vardı. Eşsiz bir caz romanı olan John Clellon Holmes'ün *The Horn*'u (1958) bu gerçeği zekice yakalıyor; kat kat açılan draması, anlattığı insanların hayatları gibi, tamamıyla geceye ait bir hadise anlatıyordu.[119] Thelonious Monk'un 1944'te ortaya çıkardığı, ilk Cootie Williams'ın kaydettiği, sonraysa Gillespie, Monk, Miles Davis ve sayısız diğerlerinin uyarladığı bebop'un alameti farikası olan kompozisyonun "Round Midnight" [Gece Yarısı Civarı] adını taşıması, katiyen şans eseri değildi.[120] 1940'larda cazda yapılan atakların yaratıcılığı, Kuzey Amerika'nın başlıca metropol merkezlerinin çoğunda müzisyenlerin akın ettiği bar ve kulüplerin jam sessionları* ile ve buralardaki kümeleşmelerle yakından ilgilidir. "Gece oldu mu caddelerde yürür, bir mekândan diğerine giderdik" diye anlatıyordu Art Farmer. Tommy Turrentine 1940'ların ortasında bir Harlem kulübü olan Small's Paradise'ı hatırlıyordu: "Her gece o kadar çok, iyi müzik duyardın ki uzanmaya kalktığında başın dönerdi." Art Pepper, 1940'larda Batı Sahili'nde yaşanan caz patlamasının göbeği Los Angeles Central Avenue'da geçen, benzer bir sahne tarif etmişti. Montreal'deki genç Sonny Rollins'i büyüten Café St. Michel, 1940'ların ortasında cumartesi gecesi bebop'la canlanır, müzisyenler akşam dokuzdan ertesi sabah dokuza kadar on iki saatlik bitap düşüren bir vardiya yaparlardı. "O günlerde uyumak kimsenin umurunda değildi" diyordu Wilk Wilkinson; "Wilk's Bop" kaydı Kanada'da üretilen ilk bebop plağıydı.[121] Cazcılar ve onların eleştirmenleri kendilerini gecenin

The Life and Genius of Art Tatum (New York: Oxford University Press, 1994). Bebopun daha erken dönem cazından sürekliliklerini vurgulayan karşıt bir görüş için bkz. Mark C. Gridley, *Jazz Styles: History and Analysis* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1988), s. 143-176. Bu döneme ait Gillespie-Parker prodüksiyonları üzerine, bkz. Max Harrison, *A Jazz Retrospect* (Londra: Quartet, 1991), s. 88-93. Martin Williams, *Jazz in Its Time* (New York: Oxford University Press, 1989), s. 184-206.

119. John Clellon Holmes, *The Horn* (New York: Random House, 1958).

120. Paul F. Berliner, *Thinking in Jazz: The Infinite Art of Improvisation* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), s. 88.

* Jam session: Müzisyenlerin bir araya gelip zevkine çalmaları ya da yan yana gelmelerine alışık olunmayan müzisyenlerin birlikte çalmaları. (ç.n.)

121. Dışarıda takılmak ve jam yapmaya dair alıntıların sonu gelmeyecektir ama Berliner, *Thinking in Jazz*, s. 36-59'u dikkate alın; Art Farmer, *The Art of Art Farmer* (New York: Charles Colin, 1984). Central Avenue üzerine bkz. Art ve Laurie Pepper, *Straight Life: The Story of Art Pepper* (New York: Schirmer Books, 1979), s. 41; Johnny Otis, *Upside Your Head! Rhythm and Blues on Central Avenue* (Hanover: Wesleyan University Press, 1993), s. 4; Johnny Otis, *Listen to the Lambs* (New York: W W Norton, 1968), s. 107-120, 171-175; Roy Porter ile David Keller, *There and Back: The Roy Porter Story* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1991), s. 52-66. Montreal üzerine bkz. John Gilmore, *Swinging in Paradise: The Story of Jazz in Montreal* (Montreal: Vehicule Press, 1988), s. 115-140. Mark Miller'ın, *Melodious Racket: The Lost History of Jazz in Canada, 1914-1949* (Toronto: Mercury Press, 1997) yapıtında Kanada cazı keşfediliyor. Paul de Barros, *Jackson Street After Hours: The Roots of Jazz in Seattle* (Seattle:

insanları ve mahlukları sayıyorlardı.[122] Caz "gece yarılarını patırtılı ve uzun kılıyordu."[123] Ama bu gecelerin bunalım ve umutsuzluğun baskı ve ırkçı saldırılarla derinleştiği bir de öteki yüzü yok değildi.[124] Bebop'un koyu devrimciliği, süratle sanatsal üne kavuşmasını sağlayan o müzikal formun seslerinin hızı, delice bir yaratıcılığın hâkim olduğu, çoğunlukla düzensiz geçen gündüzlerden beslenen gecelerde yaşanıyordu. Bop'un hip kedileri her şeyi temposuz yapar, yaşadıkları hayatlar ya uçta yarışır ya da bir keşin öne düşen başı kadar yavaşlardı; adımları mahsus birbirine ayak uydurmazdı.[125]

Kendisinden önce gelen Bessie Smith gibi Charlie Parker da, bir taraftan büyüleyicilik ve cömertlik; diğer taraftan alkolizmle, uyuşturucu müptelalığıyla kontrolden çıkan karanlık, zorba bir küstahlık ve hayatını kazanabilen herkesten utanmazca geçinme istekliliği arasında salınıp duruyordu. 1948'e gelindiğinde, Miles Davis ve davulcu Max Roach gibi Bird'e en çok hayran olan bebop müzisyenleri bile, suiistimalinden usanmış ve Parker'ın topluluğundan ayrılmıştı. Hayatı kaotik sürüklenişler, sürekli bir çözülme halinde evlilik ve ilişkilerden oluşan Parker, tımarhaneye kapatılmayı gerektirecek kadar ağır bunalım nöbetleri geçirmişti. Küçük kızının ölümünü görmüş, sağlığını fiziksel ve zihinsel aksaklıkların kâbusuna bırakmıştı; uyuşturuculara ve alkole giderek daha bağımlı hale geldi ve nihayetinde de Greenwich Village'de 1955'te otuz dört yaşındayken, manen evsiz olarak öldü. İç organları mide ülserinden harap olmuş, aşırı kilolu bedenini büyük ölçüde, uyarıcı maddeler ayakta tutmuş olan Bird, tıbbi muayenesini yapan kişiye göre ellilerinin ortasında bir adam gibi görünüyordu. Bop gecesi trajik kaybını vermişti. Görüştüğü herkesin neredeyse tümünü öfkelendirmiş ve kendisinden soğutmuş olan Parker, yalnızca sanatının gecesini yaşamıştı. Sözlerle ya da ilişkilerle veya incelikli hareketlerle ifade ede-

---

Sasquatch Books, 1994) istisnai bir yerel tarih. Önem taşıyan Kaliforniya sahnesine dair genel anlamda bkz. Ted Gioia, *West Coast Jazz: Modern Jazz in California, 1945-1960* (New York: Oxford University Press, 1992).

122. Stanley Dance'e anlatılan haliyle Dicky Wells, *The Night People: Reminiscences of a Jazzman* (Boston: Crescendo, 1971); Whitney Balliett, *Night Creature: A Journal of Jazz, 1975-1980* (New York: Oxford University Press, 1981).

123. Holmes, *The Horn*, s. 50.

124. Hâd safhada zarif, görme bozukluğu olan caz piyanisti Art Tatum gibi daha geleneksel biçimciler, bebopun sınavlarından geçmeyi ve bu süreç içerisinde siyah sanatçılara dayatılan sınırlamalara, prestijleri ve muvaffakiyetlerinden duydukları Olymposlu tanrılara yakışır türde bir tatminle ayak uydurmayı başarmışlardı. Bkz. James Lester, *Too Marvelous for Words: The Life and Genius of Art Tatum* (New York: Oxford University Press, 1994).

125. Bkz. Ostransky, *The Anatomy of Jazz*, s. 272-273; erken dönem Charlie Parker ve Dizzy Gillespie kayıtları üzerine yorumlarsa Martin Williams, *Jazz in Its Time* (New York: Oxford University Press, 1989), s. 184-197, 201-206'da. *Reading Jazz*, Der. Meltzer, s. 175-207'de bebop üzerine, daha geniş bir metin dizisinden alınmış yorumlardan faydalı bir derleme yer alıyor.

mediği insani duygular ve yakınlıklar, borusundan akar gibiydi ve gece yarısı civarı, birkaç saatliğine insan oluyordu. Trajediyse, caza bıraktığı miras, sanata yaptığı cömert katkı, yaratıcı, doğaçlamacı dehayı kendi özyıkımından kurtaramamış olmasıydı. "Müzik senin kendi tecrüben, düşüncelerin ve erdemindir" demişti Parker bir defasında. "Eğer onu yaşamazsan, borundan çıkmış demektir." Bird'ün borusu insanlığını yaşamasının, ırkından dolayı ezilişinin ve sanatsal doğaçlama tecrübesini ifade etmesinin tek yoluydu. Caz, Parker'dan, verebileceklerinin hepsini almıştı.[126]

Bop'la olan ilişkisi 1940'larda trompetçi Joe Guy'la birlik olmasıyla pekişen, Billie Holiday de benzer bir uyuşturucu ve alkol sarmalının içine düştü. Bu düşüş 1940'lar ve 1950'ler boyunca bir dizi tutuklanma ve hapis cezasına, sonunda fena tökezleyen ve onu büyük ölçüde yalnız bırakan bir kariyere götürdü, ta ki içki sağlığını iyice bozup 1959'da ölene kadar. Hayatındaki erkekler Billie'ye zalim davranarak onu uyuşturucuya alıştırdılar ve kendi bağımlı postlarını kurtarmak için polise ihbar edip onun parasından ve şöhretinin avantalarından geçindiler. Eğer caz şarkıcılarının en büyüğü bile bu şekilde obje haline getirildiyse bebop ortamındaki diğer kadınlar, acaba neyle yüz yüze kalmıştı?[127]

Birçoğu bizzat bop'çuların ağzından anlatılan sayısız hatıranın gösterdiği gibi 1940'ların caz devriminin karanlık yüzünde, sanat ve bireyciliğin aşırı benmerkezcilikle pıhtılaştığı, takatten düşüren bir çirkinlik vardı. "Kimsenin bana yaklaşmasına izin vermiyorum. Karımın [...] bile"; Parker'ın böyle söylediği rivayet edilirdi. Onunla kısa bir zaman geçirebilecek olan ikinci karısı, "Onunla tanıştığımda, tek sahip olduğu borusu ve alışkanlığıydı. Bana alışkanlığını verdi."[128] Beyaz bop'çu Art Pepper'ın kültürlü karanlığından, başçı Charlie Mingus'un çıraklık dönemine kadar, yalnız Parker, Gillespie ve Davis'in yanında değil,

126. Parker üzerine yorumlar artık yaygın ve modern caz anlatılarının hemen hemen hepsi 1940'ların ve Bird'ün tarihine değiniyor. Bkz. Carl Woideck, *Charlie Parker: His Music and Life* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996). Başka tartışmalardan örneklemeler için bkz. Collier, *The Making of Jazz*, s. 362-376; Robert George Reisner, *Bird: The Legend of Charlie Parker* (New York: Da Capo, 1973); Ross Russell, *Bird Lives!* (New York: Charterhouse, 1973); Leonard, *Jazz and the White Americans*, s. 158; Stearns, *The Story of Jazz*, s. 160-167. Parker'dan ve Parker hakkında yapılan alıntılar, Brian Priestley, *Charlie Parker* (New York: Hippocrane, 1984), s. 11, 24; *Hear Me Talkin' to Ya*, Der. Nat Shapiro ve Nat Hentoff, (New York: Rinehart, 1955), s. 405'ten. Bird'e yönelik utandıran bir saldırı, yine de dehasını takdir edebiliyor bkz. Dave Dexter, Jr., *The Jazz Story: From the 90s to the 60s* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964), s. 145-156. İçgörülü bir yorumu, Parrish, *The Color of Jazz*, s. 42-78'de yer alıyor.

127. Holiday için, bkz. Collier, *The Making of Jazz*, s. 303-312; Billie Holiday ile William Dufty, *Lady Sings the Blues* (New York: Lancer, 1965); John Chilton, *Billies Blues* (New York: Stein & Day, 1975); şiir ise, Stuart Z. Perkhoff, *Visions from the Tribe*'dan (Denver: Black Ace, 1976), *Reading Jazz*, Der. Meltzer, s. 211-212'den aktarılmıştır. Yine bkz. Davis'in, *Blues Legacies and Black Feminism*'de Holiday'e dair tartışması.

128. Priestley, *Charlie Parker*, s. 11, 24.

pezevenklerle, kabadayılarla, keşlerle ve fahişelerle geçen bu dönem cazının hikâyesi; mahrumiyet içerisinde başlayıp deha ile saplantının ahlaksız yüzünü vurgulayan şekillerde müzik sanatına giren hayatların anlatısıydı. Modern cazın devrimci başlangıçlarının hikâyelerini, bağımlılık, hapishane, intihar, kadın düşmanlığı ve hırsızlık birbirine bağlar.[129] "O kadar aciz bir başlangıç yapmıştım ki yukarılardan başka gidecek yol yoktu." Bir cazcının kendi kökenlerine dair tipik düşüncesiydi bu.[130] Ancak bebopçular çok geçmeden, özgürlüğü var etme ve özgürlüksüzlüğü bilme peşindeki amansız arayışıyla, hip olanın takdim edildiği gecelerin, her seferinde paldır küldür devletin kuvvetli baskılarına maruz kalacağını anlayacaklardı. Bu bilhassa siyah müzisyenler için böyleydi ama aynı zamanda, kendilerini caz dünyasına kaptırmış beyazlar için de geçerliydi.

Siyah bebop'çuların çoğu, ırkçılığın kötü niyetini ilk elden, çoğunlukla beyaz kadınların müzisyenlerle bir münasebeti varsa bilhassa kinci olabilen kent polisi tarafından içeri atılmak suretiyle tecrübe etmişlerdi. 1920'lerden beri caz, "vahşilik"le dürüst kadınların ayartılmasından mesul tutulan alışılagelene karşı, zevkperest bir aldırışsızlıkla özdeşleştirilmişti. "Zenci etkisi"ne doğru izi sürülebilir olması da bazı akıllarda uyanan bağlantıları daha da habis hale getiriyordu. Uyuşturucular polise, ihtiyacı olan malzemeyi vermiş oluyordu. Kabaca bir tahminle, bütün bop müzisyenlerinin yüzde 50 ila 75'inin uyuşturucu tecrübesi olmuştu, bunların üçte bir kadarı da ciddi anlamda bağımlıydı. Parker'ın gizemi ve etrafında taşıdığı, uyuşturucu kullanımı ve bağımlılık aurası, birçok genç müzisyeni etkilemişti. Hayatı kuşkusuz kronik madde kullanımının ve kadınlara düşmanca muamelenin ateşli tarafında seyretmiş olan "Pony" [Midilli] Poindexter, Katolik kilisesinde meydan okur şekilde ayrı oturmasının sebep olduğu polis dayağını yedikten sonra New Orleans'ı terk etmişti. Caz çevresindeki başkaları gibi Poindexter da

129. Diğer anlatılar arasından bkz. Art ve Laurie Pepper, *Straight Life; Chet Baker, As Though I Had Wings: The Lost Memoir* (New York: St. Martin's Press, 1997); Janet Coleman ve Al Young, *Mingus/Mingus: Two Memories* (New York: Limelight, 1991); Charles Mingus, *Beneath the Underdog: His World as Composed by Mingus* (New York: Random House, 1991); Porter ve Keller, *There and Back; Norwood "Pony" Poindexter, The Pony Express: Memoirs of a Jazz Musician* (Frankfurt: J.A.S. Publikationen, 1985). Her zaman lütufkâr olmayan eleştirel yorumlar, Williams, *Jazz in Its Time*, s. 236-239'da bulunabilir. Mingus'un başçı olarak yeteneklerine değil ama *Beneath the Underdog*'una düşman bir tartışma için bkz. Whitney Balliett, *Goodbye and Other Messages: A Journal of Jazz, 1981-1990* (New York: Oxford University Press, 1991), s. 149-155, 247-251; Mingus'a ve efsane olan Pepper'a dair daha fazlası için bkz. Balliett, *Night Creature*, s. 115; Leonard, *Jazz: Myth and Religion*, s. 79-92, 110-111; Gary Giddins, "The Whiteness of the Wail", *Riding on a Blue Note: Jazz and American Pop* (New York: Oxford University Press, 1981), s. 252-257.

130. Drew Page, *Drew's Blues: A Sideman's Life with the Big Bands* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1980), s. 1.

nihayetinde, siyah cazcıların uyuşturucu ve seksin gece sahnesinin ayrılmaz parçası olduğu partilerde yakalanırsa, çocuk suçuna ortak olma ya da reşit olmayan kızı iğfal etmekle itham etme gibi, eski bir polis numarasının kurbanı olarak hapsi boyluyordu. Canına tak eden Poindexter, en sonunda Paris'te sürgün olmayı yeğlemişti.

1950'lerin başına gelindiğinde cazcılar, çoğunun tezgâhlandığı açıkça görülen uyuşturucu suçlamalarıyla rutin olarak tutuklanıyordu. Ahlaki baskı ve panik ağı, bu hususi katılıkla zaten keyfi kaçmış olan bebop camiasının üzerine atılıyordu. 1930'lardan sonra New York'un müzisyenleri, parmak izlerini vermek ve ruhsat almak zorunda kaldılar. Bunlar Frank Sinatra gibi "ulusal" eğlence figürlerinin uymayı reddettiği, hakka tecavüzlerdi. Dünya cazının merkezinde New York ve 52. Cadde kulüpleri, sabıka kaydı olan müzisyenlere çalışma kartlarını yasaklayan kabare yasalarını, katı bir biçimde uyguluyordu. Bir uyuşturucu baskını, cazcının kariyerinin sona erdiğinin ifadesiydi. En yakışıksız olanıysa Thelonious Monk'un 1951'de suçlanması ve sonrasında kabare kartının iptal edilmesiydi. Bebop'çu, kulüpteki statüsünü, ancak bazı paralı, nüfuzlu arkadaşlarının yardımı sayesinde 1957'de geri alabilmişti. Art Pepper Los Angeles hapishanesinde, Fort Worth'deki ABD Halk Sağlığı Hizmet Hastanesi'nde ve meşhur San Quentin'de yatarak hayatının epey bir kısmını, parmaklıklar arkasında harcamıştı.[131] Montreal'in açıklığının görünüşte daha misafirperver ortamına girmek için kuzeye doğru yola koyulan caz müzisyenleri, ahlaki paniğin 49. paralelin ötesine de geçmiş olduğunu keşfettiler. 1950'lerin başlarına gelindiğinde Kanada Atlı Polis Kuvvetleri, rutin olarak Café St. Michel'in giyinme odasında arama yapıyor, bebop'çuları otel odalarında ya da performanslarına giderken taciz ediyor ve tutukluyordu.[132]

Bebop doğaçlamaya ve geleneği devirmeye süratle atıldıkça, kaçınılmaz olarak sanatsal bakımdan yenilenmenin sınırlamalarıyla da aynı hızla karşı karşıya kalıyordu.[133] Adeta bir gecede gelmiş olan popülerliği, türe, kitle seyircisine uyma baskılarını yüklüyordu ama kendilerini bütün uzlaşımlara meydan okuyan devrimciler olarak görüp katılaşan

131. Collier, *The Making of Jazz*, s. 407; Berliner, *Thinking in Jazz*, s. 822-823; *Hear Me Talkin' to Ya*, Der. Shapiro ve Hentoff, s. 371-382; Nat Hentoff, *The Jazz Life* (New York: Da Capo, 1978), s. 75-97; Poindexter, *Pony Express*; Art ve Laurie Pepper, *Straight Life*; T. Fetterling, *Thelonious Monk* (Berlin: Orcos, 1987), s. 62 ve kabare yasalarının eksiksiz anlatımı için, Paul Chevigny, *Gigs: Jazz und the Cabaret Laws in New York City* (New York: Routledge, 1991). Protesto olarak caz üzerine standart anlatı olan Finkelstein'ın, *Jazz: A Peoples Music*'i, cazın ırkçı ezme karşısında muvaffakiyetinin üzerinde duruyor (özellikle s. 27-30). Ayrıca, bkz. Hobsbawm, *The Jazz Scene*, s. 229-247.

132. Miller, *Such Melodious Racket*, s. 230.

133. Bkz. Finkelstein, *Jazz: A People's Music*, s. 235-238'deki yorumlar.

müzisyenler, dönüşümün ve yaratma enerjisinin, özellikle de her gece olacaksa ancak bu kadarını taşıyabilmişti. Bebop'a düşünsel ve pratik olarak eleştiri ve daha az rezervasyon, polis baskısı ve gerçekten hapse atarak saldırılırken tutunuşu gevşekleşmişti; Parker bu toplumsal, sanatsal sürecin kişileştirmesiydi. Bop'un uzun gecesinde, müzik sanatının gerginliklerle geçen, bir şeylerin yerine başkalarının geçmesiyle kirletilen saflığın peşindeki ruhani arayışında, yetenekli cazcılar çekişmiş ve kendi kişisel karanlıklarına çekilmiş ya da çekilmeye, devletin seferber olan ırkçı ajanları tarafından mecbur edilmişti.

Bop'la doğmuş olan Miles Davis, hip başkaldırının müziğini, kördüğümden kurtarıp avangardın yeni bulvarlarına, 1955'ten sonra Afro-Amerikan müzikal üsluplarını ve sert bop, özgür caz ve John Coltrane'in yeniliklerinin nabız gibi atan diriliğine uzanan, dikkatle işlenmiş stilistik doğaçlamayı yeniden şekillendirecek olan caz fusion'ın şeritlerine yönlendirmişti.[134] Bebop, uzlaşımsallığı parçalamaya *ve* gelenekleri, dikkatleri (cazın kendini hayat ve ölümle, aileler ve cenazelerle ilişkileriyle ayakta tutan) New Orleans'ın orijinal Dixieland'inde odaklayacak şekillerde yeniden canlandırmaya ya da tıpkı Ornette Coleman tesirindeki ikinci bir Chicago caz ekolünün yükselişinde olduğu gibi, Afro-Amerikan anlatımını yaratıcı yeniliklerle yeni kanallara sevk etmeye muktedir, kalıcı bir devrim çağına yol göstermişti.[135] Aynı zamanda, Birleşik Krallık ve Sovyetler Birliği gibi birbirinden apayrı ulusal kültürlerde ortaya çıkan, gençlik isyanlarını yönlendiren bulaşıcı bir enternasyonalizmi kışkırtmıştı.[136]

Ancak caz geceleri, Miles Davis'in doğrudan bebop'un ürünü olan,

134. 1950'lerin ortasındaki kaymalardan evvelki caz tecrübesinin gözden geçirilişi için bkz. Leonard Feather, *The Encyclopedia of Jazz* (New York: Horizon Press, 1955). Neticesindeki gelişmeler, Frank Kofsky'nin analitik bakımdan sivri, *Black Nationalism and the Revolution in Music*'inde anlatılıyor. Coltrane burada merkezi bir noktaya yerleştiriliyor ve ayrıca ciddi incelemelerin çoğunda da yer alıyor: örneğin Gridley, *Jazz Styles*, s. 279-300; Collier, *The Making of Jazz*, s. 478-493.

135. New Orleans için bkz. Jason Berry, Jonathan Foose ve Tad Jones, *Up From the Cradle of Jazz: New Orleans Music Since World War I* (Atina ve Londra: University of Georgia Press, 1986) ve New Orleans'ın caz aileleri üzerine fotoğraflı makale, Lee Friedlander, *The Jazz People of New Orleans* (Londra: Jonathan Cape, 1992). Çoğunluğu beyaz olan ilk Chicago ekolü için bkz. Kenney, *Chicago Jazz*; Postgate, *A Plain Man's Guide to Jazz*, s. 48-53; ikinci, Afro-Amerikan Chicago ekolü üzerine bkz. Gridley, *Jazz Styles*, s. 268-278; Ekkehard Jost, *Free Jazz* (New York: Da Capo, 1994). Ornette Coleman, Charles O. Hartman, *Jazz Text: Voice and Improvisation in Poetry, Jazz, and Song* (Princeton: Princeton University Press, 1991), s. 57-75'teki faydalı bir makaleye ve John Litweiler'in, *Ornette Coleman: A Harmolodic Life* (New York: Da Capo, 1994) biyografisine konu olmuş.

136. Jim Godbolt, *A History of Jazz in Britain, 1919-1950* (Londra: Quartet Books, 1984); S. Frederick Starr, *Red and Hot: The Fate of Jazz in the Soviet Union, 1917-1980* (New York: Oxford University Press, 1983); *Russian Jazz: New Identity*, Der. Leo Feigin, (Londra: Quartet Books, 1985).

1950'lerdeki orijinal "cool"unun doğuşuyla yeni bir anlam kazanmıştı. Çünkü "cool", 1940'ların sonu ve 1950'ler boyunca, yeni caza yönelen beyaz işçi sınıfı ve alt-orta sınıf gençliğinin bütün kelimelerden fazla benimseyeceği bir kelimeydi. Yalnız, Afro-Amerikalıların müzikal üsluplarına sahip olmadıkları için birçoğu, savaş sonrası yılların kültürdeki boğucu uyumluluğunu ilan etmek için, müzikten ziyade kelimeleri ve sokakları kullanmışlardı.[137] Bop ve cool'un cazında bohem gece vuruşunu [beat] bulmuştu.[138]

137. Cool cazın doğuşu ve Miles Davis'in yeri üzerine bkz. Francis Davis, *Bebop and Nothingness*, s. 40-47; Bill Cole, *Miles Davis: A Musical Biography* (New York: Morrow, 1974); Miles Davis ile Quincy Troupe, *Miles: The Autobiography*, (New York: Simon & Schuster, 1989); Jack Chambers, *Milestones, I: The Music and Times of Miles Davis to 1960* (Toronto: University of Toronto Press, 1983); Gary Garner, *The Miles Davis Companion: Four Decades of Commentary* (New York: Schirmer Books, 1996); Gleason, *Celebrating the Duke*, s. 131-147; Gridley, *Jazz Styles*, s. 177-225; Collier, *The Making of Jazz*, s. 408-436; Jones, *Blues People*, s. 211-220. Bkz. son olarak, Denning, *The Cultural Front*'daki bu döneme ve hemen evvelindeki senelere genel bakış. Eric Nisenson, *Blue: The Murder of Jazz* (New York: St. Martin's Press, 1997), XX. yüzyıl sonunda cazın ölümü için bir ağıt.

138. Bkz. cazın ve New York's Village'in, Parrish, *The Color of Jazz*, s. 23-41'deki anlamlı ele alınışı. Daha sonraki gelişmeler için, Hobsbawm, *Uncommon People*, s. 281-292'deki "Jazz since 1960" makalesini dikkate alın.

17
Vahşi Tarafta Bir Gezinti

Bohemya ve Beatler

Altı tanınmamış şair, 7 Ekim 1955 gecesi "San Francisco'nun Azenci bölgesindeki kötü şöhretli ikinci sınıf bir deneysel sanat galerisi"nde belirmiş ve bir "melekler topluluğu" şiirlerini serbestçe okumak için toplanmıştı. Bu "büyüleyici olay"ın özgürleştirici bir karşı koyuş anı; "akademik şiir sisteminin, resmi eleştirilerin, New York'un yayımcılık mekânizmasının, ulusal ölçülülüğün ve zevk sahibi olmanın genelde kabul edilmiş standartları"nın, bilinçli bir inkârı olduğu düşünülmüştü.[1] Şairlerin postaladığı yüz kartpostalla ve Latin semti Kuzey Sahili'nin barlarına asılan posterlerle duyurulan okuma gecesine, Amerikan şiirinin bohem baba figürü, salon adamı Kenneth Rexroth ev sahipliği yapmıştı. 1920'lerde eksantrik Greenwich Village isyankârlığını taşıyan bu şahsiyet, artık yaşını başını almış bir "çekilme" savunucusuydu. Akşam, düşünüldüğü gibi geçti. Acayip performansçılar topluluğu, kısmen gerçeküstücülük, kısmen anarşizm, kısmen Zen Budizmi olan, kısmen uyuşturucular ve ucuz şaraptan ilham alan, ritmik radikal eksantrikliklerden bir halı dokumuştu. Odadaki herkes ya sarhoş ya da kafası iyiydi. Allen Ginsberg, kendi kâbusunun sandığına tıkılmış, Amerikan bireyciliğinden geriye kalan her ne varsa üzerine çökmüş olan zorlayıcı ve nihayetinde yıkıcı bir maddiyatçılık ve getirdiği bir yığın mekânikleşmeyle kısıtlanmış ve çarpıklaşmış bir medeniyet olarak ABD'ye rapsodi gibi bir taslak yakıştırdığında, vecd hali yoğunluğunda bir doruğa ulaşılmıştı:

1. Allen Ginsberg, *Howl: Original Draft Facsimile*, Der. Barry Miles (New York: Harper & Row, 1986), s. 3.

Neslimin en âlâ akıllarının delilikle mahvolduğunu gördüm, açlıktan gebermiş, isterik çıplak, şafak vakti kendilerini zenci caddelerde sürükleyerek kızgın bir fiks* ararken gecenin mekânizmasındaki yıldızlı dinamoyla kurulacak kadim semavi bağlantı için yanıp tutuşan, melek kafalı hipsterları** [...] gece yarısı demiryolu istasyonunda nereye gideceğini düşünerek dolanıp duran ve arkasında hiç kırık kalp bırakmayarak giden, kocayan gecede ıssız çiftliklere doğru, karlar arasında patırdayan yük vagonlarında sigaralar yakanları.[2]

Ginsberg'ün "Howl"unu [Uluma] duymak tuhaf şekilde ayıltıcı bir tecrübeydi. Su götürmez şekilde karanlıktı ve 1950'lerin öfkeli genç adamlarının, belli ki aylak dolanmak için biraz yerleri, yaratma alanları ve yaşama imkânları olduğunu hissettikleri geceye kuvvetle odaklanmıştı: "Yağmurlu bir gecede/rüya çabuk geçse de/rüyalar istiflenebilir/ gecenin olduğu yerde."[3]

1956'da basılan "Howl", eziyet dolu bir aile tarihiydi; komünist terbiyesinin ve kabul edilmiş bir eşcinselliğin olduğu kadar, anaakım Amerikan ekonomi politiğine ve kültürel hoyrattığına karşı, açık bir meydan okuyuşun ürünüydü.[4] Çok geçmeden bir müstehcenlik davasına konu olacak, bu da Ginsberg ve benzer şekilde hoşnutsuz edebiyat figürlerinden oluşan bir çevreyi halkın gözüne sokmaya yarayacaktı.[5] Ne var ki Ginsberg ile Jack Kerouac'ın dostu, sonradan arketip caz romanı *The Horn*'u (1958) yazacak olan John Clellon Holmes'un icat ettiği bir isim olan "beat kuşağı"yla anılır olan bir seri yayından, yalnız en açık şekilde kötü nam salmış olanıydı bu. Holmes'un *Go*'su (1952) 1950'lerin ilk bilinçli beat romanıydı.[6] Her ne kadar hem mali hem este-

* Fiks: Bir şıringalık eroin ya da başka bir madde. (ç.n.)

** Hipster terimi, "hip" olanların yanı sıra, özellikle 1950'lerde sosyal ilişki ve çabalara yabancılaşmış olan kişiler için kullanılırdı. (ç.n.)

2. "Howl"un doğduğu gecenin tasvirleri için bkz. *Howl: Original Draft Facsimile*, s. 165-168'deki "First Reading at the Six Gallery" ve diğer belgeler. Gregory Stephenson, *The Daybreak Boys: Essays on the Literature of the Beat Generation* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1990), s. 50-58'de Ginsberg'ün "Howl"u üzerine bir eleştirel yorum örneği. *On the Poetry of Allen Ginsberg*, Der. Lewis Hyde, (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984), s. 23-84'te ise geniş bir dizi çağdaş tartışma yer alıyor.

3. John Clellon Holmes, "Night Music" [1950], Holmes, *Night Music: Selected Poems* (Fayetteville: University of Arkansas Press, 1989), s. 12'de.

4. Şiirin biyografik bağlamı için birçok kaynak arasından bkz. James E. Breslin, "Allen Ginsberg's 'Howl'", Breslin, *From Modern to Contemporary* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), s. 77-109.

5. "Howl"un meşru tarihi ve diğer yorumlar için bkz. *Howl: Original Draft Facsimile*, s. 169-174; Barry Miles, *Ginsberg: A Biography* (New York: Simon & Schuster, 1989), s. 188-247; Michael Schumacher, *Dharma Lion: A Biography of Allen Ginsberg* (New York: St. Martin's Press, 1992), s. 188-264; "Big Bad Day for Bards at Bay: Trial Over Howl and Other Poems", *Life* 43 (9 Eylül 1957): 105-108. Ginsberg'ün ilk biyografisi, Jane Kramer, *Allen Ginsberg in America*'ydı (New York: Random House, 1969).

6. Jack Kerouac'ın *The Town and the City*'si (New York: Harcourt Brace, 1950) iki sene evvelin-

tik açıdan tuhaf şekilde başarısız olmuşsa da Holmes burada, beat'lerin karakterini maddelere dökmüştü:

> Hiç gazete okumaz, siyasi ve kültürel arenada olan biteni gayretli ve bilinçli bir dikkatle takip etmezlerdi; mantıklı tartışmaları adeta önceden hesaplamışçasına hor görürlerdi. Duygular ve ani reaksiyonlarla iş görür, içlerinde derinlikler görebilmek için bunları görüş açısının çok ötesine kadar genişletir [...] tanımlamaları istense tanımlayamazlardı [...] Onların dünyasını tanımaya başlamıştı [...] kirli arka yollardaki "meskenler", Times Meydanı kafeteryaları, bebop mekânları, gece boyunca dolanıp durmalar, sokak köşelerinde buluşmalar, otostop, şehrin her tarafındaki yığınla "hip" bar ve sokakların kendileri. Buralarda uyuşturucu ve diğer alışkanlıklara "takılmış", yeni bir çılgınlık mertebesi arayan ve ihtiyacın, uzun zaman öncesinin ufak suçlarının ya da bir yakınlık olduğuna dair tuhaf bir kabulün görünmez iplikleriyle birbirlerine bağlı insanlar yaşardı. Her zaman ilerliyor, gece yaşıyor, "bağlantı kurmak" için etrafta koşuşturuyor, aniden hapse girerek ya da yola çıkarak ortadan kayboluyor sonra yine görünüp birbirlerini arıyorlardı. Hayata yeraltından, gizemli bir bakışları vardı ve alışverişlerin, kalacak bir meskenin, "kendinden geçiren cazı anlama"nın ve her şeyin yürümesinin gerçeklikleri dışındaki herhangi bir şeyden bihaber gibiydiler [...] Bir keresinde [Kerouac] ona şöyle demişti [...] "Biliyor musun, tanıdığım herkes bir nevi kaçak, bir nevi beat. Hepsi de sokakta bir şeylerden suçluymuş ama suça inanmıyormuş gibi gidiyorlar. Onları anında seçebiliyorum. Ve bu ülkenin her yerinde, herkesin başına gelebiliyor; ruhun devrimi bir nevi."[7]

Bu, dipte ve yoksun bohemlik, 1950'lerin başında Chandler Brossard'ın *Who Walk in Darkness*'da (1952) New York'un hipsterlarını tasvirinde, önceden görülmüştü.[8] Orijinal adı, 1840'lara ait bir New York nehir çetesine gönderme yapan *The Daybreak Boys* olan Holmes'un *Go*'su "gecenin sonunda' (Kerouac'a ait bir deyim) yatan şeyi araştırmaya öncü olan genç insanların oluşturduğu yeni yeraltı hakkında bir kitap"tı.[9]

---

de çıkmış olsa da Kerouac'ın bu ilk romanında pek beat bir şey olmadığı savunulabilir. Ginsberg kitaptaki düzyazıyı "düzenli [...] Thomas Wolfe'un usulleriyle yazılmış [...] uzunca kurulmuş cümleler [...] müzikal, ritmik kurmalar" diye tasvir ediyor. Bkz. Allen Ginsberg, *Allen Verbatim: Lectures on Poetry, Politics, Consciousness* (New York: McGraw- Hill, 1974), s. 151-152. Kitap birçok bakımdan, biçim ve içerik olarak *On the Road*'a giriş niteliğindeydi ancak daha kendi edebi kültür sınırlarını aşmış değildi. Ayrıca, bkz. John Tytell, *Naked Angels: Kerouac, Ginsberg, Burroughs* (New York: Grove Weidenfeld, 1991), s. 149-156.

7. John Clellon Holmes, *Go* (1952; Mamaroneck, N. Y.: Paul P. Appel, 1977), s. 35-36'dan parçaları aktaran Russell Jacoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe* (New York: Basic Books, 1987), s. 66. Holmes üzerine bkz. Cynthia S. Hamilton, "The Prisoner of Self: The Work of John Clellon Holmes", *The Beat Generation Writers*, Der. A. Robert Lee, (Londra: Pluto, 1996), s. 114-127; Stephenson, *The Daybreak Boys*, s. 90-104.

8. Chandler Brossard, *Who Walk in Darkness* (New York: New Directions, 1952) ve Brossard, "Redemption", *The Beat Generation and the Angry Young Men*, Der. Gene Feldman ve Max Gartenberg, (New York: Dell, 1958), s. 134-155'te.

9. Holmes, *Go*, s. xiii.

Beat olmak, 1940'ların bebop dilinde dipte ve yoksun, yiyecek bir şey bulamadıkları için fiziksel olarak takatten düşmüş olmaktı.[10] Beatler bu ihtiyaç lisanını ruhani diyara doğru genişletmişti. "Issızlığın melekleri" geceleri dolanarak "Neden?" diye sorar, ancak "yakışık alır bir cevap" olmadığını görürdü.[11] 1957'ye gelindiğinde Kerouac'ın *On The Road*'unun* yayımlanmasıyla beat'ler bir fenomen haline gelmiş; Norman Mailer ("The White Negro") ile Caroline Bird'ün ("Born 1930: The Lost Generation") sempatik makalelerine; Norman Podhoretz ("The Know-Nothing Bohemians"), Diana Trilling ("The Other Night at Columbia"), Robert Brustein ("The Cult of Unthink") ve pek çok başkalarınınsa düşmanca vaazlarına konu olmuştu.[12] San Francisco'nun Kuzey Sahili gibi beat camiaları, kinci baskılarını içki ruhsatını azaltarak ve emlak sahibinin ayrımcılığını teşvik ederek uygulayan otoritenin düşmanlıklarına maruz kalmaya başlamıştı. Bölgede polis gözetimi yoğunlaştırılmış ve beat'ler bildik tacizlerle karşı karşıya kalmıştı. Bistro müşterileriyle uğraşılıyor; farklı ırklardan olan çiftler tehdit ve hakaretlere maruz kalıyor; apartman daireleri basılıyor, kitaplara el konulup yakılıyor ve eşyalar dağıtılıyor, tahrip ediliyordu. Beat gecesi, Hearst** basınının yaygaracı gazeteciliğiyle şeytanileştiriliyordu: "Hiçliğin çehresiz cangılının çok ilerilerindeki [...] başkentleri (Kuzey Sahili) [...] arnavutkaldırımlı yollarında dolaşan yabancılar için tehlikelidir [...] Grant Bulvarı'nın aşağısında sabah saat 04.00'te birdirbir oynarlar."[13] Daha anaakım olan *Life* dergisi bir nebze daha iyiydi, beat'lerin üzücü soğukluklarından yakınıyor ve anne, baba, politika, evlilik, tasarruf bankası, örgütlü din gibi Amerikan toplumuna alaycı inkârlarını savaş sonrası Amerikan medeniyetinin parlak ışığı üzerinde bir gölge addediyordu.[14]

10. David W. Maurer, *Language of the Underworld* (Lexington: University Press of Kentucky, 1981), s. 281. Terimin ortaya çıkışına dair kısa bir tartışma için bkz. Edward Halsey Foster, *Understanding the Beats* (Columbia: University of South Carolina Press, 1992), s. 6-7.

11. Jack Kerouac, *Desolation Angels* (Londra: Andre Deutsch, 1966), s. 35.

* Jack Kerouac, *Yolda*, Orijinal Rulo, Çev. Can Kantarcı, Ayrıntı Yay., 2009.

12. Norman Mailer, "The White Negro: Superficial Reflections on the Hipster" [ilk basımı, Dissent, 1957], Mailer, *Advertisements for Myself* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1959), s. 331-375'te; Caroline Bird, "Born 1930: The Unlost Generation." *Harpers Bazaar*, Şubat 1957, s. 104-105; Norman Podhoretz, "The Know Nothing Bohemians", *Partisan Review* 25 (İlkbahar 1958): 305-318, tekrar basımı, Podhoretz, *Doings and Undoings: The Fifties and After in American Writing* (New York: Farrar Straus, 1964); Diana Trilling, "The Other Night at Columbia: A Report from the Academy", *Partisan Review* 26 (İlkbahar 1959): 214-230; Robert Brustein, "The Cult of Unthink", *Horizon I* (Eylül 1958): 38-44, 134-135". Lee Bartlett, *The Beats: Essays in Criticism* (Jefferson, N.C.: McFarland, 1981), s. 198-202'de Beatler üzerine özgün yorumların kaynakça niteliğinde mükemmel bir derlemesi bulunuyor.

** William Randolph Hearst: Amerikalı editör ve yayımcı. (ç.n.)

13. Bkz. Francis J. Rigney ve L. Douglas Smith, *The Real Bohemia: A Sociologial and Psychological Study of the "Beats"* (New York: Basic Books, 1961), s. 151-176.

14. Paul O'Neil, "The Only Rebellion Around", *Life* 47 (30 Kasım 1959): 115-130, aktaran Jacoby, *The Last Intellectuals*, s. 66.

Holmes meseleleri daha farklı görüyordu. Beat kuşağıyla aynı çizgide ve bu kuşağın bir parçası olarak yaşayan başka herhangi bir figürden daha serinkanlı bir analitik anlayışa sahipti, bu da ona beat'lerde emsalsiz olan şeyi, onları geçmişin tecrübelerinden neyin ayırdığını ve şu anın uyumluluklarından neyin farklı kıldığını görme fırsatı tanıyordu.[15] Onlar asiydi ama sebepsiz değil; programları bilinçli olarak hep benlik üzerine olan muhaliflerdi, "tersyüz olmuş" *enfants terribles* [yaramaz çocuklar], yeraltındaki cazibeleri *biçim*in yerleşik değerleriyle ilgisini kesmişliğin yapısız estetiğinin *görünüşünde* yatan uyumsuzlardı. Kerouac'ın özü itibarıyla beat olan düzyazısı yerinde bir örnekti; tarzı ancak "çağıldayan yeni ifadeleri", "caz şarkıcılığına özgü seslerin taklitlerini" yapmak üzere geleneksel derisini döktüğü zaman etkisini gösteriyordu. Bu "spontane bop prozodisi" bilinçli olarak cazın tekrarlanan temaları üzerine modelleniyor, üflemeli çalgıcının fiziksel olarak üstbelirlenim geçirmiş akortlarından farksız olarak, "aklın nefes aralıkları" olan cümleler şeklinde tasavvur ediliyordu. Kerouac biçimin bizatihi kendisinden vazgeçiyor değildi, onu standartlaşmış edebi uzlaşım yerine caz motifleriyle kontrol etmeye bakıyordu. Cümlelerinin kontrollü temposu, böylece 1960'ların çarpıcı atmosferinde yeni mertebeler bulabilecek bir edebi-müzikal üslup içerisinde, önceden buyurulmuş herhangi bir gramer mantığı yerine, cazın ritmik zindeliğine ve özgürlüğüne geçiyordu.[16] John Clellon Holmes'un, günlüğünün, 1948'den 1950'ye kadarki kısımlarında içgörülü şekilde belirttiği gibi, bopun gecenin geç saatlerine özgü kudurganlığı, savaş sonrası dünyaya verilecek "esaslı bir

15. Holmes, "This is the Beat Generation", Holmes, *Passionate Opinions: The Cultural Essays* (Fayetteville: University of Arkansas Press, 1988), s. 58-63. Başka Holmes yorumları için bkz. *The Beats*, Der. Bartlett, s. 5-14'teki Holmes, "Unscrewing the Locks: The Beat Poets" ve erken Holmes koleksiyonu, *Nothing More to Declare* (New York: Dutton, 1967); ki burada yalnız, "This is the Beat Generation" [1952] değil, "The Philosophy of the Beat Generation" [1958] da yer alıyor.

16. Robert M. Lindner, *Rebel without a Cause: The Story of a Criminal Psychopath* (New York: Grove Press, 1944) ve 1955 tarihli Nicholas Ray yönetmenliğindeki film, *Rebel without a Cause* [Asi Gençlik] ki James Dean'i 1950'lerin asi prototipi olarak starlığa götürmüştü. Mailer "The White Negro", s. 344-346'da, Lindner'in incelediği psikopatalojiye karşı esaslı bir sempatiyi gerektiriyor, "her piskopat uç bir vaka değildir" savını ve bireysel gelişimin psikopatın yaratıcı inkârlarından faydalanabileceğini savunuyordu. Bird, "The Unlost Generation", s. 104-105'i dikkate alın. Kerouac'ın tarzı üzerine bkz. John Montgomery, *Kerouac West Coast: A Bohemian Pilot–Detailed Navigational Instructions* (Palo Alto: Fels and Firn Press, 1976); Ginsberg, *Allen Verbatim*, s. 151-160; John Tytell, *Naked Angels: Kerouac, Ginsberg, Burroughs* (New York: Grove Weidenfeld, 1991), s. 143-144; Regina Weinreich, *The Spontaneous Poetics of Jack Kerouac: A Study of the Fiction* (New York: Marlowe, 1995), s. 8-10; Warren Tallman, "Kerouac's Sound", *Tamarack Review* 11 (İlkbahar 1959): 58-74. Arthur ve Kit Knight'a ait bir kaynak şu kitabın merkezinde Kerouac yer alıyor, *Kerouac and the Beats: A Primary Sourcebook* (New York: Paragon House, 1988). Bu yazarlar bir başka faydalı cilt daha ortaya çıkarmışlar: *The Beat Vision: A Primary Sourcebook* (New York: Paragon, 1987).

yanıt"ın giriş yoluydu:[17] Bop, Doğu ve Batı Sahillerindeki rock devrimlerinden yalnızca ufak bir adım ötedeydi. Kerouac, Ginsberg ve diğerleri, Greenwich Village'deki Tuli Kupferberg ve Fugs'ın isyankâr ve Haight-Ashbury'nin "uçmuş"* topluluklarına, özellikle de Jefferson Airplane'e ve Jery Garcia'nın Grateful Dead topluluklarına ilham vermişti.[18]

Geriye dönüp bakıldığında 1950'ler, Amerikan ruhundaki asinin keşfi için sıra dışı bir zaman dilimi gibi görünüyor.[19] O on yıl, şimdilerde herkesin kabul edeceği gibi derin dengesizlikler ve tedirgin edici eşitsizlikler ortaya koyduğu bilinen büyük bir ekonomik gelişimin olduğu, iş imkânının yağlı çarkıyla refahı artırmış olarak filizlenen askeri-endüstriyel komplekste bir nevi doruk noktasıydı. Emek, o daimi muhalif, ehlileştirilmişe benziyordu. İşçi sendikaları tanınmıştı; ücretler artırılmış ve işçi sınıfı hanesinin tüketim kapasitesi kayda değer miktarda genişlemişti. Mutlu işçi aslında bir mitten ibaret olsa da halkın çoğunu kandırmıştı. Kadınlar görünüşe bakılırsa henüz, onları feminist hoşnutsuzluğun geçmiş dalgalarından yalıtan ve bilinçlerinin 1960'ların kayalık köşesinin arkasındaki özgürleşmenin "ikinci-dalga" platosuna ulaşmasını engelleyen, "kadının esrarı"ndan çıkamamışlardı. Siyahlar hareket halindeydi ve ayrımcı katı Güney çatırdıyordu. Rosa Parks'ın varlığına rağmen, *ulusal* sivil haklar hareketinin, bırakın Malcolm X'i, henüz Martin Luther King'i bile yoktu. Sol kanada yakın duran herhangi bir açılımdan bakıldığında, politika tam bir kâbustu. Bu kâbus içerisinde en belirgin tehlike de McCarthycilikti. Wisconsin senatörü harekete geçmeden önce, Mickey Spillane popüler antikomünizmin derin, karanlık rezervuarına sızmış, Rosenbergler davası etrafında örülen Sovyet casusluğu itiraflarını, hakiki ucuz romanın korkunç mantığına indirgemişti. Spillane'in kahramanı Mike Hammer olan *One Lonely Night* (1951) adlı kitabı, üç milyon nüsha satmıştı; kitap çıplak bir intikamcı dille yazılmıştı: "Bu gece ellerimdeki parmaklardan daha çok sayıda kişiyi öldürdüm. Onları soğukkanlı bir şekilde vurdum ve bunun her dakikasından zevk aldım. Komünist idiler. Bu kızıl orospu çocukları çok önce ölmüş olmalıydılar." İşte tavır sahibi Captain America* buydu.[20]

17. John Clellon Holmes, "Crazy Days, Numinous Nights: 1948-1950",*The Beat Vision*, Der. Arthur ve Kit Knight, s. 79.

* Psychedelic (ing.): Anormal şuur durumları meydana getiren, duyguları zenginleştiren, rengârenk. (ç.n.)

18. David Szatmary, *A Time to Rock: A Social History of Rock 'N Roll* (New York: Schirmer Books, 1996), s. 159 82.

19. Beatlerle 1960'ların Yeni Sol'unun bağlantıları için bkz. Jack Newfield, *A Prophetic Minority: The American New Left* (Londra: Anthony Blond, 1967), s. 35-48.

* Captain Amerika: Marvel Comics Yayınevi tarafından 1940'larda yayınlanan çizgi romanların kurmaca karakteri. (y.h.n.)

20. Pek çok alıntı yapılabilir. Meselelere kısaca bir göz atmak için bkz. *Who Built America?*

Başka bölgelerde de yığınla tavır mevcuttu. Rock'n'roll, kendini beğenmiş Orta Amerika'nın vurdumduymaz hâkim düzeni için dehşet verici bir gösteri ortaya koyuyordu; gençlik çeteleri ve siyah ergenlerin arasında açıkça baş gösteren ırksal dövüşkenlik, otoritenin kırılgan hegemonyasını gösteren sıkıntı verici işaretlerdi. Yeniyetmelerin, 1950'lerde hem kontrolsüz hareketlilik hem cinsel fırsat (aynı zamanda ışıltılı, omurgası yüksek tasarımıyla erotize edilmiş bir estetiğe sahip) aracı olan otomobile giderek daha çok erişebilmeleri, gençliğin süratle kontrolden çıkıp, düşkünlüğün hızla yayıldığı hissini yaratıyordu. Ucuz kitaplar ve çizgi romanlar kolay etkilenir zihinlerin mahvoluşu, "kötü adamlar"ın uğursuz ürünleriydi. Bir karı-koca psikiyatristlerine yazdıkları mektupta, böyle etkilerin oğullarının medeniyetle olan bağını aşındırdığından şikâyet etmişti. "Uyuşmuş gibi davranıyorlar" diye feryat ediyordu anne. "Durumun savaş zamanında düşman istilası kadar ciddi, sonuçlarının atom bombasınınki kadar vahim olduğunu görüyoruz."[21] 1950'lerin ortalarında, ulusal bir çocuk suçluluğu salgını olduğu söylentisiyle doğan bir ahlaki panik, Amerika'yı kasıp kavuruyordu; *1,000,000 Delinquents* (1955) gibi kışkırtıcı kitaplara göre suçlu gençlik her yerdeydi; Kaliforniya'daysa on yedi yaşındaki her dört gençten birinin, bildiğimiz suçlu tohumuna kaçtıkları tahmin ediliyordu. Her musibet gibi çocuk suçlular da yurttaşlığın esaslarını "demoralize etme, dağıtma, karıştırma ve yıkma" ve temel değerlerini yıpratarak "komünist komplosu"nun bozgunculuğunu ilerletme tehdidi oluşturuyordu.[22] Gençliğin ve kendilerini büyüklerinden ayırt ettikleri kültürlerine dair bu karanlık anlayışın, Norman Mailer'ın öfkesini çekmesi boşuna değil. "Amerikan hayatının bütün gözeneklerinden korkunun leş kokusu tütüyor" diye yakınıyordu "ve toplu bir metanet

Working People and the Nation's Economy, Politics, Culture, and Society—Volume II: From the Gilded Age to the Present, Der. Stephen Brier, (New York: Pantheon, 1992), s. 479-542; alıntı Mickey Spillane, *One Lonely Night*'dan (New York: Signet, 1951).

21. William Graebner, *Coming of Age in Buffalo: Youth and Authority in the Postwar Era* (Philadelphia: Temple University Press, 1990); *Who Built America?*, Der. Brier, s. 530-535; H. F. Moorhouse, "The 'Work Ethic' and 'Leisure' Activity: the Hot Rod in Postwar America", *The Historical Meanings of Work*, Der. Patrick Joyce, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), s. 237-257'de; J. Bernard, "Teenage Culture: An Overview", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 338 (Kasım 1961): 4; David Gartman, *Auto Opium: A Social History of American Automobile Design* (Londra: Verso, 1994), s. 136-181.

22. Jacoby, *The Lost Intellectuals*, s. 63-65; James Gilbert, *A Cycle of Outrage: America's Reaction to the Juvenile Delinquent in the 1950s* (New York: Oxford University Press, 1986); Daniel Bell, "The Myth of the Crime Waves", Bell, *The End of Ideology* (New York: Free Press, 1962), özellikle s. 157-158; David Matza ve Gresham Sykes, "Juvenile Delinquency and Subterranean Values", *American Sociological Review* 26 (Ekim 1961): 712-719. Kerouac'ın yazarlığı, beat'ler ve çocuk suçu arasında bir bağlantı olduğunu reddi için bkz. Helen McNeil, "The Archaeology of Gender in the Beat Movement", *The Beat Generation Writers*, Der. Lee, (Londra: Pluto, 1996), s. 187-188'de.

eksikliğinin acısını çekiyoruz." Mailer bu bağlamda şunu açıklıyordu: "Tek cesaret [...] yalıtılmış insanların yalıtılmış cesaretleri olmuştur."[23] Her ne kadar Mailer varoluşçu hip beat akımını Amerikan benliğinin kurtarıcısı olarak görüyorduysa da başkaları, inatçı isyankârlığını "kabul görmüş bütün kanunlar, âdetler, korkular, düşünce alışkanlıkları ve edebi standartlar bütünü"yle tam anlamıyla kapıştıran, bu dinç "nihilizm"e tiksintiyle bakıyordu. Malcolm Cowley'nin 1950'lerin ortasına dair edebi taraması, Amerika'yı çalkalayan çocuk suçlarıyla yeraltına özgü cool estetiği alışılagelen tarzda, kutsal ve memnuniyetle bağdaşan üsluplar için tehdit oluşturan beat kuşağı arasında doğrudan bir paralellik bulmuştu.[24]

Edebiyat kanonuna dair karanlık olduğu farz edilen maksatları ile hiyerarşiye, otoriteye; yaş ve ayrıcalıklarına bağlı bir mevki anlayışına anarşist biçimde meydan okuyuşuyla, 1950'lerin bu bohemliği tarihsel bir geçmişe bağlı ama ondan farklıydı. Kent bohemleri ağır işlerin aldığı gündüzlerin yerini, tartışmalarla geçen akşamlara ve alacakaranlık piyasalarına bıraktığı şehir gecesinin sokak hayatıyla, kafeleriyle ve bir serbestlik içerisindeki düşünsel imkânlarıyla anılırdı. Paris, Viyana, Londra ve Berlin'de bu kafe kültürü, Amerikan sahnesine beat'ler çıkana kadar yüzyıl boyunca marjinalleşen entelektüeller, devrimciler ve asiler yetiştirmişti.[25] New York'un Greenwich Village'inde kibarların yabancılaşmasıyla rastgele oluşan edebi kültür, değişik aşamalardan geçmişti.[26] Sanatçılara ve eşcinsellere, radikallere ve yazarlara, erken dönem feminizmine ve geç dönem soğuk sulu apartman dairelerine kucak açmıştı.[27] Amerikan bohemleri çeşitli yerlerde yaşamış ve ölmüşlerdi: Chicago'nun Kuzey Yakası'nda; San Francisco'nun XIX. yüzyılda İspanyol ve Fransız

23. Mailer, "The White Negro", s. 338-339.

24. Malcolm Cowley, *The Literary Situation* (NewYork: Viking, 1954), s. 241, aktaran Jacoby, *The Lost Intellectuals*, s. 64-65; Adam Gussow, "Bohemia Revisited: Malcolm Cowley, Jack Kerouac, and On the Road", *Georgia Review* 38 (1984): 291-311.

25. Bkz. örneğin, Jerrold Seigel, *Bohemian Paris* (New York: Viking, 1986); Cesar Grana, *Bohemian Versus Bourgeois: French Society and the French Man of Letters in the Nineteenth Century* (New York: Basic Books, 1964); W. Scott Haine, *The World of the Paris Cafe: Sociability among the French Working Class, 1789-1914* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996).

26. Bkz. June Sochen, *The New Woman: Feminism in Greenwich Village, 1910-1920* (New York: Quadrangle, 1972); Judith Schwarz, *Radical Feminists of Heterodoxy: Greenwich Village, 1912-1940* (Norwich: New Victoria, 1986); Edward Shils, *Portraits: A Gallery of Intellectuals* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), s. 111-112.

27. Greenwich Village için esas önemli ifade, Caroline F. Ware, *Greenwich Village, 1920-1930* (Boston: Houghton Mifflin, 1935). Özellikle Birinci Dünya Savaşı öncesinin erken dönemi ve savaş bağlamında faydalı kaynaklar: Allen Churchill, *The Improper Bohemians* (New York: E. P. Dutton, 1959); Steven Watson, *Strange Bedfellows: The First American Avant-Garde* (New York: Abbeville Press, 1991). Esas okuma, zengin biçimde resmedilmiş makaleler derlemesi: *Greenwich Village: Culture and Counterculture*, Der. Rick Beard ve Leslie Cohen Berlowitz, (New Brunswick: Rutgers University Press, 1993).

etkisinde olan semtlerinde, 1920'lerin Carmel gibi sanatçı kolonilerinde, Batı Sahili'ndeki sayısız bölgede ya da 1940'ların sonları ve 1950'lerde Los Angeles, Venice Beach'in aydınlık gölgelerinde; New Orleans'taki Fransız Semti'nin zarif çürüyüşü ve dizginsiz hazcılığında. Kesin bir tarih vermek mümkün değilse de Amerikan bohemleri en açık şekilde, savaşların ara döneminde gelişme göstermişlerdi.[28]

Bu yaya camialar ucuz kiraları, tavan arası mekânları, kitapçıları, isyankâr ve radikal olanı vurgulayan ama hakikaten yaratıcı bir muhafazakârlığa yer açan siyasi zemini ve hayat tarzına hoşgörülü ortamları, kaldırımlarda sosyalleşmeleri ve civar lokanta/bar/meyhanelerdeki gece hayatlarıyla türlü baskılara yenik düşmüştü. Ayrışmalarının özünde, kent hayatının süratlenen temposu yatıyordu. Şehir içindeki bozulmalar ve beraberinde gelen bütün sosyal işlevsizleşmeler, emlak piyasasındaki spekülatif taşkınlıklar, gündelik hayatın fırlayan bedelleri ve bohemyanın hakiki insani cevherini oluşturan sanatçılar, yazarlar ve muhaliflerin bunların neticesinde dağılmaları, XX. yüzyılın ikinci yarısında bir yaşam biçiminin ölümünü ilan etmiş oldu. Bohemlerin Amerika'nın ufak kentlerine ve kırsal alanlarına çekilerek seyrek biçimde yayılmış ve varlıklarını toplu olarak daha az görünür hale getirmiş olmaları kadar, hep bir göç ve dönüşüm süreci olan bohem oluşumunun temposunun, bir bohem mahallini ayakta tutabilme ihtimalinin giderek daha uzağında kalmış olması da önemliydi. "Bohem camialar filizlenebilir" diyor Russell Jacoby, "ancak doluşan butikler ve kat mülkiyetleri yer bırakmayacağından kök salamazlar. Gelişme isterisi, sanatçıların ve hatta belki de yaratıcılığın şenliğini zehirler." Walter Benjamin, Berlin'in bohemliği sırasında, West End Café'ye gençlik dolu kapılışına dair anımsadıklarını, anılarında, "Kendimi bir gece ana sütunlardan birinin etrafını çeviren kanepede, sigara dumanı içinde beklerken görüyorum" diye kaydetmişti ve "insanın bir kafenin büyüsünü onsuz adamakıllı anlayamayacağı bekleme tutkusuna bir daha sahip" olmadığını itiraf etmişti.[29]

Şimdilerde kim "bekleme tutkusu"nu derinlemesine kavrayabilir ki? 1990'larda böyle bir kavram acayip görünürdü, Greenwich Village kafeleri oturma ücreti alıyor; kulüp girişlerini birbirlerine dirsek atan

28. Amerikan bohemliğini inceleme çabaları, Albert Parry'nin faydalı yapıtı, *Garrets and Pretenders: A History of Bohemianism in America*'yla (New York: Covici Friede, 1933) başlar ve daha hafif kalan, Emily Hahn, *Romantic Rebels: An Informal History of Bohemianism in America*'yla (Boston: Houghton Mifflin, 1967) devam eder. Erken dönem radikal bohemler üzerine bkz. Mary V. Dearborn, *Queen of Bohemia: The Life of Louise Bryant* (New York: Houghton Mifflin, 1996); daha sonrasına ait bir oluşum içinse bkz. John Arthur Maynard, *Venice West: The Beat Generation in Southern California* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1991); Lawrence Lipton, *The Holy Barbarians* (New York: Julian Messner, 1959).

29. Jacoby, *The Last Intellectuals*, s. 27-53; Walter Benjamin, "A Berlin Chronicle", Benjamin, *One Way Street and Other Writings* (Londra: New Left Books, 1979), s. 310-311'de.

turistler ve New Jersey ile Long Island arasında gidip gelenler dolduruyor; tuvaletler yalnız paralı daimi müşterilerin kullanımına saklanıyor; bir topluluğun çaldığı yerlerde asgari iki içki ve yüksek giriş ücretleri norm olmuş. Hakikaten de Greenwich Village bohem bir yer olarak Kerouac'ın, 1940'ların ve 1950'lerin kısa ömürlü caz kültürünün geçtiğinden yakındığı 1960'larda, büyük ölçüde ölmüştü: "Ama çok paranız olması gerekir [...] asıl sorun, oradaki katı ticari atmosferin cazı öldürmesi, [...] Bu müzik, başlangıçta olduğu gibi on sente bira alabileceğiniz, girişin serbest olduğu, şen şakrak barlara ait bir müziktir."[30] 1960'larda East Village'in, bohemlerin özlemle bekledikleri yeni mekân olduğu ortaya çıkmıştı; Eli Waldron'un *Saturday Evening Post*'ta (1964) bildirdiği gibi: "Kesesi dolgun, kesesi gerçekten dolgun olanların Greenwich Village'deki fiyatlara gücü yetebilir. Kesesi boş olanlar ve mücadele verenler yeni bir bohemyaya kaçıyorlar. [...] Eski Aşağı Doğu Yakası gettosuna." Gerçi East Village'i da on seneden az zaman içerisinde, mutenalaştırmaya niyetli müteahhitler istila etmişti. Pek çoğu doğdukları antiseptik yerleri terk eden banliyönün çocuklarına hizmet veriyordu; caddelerin tümü civardaki fakirlerin değil, nakit dağıtan ya da plastik toplayan dışarı mahallelilerin uğrak yeri olan spesiyalite restoranlarıyla dolmuştu ve geceleri asma kilit vurulan Tompkins Meydan Parkı'nın, gündüz girişleri de hakiki "sakinler"e kısıtlanmıştı. Greenwhich Village'in bohemyası yetmiş beş sene sürmüş; East Village'inki on sene bile yaşayamamıştı.[31]

Otoban ve yolculuk kültürü eski, düşüşe geçmiş bohemyaları doğrudan istila etmediyse de metropol merkezlerini yeniden yapılandırmıştı. Yaşam ve sosyalleşme yerleri olan uzun zamandır kurulu yerleşimleri, süratlenen vasıtaların, kirlilik yaratan dumanların, betonla kaldırımın ve motorların hüküm sürdüğü yalıtılmışlıkların ölüm ağıyla çevirmişti. Bunların hepsi de banliyölerle neticelenmişti. Jane Jacobs, Lewis Mumford ve William H. Whyte gibi eleştirmenler, otobanlarla yarılıp bükülerek hepsi "Amerika'nın tatsız banliyöleşmesi"ni ve kentin göbeğinin bitmeyen ticarileşmesini besler görünen park yerlerinin, yeraltından yolların ve kavşakların donuk ataletiyle karmakarışık edilen sıkışmış şehri savunmak için ellerini çabuk tutmuştu. Şehrin iç taraflarındaki bozulma, "yüksek" kültürün ya da ticaret turizminin metropol merkezlerini teh-

30. Jack Kerouac, *Lonesome Traveller*, McGraw-Hill, New York, s. 114.

31. Hahn, *Romantic Rebels*, s. 385-391; diğer yandan Jacoby, *The Last Intellectuals*, s. 40-53'te, genel bir bakış veriyor. Güncelleştirilmiş bir kayıt için bkz. Robert Fitch, *The Assassination of New York* (Londra: Verso, 1993). East Village ve bohemya üzerine bkz. John Gruen, *The New Bohemia: Art, Music, Drama, Sex, Film, Dance in New York's East Village* (Chicago: A Cappella Books, 1990).

dit etmişse eğer, bu piyasa atraksiyonlarının etrafına duvar çekiliyor, "buralar, kuşatılmış" beyaz imtiyazın, yalnız otomobille, limuzinle ya da taksiyle ulaşılabilen burçları haline geliyordu. Yüzyılın eşiğindeki sokak yaşantısının kentsel varoluşu tanımladığına dair anlayışlar ("Güç, cadde köşelerinde hiç kimseyi beklemeden dikilip durmaktır" diye ilan etmişti beat şairi Gregory Corso[32]) böylece gelişim denizine batmıştı. Robert Moses'ın şehri banliyölere çalışan ekspres yollarla boğmaya amansızca adanmışlığının sonuçlarından belli olduğu gibi, New York şehrini belki de bu sürece örnek bir vaka olarak almak, 1955'e gelindiğinde otomobil ve arterlerinin Amerika'da kent yaşamının anlamını ne ölçüde yeniden yapılandırdığını kavramayı getiriyor. 1958'de enkazı inceleyen Whyte, "Sıradan bir bohemyanın bile yararı olabilir" diye ilan etmişti. Ancak bu tarihe gelindiğinde, uzun geçmişinin çekici kalıntıları baki olsa da bohemya, cazibeli gücünden epey bir şey kaybetmişti.[33]

Beat kuşağının tek vücut olduğu 1940'ların sonu ve 1950'lerde şartlar işte buydu. Şehirler bohemyalara ve yeni bohemlere sırtını dönerken, Jacoby'nin sözleriyle "onları otobanlara, kampüslere ve kırsal kesime bırakırken [...] beat'ler otoban ve düşüşe geçen şehir devrinin bohem ulakları oldu [...] Kentin sere serpe yayılma döneminde beat'ler son bohemlerdi."[34] Bu sav genişletilebilir. Beat duyarlıkları bohemdi kuşkusuz ama beat'ler sınıfsız [déclassé] olduklarından, mevki anlayışları yoktu. Köklere ve tutarlılıklara bağlı bir ortamı muhafaza etmekten tamamen aciz bir kuşak olarak özele değil evrensele hitap ediyorlardı ve üslupları durağan olmaktan ziyade harekete dayalıydı. "Üç yüz sayfa boyunca" diye inanmayarak şikâyet ediyordu Paul Goodman, Kerouac'ın *Yolda*'sına dair eleştirisinde, "Bu arkadaşlar, genellikle arkadaşlarında ya da akrabalarında kamp yaparak, Amerika'yı sekiz defa geçiyor", "yalnızlıktan ve anlaşılmaz bir hoşnutsuzluktan bile kaçıyor olmanın kederli boşluğu"nu sergiliyor.[35] Beatler *son* bohemlerdi; çünkü bohemyanın mirasını yabancılaşma olarak aldılarsa da bohemyayı fiziki bir yer, bireysel benliğin bir şekilde ötesinde olan yaşayan uzamsal bir

32. Kerouac, *Lonesome Traveller*, s. 110.

33. Şehrin savunucuları için bkz. Lewis F. Fried, *Makers of the City* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1990). Bu paragraf aynı zamanda şu kaynaklara dayanıyor: Jacoby, *The Last Intellectuals*, s. 40-44, 60; Robert Caro, *The Power Broker: Robert Moses and the Fall of New York* (New York: Vintage, 1975); Marshall Berman, *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity* (New York: Simon & Schuster, 1982), s. 290-348 [*Katı Olan Herşey Buharlaşıyor: Modernite Deneyimi*, Çev. Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İletişim Yayınları, 2004]. Araba ve otobanın yüceltilmesi için bkz. John B. Rae, *The Road and the Car in American Life* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971).

34. Jacoby, *The Last Intellectuals*, s. 53, 71. Ayrıca, bkz. Rigney ve Smith, *The Real Bohemia*, s. 16-24, 66-81'deki köksüzlük ve yabancılaşmaya dair tartışma.

35. Paul Goodman, *Growing Up Absurd* (Londra: Sphere, 1970), s. 224.

organizma olarak muhafaza etmeyi beceremişlerdi. Beat kuşağı *her yerden* geçmiş; *hiçbir yere* yerleşememişti. Holmes'un *Go*'sunun sonunda romanın baş karakteri Paul kaçamak şekilde, "Bizim evimiz neresi?" diye sorar. Bu çözümsüzlüğün tedirginliği beat olacakları kıstırmıştı; ama Kerouac'a benzeyen figür, ikilemi anlamış ve "o gece kovaladığı şey hâlâ biraz daha ileride duruyormuşçasına" bu ikilemin içerisinde mest olmuş gibidir.[36] New York East Village'in sözümona yeni bohemleri gibi beat'ler de "gecenin insanları[ydı] ve gruplar halinde hareket eder[di]", avangard kent akşamının çağlar kadar eski zevklerine kapılmıştı: "dansa, cool konuşmalara ve uyuşturucu ya da seks yoluyla olsun bir 'bağ'a."[37] Kerouac'ın *Lonesome Traveller*'ı [Yalnız Gezgin] (1960), "Evsiz Gecenin İskelesi" başlıklı bölümle başlıyor, gecenin nimetlerine ve evsiz hareket etmeye dair imgeleri, gözden kaybolan berduşlara, batak mahallelerdeki otellere, yirmi dört saat açık kafeteryalara, zenci fahişelere, loş kulüplere ve dans barlara, "bir cemaatle hiçbir ilişkisi bulunmayan bir gururla doğmuş insanlara ve mekânlara", karanlığın kardeşlikleriyle ilgili her şeye biat ederek kaynaştırıyordu.[38] Holmes'un "Midnight Oil"da (1965) yazacağı gibi: "Hiç değilse donuklaşan saatler/ şafak ve ironi vaat ediyor."[39]

Bununla birlikte beat anlayışının 1950'lerde ortaya çıktığı söylenemez. Onların kaygılarına benzer kaygıları 1950'lerden önce de yaşayanlar oldu. Güney Kaliforniya'daki beat çevresini Venice Beach'teki üssünden destekleyen Lawrence Lipton, *The Holy Barbarians*'da (1959) 1920'lerde "bugünün beat kuşağından herhangi biri kadar beat" olduğunu iddia ediyordu; o esas savaş sonrası "başkaldırı ruhu"nda, üst sınıfın "uzlaşımı reddetme" ayrıcalığının ilk kamulaşmasını, "ahlaksızlığın demokratikleşmesi" diye adlandırdığı bir süreci görüyordu.[40] William S. Burroughs ve Nelson Algren gibi edebi kanun kaçakları da beat'lerden önce gelmişler; onlara vasiyetlerinde, beat kuşağının satırlarında ve hayatlarında yeniden doğacak olan yaratıcı nihilizm ve iktidar mekânizmalarıyla karanlık bir müzakereyi miras bırakmışlardı.

Bu ikisinden, beat'lerin koruyucu melekleri olarak rağbet gösterdikleri, 1950'ler için bir nevi Karanlıklar Prensi, sonradansa hippiler ve punklar için bir manevi baba, Patti Smith'e göre "heavy metal" müziğinin ilham kaynağı olan Burroughs'un, daha uzun bir tarihi ve tarz-

36. Holmes, *Go*, s. 311.
37. Hahn, *Romantic Rebels*, s. 289-290.
38. Kerouac, *Lonesome Traveller*.
39. Holmes, "Midnight Oil", *Night Music*, s. 40'ta.
40. Lipton, *The Holy Barbarians*, s. 7, 272-283; Maynard'ın, *Venice West*'i birçok başka şey içermesinin yanında Lipton'a dair, bu kitabı üzerine pek çok yorum ortaya koyan bir anlatı.

lardaki yenilikler üzerinde daha anarşist bir tesiri vardı.[41] Kendisi toplumsal olarak tescilli bir St. Louis ailesinde doğmuş, herkesçe bilindiği gibi sürgün, sınıfsız bir asi ve antikahramandı; 1920'lerden XX. yüzyılın sonlarına kadar gelen yaşamı, bir Harvard diplomasını ve ABD'nin her tarafında, Avrupa başkentlerinde ve Üçüncü Dünya'da seks ve uyuşturucu peşinde dolanmaları, "kesintisiz kafayı*" kapsıyordu. Kırk yaşında Tangier'e yerleşen Burroughs, sınıfsal geçmişini ve saygın aile statüsünü üzerinden atmayı başarmıştı. Uyuşturucu yaşantısının skandal yaratan hikâyesi *Junkie*'yi** 1953'te yayımlamıştı; ancak esas eseri *Naked Lunch* (1959) [Çıplak Şölen], bağımlılığın ve eşcinselliğin "sapkınlıkları"nın daha derinine bir düşüş olarak beş sene sonra gelmiş ve kendisini klasik bir müstehcenlik davasına bulaştırmıştı.[42] Hayatı bir "baskınlar" serisiyle geçmişti: Frengi, sahte reçeteler, sarhoş araba kullanma, uyuşturucu bulundurma, suça götüren tedbirsizlik, sarhoş Burroughs'un -arızalı tüfeği suçlamıştı- Meksika'da, "William Tell" olayında hedefi ıskalamasıyla vurularak ölen karısının akıldan çıkmayan anısı. Anaakım mesleklerde hiçbir zaman çalışmamış, geçimini dedektiflik, pamuk toplayıcılığı, böcek imhası, muhabirlik ve yankesicilikten sağlamış ama belli ki morfin bağımlısı ve Fas'ta bir erkek genelevi müdavimi olmayı tercih etmişti. Karanlık bir buhrana hapsolmuştu: "Kocaman mantar şeklinde bir bulut yeryüzünü kararturken kötü önsezilerin ve ıssızlığın kâbus hissi üzerime çöküyor."[43] Burroughs'la Ginsberg ve Kerouac arasında ilişki kuruluyordu; çünkü yazıları edebi olma iddiasının bildik patırtısıyla bezenmemişti:

> Bizim için doğal olanı çıplak bir şölen
> Gerçeklik sandviçleri yeriz
> Ama alegoriler öylesine salatadan
> Deliliği gizlemezler.[44]

41. Burroughs üzerine bkz. Ted Morgan, *Literary Outlaw: The Life and Times of William S. Burroughs* (New York: Avon, 1988); Eric Mottram, *William Burroughs: The Algebra of Need* (Londra: Boyars, 1977); Jennie Skerl, *William S. Burroughs* (Boston: Twayne, 1985); bir de Stephen Godfrey, "From Naked Lunch to Shotgun Painting',deki *Globe and Mail* (Toronto, 13 Temmuz, 1988) kısa ifade.

* Kick: Zevk verici maddelerin etkisi anlamında. (ç.n.)

** *Canki*, Çev. Ayşe Düzkan, İletişim Yay., 1994. (ç.n.)

42. William S. Burroughs, *Naked Lunch* (New York: Grove Press, 1966) [*Çıplak Şölen*, Çev.: Üçel Birlik, Altıkırkbeş Yay., 1999]; müstehcenlik davası içinse bkz. Edward de Grazia, *Girls Leon Back Everywhere: The Law of Obscenity and the Assault on Genius* (New York: Random House, 1992), s. 480-495; Michael B. Goodman, *Contemporary Literary Censorship: The Case History of Burroughs' Naked Lunch* (Londra: Scarecrow, 1981).

43. William S. Burroughs, *Cities of the Red Night* (New York: Holt, Rinehart, & Winston, 1981), s. 332.

44. Allen Ginsberg, "On Burroughs' Work", Ginsberg, *Reality Sandwiches, 1953-1960* (San Francisco: City Lights Books, 1963), aktaran Robin Lydenberg, *Word Cultures: Radical Theory*

İnandığı kadarıyla sanat, uyumluluğun menzilinin ötesinde ne yaşanabileceği, uzlaşımın karşısına neyin itilebileceğiydi. Burroughs *Junkie*'yi, kısa ve deneysel bir noktaya işaret eden bir beat manifestosuyla bitiriyordu: "Kafa etrafı özel bir açıdan görmektir. Kafa yaşlanan, tedbirli, rahat vermeyen, korkmuş etin isteklerinden bir anlığına özgür kalmaktır, [...] nihai kafadır."[45]

Algren daha çok, beat'lerin pek tahammül edemedikleri proleter yazarlık ekolüne bağlıydı ama o da, iki savaş arası dönemin açığa çıkan duyarhğında karanlık bir sinire dokunmuştu. Algren, Büyük Buhran'ın biçimlendirdiği *Somebody in Boots*'u (1935) yazmıştı; *Yolda*'nın bu aç 1930'lar versiyonunda, kafaların yerini ham gerçeklik alıyordu. Demiryolunu takip ederek, fırsat buldukça trenlere kaçak binerek, Amerika'yı boydan boya geçmek, hapse düşmek, polislerden ve Ku Klux Khancılardan birilerinin kafasını patlatmak, dövüş kulüplerine ya da ucuz dans salonlarına uğramak, evsizliğin karanlık, ölümcül neticelerini yaşamak; Algren'in yazılarını tüm bu tecrübeler renklendiriyor, ortaya her ne kadar görünürde Kerouac'a benzer olsa da taşkınca bir serüvenden ziyade, çaresizlik tonunda olan bir roman çıkarıyordu. Algren'in hakikaten bu şeyleri *yapmış*, yolunun Chicago'nun Kuzey Yakası'nın bohem edebiyat çevresiyle çakışmış olması, onu beat'in öncelleri saflarına sarsılmaz şekilde yerleştiriyor ama işlediği konu ve tarzıyla 1940'ların sonlarının ve 1950'lerin endişenin sevk ettiği ürünlerinden mühim şekilde ayrılıyordu. Hiç kuşkusuz *Somebody in Boots*, genelde olumsuz bakan eleştirmenlerin sözleriyle, "müzik gibi hafızadan" silinmiyor, beraberinde "devrimci gayretin değil hüsrana uğramış gençliğin acı halini" taşıyordu. Yine de dört bölümünden üçü, *Komünist Manifesto*'dan alıntılarla açılıyordu. Bu bir beat kitabı değildi; sınır ihlalcisi tonu Ortodoks solun çok fazla etkisi altındaydı.[46]

Her şeye rağmen Algren'in ilhamları, terimin esas yeraltına dair anlamlarıyla kesinlikle beat'ti. İşlediği mülksüzler konusu, gecenin

and Practice in William S. Burroughs' Fiction (Chicago: University of Illinois Press, 1987), s. 9.

45. William S. Burroughs, *Junkie* (New York: Ace, 1953) ayrıca Frank D. McConnell'in *Massachusetts Review* 8 (1967): 665-680'deki "William Burroughs and the Literature of Addiction", makalesini dikkate alın. Burroughs'un otuz sene zarfı içerisinde eleştirel kabulü için bkz. *William S. Burroughs at the Front: Critical Reception, 1959-1989*, Der. Jennie Skerl ve Robin Lydenberg, (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1991); Bartlett, *The Beats*, s. 14-40, 202-208, bu sonraki sayfalar faydalı bir kaynakça sunuyor ve Tytell, *Naked Angels*, s. 36-51, 111-140. Beat tecrübesinde "kicks"lerin merkeziliği üzerine bkz. Rigney ve Smith, *The Real Bohemia*, s. 43-65.

46. Nelson Algren, *Somebody in Boots* (New York: Vanguard Press, 1935); yorum içinse bkz. Morris Dickstein, "Depression Culture: The Dream of Mobility", *Radical Revisions: Rereading 1930s Culture*, Der. Bill Mullen ve Sherry Linkon (Urbana: University of Illinois Press, 1996), s. 231-232 ve Algren üzerine standart kaynak, Bettina Drew, *Nelson Algren: A Life on the Wild Side* (Austin: University of Texas Press, 1989), s. 75-97.

karanlık kuytularıyla bağlamına oturtulmuş, burada Algren tekrar tekrar dertli düşüncesini beslemeye çalışmıştı. İntihara meyilli, aşkta ve edebi muvaffakiyette hüsrana uğramış, geçici bir süre tımarhaneye kapatılmış olan Algren, kent gecesinin sunabileceği sayısız hikâye aracılığıyla, yoldaş yolcular ve onların Halk Cephesi örgütlerinin oluşturduğu Komünist Parti çevresinde yol almıştı. Arkadaşı ve destekçisi, ünlü yazar Jack Conroy'la beraber Algren, Chicago'nun boks ringlerini, kumar bataklarını ve çete evlerini uğrak mekânı haline getirmiş, üçkâğıtçılar ve fahişelerle haşır neşir olmuş, yüklü miktarda içki içmiş ve boksta kaybeden duruşunu benimsemişti. Doğu St. Louis'in yeraltına ve düşkünlük bölgesine takdim edildiğinde burada sürekli fırsat kollamıştı. Algren artık kent gecesinde muvaffak olmuş bir yazardı. Mart 1940'ta kendisine, arkadaşı Afro-Amerikalı yazar Richard Wright'tan yeni romanı *Native Son*'ın bir nüshası gelmişti. Bu isim, Algren'in *Somebody in Boots* için esas seçimiydi ancak yayımcı tarafından kabul edilmemişti; Nelson kitabının ismini Wright'a ücretsiz olarak teklif etmiş, o da müşfik bir yazıyla yanıt vermiş, Algren'den, "İyi düzyazıda ABD'deki en iyi yazar" diye bahsetmişti.

Wright'ın övgüsüyle su yüzünde kalan ve yaratıcı edebi tercihinin karanlık konularına alışan Algren'in, 1940'larda verdiği yapıtlar arasında, bir ilk kuşak Amerikan yerel kabadayısının anlamının keşfi olan, sayesinde Leh cemaatince kınandığı. FBI tarafından gözetim altına alındığı ve kitabın kütüphanelere girişinin yasaklanmasına dair çağrılar aldığı *Never Come Morning* (1942); kent gecesinden alınmış hikâyeler toplamı *The Neon Wilderness* (1947); haklı olarak yüceltilmiş olan *The Man with the Golden Arm* (1949) bulunuyordu. Bağımlılığı da ezme kapasitesiyle ayakta kalan, ahlak öğretmeni bir otorite tarafından bastırılışını da içine alan bu kentsel suç hikâyesi, Burroughs'un daha geç tarihli *Junkie*'sinin "nasıl yapılır" mekâniğinden daha derin ve daha sanatsal bir ele alış tarzı sergiliyordu. Algren, çırpınan yazarın marjinalleşmesini aşmış görünüyor ancak yine de edebiyat alanındaki meslektaşlarıyla bildik çatışmalı ilişkiler ve öfke patlamaları yaşıyordu. Her şeye rağmen, yeraltı dünyasında ne zamandır devam eden dostluklarının tuhaf şekilde karşılıklı güvencelerine ve Fransız düşünür, Jean Paul Sartre'ın arkadaşı Simone de Beauvoir ile şiddetli bir aşk ilişkisine nail olduğu uluslararası edebiyat camiasında bir yere sahipti. Yazarlığının belli bir şöhret statüsüne ve eleştirel takdire ulaşması, tiyatro ve film gösterimleriyle daha geniş bir kitlenin gözü önüne getirilmesiyle bazı yönlerden, Algren'in 1950'lerin ortasındaki bombası, New Orleans mülksüzlerinin çarpıcı resmedilişi *A Walk on the Wild Side* (1956) için

sahne hazırlanmıştı. Hayal kırıklığı yaratarak başarısız olmuş, Norman Podhoretz ve Alfred Kazin başta olmak üzere edebiyat çevrelerinin bildik karakterlerinden ağır eleştiriler almıştı. Dahası hakarete ziyan da eklenmiş; hak ettiği "skorun" eşiğinde olduğuna inanmış olan kumarbaz Algren, daha fazlasını alması gerektiğini düşünerek kitap için alacağı 32 bin 500 doları geri çevirmişti. Edebiyat zarlarını zamansız atması, Beauvoir'la bağlarının kopması ve *Wild Side*'ın topladığı acımasız tepkiyle resmen ümitsizliğe sürüklenmişti. Hâlâ yeraltı dünyasıyla kurduğu eskiyen bağlantılar, "toplumdışılara adanmışlığı" vardı ama şansını boşa harcamıştı. Jack Conroy şöyle demeyi severdi: "Ruhunun kapıları cehennem tarafına açıldı." 1956'dan sonra Algren o kapıları hiç kapamadı.[47]

Eleştirel düşmanlık havasından derin yaralar almış, kentsel Amerika'nın karanlık boyutlarının merhametli sosyal bilinci olan yazarın fikrinin bile sürgün edileceği, daralan edebiyat kanonunun pek çok kurbanından biri olmuştu. Besbelli gücenmiş olan Algren "Yeni Eleştiri"nin Soğuk Savaş estetiğine saldırmıştı. Hicivli görüşleriyle, kendilerini "üç ayda bir yayımlanan edebiyat dergileri, yayınevlerinin yazıhaneleri ve kitap eleştirisi sütunları arasına" yerleştirmiş, "roman ve hikâyenin uyması gereken planların baskılarını kuşanmış, doğrudan saygın kampüslerinden" gelen "Amerikan hayatının temas etmediği Amerikan yazılarını takdim eden" skolastiklerin, "dağınık federasyon"larının giderek daha biçimcileşen kalelerini hedef almıştı. Böyle keskin bir dil, ne kadar haklı sebepleri olursa olsun haddini aşma demektir; başka deyişle daha sağlıklı sanatsal kabul bağlamlarından dışlanma yoluna girmektir. Algren, Kerouac'ın *Yolda*'sını kurtarıcı bir değer olarak görebilmişse de diğer beat'lere bakışı o kadar hayırsever değildi. Algren'in, Ginsberg'ün kendine olan düşkünlüğü ve "sanatçıya yakışan işlevin eğlendirmek olduğunu varsayan insanlar" olarak gördüğü, sürekli etrafında olan maiyetiyle kaybedecek pek zamanı yoktu. Beatler "gönül rahatlığının çıkar yolu ve tesellisi"nden başka bir şey değildi; Algren'e şu Greenwich Village duyurusunu hatırlatıyorlardı: "Uyumsuzluk dersleri Çarşamba saat 9'da. Lütfen zamanında gelin."[48] Sınıf sömürülerine karşı burnu büyük bohem

47. Bkz. Algren'in kitapları, *Never Come Morning* (New York: Harper & Brothers, 1942); *The Neon Wilderness* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1947); *The Man with the Golden Arm* (Garden City: N.Y.: Doubleday, 1949); *A Walk on the Wild Side* (Greenwich, Conn.: Fawcett, 1956). Bu dönem üzerine yorumlar için bkz. Drew, *Nelson Algren; Douglas Wixson, Worker-Writer in America: Jack Conroy and the Tradition of Midwestern Literary Radicalism, 1898-1990* (Urbana: University of Illinois Press, 1994), s. 450-472; Michael Denning, *The Cultural Front: The Laboring of American Culture in the Twentieth Century* (Londra: Verso, 1996); ki Algren'e dair tartışmalar içeriyor (s. 70, 78, 209, 215, 224, 227-228, 234, 237, 251-254, 465).

48. Drew, *Nelson Algren*, özellikle s. 293-295. Bkz. John Clellon Holmes'un, *Representative*

ilgisizliğinin, siperlerde geçirdikleri yaratıcı *ve* politik zamanla, "semavi fiks" için uzun gece bekleyişine sırtlarını dönmüş olanların tepesini attırdığı edebi solun diğer karanlık köşelerinde, beat'leri bertaraf eden benzer okumalar ortaya çıkacaktı.[49]

Kerouac, ironik olarak, sorunsallaşmış olan işçi sınıfı kimliğiyle en çok temas halindeki yazar olmasına rağmen, beat estetiğinin özü haline gelecekti. Ginsberg'ü tarzına yönlendiren, Burroughs'a ilham veren, Neal Cassady'yi kanonlaştıran Kerouac, Holmes'un analitik kategorizasyonlarında prototipik bir beat olarak iş görüyordu. Tabii ki *Yolda*'nın yayımlanmasıyla, 1950'lerin "vahşi gençliği" ve "azgın tecrübe ve sansasyon arayışları" üzerine tantana eden medyayı büyülemişti.[50] Kerouac yoğun şekilde incelenmiştir; özgürlüğün ruhunun otantik Amerikan anlatımının arayışıyla tükenen bir hayatın evrilen otobiyografisi olarak değerlendirilen yapıtları, uzlaşımla dizginlenmemiş bir sese çevrilmişti. Kerouac'ın yazarlığının, bu sesi radikalleşmiş anlatı spontaneliğinde bulma şekilleri; hareketin özgürlük, keşif sahasını arayış ve erkek dostluğunun içerisinde tüm hayatın evrildiği cinsiyete bağlı sınır olarak mitik kurguları ve incelikle işlenmiş tarihselleştirmeleri hem eleştirel hem biyografik incelemelerde araştırıldı.[51] Kerouac'm temalarıyla bir önceki kuşaktan daha açık şekilde politize edilmiş bir dizi "vag" yazınınkiler, yani Tom Kromer'ın *Waiting for Nothing*'i (1935) ya da Edward Dahlberg'in *Bottom Dogs*'u (1930)

Men: The Biographical Essays (Fayetteville: University of Arkansas Press, 1988), s. 241-262'deki içgörülü makalesi "Arm: A Memoir".

49. Beatlere dair standart sol eleştiriler için bkz. Guy Daniels, "Post-Mortem on San Francisco", *The Nation* 187 (2 Ağustos 1958): 53-55; John G. Roberts, "The Frisco Beat", *Mainstream* 11 (Temmuz 1958): 11-26. Komünist şair Thomas McGrath ve beat'ler üzerine bkz. *TriQuarterly* 70. (Güz 1987) sayısının tümü ama özellikle E. P. Thompson'ın makalesi, "Homage to Thomas McGrath"ın bilhassa s. 125-126'sı. McGrath'ın, *The Movie at the End of the World: Collected Poems* (Chicago: Swallow Press, 1980), s. 162-163'teki "After theBeat Generation" makalesinin tam hali.

50. *Yolda*'nın daha açık şekilde politik bir Latin Amerikan dengi için bkz. Ernesto Che Guevara, *The Motorcycle Diaries: A Journey Around South America* (Londra: Verso, 1995) [*Motosiklet Günlükleri*, Osman Akınhay ve Adil Baktıaya, Everest Yay., 2003].

51. Biyografik olandan başlayarak bkz. Dennis McNally, *Desolate Angel: Jack Kerouac, the Beat Generation, and America* (New York: Random House, 1979); Barry Gifford ve Lawrence Lee, *Jack's Book: An Oral Biography of Jack Kerouac* (New York: St. Martin's Press, 1978); Gerald Nicosia, *Memory Babe: A Critical Biography of Jack Kerouac* (New York: Viking, 1983); Ann Charters, *Kerouac: A Biography* (New York: Warner Paperback, 1973). Kerouac'm yazılarının bütünü üzerine eleştirel yorumlar, *The Portable Jack Kerouac*, Der. Ann Charters, (New York: Viking, 1995) kitabında el altında olacak şekilde derlenmiş; aralarında, Warren French, *Jack Kerouac* (Boston: Twayne, 1986); Tytell, *Naked Angels;* Regina Weinreich, *The Spontaneous Poetics of Jack Kerouac: A Study of the Fiction* (New York: Marlowe, 1995) yer alıyor; R. J. Ellis, "'I Am Only a Jolly Storyteller': Jack Kerouac's On the Road and Visions of Cody", Lee, *The Beat Generation Writers*, s. 37-60; Tim Hunt, *Kerouac's Crooked Road* (Handen, Conn.: Archon Books, 1981). Ayrıca, Chris Challis, *Quest for Kerouac*'ı (Londra: Faber & Faber, 1984) dikkate alın.

arasında çarpıcı bir paralellik söz konusuydu; ancak o proleter yol hikâyeleri, toplumsal dönüşümün olabilirliğine hakikaten inanan yol arkadaşlarının radikalizmiyle özdeşleştirilen gazabın adeta stereotipik meyvelerine hapsedilmişe benziyordu.[52] Kerouac 1950'ler süresince edebi sesini bulurken böyle bir geçmişten azade görünüyor. Kelimelerini o efsanevi 36.5 metrelik rulo kâğıda dökerken *Yolda*'nın* büyük çoğunluğu noktalama işareti içermeyen, bilinç akımı halindeki müsveddesini, geceleri durmadan çalışarak birkaç hafta içerisinde yazmıştı. Sonraki düzyazılarının hepsi, içgüdüsel hareketlilik, seksin cazibesi[53] ve eril konsensüsten sıyrıldığında, derinden umutsuz bir antimateryalist kuşkuculuğu açığa vuran beat duyarlıklarının bu orijinal ifadesine bağlanacaktı. Romanın sonunda Sierra Madre Oriental'i geçen Sal (Kerouac) ve Dean (Neal Cassady) Mexico City'ye doğru yollanır, seyahatlerinin maksadının peşinde koşarken yerli halkların yoksullaşmış dağlık kentleri araya girer: "Hayat kesif, karanlık, kadimdi [...] Hepsi ellerini açmıştı. Arkadaki dağlardan ve yüksek yerlerden, medeniyetin sunabileceğini zannettikleri bir şey için ellerini uzatmaya gelmişlerdi ve üzüntüyü ve biçare kırık hezeyanı hayal etmemişlerdi. Bütün köprülerimizi ve yollarımızı parçalayıp, talan edebilecek bir bombanın geldiğini ve bizim bir gün onlar kadar fakir ve ellerimizi aynı, aynı şekilde uzatmış halde olacağımızı bilmiyorlardı."[54]

Yolda'ya bu karanlık nüfuz etmiştir. Işık ve kafa arayışının ironisi, neredeyse her zaman gecenin içinden geçiyor olmasıdır. Gerald Nicosia'nın işaret ettiği gibi, romanda nakarat sıklığında tekrarlanan en sık geçen kelimeler *beat, yıldız, vizyon, rüya, kayıp, gitmiş, üzgün, hayalet* ve *gece*.[55] Üstelik gecede ne keşifler ne şenlikler olsa da "sabah korkunç mide bulantılarına kapılıyorduk".[56] Kerouac'ın ucuz evlerle dolu fabrika şehri Massachusetts, Lowell'da Fransız kökenli bir Kanada göçmeni olarak büyümenin hikâyesini anlattığı *Dr. Sax*'in (1959) gece şiirleri ve karanlık rüyalarında gecenin dehşetleri, Amerikan "buluğ çağı miti"nin vahiysel gölgeli dünyasının fantezileri olarak sunulmuş. Başlarda Kerouac aydınlık ve karanlığı kasten hem ayırt ediyor *hem de* bulanıklaştırıyor, tıpkı *Yolda*'da yaptığı gibi: "Yağmur gerçekte süt/ Gece gerçekte beyaz/Işığın beyaz gözleri/kefeni gerçekten görüyor."[57]

52. Denning, *The Cultural Front*, s. 186-191.
53. Seks esastı. Bkz. Lawrence Lipton, *The Erotic Revolution: An Affirmative View of the New Morality* (Los Angeles: Sherbourne Press, 1965), s. 124, 278.
54. Kerouac, *On the Road* (New York: Signet, 1958), s. 246.
55. Nicosia, *Memory Babe*, s. 348.
56. Kerouac, *On the Road*, s. 184.
57. Jack Kerouac, *Dr. Sax* (New York: Grove Press, 1959), s. 161. *Dr. Sax* üzerine yorum için bkz. Nicosia, *Memory Babe*, s. 391-410.

Kerouac adeta, gecenin karanlık korkularında doğduğunu düşünmüş gibiydi; bu yüzden tüm Amerika için kötü ruhları kovmak, onun edebi mesuliyetiydi:

> Korkmuştum. Karanlık,
> ölümün öte yüzünden
> Kış gecesi yatağa düşmüş
> kurbanlık küçük çocukların
> Kalplerini almaya gelmiş
> hayallerle doluydu[58]

"Gecenin sonu yok" diye ilan etmişti Kerouac "Jazz of the Beat Generation" hikâyesinin sonunda.[59] Henry Miller da Kerouac'ın beat'lerin cinsel özyıkıcılıklarını, ırklar arası aşkın olamayışına dair ıstıraplı bir otobiyografik anlatıda ifşa ettiği *Yeraltısakinleri*'nin önsözünde, aşağı yukarı aynı şeyi söylemişti. Okurlar Kerouac'ın böyle bir malzeme için nereden ilham aldığını merak edebilir diyen Miller, lafını sakınmadan cevabını veriyordu: "Ah bütün gece uyanık uzanıp gözleri ve kulaklarıyla dinlerdi. Bin senelik bir gece. Onu ana rahminde duymuştu, beşikte duymuştu, okulda duymuştu, altın için rüyaların satıldığı hayat borsasının dibinde duymuştu." Bu soğuk anlatımdaki ilerleme beat yolunun sonunda raydan çıkıyor gibiydi ancak Miller, Kerouac'ı ve diğer beat'leri peygamber gibi görüyordu: "Onlar atom enerjisiyle çalışan Juggernaut*" diye ısrar ediyor, üstüne fazladan kendi ham olgusalcılığının savunmasını ekliyordu: "İnanın bana, bu harikalar çağında temiz, sağlıklı, ümit verici hiçbir şey yok... anlatılandan başka."[60] Kerouac için anlatılan bir gece hikâyesi, nihayetinde bir rüyalar kitabıydı: "Kişisel tecrübe ve görüye dayalı uzun taslaklar, yasaklanmış ve savaşla bastırılmış umudun doldurduğu gece boyu süren itiraflar, yeni bir ruhun kımıldanmaları, gürlemeleri."[61] Ne var ki burnu büyük edebiyatçılar tarafından reddedilmesine ya da "beatnik" kurmasıyla stereotipik şekilde stilize edilmesine bakılırsa bu "metot"la uğraşacak çok az yer vardı.[62] Ki Kerouac, '50'lerin sonunda bu "beatnik" lafından tiksinir olmuştu.

58. Jack Kerouac, *Mexico City Blues* (New York: Grove Press, 1959), s. 89.

59. Kerouac, "Jazz of the Beat Generation", *The Portable Jack Kerouac*, Der. Charters, s. 232'de. Ayrıca, bkz. Kerouac, "New York Manzaraları", *Yalnız Gezgin*, s. 91-102, ilk "Beat Night Life of New York" başlığı altında yayımlanmıştı.

* Bir Hint mabudunun ismi, eskiden tekerleklerinin altına atılarak insanların kendilerini ezdirdiği bu mabudun heykeli. (ç.n.)

60. Henry Miller, "Preface", Kerouac, *The Subterraneans* (New York: Avon, 1958), s. 6-7'de.

61. Bkz. Jack Kerouac, *Book of Dreams* (San Francisco: City Lights, 1961); Kerouac'ten alıntı, "On the Origins of a Generation", Kerouac, *Good Blonde and Others* (San Francisco: Grey Fox Press, 1993), s. 60'tan.

62. Basmakalıp bir beatnik kurmasına bir göz atmak için bkz. Brier, *Who Built America?*, s. 531.

John Clellon Holmes, Kerouac üzerine müşfik ve içgörülü makalesinin açılışını şu sözlerle yapar: " 'Hayatı karanlıktan kurtaran büyük bir hatırlayan'; işte kendi tarifiyle Kerouac." Bu taşıması ağır bir yüktü. Karanlıkta kaybolmak çok da kolaydı, özellikle de Yeni Eleştirmenler'in çekişmeli patırtıları, insanın perspektifini hiçbir zaman etkili biçimde cevaplanamayacak bir sövgüyle boğduklarında. 1962'ye gelindiğinde, Kerouac'ın gecenin duyusallıklarını ve sosyalleşme yollarını, yolun ve cazın bağlarını ve bunların huzursuz bir kuşak için anlamlarını keşfettiği idealistçe dolanmaları son bulmuştu. Kâbuslarına ve Florida'da bitecek, nafile bir ev ve aile arayışına geri dönmüştü. Orada annesine bağlanan Kerouac, kavgacı bir muhafazakârlığa ve dertli bir özyıkıma itilmişti; ikisini de hep barındırmış ama alenen nadir olarak kabul etmişti. Sonraki birkaç sene, düşüncesi alkolik dehasının girdabında dönmüş, manasız cesaret gösterileri sergileyen maço hareketler ve "Güney'de & yoldan uzak geçirdiği bu seneler kendisine tehdit gibi gelen Yahudiler, zenciler, entelektüeller & diğer ırksal & sınıfsal parolalara öfkelenişleri"yle kendini kaybetmişti. Kalan dostlarından biri olan Holmes, günlüğünde şu yorumu yapmıştı: "Gerçekten ona göre bir yer yok." Kerouac'ın ölümü 1969'da kırk yedi yaşındayken alkolden oldu. Gece, beat'i tanımlayan ama yaşayamayan adama yetişmiş; üstüne çökmüştü ama o gecenin tarihi hakkında bir şeyler yazmadan değil.[63]

Hiç şüphesiz tüm bunların altında yatan yetersizlik sonradan düşünüldüğünde mükemmelen anlaşılıyor, bilhassa beat'in "beyaz" yabancılaşmalarına ayrıcalık tanımak için siyah Amerika'dan faydalanma kapasitesi. Afro-Amerikan çevrelerinde "beyaz zenci", hiç de Norman Mailer gibi hip sempatizanı yazarlar için taşıdığı anlamı ifade etmiyordu; halkın gözüne çarpacak şekillerde sulanma ve popülerleşme tehdidi taşıyan bir şeye işaret ediyordu. Siyah beat'ler hiçbir zaman Kerouac, Ginsberg, Cassady, Burroughs, Gregory Corso ve hatta efsanevi Times Meydanı üçkâğıtçısı Herbert Huncke'ın bile kolaylıkla işgal etmişe benzediği sahne ışığının altında durabilecek kadar "beat" olmamıştı.[64] Halbuki beat'lerin arasında denenen siyah-beyaz ilişkisi az çok yeniydi

63. Holmes, "The Great Pretender" ve "Perpetual Visitor", ikisi de *Representative Men*, s. 113, 151, 149'da. Kerouac'ın son seneleri için bkz. Charters, McNally ve Nicosia tarafından yazılan biyografilerindeki standart anlatılar. Yine bkz. bol resimli Steve Turner kitabı, *Jack Kerouac: Angel-headed Hipster* (New York: Viking, 1996).

64. Bkz., örneğin, *Upside Your Head: Rhythm and Blues on Central Avenue* (Hanover: Wesleyan University Press, 1993), s. 162-164'teki Johnny Otis, "White Negroes" ve A. Robert Lee, "Black Beats: The Signifying Poetry of LeRoi Jones/Amiri Baraka, Ted Joans and Bob Kaufman", *The Beat Generation Writers*, Der. Lee, s. 158-177'deki tartışma; Imamu Amiri Baraka, *The Autobiography of LeRoi Jones/Amiri Baraka* (New York: Freundlich Books, 1984).

ve kendi zamanında şüphe götürmez derecede hakikiydi. Rexroth, *San Francisco Chronicle*'da *The Subterraneans*'i* eleştirirken Kerouac'ı nasıl vuracağını biliyordu: "Hikâye tümüyle caz ve zenciler hakkında. Şimdi, Jack'in hakkında bir şey bilmediği iki şey var: caz ve zenciler.[65]

Beat kuşağı kadınları, kadınların beat yazılara yapıştırılmış kartondan siluetler haline getirildiklerinin ve düşüncesiz bir kadın düşmanlığıyla sürülmüş olduklarının farkındaydı ve bu neredeyse kırk sene sonra hâlâ acı şekilde ortada. Afro-Amerikalılar vakasında olduğu gibi kadınların beat gecesine karışmaları, eşitliğin olduğu bir ilişkiden başka her şey olsa da yeni yönlere işaret etmişti.[66] Joyce Johnson kendi adına Kerouac ve beat'lerle geçen zamanını, her ne kadar ikincil konumda olsa da sonra gelecek bir özgürleşmeye değişmezdi. 1960'ları yaşarken, o seneler "hiçbir zaman tamamen benim zamanım değildi. Tüm havai fişeklerine rağmen, zamansız düşüşler gösteriyordu [...] Eski yoğunluklar sönükleşerek 'Kendi istediğini yap' diyordu [...] Vecd hali [ecstasy] kimyasallaşmıştı, unutkanlık reçeteyle alınabiliyordu. Devrim havası vardı ama hiçbir zaman gelmedi." Geriye dönüp baktığında Johnson kendini 1958'in beat gecesinde bir figür olarak görebiliyordu; bu tecrübe için hiçbir zaman "fazla büyümüş" değildi.[67]

"Beat Biraderliği" bütün uyumsuzluğuna rağmen *sahiden de* inkâr edilemeyecek şekilde cinsiyetçi, hatta kadın düşmanıydı; kadınlar cinselleştirilir ve sonra da susturulurdu.[68] Tuhaf şekilde beat'ler kuşkusuz eksik ve yetersiz biçimde, kadın-erkek ilişkileriyle meşgul olmayışlarına göre çok daha kesin ve hassas görünen şekillerde, eşcinselliğin varlığıyla boğuşmuşlardı.[69] Bunun nedeni kavgacı bir muhalefet konumunda duran, hiper-erkeklik ifadesi olarak beat kuşağı her zaman sınır ihlalcisi erotizmin tüm saflarda erkekler tarafından idare edilen bir estetik çatışması içerisinde tartışıldığı, bir nevi etrafı çevrili bir sanatsal erkeklik olmuştu. Bu anlamda, "düz" [straight] beat'ler açısından her ne kadar cinsiyetleri bilhassa erkek olarak geçse de saygınlık içerisinde kodlan-

---

* Jack Kerouac, *Yeraltısakinleri*, Çev. Zeynep Demirsü, Ayrıntı Yay., 2010

65. Aktaran Nicosia, *Memory Babe*, s. 568.

66. Bkz. Brenda Knight, *Women of the Beat Generation: The Writers, Artists, and Muses at the Heart of a Revolution* (Berkeley: Conari Press, 1996).

67. Joyce Johnson, *Minor Characters: Life with Kerouac and the Beat Generation* (Londra: Virago, 1994), s. 261-262. Ayrıca, bkz. Johnson'ın romanı, *In the Night Café* (New York: Washington Square Press, 1989).

68. Eliot D. Allen, "That Was No Lady — That Was Jack Kerouac's Girl", *Essays in Modern American Literature*, Der. Richard E. Langford, (Deland, Flor.: Stetson University Press, 1963). s. 97-102. Rigney ve Smith, *The Real Bohemia*, s. 82-97'deki beat kadınlarına dair sosyolojik tartışmayı dikkate alın.

69. Catharine R. Stimpson, "The Beat Generation and the Trials of Homosexual Liberation". *Salmagundi* 58/59 (Güz/Kış 1982-1983): 373-392'de.

mış uzlaşımsallığa bağlı, daha geniş bir estetik olarak konformist cinselliği akla getirmiyordu. Cinsel hiplerin ufukları daha genişti: "*Diğer kedinin sallandığı yöne asla dil uzatmayacaksın.*"[70] Yine de sallanmak [swing] "kedi"nin sorgusuz özel hakkı olarak tabiileştirilmişti. Öyleyse beat erkekleri, mitik yolda birbirlerine ritüel halinde bağlanmalarıyla kadınları anaakım kültürün toplumsal cinsiyete dair biçimsiz taraflarına tamamıyla uydurmuşlardı. Carolyn Cassady, Cassady, Kerouac ve Ginsberg'le geçirdiği yılların hikâyesine boşuna *Off the Road* [Yoldan Çıkmış] (1990) başlığını koymamıştı.[71] Gerçi bu beat çevresinde kadınlara verilen ufak yerler, küçük burjuva anaakımının ciddi kurallarını yıkmalarıyla bazı kadınları, karşı-kültürel olasılıklara çekmeye ve bağlamaya yeterli olmuştu.[72] Onlar anne babalarının kemikleşmiş kuşağının haritasını çizdiği ve kendilerine değiştirilemez kaderleri diye telkin edilmiş boğucu hayattan farklı bir şeyin özlemini çekmişlerdi. Hettie Jones, "Galiba zamanı sallamaya çalışıyorduk" diye anımsıyor, "sallayıp silkmek, çalkalamak, sallayıp düşürmek. Bir denemelik sallama".[73]

Alix Kates Shulman'ın romanı *Burning Questions*'da (1978) genç bir kadın olan Zane, böyle bir "denemelik sallama" için Midwest'ten kaçıyor. 1950'lerin bohem muhabbetinden hazzettiği Greenwich Village'e yerleşiyor. İlk beat yemeği kaotik bir sosyalleşme içinde bir gezinti oluyor. Mutfak masasının üzeri dilim dilim sarmısaklı ekmek, kaplar dolusu spagetti sosu, şarap ve salatayla yığılı; komünal bir ziyafet. Sanatçıların arasına sıkışan Zane "kelimelerin durmayan akıntısı"yla kendinden geçiyor, muhabbetlerin çeşitliliğine inanamıyor. Yeni ihtimallerin, sözlü, sanatsal ve cinsel yeni ifade şekillerinin kabul görmekle kalmayıp teşvik hatta adeta talep edildiği bir yer ve bir kuşak kültürü bulmuştur. Village'teki ufacık apartman dairesinde tartışılan konular silsilesine tepkisini, "Indiana'dakilerin konuştuklarından çok daha iyi" diyerek belirtiyor. Kendisine, "Orada nelerden konuşurlar?" diye sorduklarında cevabı, "Arabalar ve giysilerden. Bir de hükümetteki

70. Holmes, "Neal Cassady: The Gandy Dancer", *Representative Men*, s. 206'da. Barbara Ehrenreich, *The Hearts of Men: American Dreams and the Flight from Commitment*'daki (New York: Anchor, 1983) "mesuliyetten kaçma" hakkındaki savı göz önüne alın.

71. Carolyn Cassady, *Off the Road: My Years with Cassady, Kerouac, and Ginsberg* (New York: Penguin, 1990).

72. Ayrıca, bkz. Wini Breines, "The 'Other' Fifties: Beats and Bad Girls", *Not June Cleaver: Women and Gender in Postwar America, 1945-1960*, Der. Joanne Meyerowitz, (Philadelphia: Temple University Press, 1994), s. 382-408; Helen McNeil, "The Archaelogy of Gender in the Beat Movement" ve Amy L. Friedman, " 'I Say My New Name': Women Writers of the Beat Generation", *The Beat Generation Writers*, Der. Lee, s. 178-215; Hettie Jones, *How I Became Hettie Jones* (New York: Dutton, 1990); Diane Di Prima, *Memoires of a Beatnik* (San Francisco: Last Gasp, 1988), s. 392.

73. Jones, *How I Became Hettie Jones*, s. 34.

komünistlerden" oluyor. Zane iki kısa cümle parçacığıyla pek çoklarına göre Amerikalıya özgü olan "öğle vakti karanlı[ğı]"nı tanımlamıştı; pek çok beat'in reddettiği, ilintili anlamlarıyla beat kuşağını Soğuk Savaş'ın toplumsal ilişkileri içerisine yerleştiren ve onları XX. yüzyılın bohem gecesinden geriye kalanlara doğru iten, banliyö maddiyatçılığı ve siyasi konformizm.[74]

74. Alix Kates Shulman, *Burning Questions* (New York: Knopf, 1978), s. 64, Breines, "The 'Other' Fifties", s. 392-393'te alıntılanmış. Beatler ve antikomünizm üzerine bkz. Rigney ve Smith, *The Real Bohemia*, s. 164-165. Beatler ve Sovyetler Birliği'yle kültürel gelişmeler üzerine bkz. *The Beat Generation and the Russian New Wave*, Der. Inger Thorup Lauridsen ve Per Dalgard (Ann Arbor: Ardis, 1990). Bu dönemde hâkim olan hava için bkz. Doug Dowd, "Cry 'Havoc!' and Let Slip the Dogs of War: McCarthyism, Korea, and other Nightmares", *Monthly Review* 48 (Nisan 1997): 32-42; bu makale Dowd'un XX. yüzyılın çoğu üzerine daha geniş tartışmasında bir bölüm: Dowd, *Blues for America: A Critique, a Lament, and Some Memories* (New York: Monthly Review Press, 1997). Aile ortamının boğucu havası üzerine bkz. Elaine Tyler May, *Homeward Bound: American Families in the Cold War Era* (New York: Basic Books, 1988); Wini Breines, *Young, White, and Miserable: Growing up Female in the Fifties* (Boston: Beacon, 1992); Brett Harvey, *The Fifties: A Women s Oral History* (New York: HarperCollins, 1993) ve Wendy Kozol, *Life's America: Family and Nation in Postwar Photojournalism*'den (Philadelphia: Temple University Press, 1994) bazı kısımlar.

18
Kara

Karanlığın Kültür Politikası

Soğuk Savaş XX. yüzyılın uluslararası tarihi boyunca, geride farklı anların politika ve kültürlerini kavuran bir buz yanığı bırakarak, Doğu ve Batı'yı farklı şekillerde ama karşılıklı olarak yaralamış bir şekilsizlik olarak uzanıyor. Senatör Joseph McCarthy'nin İkinci Dünya Savaşı sonrası kampanyalarıyla anılan, kısa bir ara faslından daha fazlası olan, yüzyıl politikasının esaslarından antikomünizm, ilk devrimci işçi devletinin 1917'de Sovyetler Birliği'nde oluşmasıyla başlayan ve bilfiil varolan sosyalizmin 1980'lerde göçmesinin çok sonrasında da sürdürülen bir kuşatma pratiğiydi.[1] Bu iki yüzü olan Soğuk Savaş'm çirkinliği, Stalinist gaddarlığı olduğu kadar samimiyetsiz demokratik gösterişin kötülüklerini de koşullandırmış ve zorlamıştı. Rusların 1930'lardaki göstermelik duruşmaları ve tasfiyelerinin[2] görünürde daha kansız ama hiç de mülayim olmayan muadili, Amerikan Karşıtı Faaliyetler Komitesi'nin (HUAC) sorgularıydı; buradaki kuşkulu muhbirlik pratiği, ABD'yi insanların siyasi inancın onurunu statü ve konumun maddi güvenceleri karşılığında sattığı gammaz bir topluma çevirmişti.[3]

1. Soğuk Savaş'm zamanın gerisine hatta belki de ilerisine de uzatıldığı bu bakış açısı bana göre, William Appleman Williams'in benimsediği bakış açılarına uygun. Bkz. örneğin, *The Tragedy of American Diplomacy* (New York: Delta, 1962); Paul M. Buhle ve Edward Rice-Maximin, *William Appleman Williams: The Tragedy of Empire* (New York and Londra: Routledge, 1995). McCarthy üzerine bkz. David M. Oshinsky, *A Conspiracy So Immense: The World of Joe McCarthy* (New York: Free Press, 1983); Richard M. Fried, *Nightmare in Red: The McCarthy Era in Perspective* (New York: Oxford University Press, 1990).

2. Bkz. örneğin, *The Case of Leon Trotsky: Report of Hearings on the Charges Made against Him in the Moscow Trials by the Preliminary Commission of Inquiry* (New York: Harper & Brothers, 1937).

3. Hollywood kara listesi hem şu kaynaklarda, Victor S. Navasky, *Naming Names* (New York:

Nitekim siyasi manzarayı cesetler dağıtır. Asıl bolşevizmin bütün bir insani boyutunun, Stalincileşmiş Sovyet hayatının soysuzlaşması dahilinde katledilmesi, kırsal bölgede tetiklenen kıtlığın, engin ölüm marşı ya da siyasi ve kültürel baskının gulagını saymazsak, birçoklarının 1917 devrimiyle ve başarılanlarla özdeşleştirdiği özgürleşme umutlarına *finis* [son] yazmıştı. Arkasından ABD'de olanlar, elbette ki bu kadar ürpertici şekilde teröristçe değildi ama muhbirliğin görünen ucu, ölümcül neticelerle Rosenbergler'den daha az tanınan figürlere uzanıyordu. Kanadalı duyarlı diplomat ve Japon feodalizmi uzmanı E. H. Norman, neredeyse on sene boyunca McCarthyciliğin bekçi köpekleri tarafından izlendikten sonra, en sonunda Kahire'de intihar etmişti.[4] Kültürel hayatın çok az alanı bu çirkinlikle temas etmemişti ve hükümet çevrelerinden, öğretmenlik mesleğinden, gazetecilerden, Hollywood ve sanat camiasından binlerce kişi kara listeye alınırken;[5] yüzyıl ortasına gelen Soğuk Savaş'ın soyut dışavurumculuktan modern caza, avangard hareketler üzerinde öldürücü bir tesiri oluyordu.[6]

Kara [noir] hem kurmacada hem filmde, cevherinin nesiller boyu eleştirmenler için kati olarak tanımlanamaması ile meşhur, o özü itibarıyla modernist Amerikan kültürel gelişmelerinden biridir.[7] Raymond Borde ve Étienne Chaumeton'un *Panorama du film noir americain*'da

Viking, 1980); *Tender Comrades. A Backstory of the Hollywood Blacklist,* Der. Patrick McGilligan ve Paul Buhle, (New York: St. Martin's Press, 1997) hem de Larry Ceplair ve Steven Englund'ın daha geniş kapsamlı anlatımları, *The Inquisition in Hollywood: Politics in the Film Community, 1930-1960*'da (Berkeley: University of California Press, 1983) inceleniyor; özel bir figür içinse bkz. Lester Cole, *Hollywood Red: The Autobiography of Lester Cole* (Palo Alto, Calif: Ramparts Press, 1981). Ayrıca, Sally Belfrage'ın, *Un-American Activities: A Memoir of the Fifties*'ini (New York: Harper, 1994) dikkate alın.

4. Rosenbergler üzerine, bkz. John Wexley, *The Judgement of Julius and Ethel Rosenberg*'deki (New York: Cameron & Kahn, 1955) eski ifade ve daha alışılmış olan, Ronald Radosh ve Joyce Milton, *The Rosenberg File: A Search for Truth* (New York: Vintage, 1984). E. H. Norman vakası hâlâ tartışmalı. Bkz. Peyton V. Lyon, "The Loyalties of E. Herbert Norman", *Labour/Le Travail* 28 (Güz 1991): 219-259; James Barros, *No Sense of Evil: Espionage, the Case of Herbert Norman* (Toronto: Deneau, 1986); Roger W. Bowen, *Innocence is Not Enough: The Life and Death of Herbert Norman* (Vancouver: Douglas & McIntyre, 1986).

5. David Caute, *The Great Fear: The Anti-Communist Purge Under Truman and Eisenhower* (New York: Simon & Schuster, 1979); Len Scher, *The Un-Canadians: True Stories of the Blacklist Era*'yı (Toronto: Lester, 1992) dikkate alın.

6. Frank Kofsky, *Black Nationalism and the Revolution in Music* (New York: Pathfinder, 1970), s. 109-122'deki "Black Music: Cold War 'Secret Weapon' " bölümünü göz önüne alın; Serge Guilbault, *How New York Stole the Idea of Modern Art: Abstract Expressionism, Freedom, and the Cold War* (Chicago: University of Chicago Press, 1983). Soğuk Savaş'ın genel bir kültürel tarihi için bkz. Tom Engelhardt, *The End of Victory Culture: Cold War America and the Disillusioning of a Generation* (New York: Basic, 1995). Kültürel cephe bağlamında bkz. Michael Denning, *The Cultural Front: The Laboring of American Culture in the Twentieth Century* (Londra: Verso, 1996). Denning ilerici muhalefetin yakın tarihsel geçmişine dair genel bir fikir veriyor.

7. Özellikle kara filmle ilgili tanım sorunları ve değişik bir dizi yazı üzerine, bkz. Alain Silver, "Introduction", *Film Noir Reader,* Der. Alain Silver ve James Ursini, (New York: Limelight, 1996), s. 3-15.

(1955) öne sürdükleri gibi bu yeni türe belli bir tutarlılık veren, kalbinde yatan karanlıktı. Bu içerik, ilginç şekilde, ortalanmamış kareler ve ürkütücü ışıktan gece mekânlarına birçok büyük stüdyo da etkilemiş olduğu kadar, küçük prodüktörleri de sınırlayan bütçe kısıtlamalarının yukarıdan belirlediği savaş döneminin maddileşen stilistiğinde bulunabilecek bir dizi teknikle rastlaşmıştı. Dolayısıyla karanın tanımı, evvela esası itibarıyla ama aynı zamanda buna uygun bir estetikte, yönelimsizliktir [disorientation]. İçerisindeki iyice anlaşılmış ahlaki referans noktaları, çoktandır iyilik, güzellik ve onur gibi tabiatı itibarıyla zamansız toplumsal değerlerin anlatımları olarak evrensel şekilde takdim edildiği edebiyat ve sinema uzlaşımından esaslı biçimde ayrılan karanın nüvesinde, adaba uygun meselleri yeniden üretmeyi reddetmesi vardı. Bunun yerine müphemliğin istikrarsızlaşmasını ve tersine dönüşün meydan okuyan göndergesini öne sürüyordu. İyi ile kötü ayırt edilemez hale gelecek raddede birleşiyordu; klasik erkek ve kadın kahramanların yerini, ahlak bozukluğunun derinlerine saplanmış baş karakterler alıyordu; çekimler en alçak ve rahatsız edici ışıkta kaos ve kafa karışıklığının hâkim olduğu canlı anlatılar şeklinde sunuluyordu. Stilistik olarak acayiple fantastiği, amansız bir dizi gerçekçi enstantaneyle yan yana koyan kara, ayrıca ultra-normalin periyodik olarak tuhaf, şiddetli ve rahatsız ediciliğiyle kırıldığı bir atmosfer yaratıyordu. Bunların hepsi çoğunlukla yakın plan ya da dar kadrajda çekiliyor, bu da içerimleriyle klastrofobik, soğuklaştıran bir dengesizlik veriyordu. Dolayısıyla seyirci karayı, bilhassa sinematik versiyonlarında ıstırap, emniyetsizlik ve kuruntunun hâkim olduğu bir tür olarak tecrübe etmişti.[8]

Nitekim kara biçimlerinin, düzyazının yanında Hollywood versiyonlarının bu karmaşık ortaya çıkışının arka planı çokyüzeylidir. Yakın zamanda yapılan feminist yorumlar, karayı çoğu kez erkek bakışına ait bir şey, bağımsız kadınların arzularının ve azimlerinin ikincil konuma itildiği ve yetiştiriliş geleneklerinin aileci ağılına geri getirildiği bir bastırılma fantezisi olarak ele almıştır. Böyle bir yorum kesinlikle tarihi koşulları aksettiriyor; bilhassa toplumsal cinsiyet ilişkilerinin akışkanlığının karanın popüler kültürde yer etmesinden önce gelen dönemlerde hayli telaffuz edildiği ABD'de. Savaş sonrası 1920'lerden Büyük Buhran'ın ekonomik olarak bunaltan sıkıntısına, 1940'ların girdabına, cinsellik ve kadın erkek ilişkileri çarpıcı şekilde vites değiştirmişti. Neticesinde gelen toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki havailik hiç şüphesiz, kaygının karanın ele aldığı bir boyutunun erkek otoritesinin

8. Raymond Borde ve Étienne Chaumeton'un *Film Noir Reader*, Der. Silver ve Ursini, s. 17-25'teki, "Towards a Definition of Film Noir" makalesindeki faydalı kısaltılmış ifadeden yola çıkıyorum.

kurnazca ayakta tutulmasını icap ettireceği ihtimalini besliyordu. Bu okumanın salık verilmesi için şüphesiz çok neden var; her ne kadar bazı eleştirel feminist çevreler, kara türünün çoğu kez ataerkilliğin kod ve uyumluluklarını erozyona uğrattığını iddia ediyor olsalar da.[9]

Karanın ortaya çıkış anını yazan, toplumsal cinsiyet olduğu kadar sınıftır da. Türün kökenlerinin bir kısmı, korunmuş görünen orta sınıfların bile ekonomik emniyetsizlikle, hareket kabiliyetinin azalmasıyla ve neticesindeki psikolojik karmaşayla yüz yüze olduğunun 1930'lardaki iç karartıcı derecede katı idrakinde yatıyordu. Bu sosyoekonomik huzursuzluğun 1940'ların karanlık sanatsal geleneklerine tercümesi, karanın gümbürdemenin tersine dönüp mahvoluş haline gelme kapasitesine şahit olmuş bir kuşağı, estetik olarak kazanmasını sağlamış, tuzu kuru güvenliğin ölüm çanını çalmış ve yabancılaşmaya ait bir çağı ilan etmişti. Edward Hopper'ın yağlıboyalarında, yabancılaşmanın bu temsili ele alınışı, kendine has bir Amerikan ifade bulmuştu. Arketipsel biçimde karamsı olan *Nighthawks*'un (1942) gölgeli sanal foto-gerçekçiliği, sanatçının önceden keşfettiği temalardan yola çıkıyordu; anomiyi 1920'lerde ifade ediş biçimlerini daha da yabancılaşmış istikametlere sevk ediyordu. 1920'lerin sonlarında Hopper'ın hep işlemiş olduğu otomat, eczane ve burlesk evleri imgeleri, 1940 sonrasında çoğunlukla gecenin gölgesindeki ofislerden sahnelerin olduğu yapıtlara bırakmıştı yerini.[10] Bu tablolarda Hopper, gündüzün ticaretini, çalışma zamanının farz edilen sonuyla karamsı şekilde yan yana getirerek ortaya dökmüş; eriştiği etki, kapitalizmin dikiş izlerinin en çok görüldüğü rekabet yönünde manipülasyonları ve kendilerini ifşa etmelerinin psikolojik hasarları için karanlığın bir bağlam oluşturduğu, David Mamet'in aynı oyunu ve James Foley'nin yönettiği 1992 tarihli *Glengarry Glen Ross*'dan farksızdı. Hopper'ın *Yaz Gecesi* (1947) karadaki umutsuzluk dolu sert kenarlı kaderin tipik halini veriyor, gecenin çerçevelediği aydınlık veranda duyusallığa, komploya ve sürüklendiği akıbet hiç de iyi olmayan pişkin bir kinizme gebe bir mahal oluyordu.[11]

9. Dişinin bastırılışı ve erkek iktidarı ile bu bakış açısının geniş kapsamlı ele alınışı üzerine bkz. Janey Place, "Women in Film Noir", *Women and Film Noir*, Der. E. Ann Kaplan, (Londra: British Film Institute, 1978), s. 50; Elizabeth Cowie, "Film Noir and Women", *Shades of Noir: A Reader*, Der. Joan Copjec, (Londra: Verso, 1993), s. 121-166. Ayrıca, Woody Haut, *Pulp Culture: Hardboiled Fiction and the Cold War* (Londra: Serpent's Tail, 1995), s. 106-131'i dikkate alın.

10. Kara ve ofis üzerine başka yorumlar için bkz. Fredric Jameson, "The Synoptic Chandler", *Shades of Noir*, Der. Copjec, s. 33-56.

11. Hopper'ın çalışmalarıyla biyografik ve analitik bakış açıları, Gail Levin, *Edward Hopper: An Intimate Biography*'de yer alıyor (New York: Knopf, 1995); Deborah Lyons ve Adam D. Weinberg, *Edward Hopper and the American Imagination* (New York: Whitney Museum/W. W. Norton, 1995); Wieland Schmied, *Edward Hopper: Portraits of America* (New York: Prestel-Verlag,

Bu melez temsili evrim, Soğuk Savaş'a yol açan faktörlerin ve onu izleyen gölgelerin içinde bir yere konumlandırılabilir[12] Bir tür olarak kara, Halk Cephesi'nin kaçamaklarında doğmuştu; burada burjuva düzeninin anaakımıyla bütünleşme yoluyla devrimci niyetlerin programlı bir biçimde bastırılması, hemen her zaman görünürde muhalif teori ve pratikle birlikte yürütülüyordu.[13] Sol meyilli Hollywood yazarlarının karaları, bu "kültürel cephe"den olabildiğince yararlanmış ve karayı, "başka türlü yıkıcı olacak bir realizm için kurnazca dolaylı bir strateji" diye görerek müphemliklerine içgüdüsel olarak yönelmişti.[14] Buna bir örnek, Chicago'nun Yahudi orta sınıfından Hollywood'a kadar izlediği yolda, New York ve Connecticut'ta Komünist Parti'de iki buçuk sene geçirmiş, 1940'ların kültürel cephe kasırgaları aktivizmine karışmış ve özünde Halk Cephesi yazarı olan Caspary'ydi. Otobiyografisi *The Secrets of Grown-Ups*'ta (1979) Caspary, Anti-Nazi Birliği, Savaş ve Faşizme Karşı Birlik ve Amerikalı Yazarlar Birliği politikalarına dahil olduğunu anlatmıştı. Mülteci yazarları Amerika'ya getirebilme yolunda gerekli parayı kazanmak için yazarlık dersleri vermişti. "Sol için verimli yıllardı bunlar [...] Neredeyse her gece fon sağlama partileri, yardım işleri ve konserler olurdu. Yeni insanlar; New York'tan oyuncular, yazarlar, yönetmenler, Avrupa'dan mülteciler stüdyolarda çalışmak için muntazam olarak akın ederlerdi." Caspary'nin heyecanlı romanı *Laura* (1942) bir kara film klasiği haline gelmiş olsa da Otto Preminger'in 1944 tarihli yönetmenliğiyle *femme fatale*'in, üstteki erkek sesinin altında ikincil konumda kalışına örnek teşkil etmiş ve Caspary'nin metninden farklı olarak kadınların yaşadıklarını analiz etmekten uzak, yüzeysel bir düzeye indirgenmişti.[15]

1995); Gail Levin, *Edward Hopper: The Art and the Artist* (New York: Whitney Museum/W W Norton, 1980); Gail Levin, "Edward Hopper: The Influence of Theatre and Film", *Arts Magazine 55* (Ekim 1980): 123-127; Erika Doss, "Edward Hopper, Nighthawks, and Film Noir", *Postcript: Essays in Film and the Humanities* 2 (Kış 1983): 14-36.

12. Bağlamsallaştırma üzerine bkz. Charles Higham ve Joel Greenberg, *Hollywood in the Forties* (New York: A. S. Barnes, 1968) ve Dana Polan, *Power and Paranoia: History, Narrative and the American Cinema, 1940-1950* (New York: Columbia University Press, 1986).

13. Denning, *The Cultural Front* ve Maurice Isserman, *Which Side Were You On? The American Communist Party during the Second World War*'da (Middletown, Conn: Wesleyan University Press, 1982) görüldüğü gibi, Halk Cephesi'nin bu dönemin siyasi ve kültürel tarih yazımının çoğunu tutsak etmiş, eleştirel olmayan okumalarını reddediyorum. Benim görüşlerime daha yakın alternatif bir okuma için bkz. Michael Goldfield, "Recent Historiography of the Communist Party USA", *The Year Left: An American Socialist Yearbook*, Der. Mike Davis vd (Londra: Verso, 1985), s. 315-358'de.

14. Mike Davis, *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles* (New York: Vintage, 1992), s. 41.

15. Caspary üzerine bkz. Denning, *The Cultural Front*, s. 144-145, 228; Vera Caspary, *The Secrets of Grown-Ups* (New York: McGraw-Hill, 1979). Laura'nın feminist bir eleştirisi için bkz. Karen Hollinger, "Film Noir, Voice-over, and the Femme Fatale", *Film Noir Reader*, Der. Silver ve Ursini, s. 247-250.

Öyleyse Halk Cephesi döneminde kara, muhalif yazarlara ve sinemacılara cazip gelmiş hatta belli bir safhaya kadar onların hüneriyle şekillenmişti; alışılagelmiş ahlaki otoritenin dağılan basamakları üzerinde bir kapitalizm eleştirisi inşa etme kapasitesiyle kara, sosyoekonomik bağlamın sofuluk taslayışına karşı, kendi mahpusluklarını içerisinden yükseltilmiş bir sesti. Michael Denning'in kültürel cephe takdirinin *izniyle* her ne kadar Komünist Parti'nin kapitalizmle ve Amerikan devletiyle olan ilişkilerinin müphemlikleriyle aynı sırada rahatça duruyorsa da bu, Marksist bir ses değildi.

Ulusun ahlaki nüvesinin faşizme karşı birleşmiş bir muhalefet olduğu 1940'ların siyasi kesinlikleri, İkinci Dünya Savaşı sonrası antikomünizmiyle saflar yeniden belirlendiğinde parçalanmış ve başıboş kalmıştı. Halk Cephesi bölünmüş ve irticanın duruşu günbegün tehlikeli biçimde kuvvetlenirken yüzyıl ortasında, sinemayı Marksistleştirmek imkânsız hale gelmişti. Ancak karanın biçimsel karanlığı kapitalizmin tatsız gizli cereyanlarının tasvirine müsaade etmeye; dürüst ağır işçiliğin, rüşvetçiliğin ve spekülatif hilelerin çabuk hallettiği işler karşısında hep kaybettiği, sınıfsız zenginlerin ve gangster yağmacıların kolay paranın ve satın aldığı iyi hayata dayalı bir ekonomiyi yönettikleri yeraltı şehrinin ahlaki hikâyelerini uzatmaya devam ediyordu.[16] Karada gecenin çekicilikleri her zaman gündüzünkilerin yerini alır ve tercih hakkı verilirse kara antikahramanlar, kaçınılmaz olarak ihanetleri ve hırsızlıkları, hatta cinayeti, dürüst ağır işçiliğe ve zor emeğe tercih eder. Kapitalizmin oyununu kazanamamaları, aralarında John Huston ve Malvin Wald gibi yazarlar George E. Diskant ve Jules Dassin gibi yönetmenlerin olduğu Hollywood'un ilericileri için, karayı şüphesiz çekici bir vasıta yapıyordu.[17] Ancak bu kıyamet ve bozgun mesajının, gerici 1950'lerin Soğuk Savaş ortamında çekicilikleri de vardı.[18] Bu dönem; pişkin bir tarzın yerine konulunca, proleteryanın üretim ve

16. Temel bilgi için bkz. David E. Ruth, *Inventing the Public Enemy: The Gangster in American Culture, 1918-1934*'deki tartışmalar (Chicago: University of Chicago Press, 1996); Robert Warshow, "The Gangster as Tragic Hero", Warshow, *The Immediate Experience: Movies, Comics, Theatre and Other Aspects of Popular Culture* (New York: Anchor Books, 1962), s. 83-88; George Grella, "The Gangster Novel: The Urban Pastoral", *Tough Guy Writers of the Thirties*, Der. David Madden, (Carbondale: University of Southern Illinois Press, 1968), s. 186-198.

17. Peter Biskind, " 'They Live by Night' by Daylight", *Sight and Sound* 45 (Sonbahar 1976): 218-222.

18. Bkz. Ken Worpole'un, *Dockers and Detectives: Popular Reading/Popular Writing*'de (Londra: Verso, 1983); Ernest Mandel, *Delightful Murder: A Social History of the Crime Story*'de (Londra: Pluto, 1984); Madden'ın, *Tough Guy Writers of the Thirties*'de yaptığı okumalar ve her ne kadar politik anlamı o kadar aşikâr olmasa da Frank Krutnik, *In a Lonely Street: Film Noir, Genre, Masculinity* (New York: Routledge, 1991). Kara filmin yakın tarihli bir gay okuması için bkz. Robert J. Corber, *Homosexuality in Cold War America: Resistance and the Crisis of Masculinity* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1997), s. 23-104'teki büyüleyici bir dizi sav.

fikir arenasında yenik düşürüldüğü ve ehlileştirildiği bir çağda erilliğin yeniden gündeme getirildiği bir dönemdi.

Karanın, Fritz Lang,[19] Otto Preminger,[20] Billy Wilder, Anatole Litvak ve Max Steiner gibi sürgün yönetmenler tarafından ortaya koyulan sinemadaki en başarılı anlatımları, kayabilen bu siyasi dış hatları, Almanların kaba dışavurumculuğuyla Dashiell Hammett'in pişkin Amerikan düzyazı tarzını emsalsizce kaynaştırarak aşmıştı.[21] Hammett'in ilk 1930'da yayımlanan *The Maltese Falcon*'ının [Malta Şahini] 1941 tarihindeki Humphrey Bogart-Mary Astor yapımı, genelde ilk kara film takdimi olarak kabul edilir.[22] Kaliforniya'nın ağır endüstrinin diğer coğrafi kesimlerden daha az olduğu, miras paralarının yüzyıllar yerine on yıllarda yenildiği, kırsal Amerika'nın fiziki olarak epey yakın, toplumsal olaraksa çok uzakta olduğu ve Hollywood'un sıkıştıran destekçiliğinin ekonomik ortama, hep kendinden kaçmanın eşiğinde olan ekonomi politiğin hakikatlerinden hiç de o kadar uzak görünmeyen fantezi gibi bir hipergerçeklik verdiği Sunshine Sahili'nde, kültürel ve siyasi mayalanma potansiyeli Mike Davis'in öne sürdüğü gibi hakikaten ilgi çekiciydi.[23] "Bir seri inancı kaybetmek bir birey için travmatiktir" diyor kara film eleştirmeni Carl Richardson. Kendisinin bulgularında 1930'ların tesiri, "Dünya çapında bir entelektüel ve sanatçı zümresi için karanlık, asap bozucu bir süreç. Geniş çapta bir kara film" diye geçiyor.[24] Karanın estetiği, türün başlangıcı itibarıyla lekelenmişti.

Büyük Buhran'ın derinliklerinden, sanatsal yorumları James M. Cain'in romanı *The Postman Always Rings Twice*'ı (1934),[25] Horace

19. Bkz. Alfred Appel, Jr., "The Director: Fritz Lang's American Nightmare", *Film Comment* 10 (Kasım-Aralık 1974): 12-17.

20. Richard Lippe, "At the Margins of Film Noir: Preminger's Angel Face", *Film Noir Reader*, Der. Silver ve Ursini, s. 161-176'da.

21. Bkz. William F. Nolan, *Hammett: A Life at the Edge* (New York: Congdon & Weed, 1983); Diane Johnson, *Dashiell Hammett: A Life* (New York: Random House, 1983); Robert I. Edenbaum, "The Poetics of the Private-Eye: The Novels of Dashiell Hammett", Madden, *Tough Guy Writers of the Thirties*, s. 80-103.

22. Karaya Almanların ve katı tarzın katkısı üzerine yorumlar için bkz. *Film Noir Reader*, Der. Silver ve Ursini, s. 55-56'daki, Paul Schrader, "Notes on Film Noir". *The Maltese Falcon* üzerine, bkz. Irving Malin, "Focus on 'The Maltese Falcon': The Metaphysical Falcon", Madden, *Tough Guy Writers of the Thirties*, s. 104-109. Jerry Palmer, *Thrillers: Genesis and Structure of a Popular Genre* (Londra: Edward Arnold, 1978) ve Palmer, *Potboilers: Methods, Concepts, and Case Studies in Popular Fiction* (New York: Routledge, 1991); polisiye kurmacaya bir ölçüde karanın estetiğini yapılandırmış bir giriş bulunuyor.

23. Kara ve Los Angeles'a giriş olarak bkz. Mike Davis'in *City of Quartz*, s. 36-46'daki nefes kesen savı.

24. Carl Richardson, *Autopsy: An Element of Realism in Film Noir* (Metuchen, N.J.: Scarecrow, 1992), s. 183.

25. Cain'in önemi üzerine bkz. Joyce Carol Gates, "Man Under Sentence of Death: The Novels of James M. Cain", Madden, *Tough Guy Writers of the Thirties*, s. 110-128.

McCoy'un *They Shoot Horses Don't They?* (1935)[26]* ve Nathanael West'in *The Day of the Locust*'ıyla (1939) başlayan gerçek hayat darbeleri gelmişti. Düşüş, takatsiz kalma, şehvet düşkünlüğü ve umutsuzluk hikâyeleri olan bu karanlık kurmacalar, Lewis Corey'nin [Louis Fraina'nın] tedirgin edici analizi *Crisis of the Middle Class*'in (1935) savının bir kısmını kopya eder gibi. Philip Evergood'un tablosu *Dans Maratonu*'nda (1934) sanatsal biçimde yakalanmış olan, Michael Denning'in tabiriyle bu "proleter grotesk", oyun imgelerini kendine tezat bir temsil âlemine taşıyordu. "Dans maratonu", "bitmek bilmez, kendini tekrarlayan oyalanma ve eğlencenin eziciliğiyle gençliğin hayallerini tüketen Amerikan kapitalizminin alegorisi" olmuştu; bu gençlerin hayatları dans gibi uğraşlarm zevklerini olabildiğince rutinleşmiş "ücretli eme[ğe]" çeviren ekonomik buhranla harcanmıştı.[27] Raymond Chandler'ın bıçkın delikanlı, özel hafiye Philip Marlowe'un gözünden, Los Angeles zenginlerinin dünyasını yeniden kurgulamasında olduğu gibi hep halkın yerel diliyle ışığa çıkarılabilecek ahlaki bir karanlıkla lekelenmiş olan böyle metinlerin sayfaları, karanın kentsel faydasızlıklarına doğru çevriliyordu.[28] Chandler ölmeden iki sene önce Londra'daki hukuk danışmanına, "Hayatımı hiçliğin kıyısında yaşadım" diye yazmıştı.[29]

Eğer bu bağdaşmanın kökenleri 1930'ların ekonomik sıkıntısında yatıyorsa, nihai uzlaşma görünürde psikolojik bir reel politikaya bağlıydı; burada kapitalist iktidar kümelenmeleri karşısında bir meydan okumadan çok, neyin alınıp neyin verileceği hesabı yapılmıştı; belli psişik bedellerle tabii.[30] Dirayetli Afro-Karayip Marksisti C. L. R. James bu kültürel pazarlığın ikiliğini kavramış, ustalıklı tahribatının yanında, hapseden birleşmelerini de teşhis etmişti. Kara, bireyciliğin geleneksel değerlerini kurumsallaştırmış ve James, türün çekiciliğinin

26. Bkz. Thomas Sturak, "Horace McCoy's Objective Lyricism", Madden, *Tough Guy Writers of the Thirties*, s. 137-162.

* *Atları da Vururlar*, Çev. Ayşe Özbek Karasu, Scala Yay., 1998. (ç.n.)

27. Michael Denning, *The Cultural Front: The Laboring of American Culture in the Twentieth Century* (Londra: Verso, 1996), s. 183.

28. Chandler üzerine bkz. Fredric Jameson, "The Synoptic Chandler", *Shades of Noir*, Der. Copjec, s. 33-56; Herbert Ruhm, "Raymond Chandler: From Blooms-bury to the Jungle-and Beyond", Madden, *Tough Guy Writers of the Thirties*, s. 171-185 ve Fred Pfeil, *White Guys: Studies in Postmodern Domination and Difference* (Londra: Verso, 1995), s. 105-166. Kara ve kentleşme üzerine bazı ifadeler için bkz. David Reid ve Jayne L. Walker, "Strange Pursuit: Cornell Woolrich and the Abandoned City of the Forties", *Shades of Noir*, Der. Copjec, s. 57-96; Nicholas Christopher, *Somewhere in the Night: Film Noir and the American City* (New York: Free Press, 1997).

29. Aktaran Frank McShane, *The Life of Raymond Chandler* (Londra: Jonathan Cape, 1976), s. 1.

30. Nispeten mülayim bir görüş için bkz. Deborah Thomas, "Psychoanalysis and Film Noir", *The Movie Book of Film Noir*, Der. Ian Cameron, (Londra: Studio Vista, 1992), s. 71-87'de.

Amerikalının pürüz çıkaran yalnız kalma ihtiyacında olduğunu tespit etmişti. Karanın baş karakterlerinin kahramanca kaderciliği, kurulu otoritenin tüm yapılarından ayrı ve yasa ile adabın şiddetle uzağında, adeta evrensel bir özgüvendi: "Sıradan bir herif olmalıydı; *dışarı çıkıp, kendi işini kendi gören biri.*" Kapitalizmin maddi iktidarda güçlü bir tekeli kaptığı Buhran sonrası çağda, inkâr edilemez hale gelen, gözü doymaz Amerikan bireyciliğinin mitik hayallerinin önündeki kapalı sınırlar ve açık engeller bağlamında kara, "bir aktif yaşam duygusunu" ayakta tutuyordu. "Ve dökülen kanların, şiddetin, kapatılmış duyguların özgürce oyununa müsaade etmek için kısıtlamalardan serbest kalmanın içerisinde" James, toplum ilişkilerinin memnuniyetsiz yüzeyinin altında kaynadığını gördüğü "keskinlik, nefret, korku ve sadizm"in muhtemel ortaya çıkışını seziyordu.[31] James bu kültürel sahiplenme ve anlayış anlatısında, direniş potansiyelini görmüşse de bu potansiyeli harekete geçirmek için üstesinden gelinecek çok şey vardı. Karadan yetişenler arasında, öngörülebilir duruşlarıyla gecenin, tek çıkışı unutkanlık fantezisiymiş gibi görünen kâbus gibi korkuların uğursuz çukuruna kaçınılmaz olarak kayan, hiçbir zaman gerçekleşmeyen rüyalarının çarpık gölgelerinde günden güne ezilmenin yaşayan gerçekliklerini silen, karanlık bir imgelem az bir yer tutmuyordu.[32]

Her ne kadar bulanıklaşıp, cinsel patolojilere dönebilecek olsa da karanın böyle temaları keşfi, çoğunlukla safi ekonomik boyutlarda oluyordu. Şüphesiz ki karada göz önüne serilen dramalarda, hep bir başkalık ihtimali mevcuttu. Chester Himes'in romanı *If He Hollers Let Him Go*'da (1945) örneğin, ırkçılığın keskin dilli bir anlatıcısı vardır. Buna benzer bir şey, sakin geçen 1980'ler ve 1990'larda Walter Mosley'nin Easy Rawlins polisiyeleri *Devil in a Blue Dress, A Red Death* ve *White Butterfly*'ın film uyarlamalarıyla tekrar doğacaktı; ancak karanın, gözü doymaz bireyciliğine vurgu yaptığı beyaz senaryolarına, ırka dair yorumlar nadiren müdahale ederdi.[33] Yine de karanın son notuna

31. C. L. R. James, *American Civilization*, Der. Anna Grimshaw ve Keith Hart (Oxford: Blackwell, 1993), s. 121, 127, aktaran Robert J. Corber, *Homosexuality in Cold War America: Resistance and the Crisis of Maculinity* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1997), s. 27-28.

32. Bkz. Norman M. Klein, *The History of Forgetting: Los Angeles and the Erasure of Memory* (Londra: Verso, 1997), s. 73-93'teki Los Angeles karası tartışması.

33. Diğer yapıtı Harlem'e odaklanmış olan Himes üzerine görüşler, *Shades of Noir*, Der. Copjec, s. 261-278'deki Manthia Diawara, "Noir by Noirs: Towards a New Realism in Black Cinema"da bulunabilir; Fred Pfeil, *Another Tale to Tell: Politics and Narrative in Postmodern Culture* (Londra: Verso, 1990), s. 64-68'deki "Policiers Noirs"; Denning, *The Cultural Front*, s. 221, 227-228, 252, 257, 447-449. Ayrıca, bkz., Chester Himes, *My Life of Absurdity: The Later Years* (New York: Paragon House, 1976). Eric Lott'un, Mike Hill, *Whiteness: A Critical Reader* (New York: New York University Press, 1996), s. 81-101'deki, "The Whiteness of Film Noir", makalesindeki savı dikkate alın.

giden yol ne olursa olsun, çıkmaz sonu karanlıklaşmış gerçekçiliğiyle evrensel olarak iz bırakmıştı.

Chandler 1950'de, etrafında her yerde Soğuk Savaş patlak vermişken, "Hâlâ rüyalarımız var ama çoğunun hiçbir yere varmayacağını biliyoruz. Neyse ki bir önemi olmadığını da biliyoruz" demişti. Hollywood Onlusu* kara listeyle savaşırken Chandler, "Akıl ya da hoşgörü çağında değiliz ama Hollywood'da kahraman olmayı öğrenmezsiniz. Kolaycı olmayı öğrenirsiniz ya da defolur gidersiniz" diye açık edebiliyordu.[34] Neticede "büyük uyku"nun ötesinde pek bir şey yoktu: "Bir kere öldükten sonra nerede yattığın ne fark ederdi? Ha pis bir bataklıkta ha yüksek bir tepede mermer bir kaidenin altında? Ölüydün, "büyük uyku"yu uyuyordun, böyle şeyler seni üzemezdi artık."[35] Bu mesaj, James Ellroy'un Los Angeles romanlarının stakato [staccato] yazım tarzı ve dar estetiğinde tekrar belirecekti. Onun kâbustan çıkmış kara dörtlüsünün –*The Black Dahlia* (1987), *The Big Nowhere* (1988), *L. A. Confidential* [Los Angeles Sırları] (1990) ve *White Jazz* [Beyaz Caz] (1993)– kaynağı, yazarın annesinin çözülemeyen cinayetiydi.[36] Karanın 1940'ların ve 1950'lerin avangard istekleri için bir rezervuar olmasının nedeni, tam da kusursuz barınma yeri gibi gözükmesiydi. Yabancılaşmaya kucak açmış, üstesinden gelmeye çalışmıştı, aşmaya niyetlendiği kötülüğü çoğaltmış ve insan varoluşunun nüvesindeki hep sıkıntı veren karanlığın kalbine geri dönmüştü. Türün çelişkili itici gücü derin bir ahlaki müphemliği, duygusal emniyetsizlik yaratma niyetinin bilincinde sessizleştiren ıstırapla dolu bir komployu besliyordu. Kara asıl yorumcularının sözleriyle "*psikolojik referans noktaları ortadan kalktığında seyirciye nüfuz eden gerginlik hali*"nden aşağı kalır bir şey değildi. "*Kara filmin* maksadı *spesifik bir yabancılaşma* yaratmaktı."[37] Büyük karakter oyuncularından ve *Malta Şahini*'nden *Phantom Lady* (1944), *The Big Sleep* (1946) [Büyük Uyku], *Born to Kill* (1947), *The Killing* (1956) ve *Baby Face Nelson*'a (1957) on üç büyük sinema filminde rol almış olan Elisha Cook, Jr.'m rollerini tarif ettiği gibi –"Kalleşleri, pezevenkleri, gammazları, keşleri ve komünistleri oynadım"– tam bir istenmeyenler kataloğu.[38] Kara rolleri, hayran olunacak kahramana değil, abalı antikahramana verilirdi.

* Bunlar HUAC önünde komünizmle bir bağları olup olmadığına dair sorulara cevap vermeyi reddeden on Amerikalı yönetmendi, senaryo yazarı ve yapımcıydı. Altı aydan bir yıla kadar hapis cezası almış, sonrasındaysa kara listeye alındıklarından dolayı iş bulamamışlardı. (ç.n.)

34. Aktaran Philip Durham, *Down These Mean Streets a Man Must Go: Raymond Chandler's Knight* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1963), s. 76-77.

35. Raymond Chandler, *Büyük Uyku*, Çev. Fatih Özgüven, Metis Yay., 1991, s. 197.

36. Bkz. James Ellroy, *My Dark Places* (New York: Vintage, 1997).

37. Borde ve Chaumeton, "Towards a Definition of Film Noir", *Film Noir Reader*, Der. Silver ve Ursini, s. 25.

38. Cook, Nicholas Christopher, *Somewhere in the Night: Film Noir and the American City* (New York: Free Press, 1997), s. 49-50'de alıntılanmış.

Bu karanlık ahlaki terse dönüş, biçimin olduğu kadar özün de ifadesiydi. Karaya olay örgülerinden ziyade ruh halleri hâkimdir; sinemada bir tür olarak kara, asap bozuklukları ve korkular, klastrofobiler ve psişik kaos, pek çok defa bozguna uğramanın sıkıntılı tecrübesine gömülü olan kaygının hâkim olduğu paranoya bağlamı etrafında kurulmuştur. Kara filmin insani merkezleri, yalnız, saplantılarla dolu, kendi şeytanlarıyla layıkıyla güreşip onları ait oldukları arka plana atamayan, insan ilişkilerinde "sağlıklı" bakış açılarının ve niyetlerin ön plana çıkmasına izin vermeyen kişileri, boğma noktasına gelene kadar daralmış kurmacalar olmasıydı. İdealize edilmiş aileler, cemaatler ve taahhütlere dair anlayışlara karşı kara, sarsıcı bir bireyciliğin karanlık, önceden sezen kültürünü ortaya koyuyordu. Bunun içerisinde aldatıcı maddi memnuniyetlerin peşinde, durmadan yabancılaşan kovalama Amerikan Rüyası'na kısa devre yaptırmış, içeriden patlayan güzide bir kâbusa doğru götürmüştü. Karanın olay örgüsünde iyi olan her şeye, hırs ve şehvetin kirleten kötülükleri; insan kırılganlığını laçkalaştırmayı ve çekici (olmayan) kutuplarının en çirkinlerine zorla itmeyi başaran yabancılaşmış benliğin aşırılıkları nüfuz ediyordu. Istırap içindeki suratların yakın çekimlerinden, çarpık ışık, ayna yansımaları, figürlerin siluetleri, arka arkaya geri dönüşlerle gelen tuhaf kamera açıları, gölgeli duvarlar ve bükülmüş profillere varıncaya kadar stilistik yöntemler, eğik perspektiflerin ortaya çıkmasına katkıda bulunuyordu. Bu, insanın vaziyetiyle ilgili ciddi anlamda ters bir şeylerin olduğuna dair biçimsel sunumun[39] somut kaynağı, İkinci Dünya Savaşı'nın hem yokluklarında (çekim, ışık ve montaj olanaklarını kısıtlıyordu) hem de toplumsal perspektiflerindeydi.[40]

Bütün bunlar bir yana kara, geceyi insanın yabancılaşmasının karanlık bir anına, erişilemez olana erişme çabalarının erkekleri ve kadınları bitirdiği kararsızlık zamanına ve mekânına terfi ettirmişti. Kara filmin her hareketi, gündüz ve gecenin karşıt olasılıklarını sunmak için sinema geleneğinden ayrılan, gece üstüne gece sahneleriyle çekilmişti. *The Night Has Thousand Eyes*'da (1947) ölümü görme gücüne sahip olan azap içindeki bir medyumu canlandıran Edward G. Robinson, kaçınılmaz şekilde maceralarını izleyen yıldızların zulmü altında yaşar: "Ters bir zombi haline gelmiştim, dünya ölüydü, bense

39. Bkz. George Lipsitz, *Rainbow at Midnight: Labor and Culture in the 1940s* (Urbana: University of Illinois Press, 1994), s. 279-302'deki tartışma ve Telotte, *Voices in the Dark: The Narrative Patterns of Film Noir* (Urbana: University of Illinois Press, 1989), s. 1-39'daki giriş bölümü "Noir Narration".

40. Bkz. Krutnik, *In a Lonely Street*, s. 21.

yaşıyordum."[41] Varoluşun karanlık sınırları, karanın cismani olarak şekil değiştirmeyi etkileme imkânının sıkılaşan düğümüyle içe doğru daralırken görsel motifler, varoluşa dair bir yoruma tercüme ediliyordu. Bir sahnenin fizikselliği bir ruhtaki eziyet çekmişlik haline geliyordu.[42] "Caddeleri karartan, geceden fazla bir şeydi" diye açığa vuruyor Edward G. Robinson *The Woman in the Window*'da [Penceredeki Kadın] (1945); Mark Stevens *The Dark Corner*'da (1946), "Karanlık bir köşeye sıkıştım ve bana vuran kim bilmiyorum" diyor. Her iki sahnede de mekânsal ve gölgeli kuşatma bağlamı, diyalog ve sinematik kareleme süreciyle birlikte, bir o yere, bir ruha geçiyor; antikomünizmin parlak ışığının acınası dönekliklerle dolu konuşmaların içerisinden aydınlatıcı şekilde parladığı HUAC* ortamlarından farksız.

Örneğin Lee J. Cobb, McCarthyci cadı avına iki sene direndikten sonra kendini meteliksiz ve işsiz bulmuş, karısı alkolik diye bir kuruma kapatılmıştı. Sonunda cayarak, "tanınmış" komünistler diye yirmi kişinin ismini vermiş, Actors' Equity [Oyuncuların Adaleti] dahilindeki diğerleriniyse sol kanattan diye teşhis etmişti. Nihayet iş bulabilmiş, *On the Waterfront*'taki [Rıhtımlar Üzerinde] (1954) tamamıyla uygun yumuşak başlı Johnny Friendly rolünü almadan önce, ağır bir damar tıkanıklığı geçirmişti (Hastane masraflarını Frank Sinatra ödemişti). Cobb'un HUAC'a verdiği son ifadesi, hüzünlü akıbetine yüreksizce gösterdiği gerekçe olmuştu. Modern zaman engizisyonuna "yanlış bilgileri düzeltme [...] hükümetimizi ve çabalarını yurtta ve yurtdışında [...] daha da güçlendirme ayrıcalığını" kendisine verdikleri için teşekkür etmişti.[43] Kara film hiç değilse seyircisini böyle acıklı bir yağcılıktan esirgiyordu. Karanın antikahramanının çoğu kez tek muvaffak olabildiği, kişisel yalnızlığın geçiciliği; iyimserliği yakındaki karanlığın kudurmuş sularına acımasızca batıran kafa karışıklığından sessizce, ümitsizce çekilme; son bir beyhude söz ya da hareket oluyordu.[44] Cobb da bu kadarına razı olsa daha iyi olurdu.

Klasik bir kara filmi tam anlamıyla çözümlemek belki de imkânsız, Hollywood'un bu türde sundukları birbirinden çok farklıydı çünkü.

41. *Film Noir: An Encyclopedic Reference to the American Style*, Der. Alain Silver ve Elizabeth Ward, (Woodstock: Overlook Press, 1979), s. 204'ten aktarılmıştır.

42. Mekânın başka bir okuması için bkz. Joan Copjec, "The Phenomenal Non-phenomenal: Private Space in Film Noir", *Shades of Noir*, s. 167-198.

* HUAC: The House Un-American Committee. Mc Carthy'ci antikomünizm döneminde, devlet düşmanı A.B.D. yurttaşlarını soruşturmak için, Temsilciler Meclisi bünyesinde faaliyet gösteren komisyon. (y.h.n.)

43. Cobb için bkz. Navasky, *Naming Names*, s. 268-273.

44. *Film Noir Reader*, Der. Silver ve Ursini, s. 65-94'te olan Janey Place ve Lowell Peterson, "Some Visual Motifs of Film Noir" ve Robert Porfirio, "No Way Out: Existential Motifs in the Film Noir" makalelerindeki tarz ve motif üzerine ifade edilenleri göz önüne alın.

Malta Şahini (1941) ile Orson Welles'in *Touch of Evil*'ı [Bitmeyen Balayı] (1958) arasında çekilen abartısız yüzlerce filmde, *The Naked City*'nin (1948) ve *Nightmare Alley*'nin (1947) toplumsal eleştiride bulunan yorumlarından, *The Racket* (1951) ve *The Asphalt Jungle* [Elmas Hırsızları] (1950) gibi gangster filmlerine kadar, karanın genele yayılmış temaları kadercilik ve ahlak bozukluğu, beraberinde hırs ve maddi, psikolojik ya da cinsel türde patalojik edinim peşinde arayışların macerası, değişik şekillerde işlenmişti. Son kategoriye Hammett ve Chandler'in klasik özel dedektif kurmacalarının uyarlamalarından çoğu ve aynı zamanda *High Sierra* (1941), *Key Largo* (1948), *Dead Reckoning* (1947) ve *In a Lonely Place* (1950) gibi Humphrey Bogart filmleri koyulabilir. İşin ironik tarafı şu ki en başarısız kara biçimleri bilinçli olarak sağcı anlatımlardı; asık suratlı melodram *Ride the Pink Horse* (1947) ve asıl olarak antikomünizmi cepheden ele almaya çalışmış Soğuk Savaş yapımları gibi. *I Was a Communist for the FBI* (1951), yabancılaşmanın somut olarak erotize edildiği *Double Indemnity* [Çifte Tazminat] (1944), *The Postman Always Rings Twice* [Postacı Kapıyı İki Kere Çalar] (1946) ya da *Clash by Night*'la (1952) estetik ve düşünsel olarak karşılaştırıldığında sönük kalıyor. Ancak, klasik bir kara ifadesinde açığa vurulduğu gibi, kara listeye alınmış sürgün-yönetmen Jules Dassin'in *Night and the City*'sindeki (1950), karanın imgeleri ve temsil gücü Soğuk Savaş'ın boğucu varlığından hiç bu kadar uzak olmamıştı.[45]

Dassin Hollywood'un ilk kara yönetmenlerindendi. 1941 ile 1946 yılları arasında sekiz kısa ve uzun metrajlı film çekmişti; bunların içinde *Nazi Agent* (1942) ve bir hizmetçinin işverenleri hakkında skandal yaratan bir kitap yazdığı hafif komedi *The Affairs of Martha* (1942) vardı. Dassin'in hakiki yaratıcı dehası, ciddi olarak alkışlanan, bazıları FBI'ın öfkesini çeken üç filmle, *Brute Force* (1947), *Thieves' Highway* (1949) ve *The Naked City* (1948) ile hâd safhaya erişmişti. Bu son filmde, belgesel dramanın yalın sunumu vardı ama diğer ikisi Dassin'i, Hollywood'un toplumsal olarak nispeten daha bilinçli sanatçılarından biri yapmıştı. Dassin burjuva düzeninin girdabındaki her yerde hep olan mitik, proleter çatışmasının savunucusuydu ve yapıtı, rutinleşen hayatın anlamsızlığını ve gündelik şiddetini acımasızca eleştiriyordu.

45. Kara film rehberleri için bkz. Raymond Durgnat'nın, *Film Noir Reader*, Der. Silver ve Ursini, s. 37-52'deki "Paint it Black: The Family Tree of Film Noir" makalesindeki çok eleştirilmiş olan ifadesinin kısaltılmış hali ile Silver ve Ward, *Film Noir: An Encyclopedic Reference to the American Style*'da sunulan daha geniş kapsamlı özet. Belli filmlerin enstantane tasvirleri, Barry Gifford, *Devil Thumbs a Ride & Other Unforgettable Films*'de (New York: Grove Press, 1988) yer alıyor.

Kendisinin kara muadili, kötü nam salmış Hollywood Onlusu'nun Ukrayna kökenli Kanadalısı Edward Dmytryk, HUAC'ın lütfunu kazanmaya çalıştığında ve Dassin'i komünist olduğu iddiasıyla ihbar ederek kendisini akladığı için Dassin eziyet görmüş ve kara listeye alınmıştı. Aleyhinde Dmytryk'in bencilce yaptığı şahitlikten başka az sayıda somut delil vardı. Hollywood Onlusu'nun bu şekilde döneklik eden tek üyesi olan Dmytryk, yoluna devam edip, seks suçlularının akıl hastanelerine kapatılmalarını haklı çıkararak (ne de olsa devir Francis Farmer'ın devriydi) sapkınlığı ve ihtilafı atlayan, hafiften üstü örtülü bir siyasi baskı savunması olan *The Sniper*'ı [Tetikçi] yönetmişti.[46] 1954'te kifayetsiz liderler bile altlarında hizmet verenlerin, ki sadakatleri tam ve sabit olmalıdır, saygısını hak ettiklerine dair otoriter bir mesaj barındıran, büyük alkış toplamış *The Caine Mutiny*'yi [Gemide İsyan] (1954) yönetti.[47] Bu arada HUAC ve projesine itibar etmek yerine Dassin, ABD'yi terk ederek İngiltere'ye gitmişti. Sürgünde ilk filmi, kara temalar içinden sinematik bir tür olan *Night and the City* [Gece Ve Şehir] (1950) olmuştu. Arka planda Londra'nın en karanlık hali vardı: üçkâğıtçılar, işe çıkanlar, yankesiciler, sokak çocukları, dans salonu kızları, dilenciler ve bahisçilerle dolu Dickensvari bir yeraltı dünyası; merdiven boşlukları, köprüler, inşaat alanları, saklanılacak kuytular, daraltılmış mekânlar ve parodisi yapılan tehlikelerle dolu bir labirent.[48]

Filmin kahramanı olan, sokakların dünyasında ve neredeyse hep kaçmak için geçtiği sisli, dumanlı ara yollarda yaşayan, bildik şeylerin peşindeki Amerikalı sürgün Harry Fabian'ı, kara filmlerin ikonu Richard Widmark oynuyor. Fabian daima haklı kazancının peşindedir; sürekli sınırda olan bu adam için uzun süre acı çekmiş, altın kalpli kız arkadaşı Mary Bristol, küçük bir hazır para kaynağı sağlar. Ancak Harry "birisi olma"nın, sahiden "hepsine sahip olma"nın spot ışığına doğru ilerlemeye çalışırken yaptıkları, artarak öyle bir noktaya gelir ki hiç kimse ve tabii ki Mary de onu, bu kaderinde yazılmış ölümün içerisinden çekemez. Romantik bir asinin (Hakikaten edepli ve az çok eşcinselleştirilmiş bir kişilik olması yüzünden, Mary'nin aklına en ufak bir şey gelmiyor) "sanatı olmayan bir sanatçı" diye tarif ettiği

46. Frances Farmer 1930'larda Group Theatre'la çalışmış solcu bir aktristi ve 1940'larda akıl hastanesine kapatılmadan önce Hollywood'da mütevazı bir başarı elde etmişti. Hayatı 1982 tarihli, başrolünü Jessica Lange'in oynadığı *Frances* filmiyle anlatılmıştı; kurmaca bir hikâye için bkz. Gordon DeMarco, *The Canvas Prison* (San Francisco: Germinal Press, 1982).

47. Bkz. Lipsitz, *Rainbow at Midnight*, s. 291.

48. Dassin gerçekten de bir komünistti, yalnız Parti'yle çok sıkı bağları yoktu. Dassin üzerine bkz. *Tender Comrades*, Der. McGilligan ve Buhle, özellikle s. 199-224'teki kara listeye alınan Hollywood figürleriyle yapılan röportajlardan bir derleme yer alıyor. Aynı zamanda hor görülen Dmytryk'ten kapsamlı şekilde bahsediliyor.

Harry, sonunda sanata ihanete yenik düşüyor ve nihai bedeli ödüyor. Avrupa grekoromen güreşinin ataerkil ama masum kukla başkanı ve Londra'nın savaş sonrası ortaya çıkan ticarileşmiş güreş sahnesinin insafsız bir güce sahip, suçlu patronu, can sıkıcı, göçmen Kristo'nun gözü açılmış babası Gregorius'a kinik şekilde dostça davranan Harry Fabian, yeraltı dünyasının imparatoruyla muhtemel bir rekabete girmenin yolunu bulmak için üçkâğıtçılık yeteneklerini kullanır. Bir süre, çevresindeki hemen hemen herkesi üçkâğıda getirme yeteneği, para getirmiş gibidir. Gregorius köşesinde, yaptığı şans işlerinin sermayesini gece kulübü sahibi işvereni Nosseross verir ve yaptığı numaralar tutarken Fabrian'ın ismi, Londra güreşine en büyük darbenin vurulacağı otağın başına gelmek üzeredir: Klasik grekoromen güreşle, Kristo'nun yıldız performans sanatçısı, insanlıktan uzak "boğazlayanın" şahsında, "dövüş oyunu"nun psikopatolojisi arasında epik, teatral bir savaştır bu.

Harry'nin görünürde üstü açılan zengin madeni, üçkâğıdı beklenildiği gibi haddini aştığında ve Nosseross ve Kristo gibi kesin olarak kuvvetli kartları olanlar, işaretlerinin iadesini istediklerinde çözülür. Sonunda Harry hep neydiyse ona döner, yani tekrar kaçan bir adama. Son saatlerinde daima koşmuş olduğundan, yoksullara yardım memurlarından, babasından, polisten şikâyet eder. Kendi seçtiği şehirde bir sürgün (bizzat Dassin'den farksız olarak), başına dolandırıcı arkadaşlarından çok azının direnebileceği bir ödül konulmuş bir figür (yine Dassin'in Hollywood'un HUAC dünyasındaki halinden farksız) olan Harry, geceleyin, savaşın bombalarından kalan molozun içinden geçmeye çırpınan, Thames'ın rutubetle kararmış duvarlarında ya da Londra'nın rıhtım farelerinin süprüntüsü içinde nafile bir sığınak arayan, mahvolmuş bir adamdır. Köprüye Kristo'nun hazır askerleri doluştuğunda, sonunda zamanını doldurmuş bir adam olarak karanlık bir şafakla yüz yüze gelir. Böylece Dassin, bir kelime politika yazmadan Soğuk Savaş dünyası üzerine bir yorum yaratır; burada kötülüğün kuvvetli güçleri, "yalnızca birisi olmak isteyen"lere sürgün, hüsran ve bozgun getirir; bu dokunaklı lafı, Marlon Brando'nun *Rıhtımlar Üzerinde*'deki (1954) meşhur ifadesinden önce Fabian söylemiştir.

Film görsel olarak, savaş sonrası kapitalist piyasanın kinik ve ümitsiz çürümelerinin kınamasını yansıtıyor. Dilenciler Sokağı'nda Harry'nin kafadarlarından biri profesyonel dilencilere, onları daha geçerli nakit kanalları yapan takma uzuvlar ve başka destekler tedarik ediyor. Metaforik imgelemde ışık dışında her şey var. Maden misali bir karanlık, kapitalizmin işçi sınıfını hapsedişini sembolize ediyor ve mübadele ilişkilerinin kılıksızlığı metropol başkentin kaba

seyyarcılığının yalın bir temsilini ortaya koyuyor. Düzenbazca bir ikiyüzlülüğün hâkim olduğu bir in için uygun bir ismi olan, banliyö gece kulübü Silver Fox'un [Gümüş Tilki] yatakhane kısmında, grotesk haldeki Nosseross aynı bir tamahkâr, besili sömürücü tipi gibi parasını okşuyordur; hayatı, erkek müşterinin içindeyken her pahalı yalancı cinsel davete hazır bir enayiye döndüğü gece tiyatrosuna yukarıdan, tam uygun bir noktadan baktığı bu ofisle sınırlıdır. Yeraltı imparatoru Kristo, iki yanında avukatı ve korumasıyla, Londra'nın ufuk çizgisinin üzerinde görünen tek figürdür. Fırsatları kollayan ve en sonunda intikamını alan Kristo, suçun yalnızca kârlı olduğunun değil; nihayetinde sonsözü söylediğinin de canlı örneği. Arka plandaysa her insan avında olduğu gibi ufak yağmacılar vardır.

Bu hırs ve çürüme dünyasında para hüküm sürer, perde arkasında yapılan muamelelerde ortaya çıkar, hileli pazarlıkların dümenleri ve anlaşmalarından imal edilir. Nakit değişimleri kalın lastikle sarılı paketlerle yapılır; banknotlar insani erotizmden yoksun kişilerce şehvetle okşanır; servet boş vaatlerin lisanını konuşur ama aslında hiçbir zaman kıymeti olan bir şey elde edemez. Harry'nin para peşindeki saplantılı kovalamacası ve ona getireceğini düşündüğü şöhret, ıstıraplı bir hareketle geçen hayatının, onu ancak nihai, dostsuz cehenneme kaçınılmaz serbest düşüşün sarmalına götürecek olan trajik kusurudur.

Mary sonunda Fabian'a, "Aklına gelen her şeyi yapabilirdin" der. Akılla, tutkuyla ve sıkı çalışmayla bir kahraman olabilirdi ama bir sanatı olmayışı "yanlış şeyler" peşinde koşacağını kesinleştirmişti. Londra gecesinde Harry Fabian, en sonunda salt "yanlış bir şey" olup çıkmıştır. Harry'nin gitgide klastrofobikleşen dünyasının içinden bir araba hızlanır ve kim var kim yoksa herkese, Harry'nin başına konulmuş bin poundluk ödülü ilan eder. "Her şeyi anlamayı" becermiş olan adam, kendini var etme oyununu fazla ileri götürerek kendi ölüm fermanını imzalamıştır. Sınıfsal mevki ve toplumsal konum, Londra'nın caddelerinde, gece ortaya çıkan altkültürün küçük, toplumsal piramidinin tepesindekiler tarafından kopma noktasına kadar eğilmiştir, ancak bu kadar esnektir işte. Tepedekiler Harry Fabianlara ancak ölümle birleşmelerine yetecek kadarını verir. Harry hiç değilse kendi sonuna bir nebze zarafetle gider, Kristo'nun Mary'ye kan bedeli ödemesi için elinden geleni yapar. Mary ise Londra gecesinde, kendisine yalnız kendi doymak bilmez hırslarının ve onları gerçekleştirmek için neredeyse her şeyi yapmaya hazır oluşunun soğuk tesellisini vermiş adamın yanında tek başına duruyordur.[49]

49. *Film Noir Reader*, Der. Silver ve Ursini, s. 203-207'deki Glenn Erickson, "Expressionist

Sonuç olarak *Gece ve Şehir*, savaş sonrası kapitalizmiyle baskıcı bir kuşatmaya dayalı Soğuk Savaş politikasının labirenti üzerine yapılmış bir toplumsal yorum, tam da yakıcı eleştirisinin konusundan çok ayrıksı görünümünden ötürü daha da etkili olan, meydan okuyan bir keşiftir. Dassin'in filminde, ticari bakımdan desteklenen güreşle sembolize edilen kapitalizm içgörülü biçimde, sahneye koyulan bir olay olarak kurulmuştur. Satılık olan her şeyin geri dönüşümlü bir hile, ustalıkla işlenmiş bir sahtekârlık olduğu *Gece ve Şehir*'in çürüyen karanlığında üretime dair herhangi bir işaret yoktur. Bu, imgelerin pazarlanmasının mal üretiminin önüne geçtiği, çürümekte olan bir düzende, gösterinin arz ettiği kritik önemi postmodern kuramın idrak edişine kara bir önsözdür. Roland Barthes'ın hemen hemen aynı döneme denk gelen Paris güreşine dair anlayışı, bu gösterinin önemine ve bir tür olarak karayla olan ilişkisine işaret eder. "Sonuna kadar güreşin erdemi, bir aşırılık gösterisi olmasıdır" der Barthes, analitik girişinde; kara ve Soğuk Savaş içerisinden konuları da aşırılığa dairdir. Güreş de tıpkı kara gibi, "gösterinin başlıca erdemine, yani tüm sebep ve sonuçları kaldırmaya" kapılır; Soğuk Savaş'ın sisteme bağladığı süreç budur. Kara antikahramanlar, Barthes'ın güreşçilerine benzemiyor değil, HUAC'ın huzurunda kendilerini aklayanlardan da çok farklı oldukları söylenemez: "Güreşçinin işlevi kazanmak değil; kendisinden beklenen hareketleri bir bir yapmak [...] yere düşen adam abartılı şekilde düşer ve kendi güçsüzlüğünün katlanılmaz gösterisiyle izleyenlerin gözlerini büsbütün doldurur." Böyle bir sahne bir gösteri olarak pazarlanabilir ve satılabilir; çünkü içeriğinin hakikiliği mevzubahis değildir: "Halk tutkunun görüntüsünü görmek ister, bizatihi kendisini değil." Bu aksiyom, *Gece ve Şehir*'in ana mahalli, sahnelenen nefsaniliğin karanlık şekilde yarattığı samimiyetsizliği noktasında, Nosseross (No Eros [Eros Yok]) ile hesaplı bir soğukluğu olan karısı Helen arasındaki tutkuyu yok eden, Silver Fox gece kulübüne uyarlanabilir. Kara ile güreş ve belki de kapitalizm, "piç"i insan standardına çıkarır. Böyle bir piçin estetik şekilde görselleştirilmesine karanın katkısı, karanlığın savaş sonrası kapitalizmde Soğuk Savaş gecesinin politikasıyla bütünüyle eşleştiği bir kültürdür. "En başarılı olanların arasında bazı dövüşçüler, son bir cümbüşle, kuralların, hakemin tenkitlerinin ve türün limitlerinin ortadan kalktığı, muzaffer bir düzensizlikle defedildiği zapt edilmeyen bir nevi fantazyayla taçlandırılır [...] [bu] iyi güreşin tek müsebbibi,

Doom in Night in the City"; Nicholas Christopher, *Somewhere in the Night: Film Noir and the American City* (New York: Free Press, 1997), s. 75-84'te *Night and the City* üzerine yorumlar yer alıyor.

kötülüğün sefahat âlemine geri dönüş[tür]" diyor Barthes. Karanın son kareleri herhalde daha iyi tarif edilemezdi, kapitalizmin yörüngesi için de bundan daha yerinde bir nitelendirme yapılamazdı.[50]

Mike Davis'in tabiriyle kara, "dönüşüm gramerini", dolayısıyla akut bir sanatsal paradoksu ayakta tutmaya açıktı.[51] Soğuk Savaş'ın daraltan sosyopolitik ortamında, uzlaşımsal sınırlar içerisinde oynuyor ama bu sınırları acımasızca karikatürize ediyordu. Davis'in öne sürdüğü gibi kara, cezbeden destekçiliğin ve iyimser emellerin dilini, toplumsal hoşluklarının yaldızından sıyırıp meşum tamamlayıcıları olan madrabazlığın hırs ve maddi teşvikli manipülasyonlarının (ve daha beterlerinin) karanlık kuytularına çekmekle kalmamış; Soğuk Savaş'ın toplumsal yorumları dondurduğu anda, resmen yasaklanmış temaları temsil etmeyi başarmıştı.[52] Antikomünizm işçi sınıfı yaşamının sinemada tasvir edilme olasılığını öylesine bastırmıştı ki kara, bu usturupsuz sansürcülükten derlenmiş bir usturupsuzlukla, salt güçsüzlüğün tersine dönmesini abartma yoluyla, dışlama yörüngesini takip ederek faydalanabilmişti. Kara böylece, marjinalliğiyle örgütlü bir proletaryayı sollayarak, taksi şoförlerinin, dansçı kızların, savaş gezilerinin, boksörlerin, özel dedektiflerin ve suçluların maaşlı işlerden ve sendikalardan, cemiyetlerden ve siyasi faaliyetlerden ve onların birlikçi otoritelerinin kolektifliğinden bile uzak tutulmuş, sembolize ettiği köksüzlüğün gölgeli dışlamasına maruz kalan karanlık bir insan havuzu yaratmıştı. İkinci Dünya Savaşı sonrası yıllarda kapitalizm, insanlığın kurtarıcısı olarak nesneleştirilirken; piyasanın gözü doymaz bireyciliği, karanın, "patronlar"ı yeraltı dünyasının imparatorları, gecenin itibarsız teşebbüslerinin, nakit paranın en alçak şekillerde sürekli el değiştirdiği kulüplerin, barların, ringlerin ve çıkmaz sokakların çarları olarak tasvir etmesiyle karanlıklaşmıştı. Toplumda eksensel bir bölünme noktası olan ırk, Soğuk Savaş şeytanları tarafından muhalefet potansiyelini ortaya çıkarmadan başa çıkmak için çok çekişmeli şekilde hararetli bir siyasi mesele diye defedildiyse de; karanın baskı altındaki beyazlığı, ötekiliği tehlikeli şekilde kudretli manyaklar ve hilkat garibelerinin çarpıtılmış vahşiliğiyle ırksallaştırmayı başarmıştı.[53] Bunlar

50. Bir gösteri olarak güreş ve onun karayla ilişkisine, Christopher, *Somewhere in the Night*, s. 81-83'te kısaca değiniliyor; Roland Barthes, "The World of Wrestling", Barthes, *Mythologies* (Londra: Granada, 1983), s. 15-25'teki etraflı analizden yola çıktım. Gösteri üzerine daha genel bir ifade için bkz. Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle* (Londra: Verso, 1990) [*Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, Çev. A. Ekmekçi ve O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 1996].

51. Davis, *City of Quartz*, s. 38.

52. Ayrıca, bkz. Haut, *Pulp Culture*.

53. Charles Shapiro, "'Nightmare Alley': Geeks, Cons, Tips, and Marks", Madden, *Tough Guy Writers of the Thirties*, s. 218-223'teki tartışmayı dikkate alın.

genellikle kandırdıkları gerzek ama nihayetinde masum kişilerin basit insanlığıyla çözülebilen, kudretli kötü figürler tarafından kaba şekilde kullanılırdı. Karanın toplumsal cinsiyete bağlı hırsın içsel gerginliklerinin, utanmaz bir kadın düşmanlığıyla sunulmasında bile, *femme fatale*'in salt varlığı cinsel stereotipleşmenin yıkılması konusunda güçlü bir potansiyel teşkil ederdi. Erkek arzusunun ısrarla boşa debelenmesi olarak sunulan *femme fatale*, ataerkil bir kültürün dişinin yerini sınırlayarak tabi kılışlarına ve kadının ihtiyacının tanımlarını daraltmasına kafa tutuyordu.[54] Janey Place'in öne sürdüğü gibi kara kadınları çoğu kez alışılagelen anlatıyı dağıtıyordu. Bastırılmamış kadın cinselliğini kafa karıştırıcı şekilde ortaya koyuşlarıyla açgözlü bir maddiyatçılığın birleşmesi, kadınların Eros ve birikim âlemlerindeki kudretlerinin nadir bir sinematik ifadesini ortaya çıkarıyordu.[55] *Night and the City*'de tek kazanan, gece kulübü Silver Fox'un, güzellikten nasibini almamış ama mekânın hayvan gibi sahibinin, hor görerek defettiği sadakatsiz karısından son bir intikam almak için mal varlığını kendisine bırakarak ödüllendirdiği yaşlı kocakarısı oluyor.

Kara böylece Soğuk Savaş kültürünün senaryosunu yazmıştı. Her ne kadar karanlık toplumsal protesto temalarını yabancılaşmanın uzun gecesine daldırmışsa da kara, eleştirel temsil repertuarının tümlüğünü çökertmeyi ve süslenmiş Amerikan yaşam biçimi propagandasının yumuşak etli tekdüzeliğine çevirmeyi reddetmişti. Nicholas Ray'in *They Live by Night*'ı (1947) gibi filmler, toplumsal eleştiriyi frenleme, savaş vurgunculuğuna gönderme yaptığı ve inceliksizce açgözlü yeni toplum düzeninin hırsızları olan tüketici madrabazlarının, örneğin ikinci el araba alıp satanların, çekip çevirdiği, savaş sonrası bolluğunu hafifsediği sahnelerinin sansürlenmesi taleplerine karşı savaşmıştı.[56] Karanın geceyi ve karanlığında göz önüne serilen kendini var etme arayışlarını yüceltmesi, idealize edilmiş aileler ve cemaatlerin bıktırıcı ve hasetçi resmiyetlerine karşı kodlanmış melodiler sunuyordu. Kara, bu gibi konformist mahpusluktan, içebakışa yönelik, hep kadere bağlı bir kusuru olan bir kaçış sunuyordu. Bu, yaralı geçmişler ve sakat ihtiyaçların zorladığı ama hiç değilse insan ıstırabından ve istismarından haberdar, Soğuk Savaş'ın inkâr etmeye ve dumana boğmaya çalıştığı toplumsal hastalıkların üzerine kâğıt kaplamayı beceremeyen bir kaçıştı.

Bu, ucu sınır ihlaline açık kara ihtimaller serisi, bilhassa dayanıklı çıktı. 1950'lerin ortasından sonlarına kadar Hollywood'un talebi,

54. Bkz. örneğin, Palmer, *Hollywood's Dark Cinema*, s. 139-166; Hollinger, "Film Noir, Voice-Over, and the Femme Fatale", *Film Noir Reader*, Der. Silver ve Ursini, s. 243-258'de.
55. Kaplan, *Women in Film Noir*, s. 35-54'teki Janey Place, "Women in Film Noir".
56. Lipsitz, *Rainbow at Midnight*, s. 296-297.

burjuvazinin nice erdemi üzerine daha bir süsleyerek ahkâm kesmek olmuşsa da kara, hem proleter bir özü hem de şekillendiği anın siyasi arka planını canlı tutmayı başarmıştı. Gordon Demarco'nun 1980'lerdeki Troçkist dedektifi Riley Kovachs, "pişkin" sola dönüş yaparak Stalinist birliğin bozuluşu, ırkçılık ve McCarthyciliğe karşı savaşır.[57] Yeni-kara yapımlar *Chinatown* (1974), *Taxi Driver* [Taksi Şoförü] (1976), *Blue Velvet* [Mavi Kadife] (1987) yalnızca, yeniden dirilen karanın 1990'lardaki çıkışına sinematik bir başlangıçtı.[58] Bu çıkış, beyaz perdeden taşıp, önceli kurnazca tahrip edilmiş cazın, anaakımın beyaz seyircisine belki de en kitlesel tanıtımı olan *Peter Gunn* gibi 1950'ler yapımı filmlerden esinlenerek televizyon için çekilmiş *Miami Vice* ve *Homicide* gibi karamsı dizilerin yaygınlaşmasıyla genişledi.[59] Bu yeniden doğuşa, anarko komünist, popülist Jim Thompson'ın, 1930'ların ve 1940'ların yeraltı dünyasına karanlık keşifleri, Chandler ve Hammett'in çok ötesine geçerek, kara türünün en havai kurmacalarından bazılarını ortaya çıkarmış olan "yabanıl sanat"ı ideal şekilde uydurulmuştu. Karanın geç kapitalizmle birlikte, sinemadaki yeniden konfigürasyonu, Thompson romanları *The Grifters* ve *After Dark ve My Sweet*'in* 1990 tarihli iki film uyarlamasıyla başladı.[60] Çok geçmeden Quentin Tarantino ve diğerlerinin yaptığı yeniliklerle devam eden 1990'ların çoğu yeni karasında, dönemin anaakım kültür politikasına bastırılan "aile değerleri"ne dair kararlı şekilde yıkıcı bir anlayış hâkimdi: *Reservoir Dogs* [Rezervuar Köpekleri] (1992), *Red Rock West* (1992), *Pulp Fiction* [Ucuz Roman] (1994), *The Last Seduction* (1994) [Son Tahrik].[61] Bu karanlık sinema patlamasının başından sonuna, hırsın toplumsal cinsiyete bağlı tabiatı ki geleneksel karanın kadının çatallaşmasını aşamayışında hep vardır. Kötü, yırtıcı, baştan çıkaran ya da azize gibi ve kurban olmuş bir süs kolayca, XX. yüzyıl sonlarının, her

57. Bkz. DeMarco üçlemesi *October Heat* (1979); *The Canvas Prision* (1982); and *Frisco Blues* (1985).

58. Olası birçok yorum arasından, *Shades of Noir*, Der. Copjec, s. 227-260'daki Fred Pfeil, "Home Fires Burning: Family Noir in Blue Velvet and Terminator 2"; Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of LateCapitalism* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1991), s. 19-20, 279-296; ikisi de *The Movie Book of Film Noir*, Cameron, s. 254-285'te yer alan Edward Gallafent, "Echo Park: Film Noir in the "Seventies"", ve Leighton Grist, "Moving Targets and Black Widows: Film Noir in Modern Hollywood"u dikkate alın.

59. Bkz. örneğin, Jeremy G. Butler, "Miami Vice, the Legacy of Film Noir" ve James Ursini, "Angst at Sixty Fields per Second", ikisi de *Film Noir Reader*, Der. Silver ve Ursini, s. 289-306, 275-287'de yer alıyor.

* *Karanlık Çöküncе Sevgilim*, Çev. Fatih Özgüven, Nisan Yay., 1997. (ç.n.)

60. Bkz. Robert Polito, *Savage Art: A Biography of Jim Thompson* (New York: Knopf, 1995)

61. Dikkate alınız: Robert G. Porfirio, "The Dark Age of American Film: A Study of the American Film Noir" (Doktora tezi, Princeton University, 1979); Todd Erickson, "Movement Becomes Genre", *Film Noir Reader*, Silver ve Ursini, s. 307-330'da.

biri esas şans ne sunarsa kapmaya alçalmış erkekler kadar muktedir, eril kadınlık kurmacalarına akar.[62]

Kara, XX. yüzyılın sonlarında yeniden doğuşu sırasında, 1940'lara ve 1950'lere nazaran daha az siyasi kuşatmanın baskısı altındaydı ve cinsel ihtimalleri kayda değer şekilde genişlemiş, eskilerin Will Hays, Yapım Yasası ve Katolik Edep Lejyonu'nun sansüründen kurtulmuştu.[63] Sınır ihlalcisi cinsellik, *Chinatown* ve *The Grifters*'da etkili biçimde yer alan ensest ve *The Last Seduction*'ı viraja sokan eşcinsellik olmak üzere yan temalar, karanın üzerindeki kemeri oluşturan para ve paranın çirkinleştirme kapasitesi temasıyla kaynaşıyor. 1980'lerde ve 1990'larda James Lee Burke, Lawrence Block ve onların kadın muadili Sue Grafton gibi polisiye yazarları, karayı karanlığından ağarttı, sert kenarlarının pürüzünü aldı ve açık düşmanlıklarını törpüledi. Chandler ve Hammett'in pişkin bir halefi varsa, o da Andrew Vachss'dır. Onun özel dedektifi Burke, çocuk istismarının ve devletin reformcu sisteminin çirkinliğinin ürünü, erotize edilmiş bir intikamcıdır. Marlowe ya da Sam Spade'in ahlaklarını dert etmeyen Burke, gecenin paralı askeri, masum çocukların siyasilikten uzaklaşmış bir savunucusu, kanuna karşı gelmiş, güçlü, suskun bir tiptir. Onun meydanı karanlık şehirdir, yağmacıların kurban aradığı ve karanın sert adaletinin, geleneksel karanın ayırt edilebilir temsil politikasından bir parça farklı işlense de hâlâ geçerli olduğu gece pazarları.[64]

Karanın tabiatının, Soğuk Savaş yerinden çıkarılarak, *fin-de-siècle* (yüzyıl sonunda) yeniden yazılışı, bu çağdaş türü kendine özgü bir "tarihin sonu" kültürel havasının rüzgârlarında savrulmaya bırakmıştır. Nihilizm, kaos ve sansasyonculuk halen gustoyla esiyor.[65] Ancak

62. Kadınlar ve kara üzerine, mühim ve farklılık gösteren ifadeler arasından bkz. Hollinger, "Film Noir, Voice-over, and the Femme Fatale", s. 243-360; Cowie, "Film Noir and Women", s. 121-166; R. Barton Palmer, *Hollywood's Dark Cinema: The American Film Noir* (New York: Twayne, 1994), s. 139-168; E. Ann Kaplan, *Women and Film Noir*'daki makaleler.

63. Bu arka plan üzerine bkz. Gregory D. Black, *Hollywood Censored: Morality Codes, Catholics, and the Movies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

64. Andrew Vachss'in yazdıkları arasında, *Flood* (1985); *Strega* (1987); *Blue Belle* (1988); *Hard Candy* (1989); *Blossom* (1990); *Sacrifice* (1991); *Sheila* (1993); *Born Bad* (1994); *Down in the Zero* (1994); *Batman: The Ultimate Evil* (1995-); *Footsteps of the Hawk* (1995); *False Allegations* (1996) ve *Another Chance to Get it Right: A Children's Book for Adults* (1995) yer alıyor. Yorumlar için bkz. Gary Dretzka, "Disturbed Avenger: Seeking Evil with Andrew Vachss' Urban Vigilante", *Chicago Tribune* (Haziran 1989;) Paul Mann, "A Heart and a Fist", 1 Haziran 1991 tarihli *Vancouver Sun* içerisindeki *Saturday Review*.

65. Açıkçası Francis Fukuyama'nın Sovyetler Birliği'nin çöküşünün komünizmle kapitalizmin evrensel karşıtlığını, kapitalizmin haklı ve kesin yararına olan bir sonuca ulaştırdığı, böylece politikanın geleceğini homojenleştirdiği anlayışının, nihayetçi ideolojik duruşuna katılmıyorum. Eski Sovyetler Birliği'ndeki kapitalist restorasyona bağlı, 1990'lar süresince korkutucu bir süratle göz önüne serilen kriz, "tarihin sonu" tarafındaki herhangi bir duruşun banalliğini teyit ediyor. Bununla beraber bu sürecin kültürel tesiri tek başına önem taşıyor,

karanın orijinal imgeleminin ustalıklı zanaatından safra atılmıştır, bu da kapitalizmin bugünlerdeki üstünlüğünün hakikaten "büyük uyku"sunun bir başka kazazedesidir.

özellikle de karanın evriminin hatıra getirdiği gibi kapitalist Batı'da. Bkz. Francis Fukuyama, "The End of History", *The National Interest* 16 (Yaz 1989): 3-18 ve Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*'daki, Çev. Zülfü Dicleli, Gün Yayıncılık, 1999, daha karmaşık detaylandırmalar. Fukuyama'yla ilgili gündeme getirilen sorunlara dair önemli okumalar arasında, Joseph McCarney, "Shaping Ends: Reflections on Fukuyama", *New Left Review* 202 (Kasım-Aralık 1992): 37-54; Perry Anderson, "The Ends of History", Anderson, *A Zone of Engagement* (Londra: Verso, 1992), s. 279-375 yer alıyor.

Sekizinci Kısım

Irk ve Kapitalist Kriz



Joe Hendricks, kent gençliğinin isimsiz tasviri, Rochester, New York (1970'ler).

19
Birikim Geceleri

Haydutluk, Mafya ve Kapitalizmin Çağdaş Ruhu

Kapitalizmin uzun tarihi, yüzyıllar boyunca sınır ihlalinin ve gecenin tarihlerine davetsiz misafir olmuş ve onları bağlamsallaştırmıştır. Ücretli çalışan, mülksüz nüfustan artıdeğer çıkarmasıyla tanımlanan ve amansız bir birikim mantığıyla hareket eden, XVII. yüzyılda yavaştan başlayan kapitalizmden, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda resmen buhar çıkıyordu. Teknolojik yenilikleri toplumsal farklılaşmaya ve genişleyen işbölümüne uydurdular; endüstri devriminin neticeleri ilk başta yerel mahalleri sonraysa ülkeleri, en nihayet dünyayı dönüştürdü. Sermayenin menfaatleri, süratle ulusal sınırları aşarak ve pazarların dünya çapında bir rekabetle kapışmalarını zorunlu kılarak emperyalizmin imparatorluklarını genişlemeye teşvik etti. Girişimin yapısı ve idaresinde taze yenilikler, sermayeyi bölgesel bazlı aile şirketinin tabanından çıkarıp çokuluslu anonim şirketin, daha geniş safhasına getirirken kapitalizmin XX. yüzyıl tarihi vites değiştirmekten ziyade, birikimin gitgide daha büyük ısırıklar alabileceği yeni bir seri diş yarattı. Kapitalizmin tarihi, hepsi de dürtüsünde esas olan edinim ve birikim temelli, bitmek bilmez yeni hayallerin tarihi oldu. Bu genişlemeci mantıkta hayati önem taşıyan şey, sermayenin, manevralarına ve üretim amaçlı yayılmalarına artıdeğerle yüzlerce yıldır enerji sağlamış mülksüzleri, kendisine tabi kılma kapasitesidir.[1]

1. Kapitalizmin yüzyıllar kadar uzun tarihi üzerine yorumlar, pek çok başka tartışma arasından özellikle bkz. Rodney Hilton, "Capitalism—What's in a Name", *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Der. Rodney Hilton, (Londra: New Left Books, 1976), s. 145-158.

Kapitalizm üzerine yorum yapanlar, bilhassa fikirleri Marksist bir çerçeve içerisine yerleşmiş olanlar, her zaman hakikaten kapitalist sömürü ilişkilerinin *üretim* esasını; yağmacı, çoğu kez spekülatif, büyük oynadıkları kumarları ilk endüstri devriminin ateşlerini harlamaya yaramış, ilk tüccarların alışveriş çabalarından ayırmışlardır.[2] Muhakkak ki Mutlakiyetçilik Çağı'nın alışveriş dürtülü merkantilizminden, Endüstri Çağı'nın fabrika üretimlerine ve beraberinde getirdiği toplumsal yapı değişikliklerine kadar, şehrin yükselişi ve kırsal kesimin ikincil konuma itilmesine geçiş dönemi, değişik kültürel neticeleri zorunlu kılmıştı.[3] Bu; E. P. Thompson ve diğerlerinin araştırdığı zaman disiplininden, R. H. Tawney ve Max Weber'in Püritanizm, Protestanlık ve kapitalizmin yükselişi üzerine etkili kitaplarında inceledikleri ruhani bağdaşmalar ve uyum süreçlerine geçiştir. Üretimin seyrini belirlediği bu değişim rüzgârıysa sınıf ve devlet oluşumlarında gece vardiyalarını başlatmakla kalmamış, "ihtiyacın" kendisine dair maddiyata gömülü takdiri ve anlayışı da değiştirerek, tüketici iştahını uyarmış ve önceki çağlara anlaşılmaz gelecek gereksinime dayalı bir insan doğası yaratmıştı.[4] Kapitalizmin tarihi, uyarıcı şekere (İngiltere'nin XVIII. yüzyıl sonu ve XIX. yüzyılda yeni oluşturulmuş proletaryasıyla özdeşleştiriliyordu) karşı fizyolojik olarak teşvik edilmiş arzudan, sosyologların 1950'lerin "ideolojinin sonu"nu yaşayan "sınıfsız" Amerika'daki varlıklı işçi sınıfının *embourgeoisement*'ına [burjuvalaşma] bağladıkları psişik edinme ihtiyacına kadar, toplumsal güç ilişkileri içerisine yerleşmişlikleriyle hem aklı hem de bedeni değiştiren şekillerde "ihtiyaç" yaratmaya dair olmuştur.[5]

2. Örneğin, Elizabeth Fox Genovese ve Eugene D. Genovese, *Fruits of Merchant Capital: Slavery and Bourgeois Property in the Rise and Expansion of Capitalism*'deki (Oxford: Oxford University Press, 1983) makaleleri; C. H. George, "The Origins of Capitalism: A Marxist Epitome and a Critique of Wallerstein's Modern World-System", *Marxist Perspectives* 3 (1980): 70-100'ü ve şu iki esas makale derlemesindeki, feodalizmden kapitalizme geçiş üzerine tartışmaları göz önüne alın: *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Der. Hilton ve *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Der. T. H. Ashton ile C. H. E. Philpin, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

3. Bkz. E. P. Thompson, *Customs in Common* (Londra: Merlin, 1991), s. 352-403'teki "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism"; R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (1926; Harmondsworth: Penguin, 1967); Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1926; Londra: Allen & Unwin, 1974), [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yay., 2002]; Christopher Hill, "Protestantism and the Rise of Capitalism", Hill, *Change and Continuity in 17th Century England* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1974), s. 81-102.

4. Bkz. Neil McKendrick, John Brewer ve J. H. Plumb, *The Birth of Consumer Society: The Commercialization of Eighteenth-Century England* (Bloomington: IndianaUniversity Press, 1982).

5. *Gündelik Hayat Kılavuzu*, Çev. Aksu Bora ve Asuman Emre, Ayrıntı Yay., 1993, s. 154-183'teki "Tatlı Rüyalar: Meta Kapitalizminde Kâr ve Bedeli" bölümündeki geniş kapsamlı tartışmaları; bir de Sidney Mintz, *Sweetness and Power* (New York: Viking, 1985), s. 45-46'daki

Gerçekten de Tawney din ve kapitalizmin yükselişine dair incelemesine, değişimin, yılmaz ayak seslerini inkâr edecek olanları nasıl bunaltabilir olduğunun altını çizen bir dizi aforizmayla başlamış ve yine öyle bitirmişti:

> Bir çağın kesinlikleri bir sonrakinin sorunları demektir. Zirveden temele ortaçağm, üstün akıllarından hiç aşağı kalmayan reformculara da ilham vermiş ahlak yasalarının, nüfuz ettiği bir toplum gibi ihtişamlı bir anlayışa hayran olduğunu çok az kişi reddedecektir. Ancak maddi menfaatlerin çetin dünyasına söz geçirebilmek için, ona en azından dolambaçlı yollarını anlamaya yetecek kadar sempati duymak şarttır. Karanlığın Prensi'nin nazik bir sorguya ve adil bir yargıya hakkı vardır; ona payını vermeyenlerse eninde sonunda, işleri tersine çevirerek payını ve daha da fazlasını aldığını görmeye alışacaklar.

1930'lara gelindiğinde Keynes şunları yazacaktı: "Modern kapitalizm büsbütün dinsiz, içsel bir birlikten yoksun, pek umumi bir ruhu da olmayan, her zaman olmasa da çoğunlukla safi bir mal sahibi ve muhasebeciler yığınıdır." Herkesin kabul edeceği gibi bir krizin olduğu ta o tarihte, kapitalizmin kendi gecesine doğru gittiği akla gelmişti. Dahası bunu, Tawney'nin de öne sürdüğü gibi, geçmişine geri çekilerek; yüzyıllar süren orta aşamasındaki dinamik, *üretici* devrimciliği bir tarafa bırakıp, hayatın bir pazar haline geldiği ve bütün pazarların avantaj sağlayacak şekilde maniple edilmesi gerektiği karanlık, yağmacı bir labirente yerleşerek yapmıştı.[6]

Böyle uyarılar ve ihbarlar, kapitalizmin ruhunun üretimin dönüştürücü gücünü manevi otoriteyi geçersiz kılmaya muktedir maddi bir kuvvete çevirmiş olan devrimci kökenlerden son derece ayrı göründüğü, XX. yüzyılı kapatan dönemlere gelindiğinde hakikaten uzakta kalmıştı. Kimileri XX. yüzyıl sonu kapitalizminin kararlı şekilde yeni bir üretim moduna; üretim, kâr gibi eski standartlar ve onlara bağlı uzlaşımsal güçler ve mahiyetlerden ziyade, yeni ve süratle evrilen enformasyon teknolojilerinin yönettiği postmodern bir ekonomiye geçtiğinde ısrarlı. Pazarların artık metalar olarak şeyler ve mülklerle ciddi anlamda ilişkili olduğu düşünülmüyor; bunun yerine bilgi dolaşımı, postmodern dünyanın temel güç bölgelerini meydana getiriyor. Fredric Jameson

---

spesifik ifadeleri dikkate alın, [*Şeker ve Güç: Şekerin Modern Tarihteki Yeri*, Çev. Şükrü Alpagut, Kabalcı Yay., 1997]; W. Lloyd Warner ve Paul S. Lunt, *The Social Life of a Modern Community* (New Haven: Yale University Press, 1941); W. Lloyd Warner, *American Life: Dream and Reality* (Chicago: University of Chicago Press, 1953); Daniel Bell, *The End of Ideology* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1960).

6. Keynes ve Tawney, Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, s. 275-276, 280'den aktarılıyor.

ve David Harvey'in kritik önem taşıyan yazılarının öne sürdüğü gibi, böyle gelişmeler, ki belki de yorumlayan savunucularının iddia ettiği kadar nihai şekilde dönüştürücü değildir, kültürel hareketleri geç kapitalizmin postmodern türlerinde cismanileştiren kapitalist değişim ve yeniden yapılanmanın uzun süreli sallanışları içerisine yerleştirilebilir.[7]

Bu noktada benim maksadım daha mütevazı. Kapitalizm, geçmişinin metaforik yasaları ve motive edici dürtüleriyle idare edilen bir sistem olmaya devam ediyor. Eğer çağdaş kapitalizmin ruhu göz önüne alınırsa; kayıtsız birikimin darbelerini, tüketici örgütleri ve (küresel bir ölçekte) pek çok seçeneği olan maddi geçiştiricilerle yumuşatma imkânı olsa bile, bu sistemin vahşileşmiş bir ekonomik, kültürel, toplumsal ve ruhsal barbarlığın hüküm sürdüğü, bilhassa karanlık bir döneme girdiğini görmek güç değil. Erken dönem devrimci kapitalizm, güçlü üretim itkileriyle insanlık için maddi olanakları ölçüsüz şekilde genişletmişti. Aynı zamanda muazzam faydası olan düşünsel atılımları koşullandırarak, cehaletin ve geleneğin prangalarını koparmış, (her ne kadar çoğu kez bilinçli bir niyetle olmasa da) en ham şekilde acizleştiren serflik, kölelik ve hurafenin tabi kılınışlarını ortadan kaldırmıştı. Bu kapitalizm aslında ilerici bir tarihsel kuvvetti ve en azından, Tawney ve Weber'in de göstermiş oldukları gibi, bireycilik ve toplumsal sorumluluğun etik karmaşıklıklarına dair bir gündem sunuyordu; her ne kadar bu gündem kimilerine sadece ideolojik bir maske gibi görünmüş olabilirse de.[8] Son dönem kapitalizm, kesin bir tezatla yırtıcı bir açgözlülükte olan bir gece mahluku, tek motivasyonu ne pahasına olursa olsun birikim olan, hakikaten ahlaksız bir pazar hayvanı olarak kemikleşmiştir. Bu Marx'ın kâr güdülü düzen için kullandığı vampirimsi, kurtadamımsı canavar metaforlarının kâbus gibi üremesidir.[9] Ele alınacak herhangi bir çağın fikirlerinin, meydana geldikleri maddi bağlamla su götürmez bir ilişkisi olduğu bilinirken, tam da bu yeni dünya düzeninin doğduğu tarihsel anda, sosyobiyolojinin ve yeni-Darwinci düşüncenin gerici bir canlanma yaşaması tesadüf değil. İnsan doğası gitgide, duygusuzca bir kişisel çıkarın tarihte motive edici bir kuvvet statüsüne yükseltildiği,

7. Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1991); David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Basil Blackwell, 1989).

8. Kapitalizm ve burjuvazinin, spesifik dönemlerde insanlığın menfaatlerine hizmet edebilecekleri ve tarihsel olarak ilerici, hatta devrimci bir rol oynayabilecekleri anlayışı, Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*'deki (Oxford. Blackwell, 1996) tartışmada öne çıkıyor [*Postmodernizmin Yanılsamaları*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., 1999].

9. Vampir metaforunun kapsamının, geç kapitalizm tarihinin önemli bir metasını, eroini içine alacak şekilde genişletilmesi uygun düşer. Bkz. Edward Jay Epstein'ın, *Agency of Fear: Opiates and Political Power in America* (Londra: Verso, 1990), s. 23-45'teki eroin bağımlılığının ortaya "yaşayan ölüler" çıkaran, vampir misali bir fenomen olarak tartışması.

nesneleştirilmiş, gen dürtülü hayatta kalmacılık olarak kuruluyordu; Andrew Ross bu neticeye "gangster hayat teorisi" gibi yerinde bir isim veriyor.[10]

Son dönem kapitalizm ortamında, ticaret ve suç giderek eşleşir hale geldi. Tasarruf ve kredi skandalları, banka dolandırıcılıkları, vergi kaçakları ve kredi batakları, çürük tahville pazarlama, ülke dışındaki sığınaklar ve çıkar çatışmaları, toplumun her yerinden, siyasi iktidarda nüfuzu olanlara kadar uzanıyordu. Meşru ve yasadışı sermayeyi birbirine bağlayan birbirinin içine girmişliklerle, son dönem kapitalizmi hakikaten de hırsın gözü doymaz, bireyciliğin sonu gelmez arayışlarındaki yegâne idareci olduğu bir gangster kuramı üzerinde işliyora benziyor.[11] Üretimde kepenklerin kapatılmasından ziyade, serap misali paranın kabaran istikrarsızlığına bağlı olan kapitalist kriz, şimdilerde çoğunlukla, potansiyel bir facia getiren çöküş olarak görülüyor. Ticaretteki kara para aklama, çıkarcı imalat ve muamelelerde yapılan hırsızlık, toplumsal düzeni bildiğimiz domino taşları şeklinde devirme tehdidi teşkil ediyor.[12]

Sallantıda olan bu maddi yapıya destek sağlamak için şimdi çok az şey söylenebilir veya yapılabilir. Kapitalist birikim ile manevi değerler arasında bir tür özdeşlik kurmak, artık kapitalizmin devrimci safhasında olduğu gibi mümkün ya da gerekli değil. Şimdi kendisine çıkan tüm yolları mubah kılan gaye: edinmek. XX. yüzyılın son dönemlerinde, XVII. yüzyılda olduğu gibi üretime ve kâra adanmış Püritenler değil haydut ve mafya camiası, kapitalizmin temsili figürleri haline geldi. Kapitalizmin gümbürdeyen şafağının metaları tekstil, şeker, otomobil ya da elektronik ürünler değil; kenar caddelerdeki ve pek çok kez kirlenmiş rüyaların bulvarlarındaki, zihni ve bedeni değiştiren maddelerin yatıştırıcı seçenekler arasında olduğu, kılıksız pazarlarda satılan gecenin alımları. Dolayısıyla kapitalizmin çağdaş ruhu bir ruhsuzluk, mümkün olan en çabuk yanıtı sağlayacaklar dışında, tüm değerlerin karanlık bir reddi. Bu her zaman gangster amentüsü olmuştur, ancak kapitalizm bir kere suçluluğu ikiyüzlü şekilde yasadışı ilan etmişken artık suçluluk, kapitalizmi kendi kanundışı kalıbında yeniden şekillendirir olmuştu.

10. Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Londra: Oxford University Press, 1976), [*Gen Bencildir*, Çev. Asuman Müftüoğlu, TÜBİTAK Yay., 2001], Andrew Ross, *The Chicago Gangster Theory of Life: Natures Debt to Society*'de (Londra: Verso, 1994) bu kitabı kaynak alıyor.

11. Cazip bir izlenimci anlatım için bkz. Charles Derber, *The Wilding of America: How Greed and Violence are Eroding our Nation's Character* (New York: St. Martin's Press, 1996), özellikle s. 37-60.

12. Pino Arlacchi, *Mafia Business: The Mafia Ethic and the Spirit of Capitalism* (Londra: Verso, 1987), s. 232 [*Mafya Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., 2000.]

Vincenzo Ruggiero'nun sözleriyle: "Temiz paradan suçlu parasına ya da bunun tam tersi, istikamet iki yönlü de olabilir. Mafya iş yaparken, iş kendisini *mafiosolaştırır.*"[13] Gecenin, içerisinde birikimin dünya çapında tırmanan şiddetini ürettiği, son dönem kapitalizmindeki etik boşluğu anlamak için takip edilecek tarihsel rotalar arasında, belki de birikim imgeleminde böyle merkezi bir yer işgal eder hale gelen haydutlar ve mafyalarınkinden iyisi yoktur.[14]

Haydutlar, özellikle de yaptıkları soygun ve yağmalarla adaletsiz, birikimci otoriteye doğrudan meydan okuyan, servet ve kazancı koparıldığı kişilere geri dağıtan, güçsüzlere yapılan haksızlıkların intikamını alan toplumsal haydutlar, kapitalizmden yüzyıllar önce vardı. Antikçağın çapulcuları, Robin Hood ve kanundışı çetesinin baladı ve edebi evrimi (ki XIII. yüzyıldan başlayıp XIX. yüzyıla kadar uzanmıştı) ve Akdeniz dünyasının eşkıyalığı, çeşitli tarihsel dönemler boyunca haydudun irfanını ve ihtiraslarını hep taşımışlardı. 1585 tarihli bir raporda, kelimesi kelimesine şunlar yazıyordu: "Bu sene Roma'da Ponte Sant'Angelo'da pazaryerindeki kavunlardan fazla [haydut] kafası gördük." Gaspla alışverişi, üretimle cezayı ilintileyen rahatsız edici bir benzetme.[15]

Ne var ki toplumsal haydudun kahramanlık devri ilginç şekilde, kapitalizmin feodal yapılara devamlı akınlar düzenlediği ilerici çağıyla rastlaşıyordu; bu çağda, arazi sahibi iktidarın ve sömürgeci yönetimin yapılarının sırtının yere getirilmesine bağlı bölücülükler ve mülksüzleştirmeler, köylü üreticiler için travmatik ve maddi olarak takatten düşüren bir kaos meydana getirmişti. Dolayısıyla halk protestosuyla toplumsal haydutluğun kaynaşmasının zamanı gelmişti ve geniş bir alana dağılmış coğrafi mahallerde -Doğu ve Güney Avrupa'dan Afrika'ya, Latin Amerika'ya ve Çin'e- XVIII. yüzyılın sonları, XIX. yüzyılın tamamı ve XX. yüzyılın başları, halk destekli kanundışının yükselişine şahit olmuştu. Devlet ve kudretli menfaatlerce suçlu ilan edilen toplumsal haydut, *menu peuple* tarafından inadına müdafaa ediliyor ve korunuyor ve otoriteye boyun eğmeyi reddedişine hürmet ediliyordu.[16] Fenalaşan

13. Vincenzo Ruggiero, "The Camorra: 'Clean' Capital and Organised Crime", *Global Crime Connections: Dynamics and Control*, Der. Frank Pearce ve Michael Woodiwiss, (Londra: Macmillan, 1993), s. 157.

14. Kaliforniya'nın çağdaş ekonomi politiğinde bu senaryo rahatça okunabiliyor. Bkz. Richard Walker, "California Rages against the Dying of the Light", *New Left Review* 209 (Ocak-Şubat 1995), 42-74, detay ve manalı bağlamsallaştırmalar için.

15. Aktaran Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, Volume II* (New York: Harper & Row, 1973), s. 734-754, alıntı s. 737-738'den, [*İkinci Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, Cilt II, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., 1993].

16. J. L. H. Keep, "Bandits and the Law in Muscovy", *Slavonic Review* 35 (Aralık 1956): 201-

maddi koşullar yüzünden hasıl olan haydutluk, mülk sahibi köylünün son durağıydı. Giderek kent barriosuna [mahalle] kayan haydutluk, bir avuç insanı harekete geçirdiği halde çekiciliği hayli yaygın olan, aşırı tedbirlere aşırı şekillerde başvurulmasıydı. Hobsbawm'ın vardığı kanıya göre:

> Haydut, eylemci olarak da kurban olarak da cesurdur. Cüretkâr şekilde ve hakkıyla ölür; öyle ki ortak ama yine de kıymetli güç ve cesaret hediyesinden başka bir şeyleri olmayan, kenar mahallelerin ve varoşların sayısız oğlan çocuğu kendilerini onunla özdeşleştirebilir. Erkeklerin itaat ederek yaşadıkları, metalden makinelerin yardımcıları veya insan mekânizmasının hareketli parçaları olarak yaşadıkları bir toplumda haydut sırtı yere gelmeden yaşar ve ölür.[17]

Haydut bu geri kalmış görünen, büsbütün erilleştirilmiş karşı koyuş içerisinde biçimlenmişse de bencil "gangster hayat teorisi"nden daha fazlasını sembolize ediyordu. Toplumsal haydudun kahramanlık mitolojisine ilkel adalet, iyi lider, intikamcı ya da halka refah ve düzgün toplum ilişkilerini iade edecek kişilikli figür kavramları can verir; buna Avustralya'nın ücra köşelerindeki hudut kaçakları ve Turner'm* zamanında Amerika'nın batısındaki kanun kaçakları da dahildir. Nasıl erken kapitalizmin ruhu, etik bakımdan her şeyi yeni baştan ele almaya dayalı idiyse ilerici kapitalizmin toprak sahibinin de toplumu, kabul edileceği gibi insafsızca yeniden kurmasından doğan toplumsal haydutluğun ruhu, ikisi de ortada ancak pek kavranamamış çözülmenin çenesinde sıkıca kilitlenmiş olan, mevki ve iktidara dair anlayışların yeniden şekillendiği bir süreçti. Çoğu kez saldırıya maruz kalan devlet, zaman zaman haydut gerillalara karşı savaş açarak zaman zaman da hegemonyacı meşrulaştırmasına uydurarak özel bastırma ve bağdaştırma taktikleri izledikçe, haydudun ilkel temellükünün muhalif anlamı, görünürde bağdaşamayan güçlerin karmaşık çarpışmasında bulanık-

223; E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries* (Manchester: Manchester University Press, 1959), s. 13-29; Hobsbawm, *Bandits* (New York: Dell, 1969) [*Eşkıyalar*, Çev. Necdet Hasgül, Avesta Yay., 1997]; Linda Lewin, "The Oligarchical Limitations of Social Banditry in Brazil: The Case of the 'Good Thief Antonio Sylvino'," *Past & Present* 82 (Şubat 1979): 116-146; Louis A. Perez, Jr., *Social Banditry and Peasant Protest in Cuba, 1878-1918* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1989) ve Richard W. Slatta, *Bondidos: The Varieties of Latin American Banditry*'deki (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1987); *Banditry, Rebellion, and Social Protest in Africa*, Der. Donald Crummey, (Londra: James Currey, 1986), s. 89-192, 373-396'daki makaleler.

17. Hobsbawm, *Bandits*, s. 114-115. Hobsbawm'ın etkili olmuş formülasyonlarının bir eleştirisi için bkz. Pat O'Malley, "Social Bandits, Modern Capitalism, and the Traditional Peasantry: a Critique of Hobsbawm", *Journal of Peasant Studies* 6 (1979): 489-501.

* Nat Turner: Amerikalı zenci köle lideri. (ç.n.)

laşıyordu. Haydudun bu gibi değişim süreçleriyle ilişkisini, toplumsal düzeni dönüştürebilecek şekillerde nadiren yeniden kurması, bu sınırlı direniş biçiminin trajedisiydi. Yine de haydudun, stoacı bir halde sefilleşmeye, haksız baskıya ve suçlanmaya hemencecik ayak uydurmayı reddedişi, kapitalizmin ve sömürgeciliğin çok sayıda inkâr edilemez fethinin görülmeyen yüzünü kesen sınır ihlalcisi bir direnişi, bir ahlaki müphemlik destanını miras bırakmıştı.

Bu muhafaza yanlısı haydudun özel bir versiyonu, Güney İtalya'nın zeytin yetiştiren bölgesi, Gioia Tauro Ovası'nın mafiososuydu. Pino Arlacchi'nin sözleriyle, Calabria'ya bağlı bu bölge 1860'tan 1950'ye kadar bir "daimi geçiş" hali tecrübe etmişti; zira zeytin üretimine bağlı tek türlü tarım, giderek "bir şans oyununa benzer" olmuştu. Sınıf oluşumunu süratli değişim nitelendiriyordu. Zeytinin "var" yılları ev, hayvan ve küçük çiftlikler almayı kolaylaştırmış; böylece toprağı olmayan işçiler ufak mülk sahibi, ortakçı ya da küçük çiftlik sahibi olmuştu. Ancak arkadan hep buhranlı dönemler gelmiş, çoğu kişiyi satıp savmaya ve mülksüz işçilik statüsünün iniş çıkışlarına yeniden ayak uydurmaya mecbur bırakmıştı. Toplumun yönetici tabakaları bile asla güvende değildi; Arlacchi ise Calabria'nın, "elitliğin sürekli değişimi"ni, iktidarda prestijli edinimleri bariz şekilde sergilemeyi teşvik eden, sürekli bir yeniden yapılanma sürecini tecrübe ettiğini öne sürüyor. 1860 senesiyle İkinci Dünya Savaşı arasında Calabria toplumunun kesimleri, öyle bir sürat ve süreksizlikle şekillenmiş ve tekrar şekillenmişti ki bütün bir toplumsal oluşumu yalnız, "hem aşırı ince hem çok sınırlı olan [bir] aile dışı sosyal ilişkiler ağı" yönetiyordu. Otorite sahibi kurum görünürde yok gibiydi ve aileler ile bireyler arasındaki etkileşimler "çatışma içerisindeki egemen güçler"e aitti. Bu "daimi geçiş" toplumunun ekonomi politiği bu yüzden, adeta antika olmuş bir ticari mübadele ağının tuzaklarını devreye sokuyordu. Bireysel prestij, bir kişinin elde edebildiği "bağlılık" sayısıyla ve araçsal arkadaşlıklarla kapatılan "hesap" sayısıyla ölçülür olmuştu. Dolayısıyla mafyanın oluşumundaki ironi, tüm o yanlış algılanan ailevi içeriğine rağmen, nesiller boyu süren istikrarsızlık içinde maddiyatın sevk ettiği çürüyüşe kök salmış, aileciliğe ters bir güç ağından çıkmış olmasıydı.[18]

1840 sonrası Sicilya'nın istikrarsızlaşmış şartlarında, feodalizm resmen ortadan kaldırıldıktan ve kuzeyin kapitalist güçleri, pazara darbe girişimine varan şekilde bölgeye girdikten sonra, geleneksel feodal sahipler, sonradan olma girişimciler ve eşkıya gibi zabıtalar, noksan

18. Pino Arlacchi, *Mafia, Peasants, and Great Estates: Society in Traditional Calabria* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s. 89-111.

oluşmuş ve oldukça gözden düşmüş bir devletin emniyete alamadığı bir istikrarı sağlamak niyetiyle melez bir sınıf paktını onaylamıştı. Bu pakt küçük köylü mülk sahiplerini ve toprağı olmayan işçileri ezmiş (ve periyodik ayaklanmalarını engellemiş, askeri yollardan bastırmıştı) ama aynı zamanda, kapitalist pazarın insafsız yeni dünyası içerisinde sağ salim yerine getirmeleri gereken yükümlülüklerin destek sistemi için bir nevi garanti temin etmişti.[19] Güney İtalya'da devlet oluşumu, bilhassa Sicilya Adası'nda, İtalya'nın birleşmesini bölgesel bir tahakküm süreci olarak tecrübe eden yerli nüfustan, hiçbir zaman tam olarak destek alamamıştı. Engellenen toplumsal değişim çabalarının tarihinde, yönetimde birleşik ve düzensiz bir nevi eşitsizlik geliştiği ortadaydı. Toprak reformu başarısız olmuş ve peşinden kırsal asayişsizliğin ve 1886 senesindeki Palermo başkaldırısının bastırılması; Sicilya'da kırk sekiz vekilden yalnızca üçünün hükümet lehine oy kullandığı 1873-1874 parlamento başkaldırısı ve büyüyen İtalyan suç ekolünde "güney meselesi"nin giderek "ırksal" aşağılıkla özdeşleştirilmesi gelmişti.[20]

Peki mafya neydi? İtalyan kökenlerinde ait olunan bir şeyden ziyade, bir dizi davranış pratiğiydi. Christopher Duggan'm işaret ettiği gibi, *mafyanın* tarihsel olarak el altından, merasimle üye olunan, katı bir hiyerarşiye bağlı, kendilerine spesifik kontrol alanları tayin etmiş meşum bir suçlu topluluğundan (tıpkı Napoli'nin *camorrası** gibi) evrildiği fikri, bir tür efsane haline gelmiştir.[21] Mafyanın, cezaevi merkezli olduğu yargısıyla değerlendirildiği 1880'ler İtalya'sında, bu bakış açısı erken sosyoloji ve kriminolojinin ilkel ampirizmiyle yakından alakalıydı. En akıldışı ve yabancı fobisine bağlı anlatımı ise yüzyılın eşiğinde, Kara El diye bir şeyin himayesinde olduğu varsayılanlarca üstlenilen bir dizi şiddet ve yıldırma vakasının "tehlikeli yabancılar"la

19. Anton Blok, "The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered", *Comparative Studies in Society and History* 14 (1972): 495-504; Blok, *The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960* (New York: Harper Torch books, 1974); Hobsbawm, *Primitive Rebels*, s. 30-56; Henner Hess, *Mafia and Mafiosi: The Structure of Power* (Farnborough: Saxon House, 1973).

20. Sicilya'nın tarihine ve mafyanın oluşumuyla olan bağlarına kısa bir bakış için bkz. Christopher Duggan, *Fascism and the Mafia* (New Haven: Yale University- Press, 1989), s. 20-52. İtalyan kriminolojisi üzerine bkz. Daniel Pick, "The Faces of Anarchy: Lombroso and the Politics of Criminal Science in Post-Unification Italy", *History Workshop Journal* 21 (İlkbahar 1986): 60-86. Sicilya'da yoksulluk bağlamı, Danilo Dolci, *Poverty in Sicily:A Study of the Province of Palermo*'daki (Harmondsworth: Penguin, 1966) daha geç tarihli bir tartışmaya temel teşkil ediyor.

* Camorra: Napoli'de 1820'de adını duyurmuş, 1911'de ortadan kaldırılmasına dek en çok şantaj ve soygun yapmasıyla tanınan gizli örgüt. Terim buna benzer herhangi bir örgütü nitelemek için de kullanılır. (ç.n.)

21. Napoli ve camorra üzerine bkz. Arthur Train, *Courts, Criminals, and the Camorra* (Londra: Chapman & Hall, 1912); Vincenzo Ruggiero, "The Camorra: 'Clean' Capital and Organized Crime", *Global Crime Connections*, Der. Pearce ve Woodiwiss, s. 141-161.

özdeşleşen, merkezileşmiş bir gasp ve suç örgütü olduğuna dair inancı koşullandırdığı ABD'de baş göstermişti. Bu anlayış 1950'lerde ve 1960'larda kanuna aykırı faaliyet gösteren örgütlü kartellerin statüsüne dair devletin yönettiği soruşturmalarla pekişmişti. 1957'de ilan edilen "Büyük Mafya Konseyi"ne ait Appalachia uzlaşımının kötü şöhreti ve 1963'te kendi tabiriyle Cosa Nostra'nın varlığını ifşa etmiş olan Joseph Valachi gibi figürlerin tanıklıkları, etnik suç paniğini beslemişti. Ancak tüm bu az çok şişirilmiş muhakeme, kendi içinde tutarlı bir suç örgütünün esas rolünü tespit etmeyi başaramamıştı ve mafyaya dair en akla yatkın tartışma kriminal komploların değil bir davranış tarzının ehemmiyeti üzerinde durur.[22]

Bir mafioso gibi davranabilmek, "onurlu bir adam", şiddetle cinsiyete bağlı hürmet anlayışlarının hâkim olduğu bir toplumda, saygı duyulan bir figür olmak demekti. Agresif bir sertlik ve kozlarını vicdansızca paylaşmak, hep eril ile aleni olam yücelten ve dişi ile mahrem olanı idealize eden ikili bir hayat anlayışı içerisinde yer alan, yiğitlik ve cesaretin mihenkleri olarak değerlendirilirdi. Onurun eril değişkesi, uç halleri şiddete yatkın olan hareketler ve duruşlarla kendini gösteren bir erkeklikti; erkekçe değerleri, diğerlerini saygı göstermeye, korkmaya ve teslim olmaya koşullayan dışarıya dönük bir sesle ilan ederdi. Kadın onuru çoğunlukla cinseldi ve akrabalıktan doğardı; ataerkil ailevi bağlarını hizmet ve tecridin içe meyleden sükûnuyla tasdik eden, iffetli bir bekâret ya da bağlılıktan ibaretti. Bu cinsiyete bağlı çifte standart, sınıf ve statü alanlarına da yayılmıştı ve kanunla devletin baskılarının kınamalarının ötesindeydi. Dahilinde kişilikli bir adam olabilme yeteneğinin şiddet ihtimalini içine aldığı, mafioso onurunun ya da *omertà*nın üst üste binen çemberleri içerisinde, sosyal ilişkilerin incelik, görgü, nezaket ve iyi yüreklilikle idare edilmesi gerekliliği öne çıkıyordu. Tüm bunlar dostlukları sağlamlaştırmak ve aleni şiddet kullanmadan anlaşmaya varmak için kullanılırdı. Ancak onur çemberleri dışında, sınıfça "aşağı" olanlarla ya da aile ve iş düşmanlarıyla görülen hesaplarda, bu tür davranış normlarına tenezzül edilmezdi. Gücü emniyete almak için tertiplenen, kurnazlık ve cesaretle, sahtekârlık ve gaddarlıkla kuvvet-

22. Duggan, *Fascism and the Mafia*, özellikle s. 15-19, 2-6. ABD için bkz. Joseph L. Albini, *The American Mafia: Genesis of a Legend* (New York: Appleton-Crofts, 1971); Dwight C. Smith, *The Mafia Mystique* (New York: Basic Books, 1975); Frederic D. Homer, *Guns and Garlic: Myths and Realities of Organized Crime* (West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1974); Peter Maas, *The Valachi Papers* (NewYork: Putnam, 1968); daha sonraki bir dönem içinse bkz. Nicholas Pileggi, *Wise Guy: Life in a Mafia Family* (New York: Pocket Books, 1985). *American Journal of Sociology* 71 (1965): 302-310'daki erken sosyolojik ifade, Robert Anderson, "From Mafia to Cosa Nostra"yı dikkate alın. Mary McIntosh, *The Organisation of Crime* (Londra: Macmillan, 1975), özellikle s. 42-58, erken sosyolojik ve kriminolojik meselelerin bir özeti.

lendirilen sahte görünüşler, spesifik hesapların, nihayetinde şiddetle çözülmesinde gerekli manevralar olarak meşru kılınmıştı. Yani "onurlu" adam ispat amaçlı hareketlerinde, hiçbir *omertà* mesuliyeti hissetmediği kadınların ırzına geçebilirdi; zira saygı ve erkekliğini toplumun, onurunu tekrar kazanamamacasına yitirmiş katmanlarından kadınları harap ederken kendi çevresindeki kadınların kendisine geri aksedecek olan onurunu, böyle bir utançtan koruma yeteneği doğrultusunda tanımlardı. Eğer ırzına geçilenler, kan davası benzeri bir cezalandırma hareketiyle karşılık vermezlerse (onur çemberini utanca düşürmüş herhangi birini öldürmek verilecek kesin karşılıktı) köydeki muhtemelen en kirli ve iç karartıcı yaşam alanlarının mahalliliğinde bile damgalanmış aşağı bir "kast"a, sonsuza dek havale edilirlerdi.

Onurun cinsiyete bağlı düsturu ve çifte standardı, erkeklerin iş ve sosyopolitik otorite alanlarına taşınırdı. Mafioso tavrı, ekonomik girişimlerden kamusal şenlik hayatına kadar bütün muamelelerin sonsuz bir meydan okuyuşa, çarpışmaya ve rekabete ortam oluşturmasını sağlardı. Tam da mafioso kuvvetinin olduğu bölgeler, kökü derinde sınıf yapılarından, güçlü kurumsal ağlardan ve ilerleyen devlet oluşumundan yoksun bir toplumsal hareketin zayıflıklarından hasıl olduğu için, Güney İtalya'nın kimi kısımlarında aileler arasında ve içerisinde ilişkileri yöneten "her bir kimsenin herkese karşı savaşı", adalet yerine onur için sonsuz ve tükenmez çeşitte bir arayışın peşine düşüyordu. Arlacchi'nin vardığı kanıya göre onur, "adaletten çok, üstünlük ve şiddet konusuydu." Mario Puzo'nun romanında anlatılan Corleone ailesinin tarihinin ve *Godfather* [Baba] filmleri üçlemesinin işaret ettiği gibi, "Mafioso, gündelik 'görevlerini' yerine getirirken herhangi bir soyut ahlak ve adalet ilkesi gözetmezdi. Onur ve güç elde etmeye çalışırdı. Amaçlarını gerçekleştirmeye çalışırken yerleşik her davranış kuralını hor görmeye hazırdı. [...] Mafiosonun gücünü belirleyen olgu, üstünlük mücadelesinden zaferle çıkmasıydı; her ne yolla olursa olsun zafer."[23]

Mafiosonun "ailesi" bir nevi ilkel bir devlet gibiydi; İtalya'nın spesifik bölgelerinde halk kitlelerinin bağlılığını kazanamayan ya da refahlarını sağlayamayan yönetici otoritenin yapılarına paralel işliyor ve bir vekil yerine geçiyordu. Mafyanın himayesi hâkim maddi menfaatleri koruyor ve düzeni sağlıyordu, karşılığı ise bir vergi tutarındaydı; mafyanın iş ve cemiyet hayatında çekişen alanlarda yaptığı arabulucu-

23. Bu tartışma, Arlacchi, *Mafia Business*, s. 3-20'den yola çıkıyor, alıntılar *Mafya Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., 2000 s. 32, 34'ten. Ayrıca, bkz. Arlacchi, *Mafia, Peasants, and Great Estates*, s. 111-121.

luklar, adalet yerine geçiyordu. Noksan devlete vekil olan mafioso, ikili iktidarın pragmatik, kişisel ancak otoriteyi bireysel olarak ve hâkim düzene hiçbir *devrimci* meydan okuyuş sunmayan şekillerde pekiştiren bir ifadesiydi. Bunun yerine mafya, duruma göre ulusal devlet tarafından olumlu olma potansiyeline sahip ya da tehdit edici boyutlarda bölücü olarak değerlendirilebiliyordu. Hem köylü/proleter davalarından hem de büyük ölçekli mülkiyetin ve sürekli birikimin yoksunluğundan ve yükümlülüklerinden sakınan sınıf aracıları olan, geleneksel "onurlu adamlar", paradan yana olsalar da bütünüyle onun yönetimine girmiyorlardı. Mafiosi devlet politikasına yer yer ayak uyduruyordu ama son tahlilde, hiçbir zaman devletin karar alma mekânizmalarına bulaşmıyordu. Onların *omertà*ları sınırlı bir servetle beraber, siyasi, maddi ve kültürel başka pek çok unsuru kapsıyordu; *omertà*nın himayesi dışında yükümlülükleri hep geçici ve esnekti.[24]

İkinci Dünya Savaşı sonrası gelişmeler, *omertà*nın alanını ve mafyanın anlamını çarpıcı biçimde değiştirmişti.[25] Genişleyen bir dizi toplumsal, ekonomik, siyasi ve kültürel değişimin biriken etkisi, 1960'ların sonları ve 1970'lere gelindiğinde mafya üyesinin geleneksel onur düsturunun yerini, servet peşinde amansız bir birikim güdüsünün alması oldu. Esasında kentsel olan bu gelişme *omertà*yı, mafya üyelerini hürmet edilip saygı görecekleri yerde, sapkın diye lekelenmiş ve suçlu diye marjinalleşmiş hale getiren bir meşrulaştırma kriziyle darmadağın etmişti. Mafya otoritesinden geriye, kuruluş çevrelerine sızan, bariz şekilde yasadışı olan birikim stratejilerini kullanan (haraç, rüşvet, himaye) ve meşru girişimcilik faaliyetleri peşinde büyük ticaret şirketleriyle birleşerek çoğu kez paranın gücüne, kabaca gözdağı veren mafya üyesinin dayatmacı taşralılığını ekleyen gangster yırtıcılığı kalmıştı. Böylece mafya kapitalizmi, 1970'lerde ortaya çıktığı gibi, o günkü iş dünyasının yatırım portföyünü, geleneksel mafya üyesi iktidarının ilkel zorlama mekânizmalarıyla birleştirmişti. Sermayenin bozulmamış biçimleriyle aynı hizada varlık göstermekten çok, üretim ve mübadele ilişkilerinin içine girmiş ve onları yeni-

24. Bu tarihin bir kısmının detaylı bir keşfi için bkz. Duggan, *Fascism and the Mafia*; mafyanın güç ve sınıf mevkisi, Arlacchi, *Mafia Business*, s. 21-54'te tartışılıyor. Hobsbawm, *Primitive Rebels*, s. 30-56, paralel devlet üzerine bazı faydalı yorumlar ve Arlacchi'den farklı olarak, servete daha doğrudan bağlı olduğunu düşündüğü mafiosinin sınıf karakterine dair bazı tartışmalar ortaya koyuyor. Yine, Michele Pantaleone, *The Mafia and Politics*'i (Londra: Chatto & Windus, 1966); Alan Cassels, *Fascist Italy* (New York: Thomas Y. Crowell, 1968), s. 70'i dikkate alın. Gramsci'nin İtalyan tarihini kuramsallaştırma girişimlerinin özünde pek tabii ki mafyanın oluşumuyla alakalı tarihsel süreçler vardı. Bkz. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (New York: International, 1973) [*Hapishane Defterlerinden Seçmeler*, Çev. Adnan Cemgil, Belge Yay., 1997.]

25. Gavin Maxwell'in, *The Ten Pains of Death*'i (Londra: Longman's, 1959) kişiselleştirilmiş bir hikâye.

den şekillendirmişti. Artık onurlu olmayan mafya ruhu, giderek daha geniş ekonomik etkileşim sahalarına girmeye başlamıştı. Açgözlü bir birikimi ve gösterişçi bir tüketimi teşvik ediyordu. Artık devlet ya da adalet kurumlarıyla doğrudan görüşme gerekliliğinin mâni olmadığı mafya kapitalizmi, evrilip zaman içerisinde kâr ve güç elde etmek için amansız bir mevki savaşıyla ayakta tutulan, paralel bir iktidar olmuştu. Ekonomisi ve kültürü yerel ve bölgesel sınırlamalardan kurtulurken 1970'lerin yeni mafya enternasyonalizmine, bir kere işlendi mi yüzde 2000'in üzerinde piyasa hasılatı sağlayan, baz morfin ticareti anahtar olmuştu. Böyle mali tahrikler Milano mafyalarını Asya, Afganistan, Latin Amerika ve kent Amerika'sındaki benzer zihniyette çevreleri birbirine bağlamıştı. Tüm kötü şöhretlerine rağmen bunlar, küresel uyuşturucu ticaretinin genişleyen havuzunda nispeten küçük balıklardı ve aslında Amerikan mafyasını onların zayıf kaynakları kontrol altında tutuyordu. İnisiyatifleri genellikle ABD'nin güçlü askeriyesi ve finansal gruplaşmalarının aşağısındaydı.[26]

Bu değişim ve dönüşüm tarihinin çoğu Amerika'nın sözde suç aileleri ve İtalyanların, Yahudi ve İrlandalı öncellerinin hemen peşinden geldiği, gangsterliği ile özdeşleştirilebilir.[27] İtalyan "girişimciler" sendikalara, bankalara, kamyonculuk endüstrisine ve tersanelere sızarken dolandırıcılıkta, anonim şirketleri suçlulardan ayırmak iyice güç hale gelmişti.[28] 1980'ler ve 1990'lara gelindiğinde ise bu yağmacı girişimci gangsterliğin ırksal/etnik hanesi değişiyordu. Uyuşturucu satıcılığının uluslararası hale gelmiş bağlantılarından ayırt edilemez olmuş örgütlü suç dünyasında Afro-Amerikan Chicano,* Latino gibi yeni çete oluşumları öne çıkmaya başlamış ve kapitalizmin çağdaş ruhu olarak,

26. Savaş sonrası dönüşüm üzerine bkz. Pantaleone, *The Mafia and Politics*, aynı zamanda s. 180-194'te eroinin önem kazanmaya başladığı zamanlara dair bir tartışma yer alıyor; Arlacchi, *Mafia Business*, s. 57-186, 1970'lerde eroine dair bir tartışma ise s. 187-211'de yer alıyor; Blok, *The Mafia of a Sicilian Village*, s. 213-230; Frank Pearce, *Crimes of the Powerful: Marxism, Crime and Deviance* (Londra: Pluto Press, 1976).

27. Bkz. Daniel Bell, *The End of Ideology*, s. 115-136'daki "Crime as an American Way of Life: A Queer Ladder of Social Mobility"; Humbert S. Nelli, *The Business of Crime: Italians and Syndicate Crime in the United States* (New York: Oxford University Press, 1976). Capone üzerine bkz. F. D. Pasley, *Al Capone: The Biography of a Self-Made Man* (Londra: Faber & Faber, 1931); John Kobler, *Capone: The Life and World of Al Capone* (Greenwich, Conn.: Fawcett, 1971); Laurence Bergreen, *Capone: The Man and the Era* (New York: Simon & Schuster, 1994).

28. Francis A. J. Ianni, *A Family Business: Kinship and Social Control in Organized Crime* (New York: Russell Sage-Basic Books, 1972); Jonathan Kwitny, *Vicious Circles: The Mafia in the Marketplace* (New York: W. W. Norton, 1979); Mary McIntosh, "The Growth of Racketeering", *Economy and Society* 2 (1973): 35-69; John Landesco, *Organized Crime in Chicago* (Chicago: University of Chicago Press, 1968). Gangsterin edebi tasarımı üzerine bkz. Michael Denning, *The Cultural Front: The Laboring of American Culture in the Twentieth Century* (Londra: Verso, 1996), s. 254-258.

* Chicano: Meksika kökenli Amerikalı.

büyüyen yeraltı ekonomisinin bütün sektörlerine sızmıştı.[29] En başarılı olanları zaten anaakım iş dünyasıyla bütünleşmiş olan mafya aileleri, dünya çapında girişimci Latin Amerikalı ve Asyalı suç kartellerinin kontrolünde olan yeni uyuşturucu ekonomisine ayak uyduramamıştı.

Bu ikinci tür kartellerden bazıları, özellikle de Orta ve Güney Amerika bağlantıları olanlar, ABD'nin devrim ve ayaklanma karşıtı güçleri vasıtasıyla 1980'lerin anti-Sandinista kampanyalarıyla yolları kesişen, karşıdevrimci ağlarına gevşek şekilde bağlıydı. Amerika'da bu yeraltı ruhunu doğuran koşullar, ironik olarak, tam da Güney İtalya'nın istikrarsızlaşmış ekonomi politiklerindeki eski tarz mafiosiyle özdeşleşmiş onur ve servetin ilk bağlantılarını ortaya çıkarmış olanlardı. Amerikan şehirlerinin iç kısımlarındaki mahalleleri, Brooklyn, Güney Bronx ve Manhattan'daki getto ve barrio yerleşimlerinden, Chicago'nun güney yakası, Güney Los Angeles Merkezi ve Miami'ye kadar, Sicilya ve Calabria'nın kırsal kesimi gibi, hususi bir *toplumsal* azgelişmişliğin olduğu bölgeler haline gelmişti; buralarda, okul ve hastanelerden iş bulma büroları, itfaiye, toplu taşıma ve yoksulara yardım dairelerine kadar, koruyucu ve tedarik edici kurumlar senelerce ihmal ve terk edilmişti.[30]

Şiddetle yeniden yapılandırılmış toplumsal düzensizliğin özünde, istihdam kaybı vardı. 1970'le 1984 yılları arasında New York'ta şehrin içinde, 450 bin işçinin çalıştığı, niteliksiz elemanlara iş veren işyerleri ortadan kalkmıştı; 300 bin ücretli pozisyon da Philadelphia, Boston ve Baltimore'da kaybolmuş, işsizlik oranları kuzeydoğudaki siyah erkekler için yüzde 68 gibi hayret verici bir rakama yükselmişti.[31] İmalat işlerinin 1950'de 1.1 milyon kişiden, 1995'te 300 bin kişiye kadar yavaş yavaş azaldığı New York şehrinde, 1970'lerin ortalarında "lüzumsuz" siyahlar ve Porto Rikoluları hedefleyen "planlı bir daraltma"ya şahit olundu. Vergi tahsilatının giden emlak sahipleri, batan iş girişimleri ve işsizlerle marjinallerin olduğu bir ekonomide tipik olan vaktinde ödenmeyen borçlar yüzünden düşmesiyle hedef alınıp karşılığında gettodaki mahallelerinin temel hizmetlerinde eksilmelerin sıkıntısını çeken, yapısal ırkçılığın yeni kurbanları, geç kapitalizmin ağır koşullarıyla karşı karşıya kalmıştı. New York Konut ve Kalkınma İdaresi Başkanı Roger Starr, görünüşe bakılırsa pervasız sınıf gündeminin içerdiği

29. Philippe Bourgois, *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 75.
30. Klasik liberal ifade, Kenneth B. Clark, *Dark Ghetto: Dilemmas of Social Power* (New York: Harper Torchbooks, 1965).
31. Charles Derber, *The Wilding of America: How Greed and Violence Are Eroding Our Nation's Character* (New York: St. Martin's Press, 1996), s. 127.

ırkçılığa aldırmayarak, kinik şekilde şu açıklamayı yapmıştı: "İnsanları iş bulma olasılıkları günden güne azalan yerlerde kalmaya teşvik etmemeliyiz. Porto Rikoluların ve taşralı siyahların şehirde yaşamalarına engel olun [...] şehir artık fırsatlar diyarı olamaz [...] Kent sistemimiz köylüyü alıp bir endüstri işçisine dönüştürme teorisine dayalı. Bugün artık endüstride iş yok. Neden köylüleri köylü olarak bırakmayalım?"[32] Starr, şehrin, kent konutlarının gelişimi ve ipoteğinde [mortgage] kısa vadeli borçlanıp uzun vadeli kredi vererek Ekonomi 101 dersinin temel öğretilerine karşı geldiğine dikkati çekerek bir tomar "çürük borç senediyle" meclis kürsüsüne çıkmış ve ellerinden bunları alacak bir "peri ana" olsun istemişti; kimse felakete pahalı cam terliklerle dans ederek gitmezdi.[33] Sonuç paralel bir otorite için haykıran bir bağlam, aşağıdan inşa edilen devletsiz bir devletti. Ronald Reagan'ın ikinci başkanlık dönemi geldiğinde Amerika'daki siyah ailelerin üçte birinden fazlası, resmi yoksulluk sınırında ya da bu sınırın altında yaşıyordu.[34] İşte sokak piyasasının hoyrat maçoluğunun ve yağmacı, gözü doymaz bireyciliğinin muvaffak olduğu çağdaş çete kültürü hep bununla ilgiliydi. Kapitalizm tarihinde faşizmin yükselmesinin dışındaki çok az dönem bu kadar karanlık bir ruhla canlanmıştı.[35]

XX. yüzyılın ortalarına, renkli halkların, çoğunlukla Afro-Amerikalı ve Latinoların (doğu ve batıda yerleşmiş Porto Rikolu ve Chicanolar), baskı altında, yokluk içinde ve zorla tabi kılınmış halde olmanın yanında çürüme ve tehlikenin hâkim olduğu bir çevrede yaşadığı, Amerikan şehirlerinin içlerindeki esaslı ikilik damgasını vurmuştu.[36] Bir taraftan

32. Robert Fitch, *The Assassination of New York* (Londra: Verso, 1993), s. viii, 216. Roger Starr sonradan beyanatını savunan ve New York'taki krizin tabiatı üzerine bir dizi açıklama yapmıştı. Bunların arasında, Starr, *The Rise and Fall of New York City* (New York: Basic Books, 1985) yer alıyor. Daha sofistike ama daha saydam olmayan liberal yanıt, Mario Cuomo, *The New York Idea: An Experiment in Democracy*'de (New York: Crown, 1994) yer alıyor.

33. Fitch, *The Assassination of New York*, s. 208, 216. Ayrıca, *Race, Politics and Economic Development: Community Perspectives*, Der. James Jennings, (Londra: Verso, 1992), s. 101-116'da Walter Stafford, "Whither the Great Neo-Conservative Experiment in New York City" makalesindeki genel tartışmayı ve geniş kapsamlı bir derleme olan, *Dual City: Restructuring New York*'u, Der. John Hull Mollenkopf ve Manuel Castells, (New York: Russell Sage, 1991) dikkate alın. Dönemin gazeteci gözünden mizahi bir anlatımı için bkz. William E. Geist, *City Slickers: The Espresso Emergency Squad, the Hanger King and Other Tales of New York in the 1980s* (New York: Penguin, 1987).

34. Robin D. G. Kelley, *Yo 'Mama's DisFUNKtional! Fighting the Culture Wars in Urban America* (Boston: Beacon Press, 1997), s. 46.

35. Paul Eddy, Hugo Sabogal ve Sara Walden, *The Cocaine Wars* (New York: W. W. Norton, 1988), s. 232-246'daki Miami'deki uyuşturucu savaşının devlet güdümünde sürdürüldüğü ilk mücadele mevkisi "Little Havana"ya değinen, yozlaşmış polis, tırmanan suç ve şiddet tartışmasını göz önüne alın. Little Havana üzerine daha fazlası, Mark Abrahamson, *Urban Enclaves: Identity and Place in America* (New York: St. Martin's Press, 1996), s. 85-102'de bulunuyor.

36. Çevre tarihçileri bu sürecin ağır bedellerini ve ırk ile sınıf bakımından hangi özel şekillerde ödendiğini ele almaya başladılar. Bkz. örneğin, Andrew Hurley, *Class, Race, and Industrial*

periyodik ayaklanmalar ve isyankâr iç patlamalar toplumda huzur bırakmıyordu: 1940'larda zaat-suit* isyanları ve siyah hareketleri; 1950'lerde ve 1960'ların başlarında sivil haklar çalkantısı; 1960'larda Watts, Harlem ve Detroit'te gettoları ateşe veren, ekonomik ve askeri beyaz gücü kısa süreliğine alt eden patlayıcı öfke; şehrin içlerinde gençliğin ve siyah işçilerin 1960'ların sonlarında Genç Lordlar, Siyah Panterler ve Devrimci Siyah İşçiler Ligi'nin örgütlü devrimciliğiyle sembolik ve siyasi bakımdan tesirli patlamaları. Diğer taraftan liberal düzen, bu dönemin galeyanında kurumsallaşmış ırkçılığın yüzeyini sıyıran bildiğimiz teşvikleri veriyordu; Demokrat Parti'nin himayesi, yoksulluğu ve cehaleti azaltma programları ve seçmen kaydı, düzmece gençlik istihdamı inisiyatifleri ve reformist bir bütünleşme ideolojisi.

Devlet baskısı seviyesinde yıkıcı faaliyetlere karşı yerel polis güçleri ve gizli, çoğu kez cinai FBI ve CIA operasyonlarından oluşan aygıt, ortaya çıkan başkaldırı liderlerini kuşatmıştı. İmalı ve gözdağı veren kampanyalar aracılığıyla ve aynı zamanda açık terörist saldırılarla bunlar, bu yeni doğmuş direniş kadrosunu kudretsiz, mahpus, cesareti kırık, mahvolmuş ya da ölü halde bırakmıştı. Memleketteki bu yıkıcı faaliyetlere karşı gizli savaş, ilginçtir ki Nixon yönetiminin G. Gordon Liddy gibi gece baskıncıları tarafından teşkil edilen aynı şekilde saklı, teknik olarak yasadışı polis güçlerinin evrimiyle benzeşiyordu. Bu baskıncıların Beyaz Saray mandası, uyuşturuculara karşı, Amerikan şehirlerinde yaşanan krizler için yabancı güçleri suçlama gibi faydalı bir ideolojik maksada yarayacak ve 1970'lerin başlarında başkanın yürütme yetkisinin genişletilmesini pragmatik şekilde haklı çıkaracak, sıkı bir tedbir getirecekti.[37] On sene içerisinde bu altyapı kolayca, menfaatlerin görünürde kaçınılmaz bir kaynaşmasına uydurulacaktı: Devrim karşıtı, yürekli ama nakde susamış uluslararası güçlerin ve gericiliğin uyuşturucu bağlantısından gelen, Nikaragua'nın "sosyalist" Sandinistaları gibiler tarafından saygın kalelerinden uzaklaştırılmış mülksüzleşmiş işadamları ve generallere ait bir piyasa-asker ittifakının çalışanlarına mal edilen, kolay para idi bu kaynaşmanın adı. XX. yüzyılın son otuz yılının giderek müsamahasız hale gelen baskıları için sahneyi hazırlamaya tüm bunların yardımı dokunmuştu. Ne kadar mütevazı da olsa yatıştırmaya ayrılan fon, 1973 sonrası devletteki genel bir mali krizde

Pollution in Gary, Indiana, 1945-1980 (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995); Mike Davis, "The Case for Letting Malibu Burn", *Environmental History Review* 19 (Yaz 1995): 1-36.

* zoot-suit isyanları: II. Dünya Savaşı sırasında Los Angeles'ta ortaya çıkan, farklı giyim tarzıyla tanınan Latina gençliğinin resmi görevlilere karşı başlattığı isyanlar. (y.h.n.)

37. Bkz. Edward Jay Epstein, *Agency of Fear: Opiates and Political Power in America* (Londra: Verso, 1990).

kurumuş, gettolar ve özellikle de gençleri ve yeni gelmiş göçmenleri (çoğunlukla "illegaller") ilkel birikimsizlik bölge ve personeli diye gözden çıkarılmışlardı. Sermaye ve devlet böyle semtlerden özyıkıma yatkın, kaotik şiddetten başka bir şey ummuyordu. Okullar ve hastaneler çürür ve işyerleri kapanırken bu sürecin toplumsal bedeli, giderek daha açık hale geliyordu. 1980'lere gelindiğinde kentsel Amerika'da siyah ve kahverengi ırkın işsiz ya da yoksulluk sınırının altında yaşayan gençliğinin yüzdesi, ciddi şekilde tırmanmıştı; krize dair bazı tahminler, renkli gençler arasında işsizlik oranının yüzde 70 olduğuna işaret ediyordu.[38] Los Angeles vilayetindeki siyah gençlik arasmda işsizlik yüzde 45'e fırlamış ve ailelerin yüzde 40'ı yoksulluk sınırının altında ya da resmen sınırda yaşıyorlardı. Getto liselerini yarıda bırakanların oranı yüzde 50'ye yaklaşıyor ve yaşları beşle on dört arasında 250 bin ila 350 bin "kapı anahtarı çocuk", okul gününün sonundan ebeveynlerinin mesai saatleri bitene kadar bir yetişkinin bakımından yoksun kalıyordu.[39] Böyle temel maddi yoklukların işaretlerinin yönettiği cemaatler hemen hor görülüyor ve ağır bir elin idaresi gereken "tehlikeli sınıflar"ın, XX. yüzyıl tabiriyle "sınıfaltı"nın [underclass], yeniden kurulduğu mahaller olarak onlara hep aynı rol veriliyordu. Kent manzaraları böylece polis helikopterleri, şahmerdanlarla donatılmış tanklar, yeni gözetleme teknolojileri, duvarlarla çevrili konut projeleri ve Güney Afrika'nın apartheidini anımsatan "paso" sistemleriyle savaş alanlarına dönmüştü.[40] Siyah ve Latinoların hapsedilme oranları fırlamıştı; Amerikan hapishaneleri ırksal gulaglar haline gelmiş ve ABD, halkını dünyadaki Güney Afrika gibi kötü nam salmış baskıcı rejimler de dahil olmak üzere tüm rakiplerini geride bırakan bir oranda -100 binde 344- hapsetmenin şüpheli nişanını kazanmıştı. Ülke nüfusunun yüzde 15'inden azını oluşturmalarına rağmen,[41] 1990'ların ortasında

38. Bkz. Keith Jennings, "Understanding the Persisting Crisis of Black Youth Unemployment", *Race, Politics, and Economic Development*, Der. Jennings, s. 151-164; Kelley, *Yo'Mama's DisFUNKtional!*, s. 46-47; R. Daniels, "Confronting the 'State of Emergency'", *Z Magazine* 6 (Haziran 1993): 16 ve Detroit üzerine detaylı bir örnek vaka incelemesi için, Thomas J. Sugrue, *The Origins of the Urban Crisis: Race and Inequality in Postwar Detroit* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

39. Şehrin içlerinde eğitim ve yoksulluğun facia boyutundaki etkisine dair bir tartışma için bkz. Ann C. Diver-Stamnes, *Lives in the Balance: Youth, Poverty, and Education in Watts* (Albany: State University of New York Press, 1995).

40. Kelley, *Yo' Mama's DisFUNKtional*, s. 47-48.

41. Peter Linebaugh, "Gruesome Gertie at the Buckle of the Bible Belt", *New Left Review* 209 (Ocak-Şubat 1995): s. 16-18. İdam cezasıyla alakalı meselelerin, ırksal boyutunu da içeren adamakıllı bir anlatımı için bkz. Hugo Adam Bedau, *The Death Penalty in America: Current Controversies* (New York: Oxford University Press, 1997), s. 65-66'daki tablo, ölüm sırasının ırksal niteliğini detaylarını gösteriyor. Burada işaret edilene göre, ölüm sırasındaki siyahlar ve Latinlerin toplam yüzdeleri (yüzde 48.3) beyazlarınkini (yüzde 48) geçiyor, halbuki bu iki grup toplam nüfusta beyazların yüzdesine yaklaşamıyorlar bile.

idamı bekleyen mahkûmların kabaca yüzde 40'ı Afro-Amerikalıydı. Siyah Amerika'daki erkek ölüm oranları Gambiya, Hindistan ya da El Salvador gibi gelişmekte olan yoksul uluslarınkini aşıyordu. 1990'ların başlarında neredeyse her beş siyahtan birinin ölüm nedeni cinayetti.[42]

Bu çöküntünün karşısında, reform programları asgariye indirilmişken şehrin içlerindeki mahalleler, lüzumsuz ve gözden çıkarılabilir, ırkçı çirkinliğin tehditkâr sert eliyle denetlenecek bir kent cangılı diye kabul edilmişti. Los Angeles Polis Departmanı (LAPD), intikam ve şiddete dayalı işgalci bir ordu, 1980'lerin sonuna ait Çekiç diye bilinen baskı programının mimarı olarak gaddar mevcudiyetiyle kötü nam salmış bir asayiş örgütüydü. Mike Davis ve başkalarının vardıkları kanıya göre, bu sarmallaşan düşüşün neticesi kaçınılmaz bir akıbetti. Kökenleri belki de Panterler ve Genç Lordlar'la özdeşleşmiş siyah ve Latino başkaldırısını diriltme umudunun silikleşen hafızasında yatan gençlik çeteleri, "1970'ler boyunca evrilerek yeniyetme kültüyle proto-mafyanın melezi" olmuştu. İroniktir ki yıkım ve demoralizasyon getiren, terk ettiği yeri talan eden bu kapitalist programın kurbanları, 1970'lerin ve 1980'lerin harap halinden sağ kalan tek piyasayı kullanarak azami ekonomik fayda sağladıkları Milton Friedmanvari bir neoklasik politika izlemişti: Yağmacı tecimsel kapitalizmin karanlık ruhu, sokak köşesinde seks ya da çalıntı video fiyatına satılabilen, ucuz ve doğrudan bir "uçuş" olan crack kokainin* ekonomi politiğinde uygun bir dinlenme yeri bulmuştu. Mafiosinin vasıfları, gençlik çetelerinin hoyrat girişkenliğinde yansımasını bulan genel bir değerler sistemine dönüşüyordu. Bu çeteler tırmanan bir şiddet ortamı ve medyanın, hakkında bildik sansasyonel tarafgirliğiyle tantana ettiği hayata karşı, çoğu kez düşüncesizce bir kayıtsızlık yaratıyorlardı.[43]

Afro-Amerikan, Asyalı ve Latin çeteler, 1970'ler ve 1980'lerde geçirdiği evrimde, acımasız bir mafya biçimini aldılar. İşsiz gençlerden

42. C. J. L. Murray, "Mortality among Black Men", *New England Journal of Medicine* 322 (18 Ocak 1991): 205-206.

* Crack kokain: Toz kokainden farklı olarak saflaştırılmış, ufak katı parçalar halindedir ve sigara gibi içilir. (ç.n.)

43. Önceki iki paragrafta ana hatları çizilen fenomenlere giriş olarak, Mike Davis'in, *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*'ından (New York: Vintage, 1992), özellikle de s. 265-322'den daha iyi bir başlama yeri olmasa gerek. Ayrıca, bkz. Edward W. Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory* (Londra: Verso, 1989); gazeteci L. Bing'in iki makalesi, "Confessions from the Crossfire", *LA Weekly* 10 (6-12 Mayıs 1988): 22-24, 26, 140; "When You're a Crip (or Blood)", *Harpers Magazine* 278 (Mart 1989): 51-59, Jimmie L. Reeves ve Richard Campbell, *Cracked Coverage: Television News, the Anti-Cocaine Crusade, and the Reagan Legacy* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1994); Craig Reinarman ve Harry G. Levine, "The Crack Attack: Politics and Media in America's Latest Drug Scare", *Images of Issues: Typifying Contemporary Social Problems*, Der. Joel Best, (New York: Aldine de Gruyter, 1989), s. 115-135; Clarence Lusane, *Pipe Dream Blues: Racism and the War on Drugs* (Boston: South End Press, 1991).

oluşan şebekeler, dünya pazarının mübadele ilişkilerine en zayıf olmasa da en karanlık halkasından girer. Crack, dolara ihtiyacı olan gençlere, her ne kadar güdük kalsa ve sonucunda bir şey beklenmeyecek kadar gelgeç olsa da bir kariyer yolu sağlar. Gevşek de olsa bir hiyerarşiye göre örgütlenen çeteler, ırka dayalı yeni bir *omertà* ortaya çıkarmış, gerçekteyse Hong Kong Tongs ya da Kolombiya'nın Medellín karteli gibi güçlü oligopollerin işlettiği narko-emperyalizmin paralı piyade askerleri haline gelmişti.[44] Mücevher ve mangırla (nüfuzun ve onurun gettodaki, tabancalarla ve daha egzotik silahların ileri ateş gücüyle daha da pekişen muadili) yaptıkları gösterişten belli olan, acayip pahalı spor ayakkabıları ve özel tasarım tişörtlerle[45] kendilerine şekil vermiş, gece piyasalarında uyuşturucu satan çete üyeleri, maço sokak "tavrı"nın gerçekleştirdiği kültürel devrimin ilhamı olmuştu.[46] Siyah ve Latino erkekliğinin parametrelerini patlayıcı şekilde şiddetli yönlere doğru zorlamışlardı. Çetelerin yıldırma taktikleri, 1920'lerdeki güruh savaşlarından sonra, şimdilerin çete çatışmaları ve arabayla yandan tarama pratikleri yeniden icat edilmişti. Gangsta rap'in* kadın düşmanı serüvenleri ve polisle savaşlarının sembolize ettiği, ırkçı Amerika'yla şiddet yoluyla hesaplaşmalarının kayıtlarında, efsaneleşen bir imgelem şarkı sözüne dökülüyor. Ice Cube'ün "Endangered Species" (Tales from the Dark Side) [Tehlikedeki Türler (Karanlık Taraftan Hikâyeler)] parçasında, türün yönelimine dair bir şey yakalamak mümkün:

Serbest kalıyor her aynasız katil
Yine morga yolluyorlar bir zenciyi
Geldi bir puan. Siklerinde değiliz,
Bizi silahla, tozla yakalamak daha iyi
İş düzgün olsun da öldürürler benden on tane
Maksat hizmet, korumak ve
bir zencinin boynunu kırmak.[47]

44. Bkz. William B. Sanders, *Gangbongs and Drive-bys: Grounded Culture and Juvenile Gang Violence* (New York: Aldine de Gruyter, 1994); Diver-Stamnes, *Lives in the Balance*, s. 71-88; Felix M. Padilla, *The Gang as an American Enterprise* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1993); Anne Campbell, *The Girls in the Gang* (Oxford: Blackwell, 1991).

45. Chicano çetelerinin tarzı üzerine bkz. James Diego Vigil, *Barrio Gangs: Street Life and Identity in Southern California* (Austin: University of Texas Press, 1988).

46. Çete tecrübesinin toplumsal cinsiyete dayalı konfigürasyonuna dair önemli bir tartışma için bkz. Anne Campbell'in, *The Girls in the Gang*. Bourgois, *In Search of Respect*, şehrin iç kesimlerinin toplumsal cinsiyete bağlı oluşumunu hassas şekilde ele alan nadir bir girişim. Bourgois'nın sarih bölümleri, sokağın toplumsal cinsiyetçi doğasını, kadınların karşılaştıkları belli ezilişleri, aileler ve çocuklarının yaşadığı krizleri ve babaların kırılganlıklarını tartışıyor. Ayrıca, H. Edward Ransford, *Race and Class in American Society: Black, Latino, Anglo* (Rochester, Vt.: Schenkman Books, 1994). s. 133-166'daki toplumsal cinsiyet tartışmasını dikkate alın.

* Gangsta rap: Los Angeles'tan çıkmış bir rap türü. (ç.n.)

47. Gangsta rap üzerine bkz. Robin D. G. Kelley, *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black*

Robin Kelley'nin öne sürdüğü gibi, şehrin iç kesimlerinin renkli gençliğinin kültürünü homojenleştirmek hatalı olacaktır. Çete tecrübesiyle, aerosol ve grafiti sanatçılarını birleştiren ilginç estetik değiş tokuşu, hip-hopun hayli farklılaşmış bölgesel ve stilistik katmanları ve gettoda yaygın olan diğer kendini sunma biçimleri, kesin olarak iki taraflıdır; zapt eden ırkçı yapıları genele yayılmış karşı koyan bir tutumla deşer ama baskıya karşı yaratıcılığıyla farklı, çoğu kez tamı tamına zıt yollardan söyler sözünü. John Singleton'ın filmi *Boyz N the Hood*'da (1991) dokunaklı şekilde sunulan bu ikili dinamizm, çeşitlenmiş siyah kent kültürünü beyaz sosyolojiler ve çağdaş kuramların çözmekte zorlandıkları şekillerde sürükler. Bunlar ırkçılığın yayılarak zorlayan zaptıyla sanatsal ve bedensel sınır ihlallerinin verdiği zevklerin ve ustalıklı direniş sanatlarının kaynaşmasıyla ve nihayet çeteler gibi fenomenlerin aydınlattığı kapitalizm tasarısının alanlarına, gaddarlaşarak uymakla yüzleşmeyi beceremezler.[48] Bununla beraber birçok çetede, getto ve barrio gençliğinin özünde *olmayan* şeyler vardır. Irkçılığın çirkinliği; polisin işgal ordularının gaddarlaşan terörü ve dışlanmaya dayalı bir ekonomi politiğin, hep aldatıcı bir bollukla işaret veren çıkmazları, Amerika'daki ayrı sokak "renk"lerine ait sahaları, gücü *ve* güçsüzlüğü birbirine bağlayan bir zincirle birleştirir. Dolayısıyla kült çeteler silsilesi ironik şekilde, mega boyuttaki uluslararası kartelin uyuşturucu ithalatını, işlemesini ve büyük ölçekli dağıtımı önleme konusundaki yeteneksizliklerini ve güçsüzlüklerini, sokaktaki küçük satıcıları günah keçisi yaparak kamufle etmek zorunda olan polis ve devlet tarafından desteklenmiştir. Bu küçük satıcıların sembolikliği, horozluk ederek sezgilerine dayanıp beyaz otoriteyle çatışmaları, resmi güçlerin uyuşturucu ticaretinin aşağı uçlarına karşı verdiği savaşta yüz yüze geldiği düşmanın hazır bir portresini ortaya çıkarıyor (genç, siyah/kahverengi, erkek, şehrin iç kesiminin homojenleşmiş nüfusuna mensup). Yalnız bu tuhaf bir savaş; devletin baskıcı güçlerinin kaybetmeye bayıldığı türden. Günbegün alınan yenilgilerden polis gaddarlığına gerekçeler ve kentsel sivil toplumun çöküşünü genellikle azınlıklardan oluşan Amerikalı fakirin, uyuşturucunun harekete geçirdiği, ıslah olmaz yabaniliğine bağlayan bir ideoloji çıkıyor.[49]

Working Class (New York: Free Press, 1994), s. 183-228, Ice Cube'ün şarkı sözleri s. 203'te alıntılanmış. Rap üzerine diğer çok sayıda kaynağın arasında, Brian Cross, *It's Not About a Salary: Rap, Race and Resistance in Los Angeles* (Londra: Verso, 1993), Houston A. Baker, Jr., *Black Studies, Rap, and the Academy* (Chicago: University of Chicago Press, 1993) yer alıyor.

48. Bkz. Kelley, *Yo'Mama's DisFUNKtional*'daki benzer bir sav. Ayrıca, Michael Eric Dyson, *Between God and Gangsta Rap: Bearing Witness to Black Culture*'ı (New York: Oxford University Press, 1996); Cross, *It's Not About a Salary*; Russell A. Potter, *Spectacular Vernaculars: Hop-Hop and the Politics of Postmodernism*'i (Albany: State University of New York Press, 1995) dikkate alın.

49. Bourgois, *In Search of Respect*, s. 109-113'ü göz önüne alın; *Dual City*, Der. Mollenkopf

Bu arada 1984'te kilosu 45 bin dolar olan saf kokainin fiyatı 1989'da 11 bin dolara düşünce ve sokakta bir zamanlar 20 ile 25 dolardan pazarlanan crack'in şişesi, neredeyse her tüketicinin satın alabileceği kadar ucuzlayıp 5 dolar ya da daha da aşağısına inince, tüm bulgular sokak seviyesindeki satıcıların toptan tutuklanmasının ve dükkân önlerindeki dağıtım merkezlerine ve buluşulan evlere yapılan SWAT* takımı baskınlarının yararsız olduğunu gösterir olmuştu. Şehrin iç kesimine sürekli daha fazla kokain akışı olduğu, pazarı tıka basa doldurduğu belliydi; aynı şekilde şu da ortadaydı ki çoğu Orta ve Güney Amerika'daki karşıdevrim politikasıyla ilgili olan (ve dolayısıyla el altından ABD uluslararası "devrim karşıtı hareket"le bağlantılı) büyük dağıtımcılara ve maddeyi işleyen ithalatçılara çarpışmalar pek dokunmamıştı.[50] Getto fakiri arasında tercih edilen bir uyuşturucu olan ve fiyatlandırması piyasasının alım gücüne göre yapılan eroinin 1990'ların ortasında dönüşü, Amerika'da otuzuncu senesine giren uyuşturucuya karşı savaşın ciddi stratejik bir girişimden ziyade suni bir duruş ve beyan olduğunun bir başka işaretiydi. En güçlü uluslararası uyuşturucu kaçakçılarından bazıları, yerel yerleşimlerinin şiddetli yoksulluğunu toplumsal haydutluk esrarına çevirip kullanabiliyor. Muazzam çapta bir bağışı dağıtırlar ve rüşvet ile, himaye ile kendilerini tutuklanmaktan ve yargılanmaktan yalıtırlar. ABD Uyuşturucu Tatbikat Yönetimi (DEA) öfkeden homurdanırken, bu modern zaman Robin Hoodları külçeleri istifliyor ve malikâneler inşa ediyorlar; paralarını, mallarını, nüfuzlarını açık açık sergiliyor ve kapitalizmin birikim gecelerinin yeni ruhunu yaşıyorlar.

Yalandan savaşı ayakta tutan halkla ilişkiler şovu, hakikaten çok yönlü ve hem uluslararası hem yurtiçi gösteri tiyatrolarını içine alıyor. Güçsüzleşen Orta Amerika ülkelerinin istilası ve artık miadını doldurmuş olan liderlerin (Panama'nın Noriega'sı gibi) azledilmeleri, Bolivya'da köylülerin mahsullerinin yakılması, Peru'da koka yiyen kelebekleri salma planları,** Meksikalı vatandaşların kaçırılmaları ulus-

ve Castells, s. 236-240'taki Mercer Sullivan, "Crime and the Social Fabric"teki sokaktaki uyuşturucu ticaretine dair genel tartışmayı dikkate alın.

* Swat: Ezme.

50. Bkz. Epstein, *Agency of Fear*, özellikle s. 7-16; Edward S. Herman, *The Real Terror Network: Terrorism in Fact and Propaganda* (Montreal: Black Rose, 1992), s. 80, 90 ve 19 Ağustos, 20 Ağustos ile 20 Eylül 1996 tarihli *San Jose Mercury News*'daki makaleler.

** ABD'nin uyuşturucuyla savaşında attığı adımlardan biri, koka, haşhaş, marihuana ekiminin kökünü kazımak için Güney Amerika ve Asya başta olmak üzere, çok sayıda hedef bölgeye patojenik mantar uygulama projesi olmuştu. Bunun Peru'da en yoğun olarak gerçekleştirilmesinin düşünüldüğü yerde ise ancak koka türevi bir bitkinin yapraklarının içerisinde büyüyebilen nadir bir kelebek cinsi yaşıyor. (ç.n.)

lararası sahneye koyulmuş oyunlardan yalnızca bazıları.[51] Yerel sahnesi, çete diyarındaki baskıcı temizliklerle perde indirten, malum bir cesaret gösterisine ulaşıyor. O zamanlar başında LAPD Şefi Daryl Gates'in olduğu modern zaman jandarmalarının gücünün, bu nevi bir teşkilatlanışı olan Nisan 1988'deki arama ve el koyma operasyonunda, 1453 kişi tutuklanmıştı; yani neredeyse baskındaki her polise bir çeteci. Bir sene sonra LAPD'nin uyuşturucu karşıtı şovunun onur konuğu Nancy Reagan'dan başkası değildi. Alımlı eski first lady, Gates ve adamları sözde bir crack yuvasındaki on dört narkotik teröristini basarken gösterişli polis rüzgârlığıyla lüks bir mobil evde meyve salatası atıştırıyordu. Sonra sonucu görmek için turlarken adi duvar kâğıdı ve uyuşturucu baskınından kalan, döküntü zevkini bozmuş olacak ki Nancy, "Buradaki bu insanlar öğrenme ve rehabilitasyon çizgisini aşmış" diye hırlamıştı.[52] Crack yuvasının sakinlerini mi kastetmişti, yoksa Los Angeles'ın Güney Merkezi'nin genelini mi?

Hiç şüphe yok ki çeteler, bir Walt Disney üstün başarı varyetesi değil. Amerika'daki şiddet suçlarının istatistiki profilini başka hiçbir gruplaşma bu kadar çarpıcı şekilde değiştirmemişti. Genç ölümler, 1980'le 1992 arasında yüzde 371'lik bir fırlama yapmıştı ve on sekiz yaşının altında cinayetle suçlananların dramatik şekilde artan sayısı (1985'ten 1993'e kadar yüzde 165) ceza anlayışı olan çete kültürüyle su götürmez şekilde ilişkiliydi.[53] Çeteler tabii ki silahlardan ve fuhuşla seksten geniş bir dizi uyuşturucuya kadar, bir yığın kanuna aykırı ürünün pazarlamasıyla ağırlıklı olarak ilgilenir; ancak üyeler ticarete bireysel olarak, uyuşturucu işinin aşağı yüzünün lümpen kapitalistleri olarak atılır, birleşik ana ekseni olarak değil. Süreç içerisinde, çağdaş kapitalizmin, çetenin sıradanlaşan şiddete başvurma âdetiyle pekişen yağmacı bir ideolojiyi ve gözü doymaz bir bireyciliği kucaklayan, bir mafioso tarzı oluştu.[54] Ama çeteler çoğunlukla uyuşturucu kaçakçılığını ve işlemesini büyük ölçekli iş ortaklıkları şeklinde yapmazlar. Örneğin kent sokakları düzeyine inildiğinde, her metropol merkezinin yüzlerce sağlam kokain acenteliği ve binlerce ufak satıcısı vardır. Her iki düzeyde de önemli sayılarda başıboş girişimci barınır, "şirket karargâhı"yla ya da rekabet eden perakende satıcılarla bağları ya zayıftır ya hiç yoktur. Dağıtım yapılarını benzetmeye çalıştığı kapitalizm dünyası gibi uyuşturucu ticareti de üst kademelerinde son derece yoğun hale

51. Epstein, *Agency of Fear*, s. 11.
52. Davis, *City of Quartz*, s. 267-268.
53. Derber, *The Wilding of America*, s. 107.
54. Bourgois, *In Search of Respect*, s. 34-35'teki şiddet ve terör kültürü tartışmasını ve çeteler ile uyuşturucular üzerine, Diver-Stamnes, *Lives in the Balance*, 71-88'de söylenenleri dikkate alın.

gelir; zeminindeyse birçoğu birbiriyle tamamen alakasız ve rastgele teknikleri olan mübadele ihtimallerinden oluşan resmen bir labirenttir. Tüketiciye ne kadar yaklaşılırsa, özellikle yoksullukları ufak miktarlarda ve sık alışveriş etmeyi gerektirenler için, bu dağınık satış ağı daha ulaşılabilir hale gelir.[55] Elbette gettoda bir de bazı büyük satıcılar vardır. Arkansas doğumlu Chambers biraderler, Detroit'te senelik vergisiz 55 milyon dolar getiren bir kokain imparatorluğu kurmayı başarmıştı; tutuklanıp, yargılanmaları ve girişimci başarılarından dolayı hapse atılmalarından önce tabii.[56]

Çeteler bu yüzden kendisine uygun, yağmacı bir vurgusu olan, hakiki bir ilkel birikim pratiğini temsil ediyorlarsa da orijinal mafioso tarzının bu yeniden doğuşu, şehrin iç kesiminin gençlerine, sermayenin en kazançlı metasının üstün kârlarından en büyük payı vermemişti. Çeteler, bir San Diego üyesinin söylediği gibi "şimdilerde yalnız paradan ibaret" olabilir ama kazanılan dolarlar basında aktarılan olağanüstü miktarlar kadar değil; ikindi vaktinden sabahın en karanlık ilk vakitlerine kadar süren çalışma saatleriyse uzun ve yıpratıcı. Uyuşturucu ticaretinin senelik tahmini 500 milyar dolarlık gelirinin yalnızca küçük bir parçası, lümpenleşmiş siyah ve kahverengi girişimcilerin ceplerine gidiyor; haftada muhtemelen 500 ile 900 dolar arası alıyorlar; McDonald's'taki bir işten tabii ki çok daha iyi ama servete giden yol pek değil, özellikle de işin tehlikeleri ve kötü tarafları göz önüne alındığında. Kanundışının kolay kazanılan parasını harcayışında, öne çıkarılan karikatürize edilmiş aşırı tüketime rağmen, birikimler aynı anda hem ilkel hem kıymetsizdir.[57] Max Weber'in çok önce idrak ettiği gibi, eğer sıra dışı sermaye birikimi, "yağmacı içgüdüler, şiddet kullanma, küçük gruplara bağlılık, cesaret vesaire gibi belli geleneksel, eski kültürel ve kişisel nitelikleri gerektiriyorsa, *sıradan* sermaye birikimi de 'biçimsel olarak barışçıl kazanç ihtimalleri'ne dayanır."[58] *New Left Review* ve *Fortune* gibi farklı kaynaklardaki makalelere göre

55. Davis, *City of Quartz*, s. 309-317. Chicago'da bir Porto Rikolu çete içerisinde sokak düzeyindeki alışverişe dair bir anlatı için bkz. Felix M. Padilla, *The Gang as an American Enterprise* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1993). Doğu Harlem vakası, Bourgois, *In Search of Respect*, s. 77-113'te yakın detaylarıyla belgeleniyor. Ayrıca, bkz. Robert Jackall, *Wild Cow Boys: Urban Marauders & the Forces of Order* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).

56. William Adler, *Land of Opportunity: One Family's Quest for the American Dream in the Age of Crack* (Boston: Atlantic Monthly, 1995).

57. Bununla daha üst mertebelerdeki satıcıların kazandığı miktarları karşılaştırın, detayları, Patricia A. Adler, *Wheeling and Dealing: An Ethnography of an Upper-Level Drug Dealing and Smuggling Community*'de (New York: Columbia University Press, 1993). Bourgois, *In Search of Respect*, s. 91-93'teki; Padilla, *The Gang as an American Enterprise*, s. 152-182'deki en düşük ücretli crack satıcıları üzerine yorumları ve Sanders, *Gangbangs and Drive-bys*, s. 141'de ilk elden anlatılan hikâyeyi dikkate alın.

58. Aktaran Arlacchi, *Mafia Business*, s. 160.

kokain ve diğer kanuna aykırı maddelerin küresel ticareti, yalnızca sokak düzeyinde sıra dışıdır. Hobsbawm'ın Kolombiya'nın Medellín karteline dair değerlendirmesinde belirttiği gibi: "Kendileriyle ve Adam Smith'in ilkeleriyle baş başa olan Medellín yatırımcılarının konsorsiyumu, kendilerini Hint adalarında (afyonu da kapsayan) ticaret riskine girmiş, spekülatif kargolarını aynı şekilde ayarlayan Hollandalı ya da İngilizlerden daha fazla suçlu görmeyeceklerdi [...] Kolombiyalıların gözünde bu, kendi işlerinin üstesinden gelemeyen ABD'nin kriminalize ettiği, yalnızca sıradan bir işti."[59]

Ne var ki ne pahasına olursa olsun birikim mantığı güdülen bu sıradan iş, şiddetli, yıkıcı neticeleri bakımından hayli sıra dışı. Evvelki kapitalizmler uyuşturucuların imkânlarından, bilhassa afyondan, elbette ki istifade etmişlerdi; ancak Kolombiya, Peru ve Bolivya'daki koka ve kokain üretiminin rolü, 1975 sonrası yıllarda, Latin Amerika'daki yerli politikasını ve üretimi biçimsizleştirmişti. Uyuşturucu işi, işçi sendikaları ve sol kanat partiler gibi sınıf temelli kurumların zayıflamasına katkıda bulunarak, baskıcı ölüm ekiplerine sermaye sağlayarak, işlerin çeşitlenmesini baltalayarak ve yerli halkları daha da marjinalleştirerek şiddeti artırır ve gündelik hayatın ekonomi politiğini çarpıklaştırır. Bu ülkeleri, temel toplumsal rahatsızlıklarını maskeleyen suçluluğun monokültürüne saplar ve onları uluslararası borcun bağımlılıklarında giderek daha da derine batırır.

Amerikan şehirlerinin iç kesimindeki tüketici çevrelerinde, manzara aynı derece karanlıktır. Çete mensupları, satıcılar ve kullanıcılardan oluşan bir azınlık barrio ve getto mahallelerinin kamusal alanını sahiplenmiş, kent hayatının maddi ilişkilerini amansız ve yağmacı şekilde kazanca tahvil ediyorlar. İç kesimin parkları belediye yetkililerince boşaltıldıktan ve terk edildikten ya da "meşru" ("varlıklı" demekti) sakinler için kilitlenmişyerler olarak satıldıktan, özelleştirildikten veya devredildikten sonra kalanları onlar alır.[60] Ve kârı azamileştiren, metanın kavramsallaştırdığı ethosun acı mantığını kendi şartlarında izler.

Kapitalizmin çağdaş ruhunun bu gaddarlaştıran banalliğini, çok az metin, Philippe Bourgois'nın büyük sermaye ile onun devlet gücüne sahip zorlayıcı ve yatıştırıcı kollarıyla mahvedilmiş bir kentsel çevrenin takatten düşüşünü sembolize eden iflas etmiş bedenleri ve barikatlar

59. Mike Davis, "Los Angeles: Civil Liberties between the Hammer and the Rock", *New Left Review* 170 (Temmuz-Ağustos 1988): 53; Louis Kraar, "The Drug Trade", *Fortune* 20 (1988): 29; Susan Willis, "Sweet Dreams: Profits and Payoffs in Commodity Capitalism", s. 151-157; Davis, *City of Quartz*, s. 311; E. J. Hobsbawm, "Murderous Colombia", *New York Review of Books*, 20 Kasım, 1986, s. 35.

60. Parklar ve dinlence alanları üzerine bkz. Kelley, *Yo'Mama's DisFUNKtional*, s. 44-45, 50-53.

kurulmuş binaları tarihe kaydettiği antropolojik incelemesi, *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*'dan (1995) daha dokunaklı şekilde aktarmaktadır. Bourgois, çoğu 1970'ler ve 1980'lerin çetelerinden çıkma barrio sakinlerinin yaşamlarını diğerlerinden ayıran sefalete ve onur mücadelesine emsalsiz bir bakış sunuyor. Kokain, crack, eroin "Harlem'deki erkeklerin, tek olmasa da en hızlı büyüyen eşit fırsatlı işverenleri"ydi; gelir getiren fırsatlar olarak yerlerini hiçbir şey tutmuyordu. Bu işleme ve satmaya dayalı ekonomi politiği seçenler, kapitalizmin karşı çıkanları değil; son hararetli inananları, "Amerikan Rüyası'nın Horatio Alger versiyonunun" tutkulu savunucularıydı.[61] Mafioso *omertà*sının barrio versiyonunu benimsemiş, bunu geç kapitalist bağlamında çelişkili döngüsünü sürdürebilmek için nihai olarak şiddete dönen gözü doymaz bir bireycilikle kaynaştırmışlardı.[62]

Bütün bu yapının gece yaşanan bir yapı olduğu Bourgois'nın kitabında apaçık anlatılıyor. Onun metodu "yüzlerce geceyi sokakta ve crack yuvalarında satıcıları ve bağımlıları gözlemleyerek geçirmek"ti. Alan çalışması, barrioda "emsalsiz psikoaktif madde çeşitliliği"yle meşhur bir sokak köşesi olan "La Farmacia"da, gece yarısı aylaklık etmekten ibaretti. Çoğu kez "gecenin dostane aurası"yla baştan çıkan Bourgois, saat 03.00'te "kabadayı tavırları"yla kendisini koruyanların gece otoritesine bel bağlar hale gelmişti. Onların "vardiyaları" gece yarısı ile sabah 04.00 arası bitmiş oluyordu; pazartesi ve salıları yerine perşembe ve cumaları çalışmak, ekonomik olarak hayatta kalmakla ya crack kullanmaya ya da öldürücü şiddete düşmek arasındaki farkı söyleyebilirdi.[63]

Kapitalizmin çağdaş ruhu bu yüzden çok derin bir trajedi, "gecenin [...] vahşi ritmleri"ne bir daha ele geçemeyecek şekilde kayan *omertà* hayallerinin pazarıdır.

> Bilhassa gece yarısından sonra, Güney Bronx ve Manhattan'ın diğer açık hava uyuşturucu pazarlarıyla ile birlikte Beckman Caddesi'nde de bir Ortadoğu pazarı, sokak tiyatrosu havası olurdu. Crack kullananlar, peşlerinde

61. Ayrıca, bkz. Merton'un Chicago'daki sokak suçluları okuması, Robert K. Merton, "Opportunity Structure: The Emergence, Diffusion, and Differentiation of a Sociological Concept, 1930s-1950s", *The Legacy of Anomie Theory: Advances in Criminological Theory*, Der. Fred Adler ve William S. Laufer, (New Brunswick: Transaction Books, 1994), s. 6, 3-78 ve Max Frankel, "Drug War, II", *New York Times Magazine*, 26 Ocak, 1995.

62. Bourgois, *In Search of Respect*, özellikle s. 3, 326. Ayrıca Martin Sanchez Jankowski, *Islands in the Street: Gangs and American Urban Society*'yi (Berkeley: University of California Press, 1991) dikkate alın.

63. Bourgois, *In Search of Respect*, s. 13, 19, 20, 30, 103, 314. Bourgois üzerine yorumlar için bkz. Derber, *The Wilding of America*, s. 96-98. Basında bir ifade, Bourgois, "Just Another Night on Crack Street", *New York Times Sunday Magazine*, 12 Kasım, 1989, s. 53'te çıkmıştı.

deri ceketleri altındaki silahlardan kabarık, karartılmış camlı, parlak cilalı arabaların yanında dikilen fedailer olan menajerler tarafından yakından izlenen, mallarının başındaki seyyar satıcılardan ufak şişelerini almak için uzun kuyruklar oluştururlardı. Caddelerde küçük çocuklar oynarlar, crack karşılığında çabucak bir numara çevirmek için sokakta kasıla kasıla yürüyen kokain fahişelerinin geçişini izlemeye durur ya da dikbaşlı kadınların aniden tokat patlattığı suratlara ve ahbapların eğlence ve gevezeliğine bakarlardı.[64]

Nelson George, "dokuz milimetre adaletinin olduğu bu çağda" çok kere "derhal intikama susama"yla biten bu karanlık süreç üzerine düşünmüştü. Senelerin kentsel ırk ayrımından doğan öfke ve çaresizliğinin kendi ezdiği kurbanların aleyhine döndüğünü görüyordu: "Irkçılık ve yetersizlik [...] gece haberlerini mahallenin bebeklerinin ölen nefesleriyle doldurmak için crackoloji terörüyle ortak olmuştu. Temmuzda sekiz gün içerisinde dört kişi öldü, o günden beri de bundan daha fazla kişi vuruldu. [...] Bu cinayetler kâbuslara malzeme oldu."[65] "Bütün bir neslin imkânsız bir ölüm kalım savaşma yönlendirildiği" "çağın acımasız ethosu"nun aşikârlığı, mantar gibi biten "yaklaşan keşmekeş" işaretleriyle her yerde belirirken "fakir gençlerin kendi desperado 'güç tripleri'yle halüsinasyon görüyor" olmaları şaşırtıcı mı diye soruyor Mike Davis.[66] Kapitalizmin XX. yüzyıl sonralarında ruhu, karanlık diyalogları ve çaresizlikleriyle, barbarlık ve gaddarlıklarla sağa sola saldıran bir birikim kaosudur. Bu ruh, başta kulağa zayıf gelen ama her on yılda bir parçalanma yaşandıkça daha güçlenen ıstıraplı bir feryatla, kent hayatının sonunu getirmiştir.

64. Jackall, *Wild Cow-Boys*, s. 22.
65. Nelson George, *Buppies, B-Boys, Baps, & Bohos: Notes on Post-Soul Black Culture* (New York: Harper Perennial, 1992), s. 299-301.
66. Davis, *City of Quartz*, s. 316.

20
Şehirde İç Patlama

Irkların Öfke ve Ayaklanma Geceleri

Geç kapitalizmin gözü doymaz barbarca bireyciliğinin karakteristik özelliği olan yağmacı ilkel birikimler, köyden şehre kaymış ve mafya misali örgütlenmeler kadar yasak ürünleri de özel sınıf kanallarının ve mekânsal merkezlerin süzgecinden geçer olmuştu. Çağdaş birikim devreleri, köylünün toprağı işleyişinin, haydudun temellükünün ve feodal lordluğun kırsal "azgelişmişlik" bağlamından geçip, mantıksal olarak, "aşırı gelişmiş" ortaklıkların kurulmasına, burjuva zevklerine, gösteriş meraklısı tarzlara ve işlenmiş, rafine metanın kârlı mükâfatını biçtiği ve acı meyvesini ektiği kent piyasalarına varmıştı.

Medeniyetin gelişim sahaları olan şehirler, Yeni Sol öncesi 1960'larda, aralarında Percival ve Paul Goodman'ın *Communitas*'ı (1960), Lewis Mumford'ın *The City in History*'si (1961), Jane Jacob'ın *The Death and Life of Great American Cities*'i (1961)[1] olan bir yığın medeni tavırlı şehirci metnin ortaya çıkardığı gibi, hegemonya sahibi sınıfının öncülük etmesi derecesinde kendilerini toparlamaya yatkındır. XX. yüzyıl sonu itibariyle söz konusu ekonomi politik kuralın geçerlik kazandığı söylenemezdi. Kent hayatının geleceği, geçici acayipliklerin ve yükselmeci promosyonculukla, kentsel mekân yanılsaması yaratmada usta bir madrabazlıkla harekete geçen bir inşaat manisinin spekülatif seri mega proje düzenlemeleriyle takas edilmişti. Yeni kentsel biçimin arketipsel mahalleri, Los Angeles ve Atlanta gibi

1. Bu yapıtlar ve diğer alakalı metinler, Russell Jacoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe* (New York: Basic, 1987), s. 54-71'de tartışılıyor.

"namekân" olan kentsel uzamlardır.[2] Burada, sözde kamusal alanın güvenlikle yüklenmiş, ticarileştirilmiş ve özelleştirilmiş esas yapılarıyla ve aralarındaki park yeri adacıklarıyla gelişigüzel yayılmış gecekondu ve banliyölerle, sıhhileştirilmiş bir yer/gök manzarası fantezisinin kalbi, alışveriş merkezinde ve ona bağlanan otoban arterlerinde atar. Mega şehir diye mitleştirilen bu hayal mahsulü kentsellikte, üretim ve meslekler, mutenalaştırma [gentrification], mimari aşırılık ve toplumsal ihmal yüzünden yerinden ediliyordu. Kaybedilen işlere karşı, doymak bilmez ve agresif şekilde kendi kendilerine hizmet eden yeni zengin profesyonellerin sayısı artıyor ve kiraları yükselen ofisler hızla çoğalıyordu. Metropol hayatında aşırı bir gösteriş ile yoksulluk ve yerinden edilmenin sürekli büyüyen kısırdöngüsünün tezadı ortaya çıkıyordu. Kent hayatının 1960'larda verilen savaşlarında kazılan, birbirine karşıt sınıf ve ırk menfaatlerine ait şehir siperleri, 1990'lara gelindiğinde, ıstıraplı bir kaybetme hissiyle, şehrin nabzını yoklayan ve mevcut fırsatlarından faydalanan terör ve suikastın seferberliğinin farkına varmış bir geri çekilmeyle büyük ölçüde boşaltılmıştı. Detroit'in Renaissance Complex'i ve Atlanta'nın Omni Center'ı, tuğla, cam ve çelikten labirent misali kaleler ve paranın abideleri haline geldi. Yeni kentsel canlanmanın gelişiyle ırksal olarak tahliye edilmiş binalar ise misafir profesyonellere hizmet verir oldu. Çoğu kez aldatıcı sınıfsız bir cemaat adına verilen kent kültürünün savaşı, iyimser bir hücumdan, salt savunmacı, bürokratikleşmiş, minimalist bir muhafazakârlığa döndü.

Şayet Atlanta bu yer değiştirme anlatısının görünürdeki başarı öyküsüyse, bir zamanlar Motown diye sevgiyle anılan Detroit, üzücü ve korkutan izler bırakmış başarısızlığıdır. Cinayet Şehri diye adlandırılmaya başlanan şehir (Senelik adam öldürme istatistiği 1987'de 686'yla doruğa ulaştı, bu 100 bin de 63'lük bir orandı ve Washington D.C. tarafından yerinden edilene kadar bu ulusal rakamların zirvesindeydi), "işi bitmiş bir Amerika'yı temsil ediyor". Kalanların yanma ancak, bir zamanlar olanların dehşetli nostaljisi koyulabilir. Motor Şehri'yle özdeşleştirilen metafor savaştı ve Detroit bu savaşta mağlup oldu. Çoğu beyaz olan halk kaçtı. Mülkler tamamen çürümeye ya da Cadılar Bayramı'nın arifesindeki gecede yaptıkları eylemleri, gelenek haline getirmeyi başaran kundakçıların meşaleleriyle yanmaya bırakıldı. Ta Japonya'dan bile gösteri meraklılarını çeken, hasat sezonunun turist hadisesi haline gelmiş karanlık ekim sonu çürüyüşünü, dört yüzden fazla ateş aydınlatır. Bu arada işler ve hizmetler bir daha görünmeme-

2. M. Webber, "The Urban Place and the Nonplace Urban Realm", *Explorations into Urban Structure*, Der. Webber vd, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964), s. 79, 153.

cesine felaket havuzunda eriyip gider. Detroit bölgesi sakinlerinin üçte ikisi, gazete anketlerine göre, "bu ulusta ortaya çıkan" hem fiziksel hem insani "enkazların en korkunç şekilde bir araya gel[diği]" şehir merkezine inmeye korkuyor. Beyaz sermayenin gitmesiyle demirbaşları ve gösterişli cepheleri yok olmuş ya da rasgele çöplerin saçıldığı araziye ve artık müptelalarla alkoliklerin veya evsiz işgalcilerin meskeni olmuş, tahtalarla çakılı darmadağın konutlara karışan, terk edilmiş, vaktinden evvel işlemez hale gelmiş gökdelenlerin altında, her şeyin bırakılmış olmasının hayatın görünüşteki değersizliğine ayna tuttuğu bir pas ve döküntü ekolojisi var. "Burada bir savaş oldu" diyor Detroitli şair Philip Levine: "Hırs, ırkçılık ve dünyanın en şatafatlı balık kuyruklu Cadillac'ının tasarımıyla silahlanmış Amerikan kapitalizmi, toprağı, havayı ve insanları aldı ve hepimiz kaybettik."[3] Pek çok kişinin şehirleri, insanların faaliyetini organize etmenin eskimiş bir yolu olarak görmesine şaşmamalı. Çokkültürlülüğün siyasi usulü bir yana, şehrin iç kesiminin finansının, mübadelesinin ve anlık iletişiminin korunaklı kulelerinin dışında, ileri seviyede kapitalizmin olduğu kent merkezlerinin Üçüncü Dünya'nın başkentleri haline geldiği anlayışı, yanlış tarafıyla (yani maddi çıkarlarına aykırı yönde) kesmeyi pek kimsenin istemeyeceği bir nevi iki tarafı keskin bir bıçak.

Üçüncü Dünya terminolojisinin belirttiği gibi "ırk", modern şehrin demografisi ve gelişiminde muğlak olsa da merkezi önem teşkil eden bir yer olan, kentsel yaşamın soysuzlaşması ve giderek gelgeç bir havaya bürünmesinin ekseninde yer alır.[4] Tuzu kuru olanlar tarafından metropolün çöküşünün sebebi diye günah keçisi yapılan renkli halk, tarihsel hakikate göre şehrin yıkımının kurbanlarıdır.[5] Özgürlük

3. Jerry Herron, *AfterCulture: Detroit and the Humiliation of History* (Detroit: Wayne State University Press, 1993); Ze'ev Chafets, *Devil's Night: And Other True Tales of Detroit* (New York: Random House, 1990); Dan Georgakas ve Marvin Surkin, *Detroit: I Do Mind Dying: A Study in Urban Revolution* (New York: St. Martin's Press, 1975) *Detroit Images: Photographs of the Renaissance City,* Der. John J. Bukowczyk ve Douglas Aikenhead ile Peter Slavckeff, (Detroit: Wayne State University Press, 1989), s. 257; Camilio Jose Vergara, "Postindustrial City: Detroit Waits for the Millennium", *Nation* (18 Mayıs 1992): 660-664.

4. "Irk"ın fizyolojik bir ayrımdan ziyade, ne radde toplumsal bir yapı olduğuna dair güncel biyolojik anlayışa katılıyorum. Bununla beraber, bütün toplumsal tarihçiler bunun tarihsel analizde kritik bir kategori, XIX. ve XX. yüzyıl Kuzey Amerika tecrübesini bölen açık bir ayrım, olduğunun farkındadır. Bu yüzden tırnak işareti içerisinde kullanmayacağım; özel, çoğunlukla ironik bir anlamın işaretini vermiyorsam tabii. Bununla alakalı bir tartışma için bkz. Barbara J. Fields, "Ideology and Race in American History", *Region, Race, and Reconstruction: Essays in Honor of C. Vann Woodward,* Der. J. Morgan Kousser ve James M. McPherson, (New York: Oxford University Press, 1982), s. 143-178. Amerikan şehrindeki krizde ırkın önemi üzerine bkz. Robert A. Beauregard, *Voices of Decline: The Postwar Fate of U.S. Cities* (Oxford: Blackwell, 1993).

5. Bu konu üzerine literatür geniş ama sorunun suç bakımından liberal bir ifadesi olan, *Dual City: Restructuring New York,* Der. John Hull Mollenkopf ve Manuel Castells, (New York: Rus-

ve ilerlemenin, güvenli ücretle istihdam ekonomisinin ve arazi sahibi köylü toplumlarının küresel dağılışının peşinden, şehrin beslediği ailevi ve kültürel olarak ayakta kalan ağların büyüsüne kapılarak kent merkezlerine çekilmiş olan renkli halklar, şehre uyum sağlamalarının bedelini ısrarla marjinalleştirilerek ödemişti.[6]

Piyasanın kültürel gölgelerini canlandırmalarına müsaade edilen böyle kent göçmenleri, yine de her zaman tehlike ve egzotizm barındıran karanlık bir estetik içerisinde kategorize edildiler. Irksal husumetler belli tarihsel anlarda kuvvetlenirken kültürel uçlardaki, "sapkın" ötekinin manyetik çekiminden dolayı bilinçli olarak kurulmuş olan görünürde mülayim "çekicilik", kolayca ırksal farklılığın varsayılan patolojilerine gaddarca doğrudan saldırmaya kayabiliyordu.[7] Bu durum; Haziran 1943'te Los Angeles'ta olduğu gibi, Anglo-Amerikan askerlerin ve sivillerin, aslında frapan giysileri ve cinselleşmiş tarzlarıyla, pek çok siyah, kahverengi *ve* beyaz kent gencinin sahiplendiği bir moda tonu ve cesaret gösterisi imgesi belirlemiş olan *pachuco* Meksikalı Amerikalılarını sembolik olarak (ritüel halinde hadım etme ve utanç verici şekilde tıraş etmenin yanında darp suretiyle) yok ettikleri zoot-suit ayaklanmaları* biçiminde fiziksel saldırının çirkin gecelerine dönüşebiliyordu.[8]

Beyaz olmayan insanlarla özdeşleşmiş tarzların ve türlerin, giyimde, müzikte ve sporda ortaya çıkan sunumu ve doğaçlamasının ötesinde, giderek daha fazla kente ait hale gelen bu halkların maddi katkıları da müthiş olmuştur ve hâlâ da öyledir. Bunlar, çeşitli yönetici sınıflarına, bütün ücretlerden fiyat kırarak ve emekçi insanlardan oluşan sağlam bir sektörü, standardın altında ödemelere ve ırka göre bir hiyerarşisi olan sömürünün emniyetsizliklerine saplayarak çifte avantaj sunan

sell Sage Foundation, 1991), s. 225-244'teki, Mercer Sullivan, "Crime and the Social Fabric" makalesini ve *Race, Politics, and Economic Development: Community Perspectives*'de, Der. James Jenning, (Londra: Verso, 1992) derlenmiş makalelerdeki karşılıklı gelişmeleri radikal şekilde ele alma girişimlerini göz önüne alın.

6. Mark Abrahamson, *Urban Enclaves: Identity and Place in America* (New York: St. Martin's Press, 1996), s. 49-66'daki Detroit'teki Afro-Amerikalılara dair tartışmayı dikkate alın; Thomas J. Sugrue, *The Origins of the Urban Crisis: Race and Inequality in Postwar Detroit* (Princeton: Princeton University Press, 1996). Klasik sosyolojik ifade, St. Clair Drake ve Horace R. Cayton, *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City* (1945; New York: Harper & Row, 1962).

7. Heyecan verici bir tarihsel anlatım için bkz. Kevin J. Mumford, *Interzones: Black/White Sex Districts in Chicago and New York in the Early Twentieth Century* (New York: Columbia University Press, 1997). Kavramsal bakımdan, Stephen Nathan Haymes, *Race, Culture, and the City: A Pedagogy for Black Urban Struggle*'daki (Albany: State University of New York, 1995) ifadeyi dikkate alın.

8. Bkz. Mauricio Mazon, *The Zoot-Suit Riots: The Psychology of Symbolic Annihilation* (Austin: University of Texas Press, 1984); Robin D. G. Kelley, *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class* (New York: Free Press, 1994), s. 161-182.

yedek emek orduları sağlar. Her ne kadar 1940'ların insan hakları mücadelelerinde çok şey başarılmışsa da bunların 1960'lar boyunca ırkçılığın açık inadını ve kent hayatı üzerindeki çirkinleştiren ve pek çok yüzü olan etkisini azaltmaya pek bir faydası olmamıştı. Irk eşitliği mücadelesinin önyargı ve ayrımın tüm yönlerine karşı yapılan çetin bir savaş olması şaşırtıcı değil. Bu yönlerin ne özellikleri olursa olsun, sömürü ekonomisinde ortak bir seviyede buluşurlar. Dona Cooper Hamilton ve Charles V. Hamilton'ın yakınlarda savundukları gibi, ABD'deki Afro-Amerikan medeni hak hareketi, kökeni ister ırk ister toplumsal cinsiyette olsun, bütün özel baskı türlerini ekonomik ve sınıfsal eşitliğe ulaşmaya dair ortak mücadeleler aracılığıyla iyileştirmeyi hedefleyen bir toplumsal politika kampanyasıydı.[9]

Bu çekişmeli politikanın cadı kazanından "Siyah Güç"ün ıstıraplı ifadesi çıktı, 1960'larm metinlerinin rafında bugüne gelen bir dolu ilgi gerektiren analiz döküldü.[10] Bu, öfkeyle yanan bir aysbergin görünen ucuydu. James Baldwin'in insanları harekete geçirici ve isabetli kehanetleri olan *The Fire Next Time*'ı (1963) bütün Amerikalıları, eğer yüzyıllar kadar eski ırkçı kıyım bir son bulmazsa önlerine gelecek şeye dair uyarıyordu:

> Beyazların dünyasının uzlaşmazlığı ve cehaletinin [...] intikamı kaçınılmaz hale getirebileceğini [...] görebiliyordum; aslında herhangi bir şahsa ya da örgüte bağlı olmayan ve herhangi bir şahsın ya da örgütün alamayacağı ve polis kuvvetinin ya da ordunun engelleyemeyeceği bir intikamı, tarihsel intikamı [...] Şimdi her şeyin bizim elimizde olduğunu farz etmeliyiz; başka türlüsünü farz etmeye hakkımız yok. Eğer biz, bununla, tıpkı âşıklar gibi, başkalarının bilinçlenmesinde ısrarcı olmak ya da bu bilinci yaratmak zorunda olan nispeten bilinçli beyazları ve nispeten bilinçli siyahları kastediyorum, vazifemizde tereddüt etmezsek bir avuç insan da olsak, ırk kâbusunu bitirmeyi ve ülkemizi kazanmayı ve dünyanın tarihini değiştirmeyi başarabiliriz. Şimdi her şeyi göze almazsak, bir kölenin İncil'den alıp bir şarkıda canlandırdığı o kehanetin gerçekleşmesi yakındır: *Tanrı Nuh'a gökkuşağıyla işaret verdi, su yok artık, gelecek sefer ateş olacak.*[11]

9. Dona Cooper Hamilton ve Charles V. Hamilton, *The Dual Agenda: The African-American Struggle for Civil and Economic Equality* (New York: Columbia University Press, 1997).
10. Rengârenk örnekler arasından bkz. Robert L. Allen, *Black Awakening in Capitalist America* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970); Stokely Carmichael ve Charles V. Hamilton, *Black Power* (New York: Vintage, 1967); Eugene Victor Wolfenstein, *The Victims of Democracy: Malcolm X and the Black Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1981). 1970'ler ve 1980'lerde ortaya atılmış feminist bir eleştiri için bkz. Michele Wallace, *Black Macho and the Myth of the Superwoman* (Londra: Verso, 1990).
11. James Baldwin, *The Fire Next Time* (New York: Dell, 1964), s. 140-141. Baldwin üzerine bkz. James Leeming, *James Baldwin: A Biography* (New York: Henry Holt, 1994).

İki sene sonra Los Angeles'taki Watts ayaklanması, Baldwin'in kıyamet alameti teşhisini teyit ederken, Los Angeles gettosunun "alçaktan sürünenler"i [low riders], Folsom Hapishanesi'nin avlusunda volta attılar ve basketbol sahasında toplandılar. İçlerinden bir tanesi, memnuniyet gülümsemeleri ve övünerek tokuşan eller arasından öne çıktı ve kasılarak şehrin iç kesimine özgü şiirine başladı:

Dörderli yürüyor, kapıları tekmeliyorlar;
Kızılları indirip, kafaları patlatıyorlar;
Şarap içip suç işliyorlar, ateş ediyor ve yağmalıyorlar;
Yukarıdan kayıyor ve alçaktan sürünüyor,
ateşler yakıyor, lastikleri yarıyorlar;
arabaları deviriyor, barları yakıyorlar;
Parker'ı delirtiyor beni sevindiriyorlar;
Şu "ağırdan alma" saçmalığına bir son veriyor ve
güzelim Watts'ı haritaya ekliyorlar—
Benim kara kıçım bu sabah Folsom'da olsa da,
kara kalbim Watts'ta!

Bir zamanlar tabi kılınmanın ve utancın mahalli, siyah fukaralığının ve çaresizliğinin fiziksel uzamı olan Watts, şimdi gururlu, yüz ağartan isyanın yükselen çığlığıydı.[12]

Siyahların 1960'lar boyunca öncülük ettikleri ayaklanmalar, ki Watts pek çoklarının içinden yalnızca biriydi ve direniş hadiseleri, önceden programlanmış türden spontane siyasi patlamalardı. Siyah ve beyaz gençliğin tecrübelerinin son derece farklı olduğu göz önünde tutularak Woodstock fenomeniyle karşılaştırılabilirlerdi. Beyaz gençlik, tabiri caizse, kopmuş ve uymuş, siyah gençlik damlamış ve kovulmuştu; beyazların gençlik dolu başkaldırılarını müzik ve uyuşturucuyla tüketmeye ekonomik imkânları varsa siyahlar da isyankârlıklarını ufuklarını ve maddi olanaklarını daraltan sınırlara karşı öfkelenerek tatmin ediyorlardı. Watts ve diğer getto isyanları bundan başka, savaş sonrası dönemde ırksallaştırılmış kentsel politikanın üzerinde uzlaştığı "evrimcilik" kalıbından önemli bir ayrılık gösterdiği gibi, şehirdeki ırk hesaplaşmasının uzun tarihinden çarpıcı şekilde farklıydı.[13] 1960'ların ayaklanmalarının öfkesi işleri tersine çevirirken patlayıcı şiddet gece-

12. Kızıllar yatıştırıcıydı, Parker'la ise Los Angeles Polis Şefi'ne gönderme yapıyor. Bkz. Eldridge Cleaver, *Soul on Ice* (New York: Delta, 1968), s. 26-27.

13. James O'Toole, *Watts and Woodstock: Identity and Culture in the United States and South Africa* (New York: Viking, 1973), s. 87-91, Watts getto çetelerinden toplumsal dönüşüm politikasına bir isyankâr gençlik topluluğu getirmeden önce, Watts'ta dini örgütler ve Demokratik Parti'ye bağlı olanların ancak kısmen doldurabildiği bir lider boşluğu olduğuna dikkati çekiyor.

leri, Baldwin'in önceden uyarısında bahsettiği bedel ve intikama doğru gidiyordu. Siyahlara beyazların şiddeti ve akıldışılığından korkmaya yeterli neden veren yüzyıldan fazla sürmüş yıldıran zorlamalar, 1960'ların ortalarında siyah öfke büyümüş intikamın gecelerinde serbest kalınca, tersine çevrilmişti.

Tarihsel olarak ırk ayaklanması hiç şüphesiz kentselden ziyade kırsal bölgede; periyodik olarak gaddar esaret sistemlerinde hapsedilen yerlerinden edilmiş Afrikalıları, beyaz efendilerinin zorlayıcı kuvvetinin ve katliam yapma eğilimlerinin hükmü altına alan, Yeni Dünya'nın plantasyon köleliğinin içindeki kötülüğün ortaya çıkmasıyla olmuştu. Tabii bir de köle firarının ya da daha kolektif direniş biçimlerinin bir neticesi olarak ortaya çıkabilir ya da hâkimiyetlerinin kökleri emniyetsizlik ile derin maddi ve psişik dengesizliklerde olan korkulu halkların, paniğin sebep olduğu karanlık fantezileriyle ateşlenebilirdi.[14] ABD'de 1860'ların sonlarında ve 1870'lerin başlangıcındaki kurtuluş sonrası dönem, Afro-Amerikan özgürleşmesi için mühim bir mücadele olarak yorumlanabilir. O yıllarda, siyahlar ve destek çıkan kimi beyazlar tarafından yapılan hayal gücü ve yaratıcılığa dayalı eylemlere, artçı terörle; bedenlerin ve arzuların saldırıya uğradığı, insanların ve tutkuların ısrarla ve şiddetle kuşatıldığı eylemlerle karşı koyuluyordu. Köleliğin kalkmış olmasına rağmen, siyah-beyaz ilişkilerini karakterize etmiş türden ırk ayaklanmaları, kırsal kesimde şüphesiz varlığını sürdürüyordu; ancak beyaz öfkenin tekrar tekrar patlak vermesiyle Afro-Amerikan tabi kılınışını sürdüren epizodik kentsel patlamalarda daha yoğunlaşmış bir ifadeye ulaşıyordu.[15]

Kent Amerika'sında özgür siyahlara uygulanan ırkçı baskının, erken XVIII. yüzyıla kadar uzanan ama genele yayılan yerli yandaşlığı dalgasının yükseldiği 1830'larda birden alevlendiği uzun bir tarihi var. Philadelphia bu ırkçı şiddetin merkezlerinden biriydi. Burada 1834-1838 yılları arasında siyah halka karşı en azından yedi büyük toplu saldırı gerçekleşti. Amerika'nın bu dönemde çok satan romancısı, George Lippard'ın popülist kaleminden *Quaker City*'de (1844) yer alan şu pasaj çıkmıştı:

> İşte bir pazar öğleden sonra bizden bir grup, yapacak bişi bulamadık, bari bi zenci çatışması başlatalım dedik. Phil'del-phy'de bizde bunlardan yılda bi iki defa olur biliyo musun? Ben bir zenci kilisesini, iki yetimhaneyi ve bir okul

14. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*'deki (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982) anlatımı göz önüne alın.

15. Paha biçilmez bir genel bakış için bkz. Herbert Shapiro, *White Violence and Black Response: From Reconstruction to Montgomery* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988).

binasını yakmaya yardım ettim. Elimde de bir pompa kolu olacağı tuttu, kazara yaşlı bir zencinin kafaya vurdum. Sonuç mu, öldü. İşte bu yüzden bana Pompa Kolu diyorlar.[16]

Kardeşçe Sevginin Şehri böyle eylemlerde yalnız kalmıyordu. David Roediger, erken cumhuriyette köpürmüş beyaz ırkçıların "gerekçe bulma mantığı"nın karmaşık kaynaşmasıyla güdümlendiğini öne sürmüştü. Görünürde tehlikeye girmiş olan ücretin ekonomisine ve "karışma"ya dair cinsel fobilere, elitin, en mülksüz olanlara yapılacak saldırılara üstü kapalı şekilde izin vererek altsınıfın memnuniyetsizliğini, geneline yayılmış ayrıcalık, mülkiyet ve güç düşmanlıklarından başka tarafa çevirme istekliliği ekleniyordu. Neticede gecelerce boy gösteren güceniklik, savunmasız siyahların, çoğu kez ürperten bir çirkinlikle rutin olarak günah keçisi yapıldıkları ırk savaşlarına dönüştü.[17]

Savaştan önceki Amerika'da ırkçı güruhlar pek istisnai olmasa da modern ırk ayaklanmasının en had safhada ifadeleri, ABD'deki ırk ilişkilerinde apaçık bir değişimin cadı kazanı olan 1860'lardan kalmadır. New York'ta, Temmuz 1863'teki iç savaş karşıtı zorunlu askerlik ayaklanmalarında mülke gelen zarar, Kuzeyli Cumhuriyetçileri dehşet içinde bırakmıştı. Köpürmüş güruhları bastırabilmek için Birlik Ordusu'ndan beş alay çağırmak zorunda kalınması ve neticede yüzden fazla kişinin ölmesi (Bunların en azından yüzde 10'u beyaz çatışmacılar tarafından linç edilen siyahlardı), halk arasında bir ırk krizi yaratmıştı. Ayaklananların çoğu, yalnızca yasada tüm vatandaşlar için geçerli görünen askerlik görevinden, 300 dolarlık bedeli bir araya getirebilecek imkânlara sahip beyazların kurtulabilmesine değil, hem özgür hem köle siyahların bu hizmetten muaf olmalarına da öfkeliydi. Irkçı saldırılarla yıldırılan siyahlar New York'u terk etmiş, şehrin Afro-Amerikan nüfusu, 1860 ile 1865 arasında yüzde 20 düşmüştü.[18] 1866'da New Orleans ve

16. Philadelphia'daki ırk ayaklanmaları ve 1830'larda Amerikan yerli yandaşı ve ırksal şiddetin daha geniş kapsamdaki bağlamına dair anlatılar arasında, John M. Werner, *Reaping the Bloody Harvest: Race Riots in the United States During the Age of Jackson, 1824-1849* (New York: Oxford University Press, 1986); Michael Feldberg, *The Turbulent Era: Riot and Disorder in Jacksonian America* (New York: Oxford University Press, 1980); John M. Runcie, "'Hunting the Nigs' in Philadelphia, 1834", *Pennsylvania History* 39 (Nisan 1972): 187-218; Elizabeth M. Geffen, "Violence in Philadelphia in the 1840s and 1850s", *Riot, Rout and Tumult: Readings in American Social and Political Violence*, Der. Roger Lane ve John J. Turner, (Westport, Conn.: Greenwood, 1978), s. 112-132 yer alıyor. Lippard alıntısı ve bu dönemde Philadelphia'da ırk ayaklanmasının bir özeti, Noel İgnatiev, *How The Irish Became White* (New York: Routledge, 1995), s. 124-146'da yer alıyor.

17. David R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class* (Londra: Verso, 1991), s. 108-110. Ayrıca, bkz. Alexander Saxton, *The Rise and Fall of the White Republic: Class Politics and Mass Culture in Nineteenth-Century America* (Londra: Verso, 1990).

18. Bkz. Iver Bernstein, *The New York City Draft Riots: Their Significance for American Society*

Memphis'teki iç savaş sonrası yeniden yapılanma esnasındaki ayaklanmalarda, beyaz polisin yönlendirdiği, resmen onaylı güruhların kölelikten yeni kurtulmuş siyahlara ve onların beyaz yandaşlarına saldırmasıyla birlikte yığınla insan ölmüş, yüzlercesi de yaralanmıştı. Siyah siyasi güçlere ait kurumlara hücum etmişler; okulları, kiliseleri ve evleri yakmışlar; siyah kadınlara tecavüz etmiş, cinsel tacizde bulunmuş ve utandırmışlardı.[19] 1882 ile 1927 yılları arasında ABD'de olan beş bin linçte kurbanların yüzde 70'i siyahtı. Acımasız saldırılar *bütün* Afro-Amerikalıları ve onları desteklemeyi düşünen beyazları yıldırıyordu. Renk kodlarını ihlal eden ya da ırksal mevkisinin sınırlarını aşan her kimse, ırkçı keyfi adaletin dönek mahkemesinde verdiği ölüm cezasına çarptırılabilirdi.

XX. yüzyılın erken dönemlerinde kuzeyde *ve* güneydeki kentsel ırk ayaklanmalarında, siyah cemaatlere yapılan paramiliter saldırılar ve güruhların şiddeti, beyaz Amerika'nın çoğuna sirayet etmiş ırk nefretinin hâlâ zehirleyici olduğunu şüphe götürmez şekilde ortaya koyuyordu. Ayaklanan beyazların siyah halka, evlerine ve kurumlarına saldırdığı çok sayıda metropol merkezi arasında Kuzey Carolina, Wilmington (1898); New York (1900); New Orleans (1900); Indiana, Evansville ve Greensburg (1903 ve 1906); Ohio, Springfield ve Illinois, Springfield (1904, 1906, 1908); Doğu St. Louis (1917); Houston (1917); Chicago (1919); Washington D. C. (1919) ve Oklahoma, Tulsa (1921) yer alıyordu. Bazı tarihsel incelemelerin başlıklarının işaret ettiği gibi, bu "hiddet karnavalları" "şiddet dolu geceler"de meydana gelmişti. Siyah erkeklerin beyaz kadınları taciz ettiklerine dair doğrulanmamış gazete haberlerinin yol açtığı ahlaki panikle alevlenen Washington'daki ırk ayaklanması, polise akşam karanlığından sonra "şüpheli" mahallelerde bulunan tüm genç adamları tutuklamaları emrinin verildiği pek çoklarından sadece biriydi. Chicago'nun, söylenenlere göre siyah bir gencin Michigan Gölü'nün sahil şeridindeki gayri resmi ayrımı ihlal ettiği bir plaj hadisesiyle hız kazanan ama siyah ve beyaz işçiler arasın-

and Politics in the Age of the Civil War'daki (New York: Oxford University Press, 1990) mükemmel anlatının yanında daha eski ele alışları: Albon P. Man, Jr., "Labor Competition and the New York City Draft Riots of 1863", *Journal of Negro History* 36 (Ekim 1951): 376-405; Michael Wallace, "The Uses of Violence in American History", *Riot, Rout, and Tumult*, Der. Lane ve Turner, s. 13.

19. Bkz. Wallace, "The Uses of Violence", s. 14; Shapiro, *White Violence and Black Response*, s. 6-7; Gilles Vandal, "The Origins of the New Orleans Riot of 1866, Revisited", *Louisiana History* 22 (1981): 135-165; John Carver Edwards, "Radical Reconstruction and the New Orleans Riot of 1866", *International Review of History and Political Science* (Ağustos 1973): 48-64; Bobby L. Lovett, "Memphis Riots: White Reaction to Blacks in Memphis, May 1865-July 1866", *Tennessee Historical Quarterly* (İlkbahar 1979): 9-33; James Gilbert Ryan, "The Memphis Riots of 1866: Terror in a Black Community During Reconstruction", *Journal of Negro History* (Temmuz 1977): 243-277.

da ne zamandır devam eden sınıf gerginliklerinin mirasıyla karmaşıklaşan ırksal patlamasından geriye otuz beş ölü, beş yüz civarında yaralı ve binden fazla evsiz kalmıştı. Tulsa'da Amerikan Lejyonerlerinin önderlik ettiği beyazlardan kurulu bir ordu, Afro-Amerikalıların, tecavüzcülükle suçlanan birini linç güruhunun elinden kurtarmak için silahlanmasıyla çileden çıkmış, Little Africa [Ufak Afrika] diye bilinen bir kentteki siyah bölgesini istila etmiş ve bir mil karelik bir araziyi ateşe vermişti. Yangınların 31 Mayıs-1 Haziran 1921 gecesi boyunca devam etmesiyle, siyah Tulsa küle dönmüştü.[20]

Böyle kasti bir şiddet, Amerikalı siyahların tarafında çeşitli savunma seferberliklerini kışkırtmıştı, bunların içerisinde National Association for the Advancement of Coloured People'ın (NAACP) [Ulusal Renkli Halkın İlerlemesi Birliği] yanında, sayısız yerel "silahlı muhafız" grupları vardı.[21] Liberal süreli yayınlar sayfalarında linçlere ve ırkçı güruhun idaresine dair ağır kınamalara yer vermişti. Ancak mevcut federal devlet ve yerel otoriteler çoğunlukla ayaklanma terörünün çirkin gecelerine gözlerini kapamıştı.[22]

Sonraki on senelik dönemlerde durum göze çarpacak şekilde değişmedi; ancak İkinci Dünya Savaşı yıllarında, Afro-Amerikalıların, ırkçı dışlamalara ve kısıtlamalara bir son verilmesine dair giderek artan taleplerinin beyazlardan geri tepmesi, 1940'ların başlarında ırk ayaklanmasının motorlarını kızdırdı. Siyahların güneyden kuzeye göçü sürdü ve komünizm ile antikomünizm ırk politikasına dair çekişen iddialarda bulundular. Afro-Amerikalıların kuvvetle yer aldıkları yeniden canlanmış bir emek hareketinin, silahlı kuvvetlerde ayrımcılığın kalkması talebinin ve ırk üstünlüğünü *raison d'etre*'ının [varoluş amacı] parçası ilan eden Nazi devletine karşı verilen dünya savaşının, bu sene-

20. Birçok çalışmanın arasından bkz. William Ivy Hair, *Carnival of Fury: Robert Charles and the New Orleans Race Riot of 1921* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1982); Roberta Senechal, *The Sociogenesis of a Race Riot: Springfield Illinois in 1908* (Urbana: University of Illinois Press, 1990); Robert V. Hayes, *A Night of Violence: The Houston Riot of 1917* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1976); Elliott M. Rudwick, *Race Riot at East St. Louis, July 2, 1917* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1964); William M. Tuttle, Jr., *Race Riot: Chicago in the Red Summer of 1919* (New York: Atheneum, 1970); Scott Ellsworth, *Death in a Promised Land: The Tulsa Race Riot of 1921* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1982); Shapiro, *White Violence and Black Response*, s. 93-118, 180-185; Arthur I. Waskow, *From Race Riot to Sit-in: 1919 and the 1960s* (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1967), s. 1-218.

21. Siyah savunma muhafızı ünitelerinin oluşumunun, kendileri de Birinci Dünya Savaşı yıllarında keyfî kurum şiddeti görmüş, devrimci Dünya Endüstri İşçileri Birliği'nin tecrübesine ve oldukça yakın tarihli mirasına bazı durumlarda bir şeyler borçlu olması muhtemel. Bkz. Ellsworth, *Death in a Promised Land*, s. 25-33.

22. Bkz. Shapiro, *White Violence and Black Response*, s. 119-300'deki siyahların tepkilerine, beyaz otoritenin hareketsizliğine ve 1920'ler ile 1930'larda terörün sürekliliğine genel bir bakış.

lerde hep, ırkın merkeziliğinin takdirine katkısı oldu. Afro-Amerikan lideri A. Philip Randolph gibi figürler, oluşmakta olan medeni haklar hareketinin gündemini genişletti ve beyaz ırkçı tepkisine giderek daha iyi görünen bir hedef göstermiş oldu.

Silahlı kuvvetlerdeki siyahlarla beyazlar arasındaki gerginlik artarken muhtelif askeri kamplar, bazılarında askerlerin öldüğü kapışmalara sahne olmuştu. Siyah askerler üslerinin dışındayken Jim Crow canilerinin, devletin ırkçı süvarilerinin ve yerel polisin vahşi dayaklarına ve cinai saldırılarına maruz kalıyordu; ordunun yetki alanı içerisinde, ırkçı unsurlar içeren iğneli sözlere ve tam anlamıyla pusulara karşı koyan Afro-Amerikalılar, çoğu kez kendilerini bela çıkarmaktan askeri mahkemede bulurdu. Bildik hakaret ve aşağılama silsilesiyle kadın ve erkek askerler lekelenirken kendisini tehdit altında hisseden beyaz gücün, tarihe kök salmış fobileri giderek daha kamusal platformlarda yer buluyordu. Pennsylvania'daki bir kampta beyaz bir subay, eskiden beri ırk nefretine bağlı olan cinsel paniğin çaputa dönmüş bayrağını sallıyordu: "Beyaz ile renkli erkek ve kadınların arasındaki herhangi bir durum, gönüllü olsun ya da olmasın, tecavüze girer ve savaş zamanında bunun cezası ölümdür" diyordu kendisine postalanan ihtar.[23]

Önemli sayıda siyahın Zorunlu Askerlik Yasası'na razı olmayı reddetmesine pek şaşmamalı. 1943'e gelindiğinde Afro-Amerikalılar bakayaların yüzde 35'ini oluşturuyordu; 1941 ile 1946 arasında iki bin siyah erkek askerden kaçmaktan hapse yollanmıştı. Genç kent siyahlarının, Malcolm X ve trompetçi Dizzy Gillespie gibi kültür asilerini yetiştiren zoot-suit yandaşı bebop çevresinde, "beyaz adamın savaşı"ndan hazzeden pek kimse çıkmamıştı. Gillespie, kayıt memuruna sokularak vatanseverlikten hayli uzak bir itirafta bulununca, "askerlik yapamaz" raporunu emniyete almıştı:

> Şimdi bakın, şu zamanda, hayatımın şu döneminde, ayağı kıçımda olan ABD'de. Beyaz adamın ayağı kıçımdaydı [...] Bu noktada hiçbir zaman, bir Alman'la tanıştığımı hatırlayamam bile. Yani siz şimdi beni elimde bir silahla oraya koyar ve bana düşmana ateş etmemi söylerseniz, kimi vuracağım konusunda bir "hatalı kimlik" vakası yaratmam muhtemeldir.

Malcolm askere alınma mülakatına yumru burunlu ayakkabılarından, kırmızı, kıvırcık "çalı kafa"sına kadar, "bir aktör kılığında" gitmişti. Ordu psikiyatristine doğru eğilen on sekizlik, yüzyılların "bizim

23. Bkz. Richard Dalfiume, *Fighting on Two Fronts: Desegregation of the Armed Forces, 1939-1953* (Columbia: University of Missouri Press, 1969); Roi Ottley, "New World A-Coming": Inside Block America (New York: Arno Reprint, 1969), s. 311-314; Neil A. Wynn, *The Afro-American and the Second World War* (New York: Holmes & Meier, 1975).

massa'yı kandırma" numarasının havasına bürünmüştü. Ancak sahne fısıltısıyla söylediği boğuk komplo sözleri, salt bir gücenmişlik tiyatrosundan fazlasını açığa çıkarıyordu: "Güney'e gönderilmeyi istiyorum. Şu zenci askerleri örgütlemeye, çaktın mı? Biraz silah çalıp birkaç cracker* öldürmeye!"[24]

Savaş zamanının gelgeçlikleri böylece kentsel felakette yeni bir tur için sahneyi hazır etmişti. 1 Mart ve 31 Aralık 1943 tarihleri arasında, kırk yedi şehirde meydana gelen ırk savaşlarının sayısı 242'den az değildi. Çıkan meseleler muhtelif ve karmaşıktı ama temelinde beyaz Amerika'nın hep varolan, etkisi emek pazarında, okullarda, uzmanlık çalışmalarında, gazete haberlerinde, kültürel ayrımda ve kitle iletişim araçlarında hissedilen ırkçılığı vardı. Demokrasi için savaşa giden ülke, görülüyordu ki esaretin onca prangasından kurtulamamıştı. Langston Hughes pek çok siyah savaş direnişçisi adına şunları söylemişti:

Buraya bak Amerika
Yapacağını yaptın—
Ayaklanmalara kadar
İşleri akışına bıraktın
[...]
Şimdi polislerin
Güruhları serbest bırakıyor.
Sanırım ben de
umurunda bile değilim.
[...]
Diyorsun ki Hitler
Amma kötü bir adammış
Zannederim kendisi
Ku Klux Klan'dan ders almış.[25]

1943'teki şiddetli kentsel iç patlamaların en önemlilerinden ikisi, başlıca metropol merkezleri Detroit ve New York'ta olmuştu. Motor Şehri'nin savaş zamanı üretim için esas olan fabrikalar bölgesi, yakın zamanda Deep South'tan ve Appalachia'dan toplanmış siyah ve beyaz

* cracker: Güneydoğu eyaletlerindeki fakir beyazlar için aşağılayıcı şekilde kullanılır. (ç.n.)

24. Kelley, *Race Rebels*, s. 171-172, Dizzy Gillespie ile Al Fraser, *To Be or Not ... to Bop: Memoirs* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1979), s. 119-120'ye dayanıyor; Malcolm X ile Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X* (New York: Grove Press, 1964), s. 104-107 [*Malcolm X*, Çev.: Yaşar Kaplan, İnsan Yay., İstanbul, 1993]; George Q. Flynn, "Selective Service and American Blacks during the Second World War", *Journal of Negro History* 69 (Kış 1984): 14-25; *The FBI's RACON: Racial Conditions In the United States During World War II. Der.*, Robert A. Hill, (Boston: Northeastern University Press, 1995), özellikle s. 1-4.

25. Langston Hughes, "Beaumont to Detroit, 1943", *Common Ground* (Güz 1943), s. 104, aktaran Shapiro, *White Violence and Black Response*, s. 340.

işgücünün gelgeç karışımı artı beyaz iktidar üzerine kurulu yerleşik idari ve denetleyici kurumlar (Detroit'in 3 bin 600 polis memurundan olsa olsa kırkı siyahtı) hâd safhada bir gerginlik havası yaratıyordu. 1942 senesi boyunca ve 1943'in ilk aylarında siyahlarla beyazlar, okulları, konut projelerini, işyerlerini ve ulusal savunma arazilerini etkileyen bir dizi çatışmada çarpıştı. Sendika onayı alınmadan yapılan grevler ve küçük çapta ayaklanmalar yaygındı. Hatta "beyaz serseriler"in, "öyle görünüyor ki Eight-Mile Road halkının zenci sakinleri arasında terör hükmü sürdüğü"nü ve "Klan'dan esinlenmiş" sayıları yüz kişiye kadar çıkabilen beyaz güruhların, "Detroit'in Batı Yakası'nın Central Avenue kesimini" buranın zenci sakinlerinin camlarını indirerek "terörize" ettiğinin rapor edildiğini, FBI bile kabul etmişti. Detroit'in Katolik işçi sendikalarının sesi *Wage Earner*, Haziran 1943'ün başlarında "şiddetin patlak vermesinden başka bir nihai neticesi olamayacak [...] yeraltından büyüyen bir ırk savaşı"ndan söz etmişti. Birkaç hafta sonra yeraltında gümbürdeyen [bu ırk savaşı], sokaklarda açık açık köpürüyordu.[26] Bu ırkçı şiddetin gün ışığında pazardaki dışlamalar, eşitsizlikler ve Jim Crow ayrımlarından beslenen beyazların nefreti, korkusu ve önyargısının muğlaklığı kalmamış neticesi olarak kendini ifade edeceği forumları gecede bulmuş olması, beklenmedik bir şey değildi.

1943 Detroit ırk ayaklanması, gizli bir FBI raporunda şu cümleyle anlatılmaya başlanmıştı: "20 Haziran 1943 Pazar gecesi istisnai şekilde sıcak ve bunaltıcı bir geceydi ve Detroit bölgesindeki eğlence parklarıyla dinlenme yerleri tıklım tıklımdı." Detroit Nehri'nin içerisinde, tek bir köprüyle ya da çok sayıda küçük vapurla ulaşılabilen, sıcakta bir sığınak olan Belle Adası, gezinti yerlerinden biriydi. Eskiden beyazların özel alanı olan Belle Adası, 1943'e gelindiğinde giderek siyahların uğrak yeri haline gelen bir oyun sahasıydı, 20 Haziran gecesi de adada bulunan belki 100 bin kişiden yüzde 90 kadarı Afro-Amerikalıydı. Tek olan köprüde trafik sıkışıp da sinirler gerilince, ırkçı iğnelemeler gecenin içine savrulmaya başlandı; yer, mekân ve önemsiz sahiplenmeler için zıtlaşmalardan kavgalar çıktı. Gece saat 11'e geldiğinde köprü, var gücüyle bir arbedenin içine çekilmişti. Yakındaki bir talimhaneden

26. 1943 Detroit isyanı üzerine yazılanlar kapsamlıdır. Bkz.. Dominic J. Capeci, Jr., *Race Relations in Wartime Detroit: The Sojourner Truth Controversy* (Philadelphia: Temple University Press, 1984); Robert Shogan ve Tom Craig, *The Detroit Riot* (Philadelphia: Chilton Books, 1964); Alfred McClung Lee ve Norman Raymond Humphrey, *Race Riot* (New York: Dryden Press, 1943); Alan Clive, *State of War: Michigan in World War II* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1979), s. 136-162; Howard Sitkoff, "The Detroit Race Riot of 1943", *Michigan History* 53 (Güz 1969): 183-206; B. J. Widick, *Detroit: City of Race and Class Violence* (Chicago. Quadrangle, 1972), s. 93-111; Shapiro, *White Violence and Black Response*, s. 310-330; *The FBI's RACON*, Der. Hill, s. 111-154.

denizciler, sayıca az olan beyazlara destek olmaya koştular. Polis çok geçmeden olay mahallindeydi; birilerini tutukluyor, "allahın belası zenci" kalabalıklarını itip kakıyor ve en sonunda ayrı duran siyahlardan yumruklayacak birilerini aramak için köprüyü geçecek olan beş bin kızgın beyazdan oluşan güruha cesaret veriyordu. Şafak söküp işgünü başlarken, şehir merkezi civarında saldırgan beyaz kalabalıklar toplanıyordu; kalabalığın öfkesi "mezalim" söylentileriyle körüklenmişti. 21 Haziran'da, gece indiğinde, sayıları aşağı yukarı 100 bine yükselmişti; bir siyahın sokakta yakalanması hayatına bedeldi. Üretim rutinleri durdu çünkü işyerleri boşalmıştı.

Ayaklanmayı yatıştırmak için beyaz polis, ironik şekilde siyah bölgelere girip çok sayıda Afro-Amerikalıyı öldürdü, diğerlerini dövdü, bazılarını hapse attı, çoğunu hastanelik etti. Herhangi bir şekilde karşı koyan siyahlar için gecenin düzeninde dipçikle, sopayla dövülmek ve tutuklanmak vardı ki bunların sayıları *yüzleri* buluyordu. Ayaklanmadaki *binlerce* beyazın arasından bazıları tutuklansalar da uğradıkları muamele, dağıtma, uyarı ve fiziksel olarak itmeden ibaretti. Bir siyah genç Julian Witherspoon, polisi "Heil Hitler" diye alayla selamlamıştı; sırtından vuruldu. Emsalleri bir duvarın dibinde sıraya dizilmeye, "Bizim gibi yasalara uyan vatandaşların faşistler gibi muamele görmek zorunda kalması ayıptır" diye tepki gösterince, polis memurunun, "Bunlardan kim kımıldarsa vurun; çünkü daha bir sürü mermimiz var ve sen de arkadaşın kadar alacaksın" diye yanıt verdiği söyleniyordu. Detroit, gerici beyaz yedek askerlerden oluşan çapulcu takımların destek sağladığı silahlı beyaz memurlardan bir ordunun, işgal edip ortada kural kaidenin gerekliliklerine herhangi bir benzerlik bırakmayarak "kanun ve düzen" tesis ettiği bir savaş bölgesiydi.

Kışkırtıcı haber yayınları, arabalar dolusu silahlı zencinin Chicago'dan Detroit'i özgürleştirmek üzere yola çıktıklarının rapor edildiği uyarısında bulunuyordu. Gerald L. K. Smith faşist yayını *Cross and Flag*'i, sürekli siyah-beyaz "karışması"nın mahrem taraflarına göndermede bulunarak ırk nefretini körüklemek için kullanıyordu; Detroit'in bütünleşmiş konut projelerini, okullarını, lokantalarını, otellerini ve tramvaylarını ya da trenlerini "doğaya aykırı" bir ırk karışımı tehdidi, tiksindirici bir "rastgelelik" diye cinselleştiriyordu. "Zencileri ait oldukları yere koyma"ya azmetmiş bir linç güruhu, şehri kan hırsına bulamıştı. Şehirdeki yetkililer, ancak Afro-Amerikan ve işçi sendikası liderlerinin defalarca sıkıştırmalarından sonra, düzeni sağlamaları için federal güçleri çağırmışlardı. O zamana kadar da tabii ki polis ve beyaz ırkçı güruhlar intikama olan açlıklarını, attıkları sayısız dayak ve bir-

takım cinayetlerle doyurmuşlardı; terörün siyah kimliğin tasdikleriyle açığa çıkan mesajı, Afro-Amerikan bedenlerine damgalanmıştı.

Beyazların ciddi anlamda zapt edilmesi ve Detroit ayaklanmasının kontrol altına alınması için federal güçlerin polisin gaddarlığını gözlemlemesiyle sıkıyönetim ilan edilmesi gerekmişti. Beyaz gençlik çeteleri, askerlerle "zenci sevicileri" diye dalga geçmiş ama gelişlerinden sonraki saatler içerisinde, hiç değilse yüzeyde bir yatışma olmuştu. Sis dağılıp en son acı istatistikler toparlanınca, bilançonun su götürmez bir eşitsizlik hikâyesi anlattığı görülmüştü. Ayaklananların arasındaki siyahlar belirgin derecede az olmasma rağmen, otuz dört ölüden yirmi beşi Afro-Amerikalıydı ve bunların on yedi tanesi polis tarafından vurulmuştu. Aynı şekilde hastanelerin bildirdiği 700 yaralı ve tutuklanan neredeyse 1900 kişi, ayaklanmaya katılımda sayıları siyahları geçen beyazların, yaralanma ya da hapis cezasına çarptırılma ihtimallerinin daha az olduğuna işaret ediyordu. Beyaz yetkililer, siyah vaizleri, Afro-Amerikalı cemaat liderlerini, komünistleri ve NAACP üyelerini şiddete kışkırtmaktan sorumlu tutup kınasalar da dindar ve reform zihniyetinde örgütlerden oluşan liberal bir koalisyon, 1943 Detroit ayaklanmalarının genelinde, siyah cemaate karşı üzücü bir ırkçı saldırı olduğu kanısına varmıştı: "Zenciler hem polis hem kanun tanımaz güruhlar tarafından, kanun ve düzen namına kurban edildiler." Irkçılığın yaraları şimdi "açılmış, sızlıyordu."[27]

Aynı gruplaşmadan bazı güçler, Ağustos 1943'te New York, Harlem'de şiddetin öncüsü olmuştu. Beyaz bir polis memuru, 1 Ağustos akşamı ordudan siyah bir eri "baskına uğramış bir mekân" diye gözetim altında tutulan bir otelde vurunca, ABD'deki en büyük ve kültürel olarak en göz önünde ve en canlı Afro-Amerikan merkezlerinden birinin saklı duran öfkesi patlamıştı. Âsap, on seneden fazla süren ekonomik sıkıntı, siyah askerlere kötü muamele edilmesinin yurt çapında bilinmesi ve polis otoritesinin çoğu kez insanlıktan çıkan beyaz suratı yüzünden bozulmuştu. Yerel bölgenin merkezinde yapılan küçük gösterileri takiben Harlem, ki benzer bir ayaklanmayı sekiz sene önce 1935'te tecrübe etmişti, Amerika'da ırkçılığın sembolizm ve esasına bir saldırıyla patlak vermişti. Beyazların işyerlerini hedef alan siyahlar, camları parçalamış, dükkânları yağmalamış ve binaları ateşe vermişti.[28] New York şehri otoriteleri de her ne kadar siyah liderleri

27. Başka kaynaklar arasından bkz. Widick, *Detroit: City of Race and Class Violence*, s. 99-112; Shapiro, *White Violence and Black Response*, s. 310-330; Sidney Fine, *Violence in the Model City: The Cavanagh Administration, Race Relations, and the Detroit Riot of 1967* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989), s. 1.

28. Shapiro, *White Violence and Black Response*, s. 261-272 (1935 isyanı üzerine) ve s. 330-337

ve komünistleri suçlamış olsalar da Detroit'teki muadillerinden daha liberal bir genel profil sergilemiş ve bu yüzden siyahların içerlemelerini, nispeten daha süratle, başarılı şekilde etkisiz hale getirmiş, ayaklanma düzensizliğini tek akşamlık kaotik mülk tahribatıyla sınırlandırmıştı. Buna rağmen altı kişi ölmüş ve 550 civarında kişi tutuklanmıştı; 1450 dükkân hasar görmüş ya da tahrip edilmiş, maddi zararın 5 milyon doları aştığı söylenmişti.[29]

1935 ile 1943 Harlem ve Detroit ayaklanmaları, ırkların ayaklanmalarının tarihinde bir nevi bir geçiş anı olarak yer alıyor. Beyaz terör, ilk defa ciddi bir şekilde siyah failler tarafından yerinden ediliyordu. Afro-Amerikalılar şehirde yaşamın ırkçı yapılarına, savaş zamanının ideolojik çelişkileriyle odaklanan, medeni haklara dair bir ırk bilincinin düşmanlığıyla tepki veriyordu. Bu haklara dair ve beyaz otoritenin kolunu kuvvetlice bükme kapasitesine dair farkındalığın, en şiddetle Harlem'de gelişmiş olması sürpriz değildi. New York'un Afro-Amerikan cemaati, onlarca yıl boyunca yerli bir entelijansiyayı barındırmış, hem siyah hem beyaz radikaller arasında önemli bağları korumuş ve ABD'deki siyah kent kültürünün merkez noktası olarak gururla ayakta kalmıştı. Detroit'in siyah cemaati daha istikrarsız ve daha avamdı; 1943'te öfkeli bir direnişle ayaklandığında ise gerici safların düşmanca tavırları daha tehditkâr olmuştu ki bu da siyahların eşitlik ve adalet talebinin beyaz Amerika'nın çoğu yerinde linç güruhunun terör ve tehdidiyle karşılanmaya devam edeceğinin hatırlatıcısıydı.[30]

1950'ler süresince gece, pek çok Afro-Amerikalı için sıkıntılı kaygı ve tehditkâr terörün zamanıydı. Bilhassa kırsal Güney'de, linç yasasının ırkçı ruhu hayattaydı, çoğunlukla da yerleşik mahkemeler ve düzen otoriteleri tarafından destekleniyor ve yaşatılıyordu. Bu on yıl 1951'de Virginia'da Martinsville Yedilisi'nin (sözde beyaz bir kadına tecavüz ettikleri için idam edilmiş siyah adamlar) ve Mississippi'de Willie McGee'nin (o da yanlışlıkla tecavüzle suçlanmış ve mahkûm olmuştu) yasal olarak linç edilmeleriyle açılmıştı. Aynı senenin Noel arifesinde, Florida'da siyah seçmen kaydetme faaliyetiyle meşgul olmuş NAACP aktivistleri Harriet ve Harry T. Moore, evlerinin altına bir bomba yerleştiren katillerle çarpışırken öldüler. Komünist dergi *Masses and Mainstream*,

(1943 üzerine); Claude Brown, *Monchild in the Promised Land* (New York: New American Library, 1965), s. 12-15; *The FBI's RACON*, Der. Hill, s. 209-211.

29. Shapiro, *White Violence and Black Response*, s. 332; *The FBI's RACON*, Der. Hill, s. 209; Dominic J. Capeci, Jr., *The Harlem Riot of 1943* (Philadelphia: Temple University Press, 1977). 1935 isyanlarının, şüphesiz bir model olmuş liberal zaptı için bkz. Mark Naison, *Communists in Harlem during the Depression* (Urbana: University of Illinois Press, 1983), s. 540-550.

30. Mukayese için bkz. Alex L. Swan, "The Harlem and Detroit Riots of 1943: A Comparative Analysis", *Berkeley Journal of Sociology* 16 (1971-1972): 75-93.

Lorraine Hansberry'nin "Lynchsong"unu [Linç Şarkısı] yayımlayarak, Amerika'nın çoğunu hâlâ pençesinde tutan ırkçı dehşeti anmıştı:

Annem bana anlattı
Karanlık geceleri
Ve pislik yollarını
Ve meşale ışıklarını
Ve linç cüppelerini
[...]
azap gecesini
bir de azap gecesini
[...]
Adamların suratları
Kahkaha beyazı
Adamların suratları
Geceyle ölmüş

Böyle gecelerden; solun ayarlamasıyla Birleşmiş Milletler'e başvurmayla ilişkilendirilen medeni haklar çalkantısının dip dalgası, *We Charge Genocide* (1951); Martin Luther King Jr.'ın haklar elde edebilmeye yönelik şiddetsiz seferberliği ve bir senelik Alabama, Montgomery otobüs boykotu; 1960'ların başlarındaki daha agresif bir radikalliğe sahip Irk Eşitliği Kongresi (CORE) ve Şiddetsiz Öğrenci Koordinasyon Komitesi (SNCC) seferberlikleri ve Elijah Muhammed'in Siyah Müslümanlarının milliyetçi ayrımcılığı çıkmıştı. Bu gelişmeler kent Amerika'sındaki beyaz-siyah ilişkilerini yeniden düzenlemiş, 1960'ların yüzleşmeleri için sahneyi hazır etmişti.

1963 ve 1964 seneleri, Güney Amerika'da şiddetli ırkçılığın sürekliliğini belirlemişti. Alabama, Birmingham'da, bir kilisenin bombalanmasında dört siyah kız ölmüştü; siyah medeni haklar aktivisti Medgar Evers'e suikast düzenlenmişti ve biri siyah ikisi beyaz üç "özgürlük sürücüsü", Mississippi'de ırkçı keyfi düzen koruyucuları tarafından öldürülmüştü. Kuzey şehirlerinde, buralar yasal ayrımcılık ve linç yasasının henüz galip gelmediği yerler olarak düşünülüyorsa da temel bir eşitlik tesis etmede bile pek az ilerleme kaydedilmişti. Siyahlar ve beyazlar konut, iş , eğitim, sağlık ve refah bakımından son derece farklı dünyalar işgal ediyordu; idari ve denetleyici kurumlarla ilişkileri, şehir iktidarının zirvelerinden sokaktaki polise kadar, Güney'in gözle görülür ırk ayrımında olduğu gibi ayrı ve eşitsizdi. Lyndon Johnson'ın pek övülen Yoksullukla Savaş'ına rağmen, 1960'lardan kalma istatistiklerin verdiği mesaj, muğlaklığa yer bırakmıyordu. On milyon siyah, Sosyal Güvenlik Yönetimi tarafından resmi olarak yoksul diye sınıflandırıl-

mıştı. Emek departmanının bir düzine siyah gettosunda yaptığı araştırma, siyahların ılımlı bir tahminle yüzde 10'unun -ulusal ortalamanın üç misli- işsiz olduğunu ve iş sahibi olan her beş kişiden birinin haftada 60 dolardan az kazandığını söylüyordu. Çoğu kez en kazançlı ustalık isteyen ve sendikalaşmış işlere sokulmayan Afro-Amerikalılar, aynı zamanda okulların yetersiz, suç oranlarının yüksek ve denetimin sıkı ve sert olduğu mahallelerdeki ayrılmış evlere tıkılıyordu. Tahminlere göre siyah erkeklerin yüzde 50 ila 90'ı hayatlarının bir noktasında tutuklanma tecrübesi yaşamıştı. Tüccarlar getto sakinini, düşük kalite malları şişirilmiş fiyatlarla sunarak ve daha varlıklı beyaz kesimlerde hayal edilemeyecek kredi faizleri koparmak için mahallenin yoksulluğundan faydalanarak kazıklardı.[31]

Martin Luther King'in Lincoln Memorial'da yaptığı "I Have a Dream" [Benim Bir Rüyam Var] konuşmasının (200 bin kişi katılmıştı, televizyondan da milyonlarca kişi izlemişti) ve Malcolm X'in Başkan John F. Kennedy'nin öldürülmesi üzerine daha kışkırtıcı, "tavuklar eve tünemeye geliyorlardı" yorumunun Afro-Amerikalıların kulaklarına geldiği bağlamı, tüm bu olanlar, bir de milletin dünyanın öbür ucunda, çoğu fakir siyahlara olan ilgisi tartışılır imparatorluğun ileri karakolu Vietnam'a savaşa gitme istekliliği oluşturuyordu. Bir suikastçı kurşunuyla Malcolm 1965'te, King 1968'de devrilecek, ölümlerinin ayrımcılık ve fukaralıktan beslenen, 1964-1968 yılları arasında kent Amerika'sını içine çeken siyah öfkeye belirgin bir katkısı olacaktı.[32] James Baldwin'in 1963'te farkına vardığı gibi beyaz Amerika, siyah halkın sabrını taşırmıştı; hakikaten sınır ihlalcisi yangın için vakit gelmişti ve en çok geceleri tutuşacaktı. Kentteki siyahlar, karanlığı korkunun zamanı ve mekânı olmaktan çıkarıp, yeni bir gün isteğinin dile getirilebileceği bir uzama çevirmişti.

1960 ortalarının uzun sıcak geceleri ve Nisan 1968'in hiddetli günleri, polisin siyah cemaatinden insanlara ateş etmesi ve tutuklamasıyla hızlanmış, kıymetli siyah liderlere düzenlenen suikastlarsa ABD'nin uzun ve çok renkli tarihinde kamu düzenine gelen en ciddi tehditler arasına girmişti.[33] Temmuz 1964'ün ortasında baş gösteren kent getto-

31. Bu bağlamın bir özeti için bkz. Robert M. Fogelson, *Violence as Protest: A Study of Riots and Ghettos* (Garden City, N.Y: Doubleday, 1971), s. 79-104'te yukarıdaki paragraflardaki alıntılar ve gelişmeler bulunabilir.

32. Malcolm X üzerine başka incelemeler arasından bkz. Wolfenstein, *The Victims of Democracy*; Malcolm X ile Haley, *The Autobiography of Malcolm X*. King için, David L. Lewis, *King: A Biography* (Urbana: University of Illinois, 1970). Malcolm odaklı olsa da Cornel West, "Malcolm X and Black Rage", West, *Race Matters* (New York: Vintage, 1994), s. 133-152'de, King üzerine de yorumlar içeriyor.

33. Kısa, ulaşılabilir liberal genel bakışlar için bkz. Robert Fogelson, "Violence as Protest", *Riot,*

sunda ayaklanmalar, anlaşılır şekilde siyah metropolünün merkez üssü Harlem'de başlamış, New York sınırı dışındaki Brooklyn'in Bedford-Stuyvesant gibi bölgelerine ve sonra Rochester'e, New Jersey'de çeşitli şehirlere, Philadelphia ve Illinois, Dixmoor bölgelerine yayılmıştı. Ağustos 1965'te Los Angeles'taki Watts ayaklanmaları, siyah öfkenin ateşlerini, 1917'nin Doğu St. Louis ırk ayaklanması ve katliamından sonraki en berbat kentsel felaketle yeniden yakmıştı. Ölüm bilançosu ve tutuklananların sayısı, tehlikeyi yeniden artıran boyutları zorluyordu. Bütün ülkede bir haftadan fazla baş sayfa haberi olan Watts ayaklanmalarından geriye otuz dört ölü, binden fazla yaralı, yasal suçlamalarla karşı karşıya kalan yaklaşık dört bin kişi ve onlarca milyon dolara çıkan mülk tahribatı kalmıştı.[34] Chicago ve San Diego'da daha küçük patlamalar meydan gelmiş ama herkesin ilgisi, Watts'taki muazzam yağma, kundakçılık ve kargaşalı düzensizlikte toplanmış, alaycı "Yan bebeğim yan" çığlığı siyah ve beyaz Amerika'nın bölünmüş bilincini dağlamıştı.

Sonraki yaz siyah Amerika'da bitmek bilmeyen kentsel ayaklanmalara şahit olunmuştu. İki düzineden fazla şehri etkileyen 1966 ayaklanmaları, Watts isyanının seviyesine hiç ulaşmamış ama kolektif olarak, Afro-Amerikan başkaldırısının yükselen seyrine işaret etmiş, o senenin kinin uçurumunun kenarında tünemiş görünen on yılın en şiddetlisi olduğunu göstermişti. Haziran 1967'ye gelindiğinde, gitgide aksileşen siyah liderler, şimdiye kadarki en çalkantılı yazın haberini verirken ve beyaz otorite kışkırtıcılığı ortada olan tehlike karşısında titrerken, şehirler kendilerini en beterine hazırlıyordu. Umduklarından daha da fazlasını buldular. Haziranda Cleveland, Nashville ve Boston'da, yazın sonraki günlerinde ise Cincinnati, Buffalo, Newark ve Milwaukee'de olmak üzere tüm ülkede ayaklanmalar patlak verdi. O sene Detroit'te baş gösteren, bütün benzer getto ayaklanmaları gibi on yıllarca süren ve artık zapt edilemeyen şehrin iç kesiminin sıkıntısı ve siyahların memnuniyetsizliğinin bir ürünü olan ayaklanmanın getirdiği ölüm ve yıkım, 1863'teki New York şehri askerlik ayaklanmalarından bu

Rout, and Tumult, Der. Lane ve Turner, Jr., s. 327-348; Fogelson, *Violence as Protest; Waskow, From Race Riot to Sit-In*; Morris Janowitz, "Collective Racial Violence", *Violence in America: Historical and Comparative Perspectives*, Der. Hugh Davis Graham ve Ted Robert Gurr, (Beverly Hills: Sage Publications, 1979), s. 261-286. Ayrıca, bkz. Milton Viorts, *Fire in the Streets: American in the 1960s* (New York: Simon & Schuster, 1979), s. 307-420 ve kent politikasına dair yananlamlar için bkz. Dennis E. Gale, *Understanding Urban Unrest: From Reverend King to Rodney King* (Londra: Sage, 1996).

34. Watts isyanları çok kez incelenmiştir. Bkz. *The Los Angeles Riots: A Socio-Psychological Study*, Der. Nathan Cohen, (New York: Praeger, 1970); Jerry Cohen ve William S. Murphy, *Burn, Baby, Burn! The Watts Riot* (New York: Avon, 1966); Gerald Horne, *Fire This Time: The Watts Uprising and the 1960s* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1995); Robert Conot, *Rivers of Blood, Years of Darkness* (New York: Bantam, 1967).

yana, Amerika'da görülen her şeyi geride bırakıyordu.[35] Bir seneden az bir zaman sonra, Martin Luther King'e suikast düzenlenmesiyle Washington'da (sekiz bin kişinin tutuklanması bu güne kadar görülmemişti), Baltimore'da ve Chicago'da esaslı ayaklanmalar ve yüzden fazla şehirde ise daha ufak huzursuzluklar patlak verdi.[36] 1963'ten 1968'e kadar 341 ayaklanma, 265 şehrin yanıltıcı durgunluğunu dağıtmış, geride 221 ölü ve yasal suçlamalarla yüz yüze gelen on binler kalmıştı.[37] Kurtuluş Bildirgesi'yle köleliğin kalkmasından yüzyıl sonra siyah Amerika, tabi kılınmanın artık kabul edilebilir olmadığını bildirmişti. Eğer beyazlar ırkçı gaddarlığıyla hükmedecekse Afro-Amerikalılar, dünyanın en varlıklı ulusunun mülksüzlerinden daha başka bir şey olacaktı; gün ışığında geçen saatler sürekli, ısrarlı eşitsizliğin zulümlerini ve sömürülerini hatırlattığına göre geceler, yanarak siyah direnişini ve reddedişini aydınlatacaktı.

Detroit, 1960'ların ırk dürtülü kentsel patlamalarını en iyi şekilde tasvir ediyor.[38] 1950'lerde ve 1960'ların başlarında şehir, ırk ayrımcılığı sorunlarını ustaca halletmesi vesilesiyle ödüller kazanmıştı, belediye reisi Jerome P. Cavanagh ise ulusal olarak, ilerici siyasi değişimin öncü kuvvetine dahil, ileri görüşlü bir kent lideri diye selamlanmıştı. Buna rağmen 1967'ye gelindiğinde bu model tabir edilen şehir, Afro-Amerikalıların şehir hayatının ustalıklı ve profesyonel işleriyle, uygun konut ve rahatlıklarıyla hem mekânsal hem kültürel olarak yeterince temsil edilmemeleri yüzünden, hoşnutsuzlukla kaynayan bir cadı kazanı olmuştu. Detroit'in giderek ortaya çıkan gettoda toplanmaya başlayan siyah nüfusunun genç, hasta, eğitimden mahrum ve işten çıkarılmış olma ihtimali, beyaz sakinlerinden daha fazlaydı. Bu yüzden siyahlar, anlaşılabilir şekilde, direnişin türlü kurumsal ifadesine yöneliyorlardı. Detroit ülkedeki en büyük NAACP koluna sahipti, ancak 1960'lar süresince siyah milliyetçiliği davasını müdafaa

35. 1967 isyanının tüm yönlerine dair teferruatlı bir çalışma için bkz. Fine, *Violence in the Model City*. Detroit'te patlayan isyanın arka planı üzerine bkz. Sugrue, *The Origins of the Urban Crisis*'daki detaylı inceleme kadar, Leonard Gordon, *A City in Racial Crisis: The Case of Detroit Pre- and Post- the 1967 Riot* (New York: William C. Brown, 1971) ve Mark Abrahamson, *Urban Enclaves: Identity and Place in America* (New York: St. Martin's Press, 1996), s. 49-66'daki daha kısa ifadeler.

36. H. Bruce Franklin, *Back Where You Came From: A Life in the Death of an Empire* (New York: Harper's Magazine Press, 1975), s. 23.

37. Fine, *Violence in the Model City*, s. 299; Bryan T. Downes, "A Critical Re-examination of the Social and Political Characteristics of Riot Cities", *Social Science Quarterly* 5 (Eylül 1970): 351-352.

38. Daha erken tarihli anlatılar için bkz. Hubert G. Locke, *The Detroit Riot of 1967* (Detroit: Wayne State University Press, 1969); J. A. Lukacs, "Postscript on Detroit. 'Whitey Hasn't Got the Message'", *New York Times Magazine*, 27 Ağustos 1967; Gary Wills, *The Second Civil War* (New York: New American Library, 1968).

etmek için aralarında İleri Liderlik Grubu (GOAL); Devrimci Eylem Hareketi (RAM) ve onun savunma derneği Siyah Muhafız; Wayne Devlet Üniversitesi'nin siyah öğrenci grubu UHURU (Özgürlük için Şimdi Swahili) ve CORE'un ulusal olarak bağlantılı kolunun yer aldığı daha radikal, daha yerel temelli kuruluşlar gelişmişti. Oluşmakta olan diğer siyah seferberliklerinin arasında, bağımsız bir siyah devleti için seferber olmuş Yeni Afrika Cumhuriyeti ile otomobil fabrikalarında üs kurmuş, ırk ve sınıfın tecrübelerini birbirine bağlı olarak ele almaya dair Marksist gereklilik üzerine temellenmiş militan bir örgüt olan Devrimci Siyah İşçiler Birliği de vardı. Siyahların daha bilinçlendiklerinin böyle ifadelerinin özel hedefi, rezil derecede ırkçı Detroit polis kuvvetiydi. Şehir 1943 ayaklanmasının yirminci yıldönümünü, emeğin, medeni hakların ve siyahların milliyetçi hareketlerinin başlıca kurumsal ifadelerinin arka çıktığı ve liberal Cavanagh yönetiminin desteklediği 200 bin kişinin özgürlük için yürüyüşüyle anarken Detroit, çelişkili hassasiyetlerin karışımı olmuştu. İşleri ve refah seviyeleriyle ayrıcalıklı olan çoğu beyaz, geleceğe bakışlarıyla iyimserlik ve umut telkin etmiş; hiç o kadar hali vakti yerinde olmayan siyahlarsa azimle kendi hüsranları ve içerlemeleriyle hesaplaşmaya koyulmuştu.[39]

Senelerce mayalanmış olan bu karışım, 23 Temmuz 1967 Pazar günü kaynama noktasına gelmişti. Patlama karakteristik şekilde, bir gece hadisesiyle başlamıştı. Sıcak ve boğucu geçen cumartesiden sonra Detroit'in siyah gettosundaki, "kör domuz"a kadar giden kökenleri, orta sınıfın İkinci Dünya Savaşı sonrası şehir merkezindeki barlar ve restoranlarda siyah müşterilere hizmet vermeyi reddetmesinde yatan, mesai saatlerinden sonra açık kulüpler tıklım tıklımdı. Onikinci Cadde'deki böyle bir müessese iki Vietnam savaşçısı için bir partiye ev sahipliği yapıyordu, ikinci kattaki kirli apartman dairesi kabaca yarısı erkek yarısı kadın yüzün üstünde Afro-Amerikalıyla tavana kadar dolmuştu. Saat 04.00 sularında mekân basılmış, kapılar balyozlarla kırılmış, mekân sahipleri ve müşteriler tutuklanmıştı. Yazın yirmi dört saat işlek bir yer olan Onikinci Cadde'de bir kalabalık toplanmıştı. İlk başta şakalaşan topluluk, polisin nezaretindekiler, özellikle de kadınlar, görgü şahitlerine göre elleri kelepçeli halde tekmelenmeye ve merdivenlerden aşağı itilmeye, copla ve dipçikle dövülmeye ve yoldan geçenleri rahatsız edecek şekilde horlanmaya başlanınca, kavgacı hale gelmişti. Sataşmalar ve yuhalamalar tırmanıp polisin otorite statüsüne

39. Bu döneme ve gelişmelerine girişler için bkz. Fine, *Violence in the Model City*, s. 17-126; James A. Geschwender, *Class, Race, and Worker Insurgency: The League of Revolutionary Black Workers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), s. 17-82.

yönelik olduğu kadar, ırksal da bir lakap olan "Beyaz adama" cezasını verme ve saldırı çığlıklarına dönüşmüştü; iki bin kişilik kalabalık artık giderek saldırganlaşmış ve şişelerle, bira kutularıyla ve taşlarla bombardımana tutulan polisin üzerine tehditkâr şekilde yürümeye başlamıştı. Telaşla geri kaçan polisler olay mahallinin kontrolünü, ezilişe karşı zafer kazandıkları ve özgürlük için bir darbe indirdikleri hissiyle cesaretlenen kalabalığa bırakmıştı. On beş dakikadan az bir süre sonra, bölgeden sorumlu bir memur aklınca "ufak bir mesele"yi halletmek için Onikinci Cadde'ye döndüğünde, fırlatılanları savuşturup geri çekilmekten başka bir şey yapamamıştı. Camların indirilmesi ve dükkânların yağmalanmasıyla ayaklanma başlamıştı.[40]

Sokak çatışmalarının ilk dört saati boyunca, çoğunlukla gençlerden oluşan, "heyecan salgını"na kapılmış kalabalıkta, karnavalesk bir eğlence havası hâkim olmuştu. İlave polis kuvvetleri bu havai vaziyeti etkisiz hale getirmekte yetersiz kalınca, polisi geri çekilmeye zorlamış başıboş kalabalıklara bir yenilmezlik hissi gelmişti. Pazar saat 08.00'den öğlene kadar ayaklananların saflarındakilerin sayısı neredeyse on bine yükselmiş ve cam indirmeler ile yağmacılık tırmanarak kundakçılığa dönüşmüştü. Siyahların polis tarafından süngülendiğine dair söylentiler kalabalık içerisinde yayılmış ve ayaklananları sakinleştirmek ve dağıtmak için olay mahalline getirilmiş ılımlı siyah liderler yuhalanmış, yaptıkları teklifler onları korkutan ve yaralayan bir düşmanlıkla reddedilmişti. Şehrin liberal beyaz güç merkezleri, güç kullanmayı tasdik etmeye yanaşmamış, belki de sayıca böyle dramatik şekilde mağlupken bu gücü tedarik edemeyeceklerini düşünmüş ve polise ateşli silah kullanmama emri vermişti. Ayaklanmacı kalabalık bu serbestlik anından olabildiğince faydalanmıştı. Ancak bazı yağmacılar geriye dönüp baktıklarında, beyaz polisin "Onikinci Cadde'nin yerle bir edildiğini görmekten zevk alıyor göründükleri" gibi derinden karanlık bir sonuca varabilmişti.

On iki saat süren kaosun ardından öğleden sonra saat 4'te, Belediye Reisi Cavanagh, en sonunda Ulusal Muhafız gücünün kullanılmasına yetki vermesi için Michigan Valisi'nden yardım talebinde bulunmuştu. Ancak o ana kadar Onikinci Cadde'nin batısındaki yüz blokluk bölgede yangınlar kontrolden çıkmış ve sendikalı köşe yazarı Jimmy Breslin'e göre Detroit, "dumanla acılaşmış", gökyüzü "kızıl bir parıltı"

40. İsyana bir getto sakini ve "kör domuz"un sahiplerinden birinin oğlunun kaleme aldığı bir bakış açısı için bkz. William Walter Scott III, *Hurt, Baby, Hurt* (Ann Arbor: New Ghetto Press, 1970). Onikinci Cadde üzerine bkz. George Henderson, "Twelfth Street: An Analysis of a Changed Neighborhood", *Phylon 25* (İlkbahar 1964): 91-96; Harold Black ve James Wiley, "Dissecting a Riot Neighborhood", *Nations Cities* 6 (Eylül 1968): 18-20.

olmuştu. O ve sonraki gün boyunca gelen 825 kadar yangın alarmı, "Bir Amerikan şehrinin modern zamanlarda yüz yüze geldiği muhtemelen en beter acil yangın vakası"ydı. Bu arada büyüyen ölüm bilançosunda, dükkânların bodrumlarında kısılı kalmış siyah yağmacılar ve mallarını korumaya girişerek dövülen beyaz dükkân sahipleri de yer almıştı. Pazar günü Ulusal Muhafız gücü, devletin atlı kuvvetleri ve Detroit polisi ayaklanmayı fiziksel olarak yıldırarak kontrol altına alma girişimini şiddetlendirdi. Sonuç şiddetin tırmandığı bir gece oldu. Polise yağmacıları yakalamak için artık ateşli silah kullanma, üzerlerine ateş açılırsa da öldürmek üzere ateş etmeleri emri verilmişti. Binden fazla kişi tutuklanmıştı. Temmuz'un 23'ünün aşırı derecede nemli, 32 derecelik gecesinde ve 24 Temmuz'un erken sabah saatlerinde karşılaşmanın doğası değişmişti. Tahribatın molozu, isli hava ve kundakçıların alevlerinin sıcağının içinde ayaklananlar deli gibi koşturmaya devam ediyorlardı ama kızışan düzensizliğe, o gece polisin intikamı eklenmişti. Ayaklanma siyahların polise ve ekonomik gücün sembolü mülkiyete başkaldırısından, intikam için kontrolü ele geçirme arayışına dönmüştü. "Bunlar vahşi" diyordu bir polis memuru siyah ayaklanmacılar için; sokak aralarındaysa, "O kara köpekleri zapt edin. Kafalarına vurun!" bağırışları çınlıyordu. Bundan sonra sokaklara katliam manzarası hâkim oldu, geceler silah sesleriyle bölündü. 25 Temmuz gecesi meşhur Algiers Motel'i vakasında üç genç siyah, Detroit polisi tarafından vurularak öldürülmüş ve diğer çok sayıda siyahsa, bazı beyazlarla birlikte dövülmüş ve terörize edilmişti; bu polisler ise ayaklanmanın sonrasında mahkûm edilmekten kurtulmayı başarmıştı. Muhtemelen pusuya yatmış nişancıların açtığı ateşle süratle gerçekleştirilen Algiers katliamının, besbelli ki daha çok oteldeki beyaz kadınların ve siyah erkeklerin açıkça cinsel olan bir araya gelişleriyle kızışan şiddetli ırkçılıkla ilgisi vardı.[41] Ayaklanma ırkçı cinayetlere gerekçe sağlayan bir bahane haline gelmişti.

Şehrin harap olan iç kesiminde yatışmaya benzer bir şeyler olana kadar günler geçmişti; bütün güçlerin çekilmesi ağustosun ilk haftasının sonlarını bulmuştu. Motor Şehri'ndeki 1967 ayaklanmasının getirdiği yıkımı, zayiatın salt bir çetelesi asla özetleyemese de rakamlar, katliamın bazı boyutlarını yansıtıyor: Ayaklanmaya bağlı 43 ölüm; binden hayli fazla yaralı ve 7 bin 231 tutuklu; yağmalanmış, yakılmış ya da yıkılmış 2 bin 509 dükkân, 50 milyon doları fazlasıyla aşan

41. Fine, *Violence in the Model City*, s. 271-290'ın yanında bkz. John Hershey, *The Algiers Motel Incident* (New York: Knopf, 1968).

maddi zarar.[42] Belediye Reisi Cavanagh ayaklanma sonrası Detroit'ini incelemiş ve "Umutlarımızın külleri arasında duruyoruz" yorumunu yapmıştı. Amerika'nın toplumsal ilişkilerinin altında yatan ham ırkçılık açığa çıkmış ve siyahlar hallerinden memnun kurbanlar olarak kalmayı reddetmişti.[43] Artık sonraki seferi beklemek diye bir şey yoktu, ateş, kent Amerika'sına ulaşmıştı. Karanlıkla birlikte, gecede bir alev olarak gelmişti. Beyaz Amerika'nın yanıtı tahmin edilebilirdi: Detroit'in yetkilileri, binlerce Ulusal Muhafız'dan, devletin atlı güçlerinden ve ABD'nin konuşlandırdığı silahlı kuvvetlerinden cesaret almış, şehre akşam 9'dan sabah 5'e kadar faaliyet ve hareketi kısıtlayan bir sokağa çıkma yasağı getirivermişti.

1967 Detroit ayaklanması gibi olaylar akademik olarak korkulanlar sınıfındaydı ve muhafazakâr, çoğu kez ırkçı yargılara hücumu hızlandırıyordu; E. C. Banfield'ın *The Unheavenly City*'si (1968) pervasızca sosyolojik formülasyonlardan birini sunuyordu. Ayaklanmalar, "hayvani ruhların patlak vermesi", "esas olarak eğlence ve kâr" için yağmalayıp yakacaklarından emin olabileceğimiz gençlik dolu "sınıfaltı" için bir meşgale olarak kayda geçiyordu.[44] Sanki ırksal olarak kışkırtılmış kent ayaklanmalarının *belli* yönleri ve zamanlarının karnavalesk atmosferi, onları hep baştan sona anlamsız, daha geniş mahrumiyet ve muhaliflik ilişkileriyle bağlantısız olaylar yapıyor gibiydi. Bu kabaca işlevselci indirgemecilik, her ne kadar siyah ayaklanmasının köklerinin Afro-Amerikalıların meşru dertlerinde olduğunu kabul etse de kentin ırksal düzensizliğinin tarihini, sözde-tarihsel bir karşıt evrimcilik çıkmazına sokan pek çok liberal analizi de renklendiriyordu. Böyle okumalarda, İkinci Dünya Savaşı öncesi yıllarında hâkim olan, güvenilmez Afro-Amerikan halklara karşı ayaklanmacı, ırkçı saldırılara her nasılsa "komünal" bir içerik atfedilirken; işaretleri ta 1943'te hasıl olan 1960'lardaki siyah ayaklanmaları, yağmacılığın hâkim olduğu ve dolayısıyla dürtüsü "meta" uğruna gözü doymaz bir bireycilik olan mülki-

42. İsyanda hayatlarını kaybedenlerin ele alınışı için bkz. Van Gordon Sauter ve Burleigh Hines, *Nightmare in Detroit: A Rebellion and Its Victims* (Chicago: Henry Regnery, 1968).

43. Bu paragraflar, Detroit isyanına dair detaylarıyla ansiklopedik, standart kaynağa dayanıyor: Fine, *Violence in the Model City*.

44. Edward C. Banfield, *The Unheovenly City* (Boston: Little, Brown, 1968); *The Metropolitan Enigma*, Der. James Q. Wilson, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), s. 283-308'deki Banfield, "Rioting Mainly for Fun and Profit". Bu geç 1960'lar yaklaşımından bir şeyler 1990'lardaki yeni-muhafazakâr yazılarda yaşıyor, örneğin Dinesh D'souza, *The End of Racism: Principles for a Multiracial Society* (New York: Free Press, 1995): Şu ifadeyle Afro-Amerikanların 1990'lardaki isyanını ele alıyor: "Başka yerde patolojik addedilecek davranışlar gettoda rutin ve bazen göz alıcı sayılıyor." (s. 16-17). Bu düşüncenin eleştirisi için bkz. Robin D. G. Kelley, *Yo' Mama's DisFUNKtional! Fighting the Culture Wars in Urban America* (Boston: Beacon Press, 1997)

yete karşı "feveranlar" oluveriyordu.[45] Ne var ki ABD'de ırk öfkesinin değişen seyrinde komünal/meta karşıtlığına dayalı böyle doğal bir tarih yok; zira metalar ve komünal kaygılar ne ırk kategorilerinin özel alanı ne de çözülüp serbest kalmaya muktedir. Siyah ayaklanmacılar, mülkiyete ve sahiplenilen metalara, içgüdüsel bir tür birikimcilikten dolayı değil; nesiller kadar eski, ırksal olarak tanımlanmış mülksüzleşme tecrübesinde kök salmış, her ne kadar iyi ifade edilemeseler de hapsedilmiş asap bozuklukları ve husumetlerden dolayı saldırıyorlardı. Siyah Amerika'nın iç kesimindeki mahallelerde bu emniyetsizlik ve ihtiyaç durumu, altında yatan ırk eşitsizliği yapılarıyla her zaman, komünal *ve* metaya bağlı gereklilikler ve arzularla ilgiliydi. 1960'larda ABD'nin şehirlerini yakan ateşler, bu nevi karşılıklılıkları aydınlatmıştı.

Böylece, kentsel felaketin tarihini, ivme kazanmış değişim koşullarında gelişecek bir başka kararlı hesaplaşmaya yaklaştırmışlardı. 1980'lere gelindiğinde böyle huzursuzluklar ve kentsel mülksüzleşme İngiltere'ye sıçramış, Karayiplilerin iç göçü ve artan ırksal gerginlikler Londra'nın Brixton, Finsbury Park, Peckham, Southall ve Lewisham bölgeleriyle, Birmingham, Liverpool, Bristol ve başka yerlerin benzer mahallerinde patlak vermişti. Hakikaten de kapitalizmin artan enternasyonalizmi ve küresel eriminin toplumsal deformasyonlarının bir neticesi olarak modern şehir genelde, ortaya çıkmış tehlikeli fitili "ırk" olan bir barut fıçısı olarak algılanıyordu. Kentsel felaketin genişleyen parametreleri, önemli etnik-ırksal istikrarsızlıkların, ırkçılığın hem yapısal hem öznel varlığının uzun sürekliliklerinin ardı sıra göz önüne serildiği ABD'nin geç kapitalizminde, ırk ayaklanmasının karakterini yeniden şekillendirmişti.

1980'lerin ABD'sindeki kentin ırksal dinamikleri ve gerginliklerinde değişen durumun göstergesi, 1980 ve 1989 ırk savaşlarının yağma, silahla vurma, dayak ve yangın geceleriyle başlayıp, daha iyiye işaret olmayan günlerle bittiği Miami merkeziydi. Bu iki ana olayın bedellerinin arasında yirmiden fazla ölü, kabaca bin beş yüz tutuklu ve yüzlerce milyon dolara çıkan mülk tahribatı vardı. Yaşananlar birçok bakımdan eski hikâyelerdi. Polisin gaddarlığının Afro-Amerikalı ölümleriyle doruğa çıkması siyah cemaati öfkelendirmiş, onların da ayaklanarak sağa sola saldırmaları komşu Afro-Amerikan bölgeleri Liberty City ve Overtown'u harap hale getirmişti. 1980'deki hadisede, çıkmaya hazır ayaklanmayı başlatan son damla, siyah bir sigortacıyı

45. Bilhassa, Morris Janowitz, "Collective Racial Violence: A Contemporary History", *Violence in America*, Der. Graham ve Gurr, özellikle s. 263-269'u; *Midway* (Yaz 1968): 3-32'deki Hans Mattick, "The Form and Content of Recent Riots"i; *Social Problems* 15 (Kış 1968): 322-334'teki Anthony Oberschall, "The Los Angeles Riot of August 1965"i dikkate alın.

ölümüne dövmekle suçlanan beyaz polis memurları için dört beyazdan oluşan jürinin, beraat kararı vermesi olmuştu. Şartlar, Miami'deki ırk denklemine yeni eklenerek, gerginliği ve husumeti kabartmış geniş Latin Amerikalı nüfusun varlığıyla, olağan siyah/beyaz zıtlaşmasını hayli aşan şekilde karmaşıktı. Bir Latino polisin ateş açıp siyah bir motosikletçiyi (yolcusu da takip eden çarpışma sonucu ölmüştü) öldürmesiyle başlayan 1989 ayaklanması da baştaki jürinin ilk duruşmada suçlu kararı vermesine rağmen (muhtemelen Afro-Amerikan ayaklanması korkularından etkilenmişti), beraatle sonuçlanmıştı. Bu yasal süreçlerin ikisinde de tarafsız bir mahkeme bulmak hayli zor olmuştu. 1980'deki dava Tampa'da görülmüş; 1989'daki davanın son temyizi, beş kere yer değiştirip en sonunda Orlando'da bir karara bağlanmıştı. Her şeyin kökeninde, çoktandır süren siyah/beyaz düşmanlığıyla geleneksel olarak özdeşleşmiş bir kültür çatışmasının; Afro-Amerikalıların Meksikalı ve Kübalı göçmenlere içerlemeleri, beyaz politikacıların bu Latin Amerikalı halkı günah keçisi yapmaları ve şehrin iç kesimi için programlara ayrılan fonların azaltılmasıyla karmaşıklaştığı, husumetin genişleyen erimi yatıyordu. Irk ayrımını eritmeyi öylece reddeden, geç bir kapitalist pota olan Miami, yeni enternasyonalist demografiden doğan eski ve yeni ırkçılıkların iktidar, tabi kılınma ve hınçlı tepkinin genele yayılmış düzensizliğinde çarpıştığı pek çok metropol merkezinden biriydi.[46]

Bu arka plan, postmodernizmin ırk ve ayaklanma üzerine serbestçe kalem oynatan kitabındaki bir edebi metnin tuzaklarına düşen, 1992 Rodney King ayaklanmaları için de geçerliydi.[47] Los Angeles bilhassa bu değirmenin öğüteceği bir tahıldı[48] ve bu şehirde 1992 ayaklanmaları muhtelif şekillerde yorumlanmıştı. Bir okuma, ayaklanmayı, "zaman-

46. A. Neil, "America's Latin Beat: A Survey of South Florida", *The Economist*, 16 Ekim 1982, eki; Dennis E. Gale, *Understanding Urban Unrest: From Reverend King to Rodney King* (Londra: Sage, 1996), s. 104-107; *City on the Edge: The Transformation of Miami*, Der. A. Portes ve A. Stepick, (Berkeley: University of California Press, 1993).

47. 1992 Los Angeles isyanını bir postmodernist duyarlıklar kümesi içerisine yerleştiren, anlaşılır şekilde düzensiz analitik ve siyasi önem arz eden, aydınlatıcı bir dizi fikir için bkz. *Reading Rodney King/Reading Urban Uprising*, Der. Robert Gooding-Williams (New York: Routledge, 1993).

48. Geç kapitalist Los Angeles'ın arka planı, bazıları oldukça popülist kurulmuş, diğerleri daha maksatlı olarak karmaşık analitik formülasyonlarla ortaya serilmiş çok sayıda metinden toparlanabilir. Bkz. örneğin, Lynell George, *No Crystal Stair: African-Americans in the City of Angels* (Londra: Verso, 1992); David Rieff, *Los Angeles: Capital of the Third World* (New York: Simon & Schuster, 1991); Reyner Banham, *Los Angeles: The Architecture of Four Ecologies* (New York: Penguin, 1990); Norman M. Klein, *The History of Forgetting: Los Angeles and the Erasure of Memory* (Londra: Verso, 1997); Mike Davis, *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles* (New York: Vintage, 1992); Edward W. Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory* (Londra: Verso, 1989); Richard Walker, "California Rages against the Dying of the Light", *New Left Review* 209 (Ocak-Şubat 1995): 42-74.

ları olan genç adamlar bolluğu"yla hızlandırılan Banfield benzeri bir yağma şenliği olarak sunuyor. Bir diğer yorum, siyahların ayrımcılığa ve gaddarlığa karşı protestosunu vurguluyor. Diğerleri, çok ırklı [multiracial] mülksüzlerin geniş spektrumundan yola çıkmış bir geç kapitalist "ekmek ayaklanması"nı; şehrin, beyazların göçlerinin ve şehir otoritesinin kentin göbeğini ekonomik ve toplumsal olarak defterden silme istekliliğinin "en elverişsiz olanların hayatta kalması"yla sonuçlandığı, bunun da geride kentsel kontrolü almış ırksallaşmış bir sınıfaltı bıraktığı sokak anarşisine düşüşünün *Blade Runner*vari aydınlanmasını öne sürüyorlardı. Irk ayaklanması, "bölgesel bazlı etnik gerginlikler"in, kültür ve renklerin kaotik çarpışmalarıyla patlak vereceği tahmin edilen, XXI. yüzyılın sokak protestosunun biçimlerini önceden canlandıran bir multietnik savaş olarak vurgulanmıştır.[49] Rodney King ayaklanmalarının sorgulanmasından, bu ayaklanmanın, dağılma ve karmaşıklıklarıyla kapitalist şehrin ırka bağlı ani değişikliklerinde, yeni bir güçler kaynaşmasının ne ölçüde işaretini verdiği anlaşılıyor.

Los Angeles ayaklanmasının temel gerçekleri iyi biliniyor. 3 Mart 1991 sabahının erken saatlerinde, içerisinde üç siyah erkeğin olduğu hızlanan bir araba, Kaliforniya otoyolunda kırmızı ışıkta geçti. Çevik bir Hyundai'ın karayolu polislerini geçtiği bir kovalamacanın ardından, en sonunda araç kenara çekildi, iri siyah bir adam dışarı çıktı ve poposunu kavrayarak deli gibi güldü ve hiç de eğleniyormuş gibi görünmeyen ve karı koca olan otoyol devriyesi için dans etti. O ana kadar olay mahalline yirmi bir LAPD memuru gelmişti ve siyah adam çok geçmeden bayılana kadar dövüldü, en az dört polis tekme atıyor ve adamın sürünen, sonra da yere serilen bedenine sopa darbeleri yağdırıyorlardı; kişisel temasın yanında çok sayıda sersemletici tabanca patlaması aralarda devreye giriyor; kurbana yeniden vurulması emirleri geliyordu. Hiç şüphe yok ki vahşice bir dayaktı, ancak beyaz polislerin ve renkli Amerikalıların rutin olarak birbirleriyle özgürleşme ve eşitlik retoriği ne derse desin, ırkın tabi kılınışını onaylamaya yarayan eşitsiz bir şiddet ve suiistimal alışverişi içerisinde karşı karşıya geldikleri, kent gecesinin ırksal terörizmi için pek de yeni bir şey değildi. "Hadise" öylesine sıradandı ki memurların olay mahallinden departmanın merkez bürosuna geçtiği telsiz mesajlarının dilinde lakayt, dalgacı bir banallik vardı: "Burada bir kurbanımızın [...] ha ha [...] başında yaralar var." Ne var ki boyun eğdirilen ve dövülen trafik suçlusu, sonradan adının Rodney G. King olduğu açıklanan adam, *fin-de-siècle* Amerikan

49. Değişik yorumlar için, *The Los Angeles Riots: Lessons for the Urban Future*'daki, Der. Mark Baldassare, (Boulder: Westview Press, 1994) makalelere başvurun.

şehrinin tarihine, ırk öfkesinde XX. yüzyılın ekonomik, toplumsal, siyasi ve kültürel ilişkilerinden karanlık bir iplik gibi akan bir bölüm olarak geçmişti.

Her ne kadar benzer muameleler, sayısız siyah Amerikalının yüz yüze geldiği her gece olan hadiselerse de Rodney King'in polis tarafından şiddetle dövülmesi emsalsiz bir görünürlüğe ulaşmış ve büyük bir tarihsel olaya dönüşmüştü; çünkü karlı gecenin karanlığının örtüsü altında olayı izleyen bir beyazın çektiği, gölgeli bir amatör video kaydına yakalanmıştı. Seksen bir dakikalık işkencede Rodney King, yüz binlerce saatlik gaddarlığı açığa çıkarmıştı. Afro-Amerikalılar için gecenin terörleri sonunda günün kamusal ışığına çıkarılmıştı. İlk defa kanıt çürütülemez görünüyordu ve halk mahkemesinde silahlı polisler çirkin, hatta cinai bir saldırıyla suçlanıyorlardı. Kanıt yalnız video boyunca değil, Rodney King'in gecenin şiddetinin kaydının mühürlendiği sessiz bedeninde de görünür haldeydi: yarılmış bir iç dudak, suratta kısmi felç, yerinden oynamış bir göz çukuru, dokuz kafatası çatlağı, parçalanmış elmacık kemiği, elli altı darbenin çürükleri ve kırık bir bacak.

Buna rağmen, bir seneden fazla bir süre sonra memurların dördü de üçü beraat ederek, biriyse tutuksuz yargılama kararıyla serbest bırakıldı. Savunma avukatları tarafından çok sayıda mahkeme değişikliği başvurularına maruz kalan dava, en sonunda bembeyaz Simi Vadisi'nde (LAPD'nin toplam 8 bin 300 kişilik kuvvetinin 2 binini barındırıyordu) görülmüş, kurban olmasa da davalılar gerçekten de emsallerinden oluşan bir jüriye kavuşmuşlardı. Suçlanan memurların kaderine on bir beyaz ve bir Latin Amerikalı karar vermişti. Avukatının tavsiyesi üzerine duruşma sırasında hiç tanıklık etmeyen Rodney King, şehrin iç kesiminden bir uyuşturucuyla gözle görülür şekilde uçmuş, hantal bir hayvan olarak resmedilmişti ve polise teslim olduğunu sözlü olarak onaylamayı reddetmesi, tehlikeli şekilde karşı koyduğunu gösteriyor, kendisine atılan dayağın kendi "kontrolünde" olduğunu kanıtlıyordu. Polisin gözdağına, karnavalesk ama ancak tepeden bakmasıyla tehditkâr olan şiddetsiz bir parodiyle yanıt veren bir siyahın trafik ihlali, her nasılsa LAPD emir komuta zinciriyle ifa ettirilen şiddetli dayağı hak etmişti.[50]

Karardan sonraki saatler içerisinde Los Angeles'ın çeşitli semtlerinde, anlaşılabilir bir öfke seli patlak vermişti. Beş gece boyunca yine

50. Bu paragraflarda toplanan değişik yorumlar ve kanıtlar için bkz. *Reading Rodney King*'deki, Der. Gooding-Williams, makaleler. Rodney King'in dövülmesi karşısında NAACP'nin sponsor olduğu polis/azınlık ilişkileri üzerine yapılan bir çalışma için bkz. Charles J. Ogletree, Jr., vd *Beyond the Rodney King Story: An Investigation of Police Conduct in Minority Communities* (Boston: Northeastern University Press, 1995).

yangınlar oldu. Binalar ateşe verildi, dükkânlar yağmalandı, yoldan geçen şoförler yıkıntılardan taşlandı ya da uç vakalarda araçlarından çekilerek indirilip gaddarca saldırıya uğradı. Ulusal Muhafız gücü olay mahalline gelmekte elini çabuk tuttu, onları ABD Ordusu ve Denizci askerleri, FBI ajanları ve sınır devriye muhafızları takip etti; günbatımından şafağa kadar sokağa çıkma yasağıyla gecenin intikam bedelini zorla alma kapasitesi azaltılmaya çalışıldı. Duman dağıldığında elli sekiz kişi ölmüş, 2 bin 300'ü yaralanmış, 1150 bina tahrip edilmiş, muhtemelen on bin kadarı da hasar görmüştü. Sağlam bloklar yıkılmış, mali hasar tahminleri 785 milyonla 1 milyar dolar arasında değişiyordu. Hepsine bir suçlama getirilmese de neredeyse 9 bin 500 kişi tutuklanmıştı. Bundan başka, Rodney King'in dövülmesinden sorumlu polis memurlarının beraatının şok dalgaları tüm kıta boyunca yankılanıyor ve duygudaş ayaklanmalar Seattle'ı, San Francisco'yu, Long Beach'i, Madison'u, Atlanta'yı, Newark'ı, Detroit'i, New York'u, Washington'ı, Chicago'yu, Philadelphia'yı ve Toronto'yu sallıyordu. İlk başta protestoya neden olmuş ama ayaklanmacı hesaplaşmalara sebep olmamış bir seneden eski bir polis gaddarlığı vakası, kentin ayrıcalıkları kısıtlı olanlarını, ırk öfkesinin hep değişen tarihinin ateşlerini yeniden yakan direniş ve intikam eylemleri için harekete geçirmişti.[51]

1992 Los Angeles ayaklanmaları, ırkın tutuşturduğu kentsel patlamalardan pek çok yönden farklıydı. İlk olarak, ayaklanma, 1940'lardan 1960'lara kadarki Afro-Amerikan protestolarda olduğu gibi, bir gaddarlık "hadisesi" anından spontane şekilde hasıl olmamıştı. Daha ziyade 3 Mart 1991 gecesinin aşırı gaddarlığı, fazlaca teşhir edilerek bir ulusun vicdanını dağlamış ve karlı ürkütücü görüntülerden hiçbir zaman silkinemeyen bir genel hafızaya karışmıştı, her ne kadar bir zaman sonra adeta gerçekdışı, gerçekten olmuş dehşet verici bir tarihten ziyade bir sunum ürünü gibi görünseler de. Video kasete çekilmiş dayağın bir sene ya da daha fazla süre boyunca tekrar tekrar gösterildiği bu uzun ömürlü süreç, insanların açıkça suçlu olan memurlarla hakiki bir mahkûmiyet arasında duran, derinden ırkçı yalıtım yapılarını tanıyışını uyuşturmuş, siyah, kahverengi, sarı ve beyaz halkı bir yanlışın düzeltileceği güvencesiyle uyutmuştu. Bu tatmin yasal olarak reddedildiğinde, Rodney King'in bayılana kadar dövülüşünün paketlenmiş hafızasını yitirmek de mümkün değildi, kabul etmek de. Bir kadının ortaya çıkan enkazın içerisinden ilan ettiği gibi: "Fazla uzun bir süre

51. Bkz. Dennis E. Gale, *Understanding Urban Unrest: From Reverend King to Rodney King* (Londra: Sage, 1996); Melvin L. Oliver, James H. Johnson, Jr. ve Walter C. Farrell, Jr., "Anatomy of a Rebellion: A Political Economy Analysis", *Reading Rodney King*, Der. Gooding-Williams, s. 117-141.

güvendik. Doğru olanı yapacaklar diye jüriye güvendik. Güvendiğimiz için kendimize çok kızıyorum."[52]

İkincisi, her ne kadar bu tür huzursuzlukların hepsi, on yıllarca süren memnuniyetsizliğin ürünleri olsa da Rodney King ayaklanmaları, bolluktan, siyahların milliyetçi seferberliklerinden ve 1960'ların sivil haklar liberalizminden sonra gelen nesli tuzağa düşürmüş, her tarafa yayılmış ekonomik sıkıntıdan kaynaklanıyordu. Şehrin iç kesiminin siyah ve kahverengi gençliğini, iki sıralı ücret sisteminin hiç de müşfik olmayan lütfuna, parçalarına ayrılmış bir sosyal hizmet sektörüne (eğitim, sağlık, refah), imalat sermayesinin kaçışına ve sendikalı işlerin ortadan kalkmasına maruz bırakırken yeni bir ulusal refah ilan eden bir ikilemin, ekonomik boynuzlarına oturmuş Los Angeles'ın renkli halkı, yıkımlarında acımasızca yönetilen bir durgunluğun terk edilmiş kurbanlarıydı. "Bu insanların ne çaldıklarına iyi dikkat edin" diyordu şair Meri Nana-Anna Danquah, "yemek, çocuk bezi, oyuncak. Kimse ekonomiden bahsetmiyordu." Zayıflatan ekonomik kaymanın pek çok renkli genci maddi çaresizliğin derinlerine çekmiş olması, belki de bu ayaklanmaların, 1960'ların getto başkaldırılarından farklı olan temel zeminiydi. O on yıl süresinde Siyah Güç'ün sebep olduğu yağma ve yangınlarda imkânlar heba olmuşken 1992'deki fark, tam da iyimserlik ve umudun *olmayışıydı*. Lynell George'un sözleriyle, Los Angeles ayaklanması "odaksız, savaş çığlığı, kakofonik" bir hale gelmişti. Afro-Amerikalı yorumcular haklı olarak şunu soruyorlardı: "Bu neye işaret? Bu küllerin arasından ne tür bir Anka kuşu yükselecek?" Ayaklanmacılar kendilerini tehdit edenlere, "Hiç durmayın, bizi öldürün. Biz zaten ölmüşüz" diye cevap veriyorlardı. Görünüşe bakılırsa söylenebilecek tek şey, "belki de yanması gerekiyordu [...] tıpkı bazen bir tarlayı yakmak gerekeceği gibi. Yeni bir şey yaratmak için." Ama yeni olan pek bir şey *yoktu*; Los Angeles'ın ayaklanma sonrası pembe gelecek vaatlerine rağmen, hâlâ iş ve kaynak yoktu. Pek çok Afro-Amerikalı için Los Angeles olsa olsa Aşağı Alabama demekti.[53]

Üçüncüsü, öfke gecelerinin vaat ettiklerinin, 1992 felaketinin baştaki silinmelerinde neredeyse görünmez olacak kadar azalmasının esas

52. Lynell George, "Waiting for the Rainbow Sign", *New Left Review* 193 (Mayıs-Haziran 1992): 79.

53. George, *No Crystal Stair*, s. 5; George, "Waiting for the Rainbow Sign", s. 75-79; D'souza, *The End of Racism*, s. 17. Luis Rodriguez'den: "Deciphering L.A. Smoke Signals", *National Catholic Reporter*, 22 Mayıs, 1992, s. 20'den bir alıntı aktarıyor. Davis, "Uprising and Repression in L.A." ve Rhonda M. Williams, "Accumulation as Evisceration: Urban Rebellion and the New Growth Dynamics", *Reading Rodney King*, Der. Gooding-Williams, s. 82-96, 142-156, yıkıcı ekonomik hava ve L.A.'de, şehrin iç kesimlerinin renkli gençliği üzerinde etkisine dair yorumlar içeriyor, keza Davis, *City of Quartz*.

nedeni, muhalefet gücünün tıpkı mülksüzleşme tecrübeleri gibi, odaklı bir berraklığa değil dağılmış bir çoğulluk noktasına kadar karmaşıklaşmış olmasıydı. Rodney King felaketindeki siyah-beyaz husumeti düşünülürse ayaklananlar ironik olarak Amerika şehrinin iç kesiminin göçmenlerin nüfuz ettiği demografik mozaiğindeki eklektik renklerden toplanmış, kent fakirinin oluşturduğu bir gökkuşağı koalisyonuydu. Tutuklanan yaklaşık 9 bin 500 kişinin yalnızca yüzde 30'u siyahtı; yüzde 37'si Latinoydu ve sürpriz bir yüzde 7 ise beyazdı; en önemlisi, baskının ağına takılanların geriye kalan yüzde 26'sı "diğer/bilinmiyor" diye sınıflandırılmıştı. Ayaklanan ve ayaklanmanın ilk gecesi tutuklananların büyük kısmını siyahlar oluşturuyordu; ancak sonraki gecelerde Meksikalı ve Orta Amerikalı işsiz gençler sokağa dökülünce, Latinoların alakasının arttığı görüldü. İşleri daha da karıştıran, bu ikinci dalga hoşnutsuzlar ve mülksüzlerin kasten Güney Merkez Los Angeles'ın Koreli küçük burjuva öğelerine darbe indirmesi; bu insanların küçük aile dükkânlarının kundakçılar ve yağmacıların tercih ettikleri hedefler olmasıydı. Siyah adama gaddarca davranmaktan suçlu dört beyaz polis memurunun beraatı, 1992'deki ayaklanmalara hız kazandırmışsa da aynı zamanda multietnik gerginliğin ve husumetin hapsolmuş asap bozukluklarını ve karanlık aşağı yüzünü de ortaya salmıştı. Akabinde, LAPD'nin İç Göç ve Yurttaşlığa Kabul Servisi ve Sınır Devriyesi gibi federal güçlerle, hedefi giderek politikleşen Orta Amerika cemaatini dağıtmak olan bir terör ve sınır dışı etme seferberliği yürütmek için birleşmesiyle birlikte, yüzlerce sözde illegal yabancı yakalanmıştı. Benzer olarak şehir polisi ve Ulusal Muhafız gücü, Afro-Amerikan ve Latino mahallelerine düzenlediği muazzam bir gece baskınında, çete üyeleri oldukları varsayılanlar üzerine büyüyen bir bilgi bankasının da yardımıyla ("Sınıflandırılmış" gençlere dair rakamlar 1980'lerin sonlarında ve 1990'ların başlarında 14 binden 150 bine kadar çıkıyordu) gece yarısı sonrası sokak ve ev temizlikleri gerçekleştiriyordu. Los Angeles bölgesindeki genç erkek siyahların neredeyse yüzde 50'si, toplanmış denetleyici "bilgi"lerin retoriğinde, tehlikeli çete üyeleri olarak lanetleniyordu. Görünürde ayaklanmada yağmalananları araştıran yerel polis, göç memurları ve FBI ajanları Los Angeles gecelerini, otoritenin altını üstüne getirmesi "meşru" olan yolsuz kazançların pazarı olarak kuran bir sıkıyönetim hali yaratıyordu. İdeolojik olarak bu baskı, bazen beş yüzle yedi yüz arası çete gençliğinin gece buluşmalarında, geçici olarak bir özgürleşme politikası dayanışması yaratan Crips and Blood "ateşkes" toplantılarına düzenlenen, şiddetli polis saldırılarıyla siyasi doruğuna ulaşmıştı. Los Angeles böylece düşük şid-

dette bir savaşımı, geç kapitalizmin ilk multietnik kent ayaklanmasının kapağını açtığı sınır ihlalcisi mayayı bozmayı ve istikrarsızlaştırmayı hedefleyen gerilla karşıtı gücü besliyordu.[54]

Dolayısıyla Rodney King ayaklanmalarının olduğu geceler çok boyutluluklarıyla ırk ayaklanmasının, kentsel isyan olarak önem taşıyan yeniden saf belirlemesine işaret ediyordu. Mike Davis'in yalnızca siyah protestosunu değil; çok-ırklı kent fakirinin kalkıştığı modern bir "ekmek" ayaklanması ve renkli alt grupların Asyalı karşıtı planlı bir katliam yaptıkları, etnik gruplar arası bir çatışma olan melez bir toplumsal başkaldırı diye tarif ettiği, ayaklanmanın verdiği ilk izlenim, daha gelişememiş bir militanlıktı.[55] Sonradan takip eden, "renksiz" kapitalist (yani "gerçek beyaz güç") menfaatlerin hizmetindeki devlet baskısının, kent fakirinin bu dağılmış çoğulluğundan kesimleri birbirine karıştırdığı olaylar, daha olgunlaşmamış gökkuşağı koalisyonunun oluşumu ve siyasi evrimini koşullandırıyordu. Güney Merkez Los Angeles'taki ve kent fakirinin olduğu diğer bölgelerdeki son derece gelgeç insani malzemenin zemininden oluşan, 1990'larda ortaya çıkan muhalif gece politikası hakikaten tutuşturucuydu. Yanan korlar, hem yeni fırsatların olabilirliğini (çetelerin ateşkes yapıp siyasileşmesinin yanında sömürülen ve ezilenler arasındaki dayanışmaların öneminin farkına varılması) hem *asıl* Ötekinin ötesindeki Ötekine (Korelilere) yönelik intikamcı öfkelerle şehrin iç kesimindeki mahallelerden geçebilecek ırkçılığın çirkin geri tepmelerinin sorunsal teşkil eden derinliklerini aydınlatıyordu.[56] Afro-Amerikalıların, Latin Amerikalıların, Asyalıların ve beyazların kendilerini hem özgürleştirici hem tehditkâr bir ayaklanmacı harekete kaptırmış buldukları Los Angeles ayaklanmaları, kentsel ırk öfkelerinin uzun tarih tünelinin sonundaki karanlığı ve aydınlığı ortaya çıkarmıştı. Kehaneti 1963'te gelen ve Rodney King ayaklanmalarının kararlı farklılığıyla doğrulanan bir sonraki ateşin ardından, öyle az şey ayakta kalmıştır ki bir daha karanlığı ve aydınlığı görmek imkânsız olacaktır. Ancak 1992'den sonra artık Baldwin'in değişim ricasına can veren içgörüyü inkâr etmek mümkün olmadı:

> Bütün Batılı ulusların arasında Amerika, renk kavramının faydasızlığını ve eskimişliğini kanıtlamak için en iyi konuma sahip. Fakat bu fırsatı kabul et-

54. Bkz. özellikle, Oliver vd, "Anatomy of a Rebellion" ve Davis, "Uprising and Repression in L.A."

55. Davis, "Uprising and Repression in LA.", s. 142-143.

56. Koreliler ve Rodney King isyanlarına dair karmaşık mesele üzerine duyarlı yorumlar için bkz. Sumi K. Cho, "Korean Americans vs African Americans: Conflict and Construction" ve Elaine H. Kim, "Home is Where the Han Is: A Korean-American Perspective on the Los Angeles Upheavals", *Reading Rodney King*, Der. Gooding-Williams, s. 196-235.

meye, hatta bunu bir fırsat olarak görmeye bile cesaret edemedi [...] Beyaz Amerikalılar özlerinde, siyah insanların ihtiyaç duyduğu ya da istediği bir tür değere sahip oldukları fikrinden soyunmakta, başka yerlerdeki beyaz insanlar kadar zorlanıyorlar [...] Yazık ki bu değer güçlükle kanıtlanabilir [...] Beyaz adamın itiraf edilmemiş ve görünüşe bakılırsa kendisine göre ifade edilmez olan özel korkuları ve özlemleri zenciye yansıtılıyor. Onun üzerindeki zorba zenci gücünden kurtulabilmesinin tek yolu razı olması, aslında, kendisinin de siyah olması; şimdi kendi yalnız iktidarının tepelerinden dalgın dalgın izlediği ve karanlık çöktükten sonra ruhani seyahat çekleriyle donanmış halde, gizliden gizliye ziyaret ettiği o acı çeken ve dans eden ülkenin bir parçası haline gelmesi.[57]

57. Baldwin, *The Fire Next Time*, s. 124-129. Bir de, Richard Delgado, *The Coming Race War? And Other Apocalyptic Tales of America After Affirmative Action and Welfare*'i (New York: New York University Press, 1996) göz önüne alın.

Dokuzuncu Kısım
Sonuç



Bertall, *Paris'in Komünistleri*'nden *La Barricade* (1871).

21
Karanlık Kültürler ve Sınır İhlali/Dönüşüm Politikası

Ben geceyi ve pek çok sınır ihlalcisi insanını seviyorum. Benim ve genellikle dile gelemeyen ince bir bağı paylaştığım başka pek çoklarının *yaşadığı* saatler bunlar. Bu kadar bölümü yazarken sınır ihlalinin (çoğu kez akşamın ve tan vaktinin karanlık saatlerinde ayakta kalan) kimliklerinin ve marjinalleşmiş (iktidarın parlak gününün kenarına itilmiş) Ötekilerin öne çıktığı, burada otoritenin sürekliliği için gerekli olan aşağılanmaların ve çarpıtmaların tersine dönmüş halleri olarak sunuldukları, postmodernist bir duyarlığın çekiciliklerini görmem kolay oldu. Toplumsal dönüşümün olasılıklarına çekilenler için gece, görünüşe bakılırsa aşağıdan bir bakış, bir dizi farklılık anlayışı ve çağlar boyunca tabi kılınmaya tahammül edebilmek için kurulmuş pek çok sapmayla empati kurarak meşgul olma yolları sunuyor. Nefsaniliklerin ve sosyalleşmelerin, direnişin estetiği ve sanatlarının su götürmez bir mevcudiyeti, hayatın eziyetli bir bağdaşmanın sancıları ve çekingenliklerinden ibaret olmadığının zevk veren bir hatırlatıcısı olan, sınır ihlali ve gece mevzularıyla ilgilenmek, adeta libidinal bir yük getiriyor. İnsanın gecenin içine bakması, koyu karanlığının içinden ve ket vurulmuş ışık geçirmez görülerinin ötesine geçerek el yordamıyla ilerleyeceği yolu bulması, şaşırtıcı şekillerde meydan okuyan ve sonu gelmez çeşitlilikte esneklikleri olan manzara ve mahalleri, hakikaten yeni bir dünyanın ortaya çıkış anlarını, farklı berraklık derecelerinde görmesi demektir.

Bu da postmodernist perspektifin ve her ne kadar beyan edilmemiş de olsa sınır ihlalinin politikasının potansiyeli ve vaadidir. Postmodern kimlik politikası, insanı ezilmenin anlamlarının müzakere edildiği ve

bazen yeniden kurulduğu, tecrübenin tekin olmayan uç noktalarına bakmaya zorlayarak, gözlerini muhakkak fazlasıyla rutin şekilde, çoğunlukla yüzyıllarca, gözden uzak ve zihnin dışında kalmış perspektiflere ve uzamlara açar. Bazılarına göre bu hiç şüphesiz, günümüzün tabirleriyle yerine sağlam yerleşmiş otoritenin ve eşitsizliğin göklere çıkarıldığı şu tarihsel anlatıları, evrensel olarak doğallaştırma yollarını değiştirmeye bağlı bir yetkilenme süreci: Kiliseye bağlı olarak fetih için yapılan Haçlı Seferleri'nin aklanmasına; monarşilerin ve hüküm sürme haklarının mitselleştirilmesine; görünüşe göre ancak daha önemsiz, meşakkatli yazgılara muktedir olan kolektiflikleri mahkûm eden girişimciliğin ve bireysel inisiyatifin romansına; insani katılımın geniş erimini kavramsallaştıran katkıların haritalanmasına, annelikten damgalanmış halkların müziklerine kadar birçok şeyin nasılsa haritada eksik kalması. Bu uzlaşımsal erdeme aykırı şeylerin büyüyüp gürleyebileceği bir uzam, öznelliğin ne zamandır bastırılmış olan sesinin nadir bir ifade bulduğu, gölgedeki belirsizlikleriyle buyur eden bir yer gece. "*Gece*de" diyor Elie Wiesel, Yahudi katliamı üzerine otobiyografik meditasyonunun üç bölümünü veciz şekilde karakterize ederken "konuşan 'ben'dir; [*Dawn* ve *The Accident* anlatılarında] dinleyen ve sorgulayan 'ben'dir."[58]

Jim Carroll'ın tabiriyle "kozmopolit gecenin anlaşılmaz üyeleri"ne dikkat göstermiş olan çağdaş edebiyat, metaforik karanlığı amansızca kullanmışsa da iktidarın saltanatı üzerine fikir beyan eden tarihçiler, politika kuramcıları, sosyologlar ve diğerleri bunun ehemmiyetini güç anlamışlardı.[59] Bu kitap boyunca sunulan gecenin tarihlerine paralel olarak geç kapitalizmin kurmacası, özellikle de coğrafi ve toplumsal hudutlardakiler, emperyalizmin küresel tabi kılışlarının sosyoekonomik ötekileştirilmesini, sınır ihlalcisi bir cinselliğin ters çevirmeleriyle tekrar tekrar birleştirip, alternatifin ezilmesini ve özgürleşmesini gece anlatılarıyla kaynaştırıyor.[60] Küba örneğinde olduğu gibi, böyle temalar devrimin zemininde keşfedilebiliyorsa, kurtuluşun ironilerinin dokuması hakikaten zengin oluyor.[61] Marge Piercy'nin çalkantılı geç XVIII.

58. Elie Wiesel, *The Night Trilogy: Night, Dawn, The Accident* (New York: Hill & Wang, 1987), s. 3. Nadir bir tarihsel açıklama için bkz. Robert C. Allen, *Horrible Prettiness: Burlesque and American Culture* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991).

59. Jim Carroll, *The Basketball Diaries* (New York: Penguin, 1995), s. 189.

60. Örneğin eşcinsellik ve Arjantin'e dair iki çağdaş romanı göz önüne alın: Hector Bianciotti, *What the Night Tells the Day* (New York: New Press, 1995) [*Gecenin Güne Anlattığı*, Çev. Aysel Bora, Doğan Kitapçılık, 2002]; Colm Toibin, *The Story of the Night* (New York: Henry Holt, 1996).

61. Reinaldo Arenas, *Before Night Falls* (NewYork: Viking, 1993); Pico Iyer, *Cuba and the Night* (New York: Vintage, 1996); Paul Julian Smith, *Vision Machines: Cinema, Literature, and Sexuality in Spain and Cuba, 1983-1993* (Londra: Verso, 1996). Margè Piercy, *City of Darkness, City of Light* (New York: Fawcette Columbine, 1996).

yüzyılda Paris'teki cinsiyet ilişkilerini kurgulayışında da bu fikrin altı çiziliyor.[62] Geceye çekilen romancı, günün iktidarının arşivlerinin çoğunlukla inkâr ettiği ve yıktığı şeyleri görür. Bir yapısöküm (Bu kelimeyi kuramsaldan ziyade tarif edici olarak kullanıyorum) sahası olan gece, tarihsel olarak hem iktidarın kuvvetli hayal gücüne dayalı korkularının bir uydurması, hegemonyacı rejimlerin tarihselleşmiş travmalarını aydınlatan karanlık bir gösterim,[63] hem gündelik hayatta hazır ve nazır olan mücadelelerde ezilen ve sömürülenlere bir parça daha fazla olanak veren bir arazi, hakiki bir mekân ve uzam olarak idrak edilebilir. Bu meşguliyet her zaman, olay ve hakikati neyin teşkil ettiğine dair gelenekçi önyargının kutsallaştırdığı türden olmasa da yine de iktidar ve tabi kılınma ilişkileri içerisinde keşfedilebilir ve okunabilir.[64] İnsanın bunu anlaması ve her ne olmuş, ne vaat etmiş ve ne olabilecektiyseler öyle sevilen tecrübe kalıntılarını arayıp bulması gerekir.

Beni en çok ilgilendiren ve bütün tarafgirliğime rağmen, kimliğin ve Ötekiliğin şeyleşmesinin postmodernist politikasına karşı, beni nihayetinde kuşkucu bırakan o olma anı; karanlık sınır ihlalcisi kültürlerden toplumsal dönüşüme harekettir. Gecenin estetiği ve faaliyetleri boyunca yüzyıllardan bu yana yapılan yürüyüşte katedilen değişik öznel tecrübelerin hususiyetlerinin tadını çıkarmak elbette ki yerinde olur. Pornograficiler ve korsanlar, haydutlar ve beat'ler, komünarlar ve crack satıcıları, tarihsel benlik anlayışları, ortak bir zemin denebilecek bir yerde nadiren buluşan reddedilemeyecek faillerdi. Okurlar haklı olarak, parçaların bütünden büyük göründüğü bir metin üretmiş olduğumu düşünebilir. Bu postmodern bir takdire eşdeğer olacaktır, o da gecenin parçalanmalarını ve çoğulluklarını, karanlığın denizinde hiçbir bağlantının ve ortaklığın yüzeye çıkamayacağı bir farklılaştırma girdabını vurgulayacaktır. Oyuncu bir postmodernin böyle bir tutarsızlıkla eğlenmesi mümkündür ama bu kuramsal anın bir de karanlık yüzü vardır ki Georges Bataille'ın karamsarlığında benimsenmiştir. "Biz geceden mahrum olduğumuza göre gün ışığından da mahrumduk" diye yazmıştı. Bu gecenin tarihlerinde numuneler aldığım değişik

62. Marge Piercy, *City of Darkness, City of Light* (New York: Fawcette Columbine, 1996).

63. Geç XIX. yüzyıl, biyolojik açıklamalar olan bilimsel eğilimi ve geleneksel olmayan bütün davranışları hastalık-dürtülü diye karakterize etme kapasitesiyle, "kendine vurduğu ketlere bakılırsa, geceleri insan aslında gündüz olduğundan daha az evrilmiş bir varlık ve beyni de hastalığı kontrol eden fonksiyonların rahatsızlığına daha meyilli" olduğunu varsayıyordu. Bkz. *Quarterly Journal of Inebriety*'de çıkmış, *Canada Lancet* (Temmuz 1891): 340-341'de yeniden basılmış olan "Cocainism" makalesi. Bu kaynağa dikkatimi çektiği için Dan Mallecke teşekkür ediyorum.

64. Gece dansına dair yaratıcı tartışmaları göz önüne alın: Alma Guillermoprieto, *Samba* (New York: Vintage, 1990); *Everynight Life: Culture and Dance in Latin/o America*, Der. Celeste Fraser Delgado ve Jose Esteban Munoz, (Durham, N.C.: Duke University Press, 1997).

karanlık kültürlere de pekâlâ uyarlanabilecek bir yorumu da ekliyor: "Fakat zehirden arınmış bizler için ne olduğumuzu öğrendiğimizde durum ne olacaktır? Gevezeliklerden oluşan ışık görünümünden nefret etmekten başka bir şey yapamadığımız gecenin içinde gevezeler arasında kaybolan bizler."[65] İşte bu, iktidarın değişik kisveler altında her zaman sağa sola konuşlandırmak için geceyi kullandığı tehlikelerin içsel öznelliğidir.

Yoksa gecenin ihtimallerinin yanılsamasıyla sarhoş muyum? Ayık olduğumu iddia ederek, bazı bakımlardan bu nihayetçi postmodern tepkilerin ikisini de reddediyorum, her ne kadar ikisinin de barındırdığı histen bazı şekillerde faydalanıyor olsam da. Bir taraftan, gecenin pek çok bölümünün hususiyetlerini kucaklamak, onları kendi koşullarında kutlamak, her birinin dar görüşlülüklerine geri kaçmak, her ne kadar zevkli olsa da bu, karanlık kültürlerin anlamını kendi kendini tanımlama ve öznel nefsanilikle sınırlamak, onları kalıcı bir marjinalliğe mahkûm etmek ve gecenin kısıtlamalarına onların kötü gözlerinden bakmayı reddetmek olur. Diğer yandan gecenin sınır ihlallerinde yalnızca, dışarıdan bakanlara bir özkimlik yokluğunu kanıtlayan tutarsız bir gevezelik bulmak ya da geceyi sadece tehlikeli, her şeye kadir bir tür güçten geri alınacak bir şey olarak görmekse zaman içerisinde ısrarlı bir yaratma, uyum sağlama ve yenilenme süreci olmuş bir şeye karşı haksız yere ağır ve duygusuz bir kapanmayı dayatmak olur. Bu sürecin çoğu kez tehlikenin kısıtladığı arzunun ürünü olduğu, baskıyı ve direnişi, devrimci potansiyel (1790'larda) ya da gerici tepki (1930'larda Nazizm) olarak riskleri gerçekten yüksek olan bir karşılıklı halat çekme savaşıyla meşgul olarak gösteren gecenin tarihlerinde oldukça açık görünüyor. "Umutsuzluk ve rüya gereçleriyle kurarız gecenin yapısını" diye yazıyor Brezilyalı romancı Jorge Amado.[66]

O umutsuzluk ve o rüyalar (postmodernizmin bütün yorumsal meta-anlatıları ve analitik düşüncenin tüm büyük kategorilerini bir kenara itmesi)[67], modern dünyada insan tecrübesinin belirleyici ve kurucu özelliği olan, küresel kapitalizmin yükselişi ve dönüşümü içe-

65. Georges Bataille, *İç Deney*, Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, YKY, 2003, s. 20; Phillipe Sellers, "The Novel and the Experience of Limits", Sellers, *Writing and the Experience of Limits* (New York: Columbia University Press, 1983), s. 197; Danielle Marx-Scouras, *The Cultural Politics of Quel: Literature and the Left in the Wake of Engagement*, (University Park: Pennsylvania State University Press, 1996), s. 89-90.

66. Jorge Amado, *Gecenin Çobanları*, Çev. Adnan Cemgil, Can Yayınları, s. 10.

67. Bu reddedişlere, geçmişin Marksist, tarihsel materyalist okumalarına sarılmaya devam edenlerden yanıtlar için bkz. Ellen Meiksins Wood ve John Bellamy Foster, *In Defense of History: Marxism and the Postmodern Agenda*, (New York: Monthly Review Pres, 1997) [*Marksizm ve Postmodern Gündem*, Çev. Ahmet Fethi, Ütopya Yay., 2001.]

risinde yer alıyor. Hâlâ yaşadığımız ve mücadele ettiğimiz yer burası. Metaforik bakımdan, kapitalizmin gündüz güçleri hep gecenin sınır ihlalcisi, marjinal ve alternatif kültürlerine bir giriş oluyor. İktidarı ve neticelerini *sadece* aşağıdan layıkıyla görme ihtimali yok, tıpkı gecenin aslında günden ayrı anlaşılamaması gibi.

Foucault gecenin fırsatlarını vurguluyor ve bizi bunların olasılıklarına bakmaya zorluyorsa Marx da bize, günün belirlediklerini ayık olarak takdir etmeden yapamayacağımızı hatırlatıyor; ki bunu daha önce hiçbir zaman, en ısrarla eleştirildiği şu zamanlardan daha iyi anlamamıştır. Şüphesiz ki Marx'ın burjuva düşüncesinin iç karartıcı bilimine kendi önermeleriyle meydan okuyarak kurmuş olduğu ekonomi politiği, karşı halk muhalefetinin kapitalist kurumlara ve otoriteye karşı araçlarını ve şiddetini ve mesafesini hafife almıştı. Bu yapılanan güç, modern dünya eski toplumsal oluşumların katmanlı kabuğundan çıkarken toplumsal cinsiyet ve ırka bağlı farklılığın çağlar kadar eski hiyerarşilerine, yeni tesirleri olan anlamlar yüklemişti. Bu kitabın maksatlarından biri, her gece olan direniş ve reddedişin uzun dayanırlığını vurgulamak; ki bunun büyük geleneklere bağlı fikirleri kanonlaştırabilen, ancak marjinal ve sınır ihlalcisinin karanlık işlerine gözleri kör olan bir dünyada kıymeti layıkıyla bilinmez. Hannah Arendt'e *rağmen,* karanlık, hiçbir zaman *yalnızca* kötülüğün zamanı olmadı, en talihsiz gericilik ve ceza dönemlerinde bile.[68]

Gerçi Marksist eleştiri, gecenin içine layıkıyla bakmamış ve tabi kılınma, marjinalleşme ve sınır ihlalinin, ücret ve içeriklerine dair mücadele yolundan geçen, emek-sermaye ilişkisiyle doğrudan ve tam anlamıyla bağlantılı olmayan boyutlarına yeterince dikkat etmemişti. Ancak bu ilişki, diğer toplumsal rekabet arenalarının evriminde merkezi önem taşıyordu. Demek ki gecenin tarihlerinin yoğun karanlığı içerisinde işlenmiş, reddedilemez bağ dokuları; erkek ve kadınların günlerinin olduğu kadar gecelerinin de gerçekten özgür olabilmesi için atmaları gereken zincirler gibiydi.

Böyle mücadelelerin gece ve gündüz arasına bir köprü kurduğu, erimiyle ve felaket getiren sonuçlarıyla yüzyıllarca hakikaten küresel olmuş bir tarihin içerisine gömülü olmaları gibi ortada. Kapitalist günün en yüksek aşaması, karanlık kıtalara ulaştı ve gecenin anlamını dünya halklarının bütünlüğü için yeniden şekillendirdi. Postmodernizmin, farklılaştırılmış bir sömürgecilik sonrasını dikkate aldığı farz edilen analitik modları klonlama kapasitesi, her ne kadar dünya çapında

68. Bkz., örneğin Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1955)

farklılığın tanınması olarak çekici olsa da aslında, Birinci ve Üçüncü Dünya'yı birleştiren karşılıklı emperyalist bağlantıların üzerini kapatabilir. Postmodernizmin "gerçekte varolan sosyalizm"in çözülmesi tecrübesine tutunması, çağdaş Rusya'da ya da Küba veya Çin'in kuşatılmış planlı ekonomilerinde, olsa olsa zayıf görünüyor.[69]

Dolayısıyla bu kitap parçalanmanın, bir günlük ömürlerin ve toplumsal belirsiz postmodern bir kutlaması değil. Marjinalleşme ve sınır ihlalini müdafaa etmekten çok *mecburi* varlıklarını tanıyor, kültürel esnekliklerini keşfediyor ve tarihsel mevcudiyetlerinin, zorlanmış kısıtlamalarının ve yerleşmiş iktidara karşı bir meydan okuyuşu dile getirme kapasitelerinin, asla kendilerine ait bir ada olmadığını belirtiyor. Bunlar her zaman, ezilme ve sömürünün gecenin özgürlükleri ve korkularının olduğu kadar gündüzün daha şeffaf eşitsizlik politikasının evrensel sıfatları olduğu üretim ve mübadele ilişkilerinin maddi dünyasıyla karşılıklı olarak alakalılar. Bu karanlığın kültürlerinden kaçmak, içlerinde yaratıcı ve teselli edici ne varsa almak ve böyle güçleri kararlı bir şekilde toplumsal dönüşüm yönüne sürmek, öznelliğin, benliğin ve sınırlı doyumların tecritlerini değil, hep genişleyen sosyalleşme yollarının geliştirilmesini gerektirir. Her ne kadar çok savunulması gerekse de farklılık, tek başına spesifik kimliklerin tikelciliklerini çiğneyen ezilme ve sömürüye karşı bir panzehir değil, daha ziyade iktidarın kısıtlamalarının sürekliliklerıyle terörize olmuş dönemlerde paha biçilmez ve sonuna kadar anlaşılabilir bir yatıştırıcıdır. Kısmen geçenin karanlık kültürlerinde başlayan toplumsal dönüşüm, mantıki sonucuna ancak farklılık üzerine kurularak aslında onu parçalayan ve kapitalizmin zorbaca, gayet çoğulcu düzeninin mecburi parçalanmalarını bir araya getiren hareketler ve seferberlikler aracılığıyla ilerleyebilir.

Marx'ın sözlerindeki gibi bu kitabın açılışında yer alan toplumsal dönüşümün temsili olan metaforik yarasalar, kapitalizmin kudretli ezme ve sömürü günlerinin mağaralarında ve çatlaklarında dururken, tarihsel olarak, temsili ve gerçek gecelerde, farklı geçmişleri ve sosyokültürel mevkileri olan adam ve kadınları muhtelif faaliyetlere götüren tuhaf uçuşlarla ortaya çıkıyordu. Bu apayrı insanlar, geceye özgü hayatlarında, nihai projesi insanlığın geniş çoğunluğunu tabi kılmak olan kapitalizmin, türlü ama pekişen güçlerinde barınmış ve onlara direnmiş, onları ihlal etmiş ve onlara kazancından pay vermiş,

69. David Harvey, *The Condition of Postmodernity An Inquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Basil Blackwell, 1990) özellikle s. 116-117'deki kısa yorumu dikkate alın [*Postmodernliğin Durumu Kültürel Değişim Kökenleri*, Çev. Sungur Savran, Metis Yay., 1999]; Bryan Palmer, "Poststructuralism/Postmodernism, Internationalism, and Socialism", *Socialist Alternatives* 2 (Kış 1993): 48-62.

onlara meydan okumuş ve onları ayakta tutmuştu. Birikime bağımlı olmasıyla modern dünyanın temel farklılığını korumanın peşinde, sonu gelmez amansız bir kovalamaca olan maddi eşitsizlik, sonsuza dek emniyettedir. Ülkeleri sınıflara, dünyayı da kapitalist, emperyalist menfaat sahalarına ayıran bu esaslı sömürü pratiğinden, sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyetin yüzyılların birikimi ve para hırsı ortasından geçen kodlanmış bir farklılık olarak yaşanır hale geldiği geçmiş ve şimdiki zamanların pek çok yabancılaşması ve kalıcı şekilde çarpıklaştıran ezilmeleri akıyor. Bu farklılık, kimi zaman kendi yüzünü göstermek için gecenin içinde bir yer ve zaman bulmuş ama o çehre, nadiren iktidarın tahribatının izini taşımamıştı, zaman zaman da meydan okuyuşun çarpıklaşmış yüzü şiddetle, hapsedildiği rahatsız yerlere itilmişti. Gecenin dönüşüm potansiyelinin yarasası özgür uçacaksa tekil yarasa kimliğini bırakmalı, gündüzün ve gecenin diğer türlerine katılmalı, gün ışığının sınavları karşısında geri çekilmekten fazlasını yapmayı öğrenmeli ve tüm yerlere ve zamanlara yerleşmelidir. Aydınlık bulvarlarda olduğu kadar alacakaranlıkta gökyüzünde de yaşayan, *hem* yürüyen *hem* uçan bir toplum kurmalıdır. Bu aynı zamanda, bir parçası kapitalist zaptın uzun gecesinde oluşmuş, karanlık sınır ihlalcisi kültürler tarafından şekillendirilecek olan insanlığın da tasarısıdır.

Dizin

1 Mayıs 323, 324, 325, 326, 332, 407, 408, 409, 414, 415, 417, 419, 421, 423
4 Temmuz 322

A
Afro-Amerikalı 155, 312, 324, 444, 453, 455, 456, 467, 500, 547, 573, 574, 583, 588
Afro-Amerikan 35, 266, 394, 453, 454, 457, 462, 463, 468, 472, 473, 477, 484, 505, 545, 550, 563, 565, 566, 569, 572, 573, 574, 577, 582, 583, 584, 587, 589
AIDS 363, 365, 374, 388, 389, 390, 396
Almanya 65, 86, 218, 393, 402, 422, 425, 426, 428, 430, 434, 435, 437, 442, 449
altkültür 380, 381, 384, 386, 446, 478
altsınıf/altsınıflar 141, 220
Amado, J. 598
anarko-komünizm 319
anarşist 17, 258, 320, 321, 324, 325, 327, 328, 329, 330, 332, 333, 400, 465, 493, 498
anarşizm 334, 486
Anglo-Fransız 130
aristokrat 97, 102, 105, 111, 114, 116, 119, 120, 121, 122, 124, 131, 147, 169, 205, 210, 295, 367, 371, 372, 377
Avrupa 14, 54, 55, 61, 66, 72, 77, 79, 82, 85, 86, 88, 92, 96, 130, 133, 151, 163, 175, 181, 183, 194, 205, 214, 224, 226, 228, 233, 239, 240, 242, 243, 279, 280, 281, 290, 295, 307, 309, 312, 314, 319, 320, 330, 335, 336, 337, 338, 353, 367, 378, 399, 400, 413, 421, 426, 429, 434, 438, 446, 451, 453, 473, 498, 513, 523, 538
Avustralya 237, 281, 312, 314, 336, 354, 539
ayaklanma 64, 144, 155, 158, 203, 242, 427, 428, 546, 568, 574, 578, 580, 582, 584, 587, 588
ayin 72, 103, 113, 349, 405
azgın 101, 164, 229, 444, 502

B
Balzac, H. 43, 44, 202
baskı 17, 80, 83, 85, 93, 137, 141, 146, 148, 149, 201, 202, 204, 234, 238, 242, 243, 246, 259, 264, 270, 308, 309, 323, 330, 335, 345, 353, 362, 366, 381, 408, 411, 414, 422, 424, 425, 432, 459, 480, 483, 522, 526, 547, 550, 563, 589
Bataille, G. 74, 123, 124, 125, 192, 202, 344, 387, 597, 598
beat 485, 487, 488, 489, 490, 492, 493, 496, 497, 499, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 597
bebop 474, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 488, 489, 569
bekâret 542
Berlin 19, 264, 312, 429, 430, 431, 433, 436, 437, 439, 440, 441, 449, 483, 493, 494
Beyaz Gül 436, 437
Birinci Dünya Savaşı 27, 293, 337, 399, 424, 429, 437, 454, 456, 460, 493, 568
blues 393, 394, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 474, 475, 477
bohem 310, 321, 393, 406, 485, 486, 494, 495, 496, 499, 501, 507, 508
bolşevik/bolşevikler 137
Bolşevik Devrimi 408
bomba/bombalama 329, 331, 333, 334, 574
Britanya 148, 234, 235, 237, 281, 290, 294, 301, 313, 319, 352, 400
Britanyalılar 155
Bruegel, P. 38, 50, 51, 52, 53, 58, 59, 60, 61
burjuvazi 21, 165, 181, 393
Burroughs 221, 488, 490, 497, 498, 499, 500, 502, 505
Büyük Buhran 460, 499, 511, 515

C-Ç
cadı/cadılar 72, 73, 75, 76, 79, 83, 84, 85,

86, 87, 88, 89, 90, 92, 95, 96, 128, 176, 273, 288, 520, 563, 566, 578
canavar 125, 157, 158, 159, 160, 161, 166, 171, 175, 177, 178, 180, 182, 311, 312, 330, 382, 536
caz 35, 382, 383, 391, 393, 438, 451, 452, 454, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 487, 490, 495, 506
cellat 119
cemaat/cemaatçi 87, 90, 249, 268, 269, 275, 289, 394, 425, 560, 573
CIA 548
cinsel/cinsellik 17, 73, 78, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 91, 92, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 119, 121, 125, 126, 127, 162, 169, 177, 203, 206, 207, 208, 209, 213, 214, 221, 222, 223, 224, 226, 228, 229, 230, 238, 254, 262, 272, 315, 338, 342, 343, 356, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 425, 426, 429, 430, 432, 439, 440, 442, 444, 445, 461, 463, 464, 465, 467, 468, 470, 492, 504, 507, 511, 517, 521, 524, 527, 529, 566, 567, 569, 581
Cumhuriyetçi/Cumhuriyetçiler 136, 202
Çin 14, 42, 62, 63, 65, 66, 200, 211, 248, 280, 314, 364, 538, 600

D
darağacı 266
Dassin, J. 514, 521, 522, 523, 525
Delacroix, F. 34, 201
deli 141, 312, 338, 389, 404, 465, 581, 585
delilik 262, 292, 380
demokrasi 178, 263, 282, 312, 427
Demokrat Parti 391, 548
Detroit 318, 394, 427, 471, 548, 549, 555, 560, 561, 562, 570, 571, 572, 573, 574, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 587
devrim 14, 15, 22, 31, 42, 62, 63, 64, 105, 120, 121, 124, 133, 134, 136, 156, 157, 158, 162, 180, 282, 288, 290, 319, 322, 327, 332, 349, 358, 398, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 411, 412, 414, 418, 419, 421, 422, 423, 425, 428, 437, 440, 476, 477, 484, 546, 553
devrimci 15, 21, 34, 63, 64, 81, 110, 121, 127, 132, 136, 140, 142, 147, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 160, 164, 166, 196, 218, 240, 242, 259, 294, 319, 320, 321, 323, 327, 330, 335, 339, 346, 348, 349, 350, 398, 399, 403, 404, 405, 407, 409, 410, 412, 414, 415, 416, 417, 418, 422, 423, 433, 436, 475, 482, 499, 509, 513, 535, 536, 537, 544, 568, 598

E
efendi 42, 95, 194, 195, 450, 451
Ekim Devrimi 406
Ellington, D. 449, 475
Ellroy, J. 518
emek 21, 42, 54, 59, 72, 163, 182, 187, 189, 191, 210, 222, 283, 309, 315, 316, 317, 318, 319, 326, 332, 336, 337, 338, 339, 343, 346, 357, 391, 397, 413, 474, 475, 563, 568, 570, 599
Emek Şövalyeleri 303, 307, 308, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 328, 332
Engels, F. 13, 15, 21, 43, 44, 62, 64, 97, 165, 166, 181, 183, 308, 311, 312, 320, 358, 371, 413
Engizisyon 83, 85
erotik 22, 27, 57, 67, 70, 84, 91, 101, 103, 104, 108, 110, 114, 127, 162, 163, 176, 209, 212, 220, 221, 361, 363, 364, 366, 368, 369, 370, 372, 373, 378, 390, 391, 392, 396, 429, 430, 439, 455, 463, 465, 466, 467
erotizm 105, 381, 391, 439
Eski Dünya 87, 88, 232, 246, 250, 263
eşcinsel 162, 361, 362, 363, 365, 366, 367, 368, 369, 371, 372, 374, 377, 379, 380, 381, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 428, 429, 430, 431, 432
eşcinsellik 362, 363, 376, 383, 386, 388, 431, 529, 596
eşitlikçi 41, 147, 258, 262, 286, 303, 337
eylem 50, 160, 362, 367, 371, 402, 435
eylemci 205, 387, 389, 539

F
fahişe 200, 201, 202, 208, 209, 214, 262, 378, 458
fahişelik 104, 107, 109, 201, 202, 204, 206, 207, 210, 212, 226, 295, 363, 376, 394, 413
fanatizm 366
fantezi 79, 87, 91, 101, 108, 111, 112, 193, 388, 429, 515
FBI 500, 521, 548, 570, 571, 574, 587, 589
feodalizm 540
festival 403, 406, 407, 408, 409, 411, 412, 419
Fielden, S. 325, 328, 329, 332
Foucault, M. 19, 20, 22, 23, 49, 50, 69, 123, 124, 125, 127, 159, 160, 161, 195, 196, 221, 237, 245, 246, 247, 362, 363, 364, 365, 370, 374, 387, 599
Franco, F. 51, 160, 181, 419, 421
Fransa 47, 48, 53, 54, 61, 62, 65, 68, 79, 86, 87, 102, 106, 110, 119, 121, 131, 139, 140, 146, 151, 152, 153, 154, 155, 158, 202, 218, 243, 288, 330, 353, 366, 367, 377, 400, 401, 402, 404, 410, 415, 446
Fransız Devrimi 34, 53, 102, 108, 110, 121, 126, 127, 131, 132, 134, 136, 137, 140, 141, 142, 147, 150, 154, 160, 177, 180, 371, 398, 403, 404, 406

G
Gardener, C. 380
gay 366, 370, 378, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 396, 428, 429, 432, 514
gece 18, 19, 20, 21, 23, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 46, 48, 51, 52, 55, 56, 59, 67, 69, 70, 74, 75, 78, 82, 85, 120, 132, 135, 138, 140, 141, 142, 144, 153, 154, 155, 161, 163, 165, 170, 171, 175, 179, 187, 188, 190, 191, 192, 195, 196, 199, 201, 202, 204, 206, 209, 212, 213, 228, 232, 241, 242, 250, 251, 254, 274, 275, 282, 284, 288, 296, 299, 300, 302, 304, 307, 308, 310, 312, 313, 314, 316, 318, 325, 327, 328, 329, 335, 338, 340, 342, 350, 354, 356, 357, 368, 369, 373, 377, 378, 379, 380, 382, 383, 387, 395, 396, 398, 399, 400, 401, 406, 410, 412, 413, 415, 424, 426, 427, 429, 434, 440, 445, 449, 456, 457, 458, 460, 461, 462, 464, 465, 467, 468, 469, 471, 472, 473, 479, 480, 481, 483, 484, 485, 487, 488, 491, 494, 497, 502, 503, 504, 511, 513, 519, 523, 524, 525, 527, 529, 534, 536, 548, 551, 557, 558, 572, 574, 579, 581, 586, 589, 590, 595, 596, 597, 599
gece kulübü 523, 524, 527
geç kapitalizm 536
genelev 104, 111, 200, 202, 214, 453
Gillespie, J. B. 476, 477, 478, 479, 480, 481, 569, 570
Ginsberg, A. 385, 486, 487, 488, 490, 491, 498, 501, 502, 505, 507
Ginzburg, C. 69, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81
Goodman, B. 444, 472, 473, 476, 496, 498, 559
grev 62, 302, 315, 318, 323, 326, 401, 416, 417, 419
Güney Afrika 176, 205, 314, 549

H
Haiti 239, 242, 243, 253, 274, 275, 343, 356, 357, 361
Hammett, D. 515, 521, 528, 529
hapishane 20, 95, 96, 156, 191, 245, 247, 250, 254, 482
Hardy, T. 138, 139, 140, 141, 144, 145, 146, 148, 149, 151, 244
Harlem 34, 35, 383, 394, 451, 454, 457, 458, 467, 468, 471, 472, 479, 517, 548, 555, 557, 573, 574, 577
heteroseksüel 108, 298, 371, 387, 389
Hıristiyan 29, 73, 78, 84, 90, 103, 112, 116, 193, 225, 226, 262, 303, 353, 366, 378
HIV 388, 389, 390
Hindistan 77, 103, 113, 133, 217, 226, 248, 314, 363, 550
Hitler, A. 399, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 430, 431, 433, 434, 435, 436, 437, 439, 442, 443, 445, 449, 570, 572
Hobsbawm, E. 34, 42, 44, 55, 63, 87, 130, 134, 259, 284, 287, 292, 345, 346, 415, 424, 446, 449, 453, 455, 456, 471, 474,

475, 477, 483, 485, 539, 541, 544, 556
Holmes, J. C. 83, 87, 174, 217, 241, 328, 334, 435, 479, 480, 487, 488, 490, 491, 497, 501, 502, 505, 507, 569
homoerotik 162, 262, 363, 377, 390
homoerotizm 255, 299, 361
HUAC 509, 518, 520, 522, 523, 525
Huizinga, J. 40, 61

I-İ
ırk 17, 18, 19, 32, 176, 177, 212, 214, 215, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 230, 238, 240, 241, 242, 311, 312, 363, 383, 393, 397, 426, 433, 437, 453, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 464, 472, 474, 475, 478, 526, 547, 558, 560, 561, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 574, 575, 577, 578, 579, 583, 584, 586, 587, 590, 601
ırkçı 213, 232, 235, 236, 315, 453, 457, 474, 478, 480, 483, 484, 550, 551, 552, 563, 565, 566, 567, 568, 569, 571, 572, 573, 574, 575, 578, 579, 581, 582, 587
ırksal 93, 176, 177, 213, 214, 220, 236, 237, 243, 312, 315, 366, 379, 381, 392, 425, 426, 433, 438, 446, 450, 456, 461, 492, 505, 541, 545, 549, 560, 562, 566, 567, 568, 580, 582, 583, 585
içki 140, 210, 242, 265, 272, 292, 293, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 303, 308, 347, 380, 383, 455, 458, 469, 472, 476, 481, 489, 495, 500
iç savaş 89, 566, 567
İkinci Dünya Savaşı 42, 383, 384, 399, 441, 454, 460, 468, 474, 479, 509, 514, 519, 526, 540, 544, 568, 579, 582
İngiltere 31, 33, 47, 54, 65, 69, 72, 76, 83, 86, 88, 89, 103, 105, 110, 112, 133, 135, 137, 138, 154, 155, 164, 218, 233, 238, 244, 258, 260, 265, 281, 285, 287, 311, 313, 314, 372, 393, 449, 522, 534, 583
ironi 228, 497, 540
ironik 29, 87, 119, 123, 134, 159, 170, 171, 178, 223, 235, 281, 322, 345, 358, 384, 429, 463, 477, 502, 521, 546, 552, 561, 572, 589
isyan 64, 88, 124, 144, 169, 230, 242, 243, 268, 274, 292, 313, 329, 362, 400, 410, 430, 437, 441, 590
isyancı 147, 152, 153, 259
işçi sınıfı 147, 154, 180, 181, 183, 188, 201, 209, 214, 285, 286, 287, 289, 293, 294, 295, 296, 302, 308, 312, 313, 314, 315, 317, 319, 325, 327, 346, 348, 376, 380, 395, 406, 407, 413, 414, 416, 417, 421, 425, 426, 427, 429, 435, 441, 443, 456, 461, 485, 491, 502, 526

J
Jakobenizm 130, 137
Jakobenler 136
Jameson, F. 22, 46, 215, 339, 512, 516, 528, 535, 536
jookin' 472

K
kapitalizm 13, 14, 53, 58, 163, 164, 165, 166, 214, 245, 337, 343, 367, 514, 525, 526, 535, 536, 537, 552, 554
karanlık 15, 19, 20, 21, 22, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 35, 36, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 51, 57, 60, 64, 67, 69, 75, 84, 85, 92, 93, 94, 96, 97, 109, 114, 117, 123, 128, 138, 145, 146, 148, 150, 154, 155, 156, 161, 165, 171, 177, 184, 189, 191, 192, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 214, 215, 216, 223, 225, 226, 227, 233, 234, 235, 236, 241, 242, 245, 250, 267, 271, 275, 276, 283, 284, 287, 288, 291, 299, 306, 309, 310, 311, 312, 322, 329, 331, 334, 335, 337, 344, 345, 350, 356, 357, 369, 371, 374, 377, 382, 383, 385, 387, 390, 396, 397, 398, 399, 403, 406, 407, 413, 417, 420, 421, 422, 424, 425, 426, 433, 435, 445, 460, 461, 463, 467, 480, 481, 491, 492, 493, 497, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 512, 515, 516, 517, 519, 520, 522, 523, 525, 526, 527, 528, 529, 535, 536, 537, 547, 550, 551, 555, 558, 560, 562, 565, 580, 586, 589, 591, 595, 597, 598, 599, 600, 601
karnaval 295, 350, 351, 352, 353, 354, 361, 406, 419, 469
karnavalesk 350, 352, 353, 354, 373, 403, 405, 409, 580, 582, 586

karşıdevrim 158, 421, 422, 553
Katolik 73, 112, 113, 212, 226, 227, 288, 317, 367, 418, 421, 443, 482, 529, 571
Kerouac, J. 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 495, 496, 497, 498, 499, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507
Kızıl Meydan 409
kilise 64, 76, 84, 85, 102, 110, 112, 136, 209, 403, 415, 463
King, M. L. 30, 135, 162, 163, 243, 251, 252, 369, 392, 452, 454, 459, 473, 491, 547, 575, 576, 577, 578, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590
komünar 413
Komünist Parti 28, 399, 421, 427, 428, 500, 513, 514
komünizm 319, 568
korku 49, 52, 70, 72, 88, 147, 161, 162, 166, 172, 173, 180, 234, 242, 283, 289, 290, 309, 310, 318, 333, 340, 380, 396, 410, 424, 471, 517
korsan 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 271, 272, 350, 443
köle 92, 93, 95, 102, 155, 179, 183, 191, 194, 195, 222, 230, 232, 233, 234, 235, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 254, 256, 262, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 275, 337, 350, 351, 430, 450, 451, 463, 469, 471, 475, 539, 565, 566
köylüler 39, 40, 41, 42, 43, 44, 48, 51, 52, 54, 61, 63, 64, 66, 71, 321, 336, 344, 345, 346, 403
Ku Klux Klan 454, 467, 570
kulüp 123, 294, 380, 460, 494
kurban 70, 76, 84, 105, 132, 135, 161, 169, 172, 206, 299, 347, 348, 349, 414, 474, 528, 529, 539, 573, 586
kültür 29, 105, 110, 112, 154, 182, 209, 237, 274, 286, 289, 311, 364, 382, 387, 390, 391, 396, 400, 409, 419, 450, 451, 453, 465, 478, 488, 493, 528, 569, 584, 585

L

Latin Amerika 131, 226, 280, 281, 314, 335, 336, 346, 354, 538, 545, 556
LCS 138, 139, 140, 141, 142, 144, 151, 152, 155
Lenin, V. 42, 44, 137, 214, 218, 222, 409
lezbiyen 162, 264, 368, 370, 371, 393, 394, 395, 429
liberten 97, 102, 104, 105, 109, 112, 114, 116, 117, 119, 121, 122, 123, 125, 142, 255
livata 73, 82, 103, 104, 124, 228, 229, 364, 366, 367, 368, 372, 374, 377, 378, 382
loca 279, 283, 284, 288
lonca 190

M

mafya 537, 541, 544, 545, 546, 550, 559
Manet, E. 186, 202, 203, 204, 214
marjinal 17, 78, 87, 214, 218, 223, 240, 247, 249, 250, 266, 279, 305, 315, 351, 362, 391, 393, 394, 429, 477, 599
Marksizm 16, 598
Marx, K. 13, 15, 20, 21, 22, 23, 39, 42, 43, 44, 46, 62, 97, 165, 166, 181, 182, 183, 187, 188, 254, 308, 320, 344, 358, 371, 397, 401, 410, 413, 536, 598, 599, 600
Mary Shelley 159, 160, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 180, 181, 182, 183
mason 31, 283, 284, 288, 314
Meksika 62, 210, 227, 339, 341, 355, 498, 545
meta 16, 17, 18, 22, 79, 133, 336, 343, 582, 583, 598
metafor 21, 32, 158, 163, 363, 560
metaforik 19, 20, 22, 31, 59, 90, 122, 161, 163, 164, 171, 187, 196, 260, 305, 345, 365, 536, 596, 600
metropol 27, 320, 400, 416, 472, 479, 495, 523, 554, 567, 570, 584
meyhane 43, 121, 128, 140, 212, 261, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 303, 304, 305, 306, 440, 458
milliyetçi 178, 236, 290, 402, 425, 575, 579, 588
Mussolini, B. 422
Müslüman 263, 366
müstehcen 28, 67, 97, 105, 106, 111, 114, 116, 118, 119, 128, 297, 351, 361
müzikal 22, 438, 439, 453, 469, 475, 476,

480, 484, 485, 488, 490

N
Nazi 399, 402, 421, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 436, 437, 438, 440, 442, 443, 444, 445, 446, 450, 513, 521, 568
New Orleans 194, 210, 211, 241, 243, 249, 352, 353, 354, 381, 451, 452, 456, 457, 469, 470, 471, 473, 482, 484, 494, 500, 567, 568

O-Ö
otorite 20, 32, 40, 49, 84, 96, 108, 142, 195, 200, 222, 270, 288, 310, 318, 333, 356, 420, 478, 500, 543, 547, 577, 579
örgüt 140, 315, 317, 429, 541, 579
öteki 20, 21, 32, 64, 84, 182, 204, 220, 357, 435, 480

P
Paine, T. 134, 135, 136, 139, 142, 146, 147, 148
Paris 19, 23, 43, 52, 56, 58, 86, 87, 102, 107, 109, 118, 122, 127, 186, 191, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 209, 294, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 321, 353, 360, 366, 372, 373, 393, 396, 398, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 420, 434, 473, 483, 493, 525, 594, 597
Paris Komünü 313, 321, 409
Parker, C. 152, 222, 228, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 484, 564
parlamento 43, 127, 142, 320, 427, 429, 541
Parsons, A. 66, 80, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 330, 332, 334, 335, 341
Picasso, P. 211, 214, 419, 420
Poe, E. A. 203, 207
popüler kültür 182, 453, 465
pornografi 101, 105, 106, 107, 108, 109, 112, 113, 121
postmodern 525, 535, 536, 597, 598, 600
Protestan 29, 73, 88, 269, 299, 534
protesto 108, 117, 121, 131, 135, 146, 191, 302, 308, 325, 326, 327, 328, 388, 401, 415, 421, 428, 475, 477, 527
protestocu 400, 409
pub 265, 298

R
radikalizm 321
reform 109, 120, 130, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 148, 152, 154, 180, 183, 200, 287, 289, 307, 313, 315, 319, 412, 428, 475, 550, 573
reformist 142, 320, 332, 427, 548
ritüel 41, 52, 78, 229, 255, 283, 289, 292, 305, 402, 430, 507, 562
Robespierre, M. 124, 132, 142, 145, 148
Rönesans 108, 159, 280, 364, 367, 368, 370, 467

S-Ş
Sade, Marquis De 102, 105, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 353
savaş 22, 40, 54, 89, 125, 132, 140, 147, 148, 150, 229, 247, 249, 250, 270, 272, 273, 274, 275, 315, 318, 330, 364, 390, 399, 400, 403, 407, 413, 432, 433, 434, 442, 443, 462, 468, 485, 489, 490, 492, 493, 497, 499, 511, 523, 525, 526, 527, 539, 548, 549, 552, 561, 563, 564, 566, 567, 569, 570, 572, 574, 585, 588
sermaye 21, 22, 182, 187, 189, 317, 326, 336, 346, 427, 555, 556, 599
sertsevici 394, 395
Shelley, M. 150, 159, 160, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 180, 181, 182, 183
sınır ihlali 18, 19, 22, 32, 33, 34, 50, 54, 64, 109, 128, 242, 276, 353, 370, 375, 376, 383, 384, 390, 392, 393, 394, 403, 405, 595
Soğuk Savaş 384, 501, 508, 509, 510, 513, 514, 518, 521, 523, 525, 526, 527, 529
sosyalizm 14, 15, 328, 422, 423, 426, 600
sosyokültürel 14, 336, 387, 425, 426, 600
sömürge 131, 216, 218, 219, 220, 222, 234, 244, 246, 250, 268, 275, 276, 338, 340, 341, 346, 355
sömürgecilik 54, 260, 367, 599
Stalin, J. 409
swing 437, 443, 444, 445, 446, 472, 473,

475, 476, 477, 507
şehvet 70, 82, 111, 114, 115, 116, 119, 122, 124, 128, 209, 212, 213, 222, 251, 253, 368, 373, 438, 439, 516
şeytan 68, 84, 85, 88, 94, 97, 113, 115, 229, 337, 339, 340, 342, 343, 344, 345, 347, 348, 349, 350, 353, 355, 461
şovenizm 292

T
taciz 195, 396, 483, 567
Tanrı 29, 40, 61, 64, 65, 66, 67, 69, 81, 82, 84, 88, 89, 90, 92, 93, 95, 97, 110, 112, 119, 143, 168, 226, 253, 261, 284, 365, 369, 563
taverna 295, 304
tecavüz 62, 262, 342, 567, 574
terör 62, 144, 309, 313, 366, 419, 428, 432, 433, 436, 554, 560, 571, 574, 589
transseksüel 176
Troçki, L. 137, 423, 426

Ü
Üçüncü Dünya 286, 337, 339, 340, 355, 358, 498, 561, 600
ütopya 128

V-W
vahşi 33, 44, 49, 93, 172, 177, 178, 191, 227, 253, 254, 266, 272, 299, 301, 311, 323, 329, 330, 334, 345, 350, 354, 366, 388, 403, 441, 444, 502, 557, 569, 581
vampir 162, 163, 165, 166, 225, 340, 536
Vietnam 63, 400, 576, 579
Vietnam Savaşı 400
Viyana 418, 436, 493
Weber, M. 40, 44, 45, 52, 534, 536, 555
Wilkes, J. 100, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 127, 128, 130, 139

Y
Yahudi 78, 164, 428, 432, 433, 434, 435, 438, 444, 445, 460, 468, 471, 513, 545, 596
Yeni Dünya 79, 87, 88, 89, 131, 153, 175, 226, 227, 228, 230, 232, 233, 240, 246, 250, 260, 264, 266, 267, 274, 290, 299, 311, 450, 565
Yeni Zelanda 237, 238, 281, 314
yeraltı 94, 97, 103, 111, 128, 153, 156, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 205, 209, 213, 295, 310, 312, 313, 331, 351, 372, 373, 382, 395, 396, 432, 440, 457, 467, 468, 488, 500, 501, 514, 522, 523, 526, 528, 546
yerli 62, 68, 79, 86, 93, 103, 212, 213, 227, 228, 230, 232, 237, 239, 253, 267, 268, 269, 320, 354, 503, 541, 556, 565, 566, 574

Z
zenci 203, 237, 241, 243, 301, 444, 454, 461, 470, 478, 486, 487, 497, 505, 539, 565, 570, 571, 572, 573, 591
zina 95, 213, 226, 228

Gece, yalnızca güneşin etkisini yitirmesi, gündüzün bitmesi, iş yorgunu bedenlerin güç bela evlere sürüklenmesi, günün dertlerinin muhasebesi, arkadaşlarla hoşça bir sohbet ya da uykunun kollarında tasasız bir unutuş değildir; aynı zamanda...

Bryan D. Palmer'ın kaleminden, ilginç olduğu kadar kışkırtıcı bir kitapla karşı karşıyayız. Palmer, "Karanlığın Kültürleri"nde bize, akademik olmadığının ısrarla altını çizdiği ama akademiyi kendi lehine ustaca kullanan bir araştırma sunuyor. Amacı gecenin tarihine ilişkin tarihsel bir döküm çıkarmak, kronolojik bir usavurmayla geceyi kontrol altına almak değil. Tek bir tarihsel çerçeveye indirgenmiş, basitleştirilmiş bir tarih tezine karşı çıkıyor; gecenin tarihlerini, karanlığın kültürlerini yazmaya yelteniyor Palmer.

"Karanlığın Kültürleri" yüzyıl sonu huzursuzluğunun penceresinden hakkında konuşulmayan üzerine söz alıyor. Postmodernizm, postyapısalcılık, postsömürgecilik, postfeminizm... gibi sonracı akımların ucuna eklemlenmek yerine, teslimiyeti de itaati de reddeden bir tarih okumasına girişiyor. Marjinallikleri şeyleştirmek ya da onların farklılıklarını tek bir düzlemde toplamak yerine, onları yeni olasılıklar üreten programlar sunacak biçimde bir araya getiriyor.

Marx'tan Emile Zola'ya ve Van Gogh'a dek, köylünün hurafelerle ve afyonla iç içe, anlatı dışı kalan gecesi; satanizmle, groteskle, cinsiyetçilikle, ötekileştirmeyle yoğrulmuş cadıların gecesi; pornografinin ve liberal özgürlükçülüğün egemenliğinde tohumları serpilen Fanny Hill'in, Marquis de Sade'ın, John Wilkes'in gözünden devrimin gecesi; Dracula'nın liberalizmle özdeşleştiği, Frankenstein'ın bedeninde eril ve dişil ruhların çarpıştığı, canavar mitoslarının gecesi; Paris lağımlarında, fahişeliğin gündelik tarihinde gelişip serpilen metropol gecesi; sömürgeciliğin işkence ve acılarıyla kavrulan kölenin gecesi; kapitalizmin karanlık uç kolu olan korsanların aldatma ve aldatılma dolu gecesi; masonluğun, loncaların, kardeşlik cemiyetlerinin gizil gecesi; sınıf savaşının kendini bombalarla ifade ettiği Komün geceleri; eşcinsellerin, transseksüellerin, sınır ihlalcisi cinselliklerin gecesi; 1968 Mayıs'ının yalnızca aktivizmle değil, festivallerle bezeli gecesi; faşizmin kana buladığı geceler; cazın ve blues'un gecesi; beat'lerin gecesi...

Palmer'ın gecesi, ona katılmak isteyen okurun zihninde uzayıp gidiyor.

AYRINTI YAYINLARI • "AĞIR" KİTAP
ISBN: 978-975-539-558-6
9 789755 395586



47 TL