Çağdaş Romanda Marjinalliği Keşfetmek: Toplumdaki Dışlanmışlar

Editör
Doç. Dr. Alper TULGAR

ATATÜRK
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI
ATATURK
UNIVERSITY
PUBLICATIONS



ATATÜRK
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI
ATATURK
UNIVERSITY
PUBLICATIONS

Eser Adı
Çağdaş Romanda Marjinalliği Keşfetmek: Toplumdaki Dışlanmışlar

Editör
Doç. Dr. Alper TULGAR

Bilimsel Değerlendirme
Prof.Dr. Elmas ŞAHİN

Tashih
Murat ERTAŞ

Yayınlar Yönetmeni
Prof. Dr. Serhan ALKAN İSPİRLİ

Yayın Kurulu
Prof. Dr. Ahmet SARI, Prof. Prof. Dr. Haci Ömer ÖZDEN, Prof. Dr. Hakan Hadi KADIOĞLU, Prof. Dr. Muhsine BÖREKÇİ, Prof. Dr. Nilüfer SABUNCUOĞLU ÇOBAN, Prof. Dr. Yavuz GÜNAŞDI, Doç. Dr. Nurullah AYDIN

Dizgi ve Tasarım: Abubekir KALE

Atatürk Üniversitesi Yayınları No: 1432

ISBN: 978-625-6983-88-5

9 786256 983885

Erişim Adresi: https: //ekitap.atauni.edu.tr

Atatürk Üniversitesi Yayınevi Koordinatörlüğü
Sertifika No: 42021
Adres: Kampüs. Prof. Dr. Fuat Sezgin Kütüphanesi
Okuma Salonları Binası Zemin Kat Yakutiye/ERZURUM
E-posta: atayayinevi@atauni.edu.tr
Telefon: 0442 231 62 80

atayayinevi

Erzurum 2026 © Copyright Atatürk Üniversitesi Yayınevi
Bu kitapta yer alan tüm yazıların ve görsellerin dil, bilim ve hukuk açısından sorumluluğu yazarlarına aittir. Eserin her hakkı anlaşmalı olarak Atatürk Üniversitesi Yayınevi Koordinatörlüğüne aittir. İzinsiz yayımlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI
ATATURK UNIVERSITY PUBLICATIONS



ATATÜRK
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI
ATATURK
UNIVERSITY
PUBLICATIONS

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ
(7)

MARJİNALLİĞİN ÇEVİRİ YOLUYLA YENİDEN İNŞASI: CAMUS'NÜN L'ÉTRANGER VE OBIOMA'NIN THE FISHERMEN ROMANLARININ TÜRKÇE ÇEVİRİLERİNDE KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇÖZÜMLEME
(9)

MARJİNALLERDEN GELEN SESLER: POSTKOLONYAL KADIN YAZININDATOPLUMSAL CİNSİYET, SÖMÜRGECİLİK VE DİRENİŞ
(23)

İKİ KEZ SÜRGÜN: MEHDI CHAREF'İN LE HARKI DE MERIEM ANLATISINDA DİL VE SÖYLEM YOLUYLA OLUŞTURULAN MARJİNALLİK VE KİMLİK YİTİMİ
(33)

YAŞLANMA VE KUŞAKLAR ARASI KOPUŞ: HISAYE YAMAMOTO'NUN "ON YEDİ HECE" ADLI ESERİNDE YAŞLILIK DENEYİMİ
(57)

MARY SHELLEY'İN TRANSFORMATION ESERİNDE SINIRDALIK, İĞRENÇ VE ROMANTİK SÜRGÜNÜN SINIRLARI
(65)

MARGARET ATWOOD'UN NAM-I DİĞER GRACE ADLI ROMANINDA GEÇMİŞİN HAYALETLERİNİN NEO-VİKTORYEN AÇIDAN SESLENDİRİLMESİ
(75)



ATATÜRK
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI
ATATURK
UNIVERSITY
PUBLICATIONS

ÖN SÖZ

Prof. Dr. Ahmet BEŞE anısına hazırlanmış olan bu kitap farklı tarihlerde ve kültürel bağlamlarda yazılmış edebi metinlerdeki dışlanmış, sınırlara itilmiş, ötekileştirilmiş ve haklarından mahrum bırakılmış bireylerin sesini okura ileten edebi eserlere odaklanmayı amaçlamıştır. Ötekileştirilmiş kişiler, belirli bir zamana, kültürel bağlama veya coğrafi alana sınırlı olmadığından bu kitaptaki bölümler, farklı perspektifleri bir araya getirmeyi amaçlamıştır. Yaşlılık çalışmaları, yaşlı bireylerin toplumdan kopuşu ve toplumlardaki yaşlılık algısının nasıl yaratıldığına değinirken postkolonyal edebiyat, sömürgeleştirilmiş bölgelerden gelen yazarlara, emperyalizmin yansımalarına ve yerli kültürler üzerinde yarattığı büyük etkisine değinerek yerli kültürlerin mücadelelerini ve yaşadıkları kültürel çatışmaları dile getirebilecekleri bir alan sunar. Tarih boyunca marjinalleştirilmiş bireylerin sesini duyuran karakterlere her dönemde ihtiyaç duyulmaktadır. Bu karakterleri inceleyen akademik çalışmalar, görünmeyene odaklanarak sosyal yapılara yerleşmiş ön yargıları dönüştürmeyi amaçlar. Özellikle çağdaş edebiyatta, yazarlar sosyal adalet meseleleriyle ilgilenmeye ve ayrımcılığa maruz kalanların sesini yükseltmeye devam ettikçe marjinal olarak tanımlanan karakterlerin temsili akademisyenler tarafından araştırılmaya devam edecektir. Edebiyatta ötekileştirilmiş deneyimlerin araştırılması yalnızca bir temsil aracı olarak değil, aynı zamanda toplumsal eleştiri ve değişim için de güçlü bir araç olarak hizmet edecektir. Edebi eserler, tarihsel olarak ezilen bireylerin ve grupların anlatılarına ışık tutarak empati, farkındalık ve daha adil ve kapsayıcı bir toplum arayışı için bir araştırma alanı hâline gelmektedir. Bu kitap da bu farkındalığı yaratmak için küçük bir araç olmayı hedeflemektedir.



ATATÜRK
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI
ATATURK
UNIVERSITY
PUBLICATIONS

İKİ KEZ SÜRGÜN: MEHDİ CHAREF'İN *LE HARKI DE MERIEM* ANLATISINDA DİL VE SÖYLEM YOLUYLA OLUŞTURULAN MARJİNALLİK VE KİMLİK YİTİMİ

Yusuf TOPALOĞLU[8]

GİRİŞ

Sömürge sonrası yazın, bireysel yaşam anlatılarının ötesine geçerek, tarihsel iktidar ilişkilerinin dil, bellek ve kimlik üzerinden nasıl yeniden üretildiğini görünür kılan ayrıcalıklı bir inceleme alanı sunar. Mehdi Charef'in anlatıları, özellikle *Le Harki de Meriem*, Fransa'daki Kuzey Afrikalı göçerlerin ve onların kuşaklar arası kalıtlarının marjinalleşmesini toplumbilimsel bir olgu, söylemsel, tarihsel ve simgesel düzlemlerde oluşturulan çok boyutlu bir deneyim olarak ele alır (Hargreaves, 1990; Luna-Dubois, 2022). Bu bağlamda Charef'in anlatısı, sömürgecilik sonrası Fransa'da kimliğin nasıl kurulduğunu, sınırlandırıldığını ve parçalandığını anlamak açısından odak bir konumda yer alır.

Bu çalışma, Charef'in metinlerinde marjinalliğin Michel Foucault'nun söylem-iktidar-özneleşme yaklaşımı ile Pierre Bourdieu'nün *habitus*, dilsel sermaye ve simgesel şiddet kavramları ekseninde tarihsel olarak üretilmiş ve toplumsal olarak içselleştirilmiş bir süreç olarak ele alınmasını önermektedir (Foucault, 1971; Bourdieu, 1982). Bu kuramsal çerçeve, anlatılarda temsil edilen kimlik bunalımlarını, göç deneyiminin kaçınılmaz sonuçları, belirli bilgi rejimleri ve iktidar yapılarına içkin öznel konumlanmalar olarak okumayı mümkün kılar. Foucault'nun söylem analizi açısından bakıldığında, *Le Harki de Meriem*'de marjinallik sabit bir toplumsal ulam, sürekli yeniden üretilen ve dolaşıma sokulan bir söylemsel uygulamadır. Harki figürü, tarihsel anlatılar, resmî söylemler ve toplumsal bellek aracılığıyla *aldatma*, *iyilikbilmez* ve *iyeliksizlik* gibi anlam ağlarıyla çevrelenir (Reeck, 2006; Sutton, 1996). Bu söylemler bireyi tanımlamakla kalmaz; onun hangi biçimlerde konuşabileceğini, nasıl görünür olabileceğini ve hangi öznel konumlara yerleşebileceğini belirler. Böylece özne, Foucault'nun işaret ettiği biçimiyle, söylemin nesnesi ve ürünü hâline gelir (Dinar, vd. 2023).

Bu noktada dil, Charef'in anlatılarında güzel duyusal bir öğe olmanın ötesinde, gücün işlediği temel alanlardan biri olarak işlev görür. Anlatılarda Arapça ile Fransızca arasında kurulan melez söylem, Beur yazınının ayırt edici bir özelliği olarak, normatif dil rejimlerine karşı kırılgan ancak anlamlı bir karşı-söylem alanı yaratır (Hargreaves, 1990; Martínez & Villanueva, 2015). Bununla birlikte bu melezlik, her zaman özgürleştirici değildir; baskın söylem, hangi dilsel uygulamanın *yasal* kabul edileceğini belirleyerek, göçmen kökenli konuşma biçimlerini eksik ya da kusurlu olarak kodlamaya devam eder.

Bourdieu'nün kuramsal çerçevesi, bu söylemsel dışlanmanın toplumsal yapılar içindeki somut etkilerini açıklamak açısından belirleyicidir. Anlatı kişileri, içinde yer aldıkları toplumsal alanın dayattığı *habitus* doğrultusunda düşünür, konuşur ve kendilerini konumlandırırlar. Fransızca, yüksek simgesel değere iye yasal bir dilsel sermaye olarak tanımlanırken; göçmen kökenli dilsel uygulamalar, toplumsal hiyerarşide alt konumlara itilerek değersizleştirilir (Bourdieu, 1982). Bu durum, iletişimsel bir eşitsizlik öznenin benlik algısını dönüştüren bir simgesel şiddet mekanizması üretir.

Simgesel şiddet, Charef'in anlatılarında marjinalliğin neden çoğu zaman sessizce içselleştirildiğini anlamak için anahtar bir kavramdır. Anlatı kişileri, marjinal konumlarını dışsal bir baskıdan çok, kendi yetersizliklerinin doğal bir sonucu olarak algılama eğilimindedir (Dinar& İşler, 2023). Bu süreç, kimlik kaybı ile içselleştirilmiş marjinallik arasındaki güçlü bağı görünür kılar (Tilbe & Topaloğlu, 2024). Kimlik, burada tanınmama sorunu, tanınmaya yaraşık olmama duygusuyla aşınan bir öznel yapı olarak ortaya çıkar.

[8] Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Bölümü, Fransız Dili Eğitimi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye, e-mail: yusuf.topaloglu@iuc.edu.tr, ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2832-6902

Bu kuramsal eksen, anlatıda merkezi bir yer tutan *iki kez sürgün* (çifte sürgün) deneyimini açıklayıcı kılar. Fiziksel sürgün, bireyin anavatanından koparılmasını ifade ederken; söylemsel ve ekinsel sürgün, ev sahibi toplumda kalıcı bir *öteki* konumuna hapsedilmesini kapsar (Luna-Dubois, 2022). Foucaultcu anlamda söylem bu sürgünü tarihsel anlatılar ve toplumsal bellek yoluyla yeniden üretirken; Bourdieucu anlamda *habitus*, bu durumu bireyin duygu dünyasına ve benlik algısına yerleştirir. Böylece sürgün, uzamsal bir olgu olmaktan çıkarak varoluşsal bir deneyime dönüşür (Turgut & Dinar, 2025).

Bu noktada *söylemin coğrafyaya karşın sürekliliği* kavramı önem kazanır. Charef'in anlatılarında kimlik ve iyelik, fiziksel uzamla sınırlı değildir; söylemler, coğrafi sınırları aşarak bellekte, dilde ve gündelik uygulamalarda yaşamaya devam eder (Antonsich, 2010; Pfleger, 2023). Bu durum, sürgün yazınında kimliğin neden sabit olmadığını, parçalı ve akışkan bir yapı sergilediğini açıklar. Bourdieu'ye göre geçmişin izleri göçmende simgesel şiddet öğesi olarak dilinde ve geniş toplum tarafından aşağı görülen ekininde ortaya çıkar.

Sonuç olarak bu bölüm, Mehdi Charef'in anlatılarını marjinalliği bireysel trajediler üzerinden incelemeyen ancak söylem, iktidar ve simgesel şiddetin kesişiminde üretilen yapısal bir olgu olarak ele alan kuramsal bir okuma önermektedir. Foucault'nun söylemsel incelemeleri ile Bourdieu'nün toplumsal uygulamalara odaklanan yaklaşımı, Charef'in metinlerinde dilin siyasal gücünü, kimliğin kırılganlığını ve iyeliğin sürekli ertelenen bir beklenti olarak nasıl işlediğini anlamak için tamamlayıcı bir çerçeve sunar. Bu kuramsal konumlanış, Charef'in yazınını, sömürge sonrası yazında marjinalliğin söylemsel ve simgesel oluşumunu anlamak açısından güçlü bir çözümsel zemin oluşturur.

KURAMSAL VE YÖNTEMSEL ÇERÇEVE

Marjinalliğin dil yoluyla oluşumunu çözümleyebilmek için, kimlik ile söylem arasındaki ilişkiyi odağına alan bir kuramsal çerçeve zorunludur. Zira dil, anlam aktaran yansız bir iletişim aracı, toplumsal gerçekliği kuran, düzenleyen, yasallaştıran ve yeniden üreten bir iktidar alanıdır (Fiorin, 2009; Hansson, 2008). Bu çerçevede söylem, bireyleri tanımlayan ve konumlandıran; kimi zaman onları insani tanınma ve yurttaşlık alanının dışına iten bir mekanizma olarak işler. *Le harki de Meriem*, dilin bu kurucu gücünü görünür kılarak, marjinalliğin doğal bir durum olmadığını, söylemsel olarak üretilmiş bir konum olduğunu ortaya koyar (Tilbe, 2019; Luna-Dubois, 2022; Reeck, 2006).

> — Okuma yazma bilmeyenler, sadece okuma yazma bilmeyenler! Bu ahmaklarla ne yapayım ben? diye hayıflanıyordu belediye tarafından bu *yeni Fransızlara* yardım etmekle görevlendirilen toplumsal hizmet uzmanı.
>
> — O zaman bize okul yapsınlar, dedi Boufeldja Si Hamza'ya, harkilerin en yaşlısına. Bizim tek istediğimiz öğrenmek (Charef, 1989, s. 170).

Bu alıntı, dilin sınıflandırıcı gücünü açık biçimde ortaya koyar. Foucault açısından burada işleyen, normalleştirici söylemdir: özne, *eksiklik* üzerinden tanımlanır. Bourdieu'ye göre, bu tür söylemler, yasal dil ile *eksik dil* arasındaki ayrımı kurar. *Okuryazar olmayan* etiketi, bireyin tüm potansiyel sermayelerini geçersiz kılan simgesel bir indirgeme aracıdır.

> Kuran bile bunu düşünmemişti: Bir Müslüman'ın bir Hıristiyan mezarlığının girişinden geçip oraya gömüleceğini. Arap inananlar arasında tam bir tutarsızlık hissi yayıldı ve törenin hızlandırılmasına neden oldu. Aynı akşam, Si Hamza belediye binası önünde ölülerini gömmek için başka bir yer talep etti. Sonra Ramazan ayı geldi ve yaşlılar, topluluğun orucu tutmasını ısrarla istedi. Ancak bu *yeni Fransızlar*ın çoğu ne yapacaklarını bilemiyordu. Paris'e mi? Mekke'ye mi? En acımasız olan Boufeldja, Si Hamza'ya masaya yumruğunu vurarak cevap verdi (Charef, 1989, s. 172).

Bu ifade, kapsayıcı gibi görünen bir adlandırmanın nasıl dışlayıcı olabildiğini gösterir. Foucaultcu açıdan *yeni* sıfatı, özneyi sürekli geçici bir konumda tutar. Bourdieu bakış açısından

bakıldığında, bu adlandırma, tam yurttaşlık sermayesinin özneye hiçbir zaman tamamen tanınmadığını gösterir. Kimlik, askıya alınmış bir statü hâline gelir. Söylem, belirli bir tarihsel ve toplumsal bağlam içinde neyin *normal*, neyin *sapma* olarak kabul edileceğini belirleyen düzenleyici bir rejimdir. Bu bağlamda birey, kendisini eylemleriyle, kendisi hakkında üretilen sözlerle ve bu sözlerin dolaşıma soktuğu anlam repertuvarıyla tanımlar. Anlatının dünyasında Sélim ve Saliha'nın kimlikleri, öznenin kendi iradesiyle kurduğu bir *içsel anlatı* olmaktan çok, başkalarının onlarla ilgili konuştuğu sözcükler aracılığıyla belirlenir; özne, söylem karşısında edilgenleşir. Böylece kimlik, bireyin içsel deneyiminden çok, toplumsal olarak ona yüklenen anlamların toplamına dönüşür.

Bu noktada simgesel şiddet kavramı belirleyici hâle gelir. Şiddet yalnızca bedene yönelen fiziksel saldırı değildir; aşağılayıcı, dışlayıcı ve damgalayıcı sözcükler de öznenin toplumsal varlığını zedeleyen bir etki yaratır. Anlatı boyunca işleyen ırkçı adlandırmalar, anlatı kişilerinin onurunu kırmakla kalmaz; onların yasal bir toplumsal kimliğe iye olma olasılığını da zayıflatır; dil, böylece yaralayan ve aynı zamanda sınır çizen ve dışarıda bırakan bir aygıta dönüşür (Tilbe, 2020; Fiorin, 2009). Bu tür söylemsel şiddetin, fiziksel şiddeti olası kılan bir ön-zemin oluşturduğu; tehdit ve saldırının öncülü olarak hakaretin işlediği fikri, anlatının şiddeti *dilde başlayan* bir süreç olarak kurmasıyla örtüşür.

> Onlar, Kuzey Afrikalılar ve Afrikalılarla, yük tren istasyonunun yanındaki katlı bir yurtta kalıyorlardı. Aix'in merkezinde, ayakkabılarını sürükleyerek ve ellerini uzatan pek çok kişiye rastlanıyordu. En ünlüsü Ould-el-Hady idi. O, bir yoldan geçen ona para vermeyi reddettiğinde, ona Marseillaise marşını dik durarak söylerdi. Diğerleri, ceketlerinin arkasına Fransız kimlik kartlarını iğnelemiş, aşevinde toplanırlardı. Haftada bir kez, şef Si Hamza, Azzedine'i belediye kamyonetiyle bu serserileri duşa götürmek için gönderirdi (Charef, 1989, s. 171).

Bu sahne, hukuki kimlik ile söylemsel tanınma arasındaki kopuşu açıkça gösterir. Foucault'nun yurttaşlık ve iktidar teknikleri bağlamında, belge tanınmayı güvence etmez. Bourdieu açısından bu durum, simgesel tanınmanın maddi belgelerden daha güçlü olduğunu kanıtlar: Kimlik, ele tutuşturulan bir kâğıtla verilmez, söylemle verilir ya da geri alınır. Simgesel şiddetin kuramsal tamamlayıcısı olarak damgalama kavramı, anlatıda merkezî bir önem kazanır. Damgalama, bireyin tek bir özelliğinin, etnik kökeni, ailesinin geçmişi, görünüşü, bütün kimliğini belirlemesi sürecidir. Harki kimliği anlatıda tam da bu biçimde işler: Ne Sélim ne de Saliha, bireysel özellikleriyle değerlendirilir; kimlikleri, babalarının tarihsel konumlanışı üzerinden tanımlanır. Böylece *harki* sözcüğü yaşam öyküsel bir bilgi olmaktan çıkarak kalıcı bir damgaya dönüşür; bu damga bireyin toplumsal hareket alanını sınırlar ve onu sürekli açıklama yapmaya zorlar. Bu durum, kimliğin sabit/özsel olmadığını, dış müdahalelere açık ve kırılgan bir konum olduğunu vurgulayan daha geniş kimlik tartışmalarıyla uyumludur (Biswas, 2025; Boualam & Ennam, 2024).

Dil ile iktidar arasındaki ilişki, anlatıda söylev biçimleri ve adlandırma uygulamaları üzerinden somutlaşır: Kim kime nasıl sesleniyorsa, iktidar ilişkisi de orada kurulur. Anlatıda ırkçı söylemi üreten özne konumundaki başoyuncular, sokaktaki saldırganlar, bürokratlar, sınır görevlileri, bireysel nefretlerini, tarihsel ve ideolojik bir üstünlük konumunu temsil eder. Bu dil, tek bir öfkenin ötesinde kurumsallaşmış bir dışlama uygulamasının parçasıdır; dolayısıyla anlatıdaki şiddet, tekil saldırganlıktan çok yapısal bir sorunun ifadesi olarak okunmalıdır. Dilin baskıyı yasallaştıran, gerçeği örten ve karşıt/almaşık sesleri marjinalleştiren bir *düzenleyici* işlev üstlenebildiğini gösteren tartışmalar, bu yapısal okuma açısından destekleyicidir (Apriyani & Rosly, 2024).

Sömürge sonrası bağlamda bu süreç daha çok karmaşıklaşır: Sömürge sonrası toplumlarda kimlik, çoğu zaman çift yönlü bir baskı altında şekillenir. Bir yanda eski sömürgeci gücün dışlayıcı söylemleri; öte yanda *ihanet* ya da *sapkınlık* suçlamasıyla işleyen yerel söylemler bulunur. *Le harki de Meriem*, bu iki söylem alanının bireyi nasıl sıkıştırdığını gösterir: Fransa'da Sélim *Arap* olarak, Cezayir'de Saliha *harki kızı* olarak dışlanır. Böylece marjinallik tek bir coğrafyaya bağlı olmaktan çıkar; dilin dolaşımıyla sınırları aşan bir yapıya dönüşür. Bu tür çift yönlü dışlanmayı *iki kez sürgün*/*çifte sürgün* olarak kavramsallaştıran yaklaşımlar, marjinalliğin uzamsal ve varoluşsal boyutunu görünür kılar (Guo, 2016; Bahozde, 2024). Sürgünün, kimlik oluşumunu iletişim ve

uzamsal düzenleme yoluyla süreklilik ve parçalanma biçiminde etkilediğini vurgulayan okumalar bu çerçeveyi tamamlar (Bratosin, 2006).

Bu kuramsal arka plan, anlatının dil merkezli okumasını olası kılar: Marjinallik burada toplumbilimsel bir durumdan çok, söylemsel bir üretim süreci olarak anlaşılır. Kimlik sabit bir öz değildir; sürekli yeniden tanımlanan, kırılgan ve dış müdahalelere açık bir konumdur. Bu kırılganlık, modern kimliğin akışkanlığı ve toplumsal değişimle ilişkili istikrarsızlaşması üzerine tartışmalarla okunabilir (Ilhan, 2013). Marjinalliğin ve kimlik yitiminin psikolojik yükünün travma ve kayıp süreçleriyle nasıl eklemlenebildiğini vurgulayan yaklaşımlar, anlatıdaki içsel aşınmayı anlamada tamamlayıcıdır (Horowitz, 2018). Bunun yanı sıra, kimlik deneyiminin kesişimsellik ekseninde (ırk, cinsiyet, cinsel yönelim vb.) çoklu biçimde şekillenebileceği ve damgalama/dışlanma deneyimlerini etkileyebileceği yönündeki bulgular, anlatının dışlanmayı tek boyutlu göstermeyen yapısıyla uyumludur (Hunting et al., 2015). Bu nedenle marjinalleşmiş gruplar için geliştirilecek stratejilerin, belirli toplumsal bağlamları ve yaşantılanan deneyimleri dikkate alması gerektiği yönündeki vurgu, söylemsel dışlamanın *yaşantısal* ağırlığını işaret eder (Slaughter-Acey et al., 2023).

Dolayısıyla bu çalışmada dil ve söylem, yazınsal çözümleme araçları ve marjinalliğin nasıl üretildiğini açıklayan temel kuramsal anahtarlar olarak ele alınacaktır. Anlatı, sözcüklerin, etiketlerin ve adlandırmaların bireyi nasıl *iki kez sürgün* konumuna ittiğini göstererek dilin siyasal gücünü çarpıcı biçimde görünür kılar. Araştırma, anlatıdaki dilsel uygulamaların toplumsal gerçekliği nasıl oluşturduğu ve iktidar ilişkilerini nasıl yeniden ürettiğini anlamayı hedefler.

Çözümleme çerçevesi, iki kuramsal düzlemin bireşimine dayanır. Birinci düzlem, Foucault'nun söylem kuramıdır. *L'Ordre du discours*'ta (1971) Foucault, söylemi gerçekliği yansıtan, onu kuran, düzenleyen ve sınırlarını çizen bir iktidar alanı olarak tanımlar. *L'Archéologie du savoir*'da (1969) söylemsel biçimlenme (fr. formation discursive) kavramını geliştirir: belirli nesnelerin (bu çalışmada *harki* figürünün) hangi kurallar, kurumlar ve tarihsel koşullar altında söylem içinde üretildiğini inceler. *Surveiller et punir*'de (1975) ortaya koyduğu özneleşme (fr. assujettissement) kavramı, öznenin *özne hâline gelme* ve *tabi kılınma* süreçlerini aydınlatır. Bu çalışmada Foucaultcu çerçeve, anlatıdaki adlandırma ve etiketleme uygulamalarının özneyi nasıl önceden konumlandırdığını, yasal kimlik alanının dışına ittiğini ve söylemin coğrafyalar arasında dolaşarak iktidarını sürdürdüğünü çözümlemek için kullanılır.

İkinci düzlem, Bourdieu'nün simgesel şiddet ve dilsel sermaye kuramıdır. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*'de (1982) her dilsel etkileşimin bir pazar (fr. marché linguistique) olduğunu ve bu pazarda farklı dil uygulamalarının eşit değere iye olmadığını savunur. Resmi dil (*langue légitime*), egemen sınıfın dilsel uygulamasıdır ve devlet, okul, iletişim araçları gibi kurumlar aracılığıyla evrenselleştirilir. *La Reproduction*'da (Bourdieu ve Passeron, 1970) tanımlanan simgesel şiddet kavramı, egemenlik ilişkisinin fiziksel zor kullanmadan, tanıma/tanımama (fr. reconnaissance/méconnaissance) mekanizması üzerinden sürdürülmesini ifade eder. *Habitus* kavramı (*Le Sens pratique*, 1980), bireyin toplumsal koşulları tarafından üretilen ve o koşulları yeniden üreten bedenselleşmiş yatkınlıklar dizgesini tanımlar. Bu çalışmada Bourdieucü çerçeve, dışlayıcı etiketlerin bireyin toplumsal sermayesini nasıl geçersiz kıldığını, simgesel şiddetin nasıl içselleştirildiğini ve habitusun kaçınma, geri çekilme ve sessizleşme yöntemleri ürettiğini açıklamak için kullanılır.

Bu iki kuramsal düzlem, tamamlayıcı bir işlev görür: Foucault, gücün söylem aracılığıyla nasıl dolaştığını ve özneyi nasıl konumlandırdığını açıklarken, Bourdieu, bu söylemsel gücün toplumsal yapılar içindeki somut etkilerini, bedenselleşmesini, içselleştirilmesini ve yeniden üretilmesini görünür kılar. Bununla birlikte, iki kuramcı arasında epistemolojik bir gerilim de vardır: Foucault, iktidarı yaygın ve odaksız olarak kavramsallaştırırken (iktidar her yerdedir, kimseye iye değildir); Bourdieu, iktidarı belirli sermaye biçimleri ve alan konumları üzerinden tanımlanabilir bir yapı olarak ele alır. Bu çalışma, söz konusu gerilimi bir sorun olarak ele almayıp, anlatının çok boyutlu çözümlemesini olanaklı kılan bir çözümlemeli zenginlik olarak değerlendirir: Foucaultcu okuma, *Le harki de Meriem*'de marjinalliğin söylemsel *oluşumunu*; Bourdieucü okuma, bu oluşumun toplumsal *etkilerini* aydınlatır.

Araştırmanın birincil veri kaynağı, Mehdi Charef'in 1989 yılında *Mercure de France* yayınevinden yayımlanan *Le harki de Meriem* adlı anlatısıdır (185 sayfa). Anlatı, harki kökenli bir ailenin, özellikle genç kuşak üyelerinin (Sélim, Saliha), Fransa ve Cezayir'deki kimlik arayışını, çifte dışlanma deneyimini ve bu deneyimin dilsel/söylemsel düzlemde nasıl kurulduğunu konu alır. *Le harki de Meriem*'in veri kaynağı olarak seçilmesinin gerekçeleri şunlardır: (a) Anlatı, *beur* yazınının kurucu metinlerinden biri olan Charef'in yapıtları içinde harki kimliğini en doğrudan işleyen metindir. (b) iki coğrafyada (Fransa ve Cezayir) eşzamanlı dışlanma deneyimini sahnelemesi, *iki kez sürgün* kavramının söylemsel çözümlemesine elverişli bir anlatı evreni sunar. (c) anlatıda tekrar eden dışlayıcı dilsel etiketler (*beur, bicot, crouille, bent harki*), dilsel şiddetin somut metinsel göstergelerini sağlar.

DİLSEL MELEZLİK VE MARJİNALLİĞİN SÖYLEMSEL OLUŞUMU

Mehdi Charef'in *Le harki de Meriem* anlatısında dilin kimliği kuran ve aynı anda marjinalliği üreten çift yönlü işlevini, sömürge sonrası bağlamda çok boyutlu bir çerçeve içinde ele alır. Buradaki temel varsayım, kimliğin hukuki statüler veya coğrafi iyelikler üzerinden oluşturulmadığı; daha belirleyici biçimde adlandırmalar, etiketlemeler, gündelik söylem uygulamaları ve bu uygulamaların yarattığı yasallık sınırları üzerinden üretildiğidir. Bu nedenle anlatı, marjinalliği *sonradan eklenen* bir toplumsal konum olarak odağa almaz; daha baştan, dilin işleyişiyle eşzamanlı biçimde üretilen bir durum olarak kurar.

Charef'in anlatılarında dil, kimliğin taşıyıcısı ve kimliğin uzlaşma arayışı alanıdır. Özellikle *Beur* yazını bağlamında, anlatı kişilerinin Fransız toplumuna benzeşirken ekinsel kimliklerini koruma çabası, daha geniş bir ekinsel melezlik deneyimini yansıtır (Hargreaves, 1990). Kimliğin ifade edilmesinde dil önemli bir araçtır; anlatı kişilerinin Arapça ile Fransızca arasında salınan dil kullanımları, ikili kalıtı simgeler ve bu ikili kalıtın gündelik yaşamda yarattığı gerilimi görünür kılar (Martínez & Villanueva, 2015). Arapça ve Fransızcayı birleştiren melez dil, *üslup* ve kimlik savaşının göstergesidir. Bu karışım, deneyimlerin ve ekinsel kalıtın özgün bir ifadesini olası kılarak topluluk içinde iyelik duygusunu besler (Hargreaves, 1990).

Bu dilsel melezlik, *Beur* topluluğunun dilsel gerçekliğini yansıtan bir uygulama olarak anlatının ana izleğine yerleşir. Anlatı kişilerinin iki ekinli gerçekliklerini yansıtan benzersiz bir dilsel kimlik oluşturdukları vurgulanır (Tilbe & Topaloğlu, 2023; Hargreaves, 1990). Dilsel ikilik, Kuzey Afrika kalıtını Fransız toplumunun istekleriyle uzlaştırma çabasının simgesi hâline gelir ve kimlik savaşları, tam da bu uzlaştırma gerilimi içinde billurlaşır (Martínez & Villanueva, 2015).

> Yetişkinler Arapça, çocuklar Fransızca konuşuyordu. Hava güzel olduğunda kent oldukça yaşanabilir hale geliyordu. Tek engel, ama önemli bir engel vardı: Fransa'daki Cezayirlilerin temsilcilerinin ortaya çıkması ve destek fonları için bağış toplamaları. Azzedine, üye damgası vergisini ödemeyi reddetti (Charef, 1989, s. 181).

Bu ifade, Bourdieu'nün habitusun kuşaklararası dönüşümü kavramını somutlaştırır: dilsel uygulama, iletişim ve toplumsal konumun yeniden üretimidir. Foucault açısından bakıldığında, iki dillilik, kimliğin tekil değil çoğul söylem alanları içinde kurulduğunu gösterir.

Le harki de Meriem'de marjinallik, anlatı kişilerinin başına gelen olaylardan çok, onlara yöneltilen sözlerle üretilir. Charef, ırkçı şiddetin yalnızca fiziksel saldırı anlarında belirmediğini; gündelik dilin içine yerleşmiş sözcükler aracılığıyla sürekli yeniden üretildiğini gösterir. Bu nedenle anlatıdaki marjinallik özel bir durum değildir, aksine sıradanlaşmış bir dil uygulamasının sonucudur; Sélim ve Saliha'nın deneyimi marjinalliğin bireysel bir yazgıdan çok söylemsel bir düzenleme olduğunu açığa çıkarır.

Anlatı boyunca dolaşıma sokulan *beur*, *bicot*, *crouille*, *basané* (ten rengi üzerinden etnik köken ima eden), *bent harki* gibi ifadeler, aşağılayıcı ön adlar, kimliği belirleyen, sınırlandıran ve dışlayan etiketlerdir. Bu adlandırmalar özneyi tanımlamak yerine onu yasal kimlik alanının dışına iter. *Beur* sözcüğü, göçmen kökenli bireyi tanımlıyor gibi görünse de anlatıda çoğu kez küçültücü ve

ötekileştirici bir işlev üstlenir; Sélim için *Fransız ama tam değil* / *vatandaş ama eksik* anlamını taşıyarak hukuki statüyü söylemsel olarak geçersizleştiren bir güce dönüşür. *Beur* deneyiminde bu tür dilsel konumlandırmaların, benzeşme baskısı altında ekinsel kalıtı koruma mücadelesiyle iç içe geçtiği; dilsel uygulamaların ekinsel melezliğin temel göstergelerinden biri olduğu vurgulanmıştır (Hargreaves, 1990; Martínez & Villanueva, 2015; Tilbe & Topaloğlu, 2023).

> Dün öğleden sonra, uçaktan indiğindeydi. Şimdi saat sabahın üçü ve Saliha aynı yerde.
>
> — "Bent harki! Bent harki! Harki'nin kızı! Harki'nin kızı!" diye tekrarlıyordu gümrük şefi, Saliha'yı meslektaşlarına, valizlerinin arkasında toplanan yolculara göstererek. Yolcular, biraz daha az arama yapılsın diye hakaretleri onaylıyor ya da onaylıyormuş gibi yapıyordu (Charef, 1989, s. 38).

Bu ifade, marjinalliğin bireysel olmadığını aksine toplumsal bir kabul ile üretildiğini gösterir. Foucault'nun söylemin dolaşımı kavramı burada belirgindir: şiddet, tanıklıkla çoğalır. Bourdieu açısından bu durum, simgesel gücün seyirci desteğiyle işler hâle geldiğini kanıtlar. *Crouille* ve *bicot* gibi ifadeler, daha doğrudan bir dışlama içerir; bireyi Fransız kimliğinden, insani saygınlıktan yoksun bırakma eğilimi taşır. Bir yazgısal dışlanma aracı olan sözcük burada bir tanım olarak ele alınmaz: fiziksel şiddetten önce gelen sözel şiddet, tehdidin ve saldırının öncülü olarak işlev görür. Böylece anlatı, şiddetin dilde başlayıp bedende tamamlandığı bir sürekliliği kurar (Fiorin, 2009).

Dil yoluyla marjinalliğin oluşumu sokak sahneleriyle sınırlı değildir; bürokratik ve resmî bağlamlarda da görünürlük kazanır. Saliha'nın Cezayir'de karşılaştığı bent harki ifadesi bunun en çarpıcı örneğidir: harki kızı damgası, bireyin kendi kimliğini değil göstermek, babasının tarihsel konumunu taşıyan bir suçlama alanını işaret eder; Saliha'nın birey olarak varlığını iptal ederek onu hain olarak kodlanan bir soyun uzantısına indirger. Böylece dil, yaşam öyküsel değil olmaktan çıkarak, soy-kütüksel bir suç üretir; suç bireysel olarak işlenmez değil, kalıtsal hâle gelir. Bu düzlemde anlatı, Harki kimliğinin tarihsel yükünü ve bunun kimlik bunalımını nasıl derinleştirdiğini vurgulayan okumalarla kesişir (Luna-Dubois, 2022; Reeck, 2006). Bu süreç, anlatının merkezindeki iki kez sürgün fikrini dilsel düzlemde somutlaştırır: Sélim Fransa'da Arap olarak, Saliha Cezayir'de harki kızı olarak dışlanır; coğrafya değişir ama marjinalliğin dili değişmez. Söylem sınır tanımayan bir şiddet biçimine dönüşür; dil, bireyi nereye giderse gitsin takip eder ve ona sürekli iye olmadığını hatırlatır (Guo, 2016; Bahozde, 2024).

> Kahverengi saçlı adam ceplerini aradı. Ceketini çekti; düğmeler patladı.
>
> — Beu!... Beur!... Beurk!... Ve hadi, hadi! diye kekeledi küçük çocuk, dizleriyle Sélim'in karnına vurarak.
>
> Kel adam yine güldü ve kıvırcık saçlarını çekerek salladı. Kahverengi saçlı adam cüzdanı buldu. Selim'in kimliğini çıkardı ve arkadaşlarına küstahça gösterdi. Elmacık kemikleri ciddi bir şekilde seğirdi ve gözleri nefretle doldu. Kahverengi saçlı adam Selim'e tükürdü ve okudu:
>
> — NA .TIO . NA . LI . TE. FRAN . ÇAI . SE. Her heceyi vurgulu bir şekilde okudu. Sonrasını ve bundan alacağı zevki tahmin eden kel adam, elinde tuttuğu şeyi tutmasaydı ellerini ovuştururdu (Charef, 1989, s. 33).
>
> Tuvaletin kapısına bir not bırakmıştı. "Böyle pisliklerle yaşamaya devam etmeye değmez!"
>
> — İğrenç! Hadi, hadi!
>
> Sélim'in karşısında maymun gibi kıpır kıpır hareket eden ince adam son bir kez daha alay etti.
>
> Sélim yavaş yavaş garaj kapısına doğru kayıyordu.
>
> — Hadi, hadi! (Charef, 1989, s. 35).

Bu tekrar, marjinalliğin sürekliliğini vurgulamak için kullanılır. Foucault açısından söylem, tekil bir an değildir, tekrarla iktidar kazanan bir yapıdır. Bourdieu'ye göre simgesel şiddet tam da bu tekrarlar

sayesinde içselleşir; özne, marjinal konumunu olağan kabul etmeye başlar. Bu ünlem, insanlıktan düşürmenin dilsel biçimidir. Foucaultcu incelemede bu, öznenin hayvanlaştırılmasıdır. Bourdieu'ye göre bu tür ifadeler, öznenin toplumsal saygınlığını anında sıfırlayan simgesel yaralamalardır.

Anlatıda dikkat çekici bir başka öğe, bu etiketlerin yalnızca dışarıdan dayatılmakla kalmayıp zamanla anlatı kişilerinin bilinçlerinde yer etmeye başlamasıdır. Sürekli aynı sözcüklerle adlandırılan birey, adlandırmayı içselleştirme riski taşır; kimlik dışarıdan dayatılan bir tanım olarak başlar, zamanla öznenin kendini algılama biçimini dönüştürür. Böylece kimlik yitimi, bireyin kendisini başkalarının diliyle düşünmeye başlamasıyla derinleşir; bu durum, içselleştirilmiş marjinallik tartışmalarıyla uyumludur (Ilhan, 2013; Horowitz, 2018).

Charef'in anlatısında dilin gücü özellikle çarpıcıdır; zira anlatı kişilerinin kendilerini savunacak bir karşı-söylem geliştirme olanağı sınırlıdır. Sélim Fransız vatandaşı olduğunu kanıtlayabilir; ancak *Fransız olamayacak yüz* savını çürütemez. Burada dil mantıkla çalışmaz; ideolojiyle işler; söylem doğrulanabilirlikten bağımsız biçimde, gücünü gerçeklikten almaz; tekrar edilmekten alır. Bu nedenle marjinallik ussal bir tartışmanın çıktısından çok, söylemsel bir üstünlüğün ürünüdür; dilin baskıyı yasallaştıran işlevi bu bağlamda yeniden görünür olur (Apriyani & Rosly, 2024).

Anlatıda dil, dışlama ve korku üretme işlevi görür. Sözcükler bedene yönelmeden önce ruhu kuşatır; hakaret, tehdit ve aşağılama bireyi sürekli tetikte tutar. Böylece marjinallik, yaşanan olaylarla, yaşanabileceklerin sürekli hatırlatılmasıyla var olur; her sözcük yeni bir şiddet olasılığını içinde taşır. Dilin, dışlama ve olası şiddeti *önden* kurma kapasitesi bu bakımdan belirleyicidir (Fiorin, 2009).

Bu aşamada, anlatıda yinelenen dışlayıcı dilsel etiketler sistematik olarak belirlenmiş ve sınıflandırılmıştır. Her etiketin anlamsal alanı (semantik), kullanım bağlamı (diyalog/anlatıcı sesi, Fransa/Cezayir), etiketleyen öznenin konumu (saldırgan, bürokrat, topluluk üyesi) ve etiketlenen öznenin tepkisi (sessizlik, geri çekilme, sorgulama) kayıt altına alınmıştır. Tablo 1, bu aşamanın çıktısı olarak anlatıda kullanılan başlıca dışlayıcı etiketleri, coğrafi bağlamlarını ve söylemsel işlevlerini özetlemektedir.

Tablo 1. Anlatıda Kullanılan Başlıca Dışlayıcı Dilsel Etiketler

Etiket	Coğrafya	Bağlam	Söylemsel İşlev
Beur	Fransa	Gündelik diyalog	Eksik yurttaş olarak konumlandırma; hukuki statüyü söylemsel olarak geçersiz kılma
Bicot	Fransa	Diyalog (şiddet öncesi/eşliğinde)	Irkçı dışlama; insani saygınlıktan yoksun bırakma; fiziksel şiddeti önceleyen sözel şiddet
Crouille	Fransa	Diyalog	Varoluşsal değersizlik atfı; etnik ve toplumsal çöküş kodlaması
Basané	Fransa	Anlatıcı sesi / diyalog	Ten rengi üzerinden etnik kodlama; beden üzerinden okunan yabancılık
Bent harki	Cezayir	Diyalog / kurumsal (gümrük)	Kalıtsal damgalama; soy-kütüksel suç; bireysel kimliğin tarihsel yükle iptali
Nouveaux Français	Fransa	Kurumsal söylem	Sürekli geçicilik statüsü; tam yurttaşlık tanınmasının askıya alınması

Sonuç olarak anlatı, marjinalliği sabit bir kimlik olarak ele almaz, sürekli işleyen bir söylemsel süreç olarak sunar: Kimlik her konuşmada yeniden üretilir; her hakaret, lakap ve etiket bireyin toplumsal konumunu yeniden çizer. Bir sonraki bölümde, bu simgesel şiddetin neden *iki kez*

sürgün olarak deneyimlendiği; Fransa ve Cezayir bağlamlarında farklı biçimler alsa da aynı dışlayıcı mantığı nasıl sürdürdüğü ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

ÇOK EKİNLİ BAĞLAMLARDA KİMLİK OLUŞUMU

Çok ekinli bağlamlarda kimlik, durağan değildir; çoğu zaman travma, uyum ve uzlaşma arayışı süreçleri tarafından biçimlenen akışkan bir yapı sergiler. Diasporik anlatılar, kimliğin travma ve başkalaşımla biçimlenen akışkan karakterini; farklı yazınsal örnekler üzerinden görünür kılar (Biswas, 2025). Göçmenlerin ekinsel müzakerelere girmesi ve ırk, cinsiyet, coğrafya gibi eksenlerde ikili marjinalleşme deneyimleri aracılığıyla ajans geliştirmesi, bu dinamik kimlik oluşumunun parçasıdır (Biswas, 2025). Bireyler, çeşitli ekinsel etkilerle biçimlenen karmaşık kimliklerde gezinir; otantik benliğin bütünleşmesi ve korunması arasında bir denge arayışı yaşarlar (Boualam & Ennam, 2024). Farklı ekinsel bağlantıları uyumlu hâle getirme çabası, kapsayıcı toplulukların tesisi açısından gerekli olabilen melez kimlikleri doğurabilir (Boualam & Ennam, 2024; Tilbe, & Küzeci, 2006). Benzer biçimde diasporik yazın, ekinsel kopuş ve melez kimlikler yaşayan anlatı kişileri üzerinden kimlik ve iyelik izleklerini sıklıkla işler; iki dünya arasında yaşamanın duygusal gerilimleri, özellikle Hint diasporik yazarların anlatılarında belirginleşir (Kanojia, 2025). Diasporada kimlik arayışı, ekinsel bellek ile benzeşme baskılarının etkileşimi içinde akıcı ve gelişen bir süreçtir (Biswas, 2025).

> O istemiyordu, nereye götürüldüğünü ve ne için götürüldüğünü bilmiyordu. Sabah savaşa gitti ve ben akşam eve döneceğini sanıyordum. Her gün tuzlu su dolu leğenle onu bekledim, ayaklarını yıkamaya hazırdım. Hiç haber yoktu. O yazmayı bilmiyordu ve orada kimse Arapça bilmiyordu. Beş yıl! Bu kederli yılların sonunda bana geri döndü. Yalnızdı (Charef, 1989, s. 60).

Dil yoksunluğu burada iletişimsel ve varoluşsal bir kopuş yaratır. Foucault'ya göre söylem dışına itilen özne, tarihsel görünürlüğünü yitirir; Bourdieu'ye göre, dilsel sermayeden yoksunluk, toplumsal alanda mutlak edilgenlik üretir. Bu bağlamda sürgün deneyimi ile kimlik oluşumu arasındaki ilişkinin iletişim boyutu önemlidir: Sürgün yazısı, sürgündeki öznenin kimliğini ve deneyimini iletmek için uzamsal organizasyonu kullanarak, sürekliliği ve parçalanmayı yansıtır (Bratosin, 2006). Çifte sürgün, bireylerin anavatandan ve yeni çevrede yabancılaşma yaşadığı ikili bir yerinden edilme sürecini içerir; bu ikilik, kimliklerini *orijinal* ve *evlat edinilmiş* memleketleri arasında kuran örneklerde belirgin biçimde tartışılır (Guo, 2016). Sürgün, uzamsal ve varoluşsal bir durum olarak, bireyin tanıdık alanlardan sürekli uzaklaştırılması ve parçalanmış bir benlik duygusuna sürüklenmesiyle kavramsallaştırılabilir (Bahozde, 2024). Çok ekinli toplumlar, bireyin otantik ekinsel kimliğini korurken ev sahibi ekinle bütünleşme arzusunu dengelemeyi gerektiren karmaşık bir manzara sunar (Boualam & Ennam, 2024). Bu manzarada *kaktüs diaspora* eğretilemesi, diasporik toplulukların dayanıklılığını ve uyarlanabilirliğini; köklenme ile hareketlilik arasındaki dengeyi ve göçün kimlik üzerindeki dönüştürücü gücünü vurgular (Patel & Desai, 2024).

Kimlik yitimi olgusu (kimlik kaybı), bireyin öz algısını ve toplumsal rolünü belirgin biçimde dönüştürebilir; bu dönüşüm toplumsal değişimler, travma ve göç deneyimleri gibi etmenlerle ilişkilidir. Kimliğin giderek akışkan görülmesi, hızlı toplumsal değişimler ve medyanın etkisiyle birleştiğinde; bireylerin istikrarlı kimlik kaybı yaşaması, parçalanmış benlik kavramına ve artan ruhsal sıkıntıya yol açabilir (Ilhan, 2013; Tilbe, & Turğut, 2013). Travma veya kayıp yaşantısı, kimliğin gözden geçirilmesini gerektirir; yaşamda kalanların benlik kavramlarını yeni gerçeklerle uyumlu şekilde uyarlaması, çoğu zaman dengeli bir öz örgütlenme için destekleyici/terapötik müdahaleyi zorunlu kılabilir (Horowitz, 2018). Kesişimsellik temelli yaklaşımlar, toplumsal kimliklerin (ırk, cinsiyet, cinsel yönelim vb.) birbirine bağlı olduğunu ve damgalama/dışlanma deneyimlerini birlikte biçimlendirdiğini vurgular (Hunting et al., 2015). Bu nedenle hedeflenen stratejilerin, marjinalleştirilmiş bireylerin belirli toplumsal bağlamlarını ve yaşanmış deneyimlerini dikkate alması; zira bu etkenlerin ruh sağlığı sonuçlarını anlamlı biçimde etkileyebilmesi beklenir (Slaughter-Acey et al., 2023).

Dilin marjinalliği üretme gücü, Charef anlatılarında olduğu gibi farklı bağlamlardaki yazınsal metinlerde izlenebilir. Örneğin dil, kast temelli ayrımcılığı ve toplumsal hiyerarşileri

pekiştiren bir iktidar aygıtına dönüşebilir (Siva & Balasundari, 2023). Baskın rejim söylemlerinde dilin, gerçeği gizleyen ve karşıt sesleri marjinalleştiren canlandırılmış bir gerçeklik yaratabildiği tartışılmıştır (Apriyani & Rosly, 2024). Buna karşılık dil, baskı deneyimini görünür kılan ve ataerkil öğretileri altüst etmeyi hedefleyen bir özgürleşme aracı olarak kullanılabilir (Asokan, 2018). Şiirde, marjinalleştirilmiş anlatıların dışlanmasına yönelen eleştiriler, temsil sorumluluğunu ve baskın söyleme meydan okuma yükümlülüğünü öne çıkarır (Kumar, 2025). Dilin aynı anda dâhil etme ve dışlama aracı olarak işlev görmesi, konuşmacıların kimliklerini ve toplumsal rollerini biçimlendiren çift yönlü bir mekanizma olarak tartışılır (Fiorin, 2009). Çocuk yazını örnekleminde dahi dilin, engelliliğe ilişkin toplumsal tutumları yansıtan iktidar dinamikleri oluşturabildiği ve almaşık söylemlerle direniş geliştirilebildiği gösterilmiştir (Hussein, 2025). Dilin toplumsal gerçekliklerle iç içe geçmiş bir sermaye biçimi olarak, kullanıcıların toplumsal yapılarda gezinme kapasitelerini etkilediği ayrıca vurgulanır (Hansson, 2008). Öte yandan, dil marjinalleştirilmiş grupları güçlendirebilse de baskın anlatıların almaşık sesleri gölgede bırakması, dil ve iktidar ilişkisinin çoğu zaman karmaşık ve çift yönlü bir etkileşim ürettiğini düşündürür. Anlatıların kimlik ve iktidar yapılarını yeniden tanımlayabilme kapasitesi, bu tartışmanın bir parçasıdır (R. T. Liu et al., 2023).

Le harki de Meriem'de dil kullanımı, anlatı kişilerinin ekinsel kopuş içinde kimliklerini ileri sürmeleri için bir araçtır; Fransızca ve Arapça arasında salınım, iki ekinli gerçekliği ve bundan doğan gerilimi açığa çıkarır (Hargreaves, 1990). Anlatının tercih ettiği doğrusal olmayan yapı, Harkilerin parçalanmış kimliklerini ve tarihsel deneyimlerini yansıtan bir güzel duyusal tutum olarak okunabilir (Luna-Dubois, 2022). Bu düzlemde dil, kimliği ifade eden ve kuran bir mekanizma hâline gelir: "Hayır, ben asker ruhlu biri değilim!" diye tekrarladı Azzedine, ıslak ellerini lavabonun üzerinde sallayarak, sonra havluyu alıp ellerini kuruladı. Kendine konuşuyordu, sanki kendini ikna etmeye çalışıyormuş gibi (Charef, 1989, s. 169)". Burada dil, Foucault'nun tanımıyla öznenin kendisiyle kurduğu söylem olarak işler. Kimlik, dış baskı kadar içselleştirilmiş söylemlerle de parçalanır. Bourdieu açısından bu, simgesel alanın bireyin iç dünyasına sızmasıdır. Yapıt, daha geniş toplumsal-siyasal dinamikleri yansıtarak dilin bireyleri nasıl marjinalleştirebileceğini ya da belirli koşullarda nasıl güçlendirebileceğini görünür kılar (Evans, 2015; Tilbe, 2010; Dinar, 2025). Nitekim anlatıdaki dil kullanımı, Cezayir kalıtı ile Fransa'yla kurulan bağlar arasında sıkışmış Harki kimliğinin ikili doğasını ve buna eşlik eden ekinsel melezlik/kimlik bunalımını belirginleştirir (Luna-Dubois, 2022; Reeck, 2006).

İKİ KEZ SÜRGÜN: SÖYLEMİN COĞRAFYAYA KARŞIN SÜREKLİLİĞİ

Le harki de Meriem'de *iki kez sürgün* kavramı, uzamsal yer değiştirmeyi, söylemin bireyi her iki coğrafyada dışlamayı sürdürmesini ifade eder. Sürgün burada bir ülkeyi terk etmekten çok, hiçbir yerde tam anlamıyla kabul görmemek anlamına gelir. Anlatı, bu durumu fiziksel sınırların ötesine taşıyarak marjinalliğin asıl uzamının dil olduğunu gösterir: Coğrafya değişse bile bireyin karşılaştığı söylem yapıları büyük ölçüde aynı kalır; yalnızca kullanılan sözcükler farklılaşır (Guo, 2016; Bahozde, 2024).

> Chraïbi'nin Keçileri onu komodinin üzerinde bekliyordu. Kitaptan bir cümle aklına geldi: “Ruhlarını Akdeniz'in öbür tarafında bırakmışlardı.”
>
> — Hop!
>
> Sert bir el Sélim'i garaj girişinin girintisine şiddetle çekti. Şaşkınlıkla, kapıya yapıştırıldı.
>
> — Ne yapıyorsun? (Charef, 1989, s. 29).

Bu eğretileme, sürgünün fiziksel olmadığını ancak varoluşsal bir durum olduğunu gösterir. Foucault açısından özne, söylemle uzamsızlaştırılır. Bourdieu'de bu durum, habitusun bölünmesi anlamına gelir: özne hiçbir alana tam uyum sağlayamaz.

> Sanki Cezayir, onu ihanet eden pislikleri hatırlamıyor gibi! (Bağırdı:) Cezayir'i beceriyorsun ve ihtiyacın olduğunda geri dönüp, hiçbir şey olmamış gibi onu kullanıyorsun? Ne görülmüş ne duyulmuş, ha?

> Dönüp duruyordu. Hareketlerle oynuyordu. Nefesini toplayıp bağırdı:
>
> — Zobi! Geçemeyecekler! öfkeyle kızaran boynunu ani bir hareketle öne doğru uzatarak. Oualou! (Charef, 1989, s. 38-39).

Burada ulusal bellek, dışlamanın yasallık kaynağıdır. Foucaultcu anlamda söylem, geçmişi bugünü yönetmek için kullanır. Bourdieu açısından bu, simgesel şiddetin tarihsel sermayeyle desteklenmesidir. Fransa bağlamında Sélim, sürekli *Fransız olmaya yetmeyecek* bir bedene iye olduğu yönündeki söylemle karşı karşıyadır. Hukuki vatandaşlık bu söylemi geçersiz kılmaz; tersine, saldırıyı keskinleştirir: Sélim *yabancı* olduğu kadar *yerini bilmeyen yabancı*ya dönüştürülür; ona yöneltilen sözler *burada bulunabilirsin ama buraya iye değilsin* iletisini taşır. Bu, bireyin uzamsal olarak içeride, simgesel olarak dışarıda tutulmasıdır.

Cezayir bağlamında Saliha'nın deneyimi, dışlanmanın ters-yüz edilmiş biçimidir: *Dönmesi gereken yer* gibi görünen coğrafyada, *bent harki* damgasıyla bir yabancıdan öte, olası bir tehdit olarak konumlandırılır. İfade, geçmişteki siyasal tercihi ahlaki bir suç gibi kodlar ve suçun kalıtsal aktarıldığını ima eder. Böylece söylem bireyi, onun soyunu ve geleceğini damgalar; kimlik kişisel olmaktan çıkar, tarihsel yükün sembolüne dönüşür (Luna-Dubois, 2022; Reeck, 2006).

Bu iki durum arasında güçlü bir bakışım vardır: Fransa'da Sélim etnik köken nedeniyle *fazlalık*, Cezayir'de Saliha tarihsel damga nedeniyle *fazlalık*tır. Her iki durumda kimlik, öznenin kendisine değil, ona atfedilen toplumsal anlatılara bağlıdır. *İki kez sürgün*, böylece iki farklı söylem rejiminin kesişim noktasında sıkışma hâline gelir. Bu çerçeve, sürgünün uzamsal ve varoluşsal bir durum olduğunu; kimlik oluşumunun iletişimsel/uzamsal mekanizmalar içinde süreklilik ve parçalanma ürettiğini vurgulayan yaklaşımlarla okunabilir (Bratosin, 2006).

Anlatının belirginleştirdiği şey, bu iki söylemin karşıt gibi görünmesine karşın aynı dışlayıcı mantığı paylaşmasıdır: Fransa'daki ırkçı söylem *yabancıyı* tehdit olarak kurarken; Cezayir'deki söylem *harki* figürünü ulusal belleğin lekesi olarak tanımlar. İki durumda birey toplumsal bir suç anlatısının taşıyıcısına dönüştürülür; söylem, kimliği *olumlu iyelik alanı* olmaktan çıkarıp sürekli savunulması gereken bir konuma iter.

Dolayısıyla anlatıda sürgün, bir yerden başka bir yere gitmekten çok, bir söylemden diğerine geçmek olarak yeniden tanımlanır. Her iki söylem bireyin kendisini özne olarak kurmasına izin vermez; onun adına konuşur, onu tanımlar ve sınırlarını çizer. Bu nedenle Sélim ve Saliha için gerçek sürgün, bir ülkeyi terk etmek değil, hiçbir ülkede özne olamamaktır.

> Kardeşine bu soruyu sorduğunda dokuz yaşındaydı. Ailesi onu belediyeye bağlı bir yaz kampına kaydettirmişti ve kurallar, yirmi kişilik Fransız çocuk grubuna sadece iki yabancı çocuğun katılmasını izin veriyordu. Çocuklarını bu kampa kaydettirmek isteyen göçmenler, şafak sökmeden belediye binasının kapısı önünde uzun bir kuyruk oluşturuyorlardı. Yüzlerce kişi, on iki kişilik kontenjan için geliyordu. Saliha'nın grubunda, üç şanslı kişi vardı. Küçük bir Faslı, küçük bir Tunuslu ve Saliha, çünkü o bir harki'nin kızıydı, göçmenlerin çocukları kıskançlıkla söylüyorlardı.
>
> "Evet, sen bir Fransız'ın kızısın, bu yüzden.

Bu sahne, iktidarın *yasaklayan* bir güçten çok, ulamlar üreten ve nüfusu yöneten bir mekanizma olarak işlediğini gösterir. Belediyenin yaz kampına ilişkin 20 Fransız çocuğa 2 yabancı çocuk kuralı, Foucault'nun biyosiyasal / nüfus yönetimi dediği şeye tam oturur: kimlerin hangi kuruma, hangi oranla ve hangi koşulla *dâhil edileceği* teknik bir mantıkla belirlenir. Böylece dışlama, kaba bir şiddet biçimi olarak ortaya çıkmaz; normalleştirici bir yönetim tekniği olarak görünür hâle gelir.

İkinci boyut, Foucault'nun *söylemin dolaşımı* ve *hakikat rejimi* fikridir. Kuyruğa giren aileler, kontenjan, *şanslı çocuklar* söylemi... Bunların tümü, dışlamayı *doğal* ve *yasal* gösteren bir dil üretir. Saliha'nın *harki'nin kızı olduğu için* seçilmiş sayılması, bireyin kendi eylemleriyle olmadığını, onu tanımlayan söylemle var edildiğini gösterir. Öznenin kimliği, kurumun ve çevrenin konuşması içinde kurulmuştur: Saliha'nın *kim olduğu*, onun kendini kurmasından önce hakkında kurulan cümlelerle belirlenir.

Son olarak, bu sahne sürgünü uzamsal yapmaz; söylemsel kılar: Saliha, Fransa'da *yabancı kotası* içinde; Cezayir'de *bent harki* damgası içinde yeniden üretilir. Yani iktidar, coğrafyadan bağımsız biçimde işleyen bir söylem ağıyla *özneyi* taşır; sürgün, bir yer değiştirmeden çok bir söylem rejiminden diğerine geçiş gibi yaşanır.

Bourdieu açısından sahne, okul/kamp gibi masum görünen kurumlarda bile işleyen simgesel gücü gösterir. *Yabancı çocuk* ulamı, toplumsal alanın (burada belediye hizmeti/kurumsal alan) içine giriş için bir sınıflandırma ölçütüdür; bu sınıflandırma, kimlerin hangi kaynaklara erişebileceğini belirler. Yani sorun yalnızca yaz kampı değildir: bu, toplumsal kaynakların dağıtımında işleyen alan mantığıdır.

Kuyrukta bekleme, kontenjan, rekabet ve kıskançlık Bourdieu'nün *alan* kavramını doğrular: herkes aynı oyuna katılır ama oyunun kuralları eşit değildir. Göçmen aileler, kamusal kaynağa erişim için zaman/enerji harcar; bu süreç, eşitsizliğin *doğal* görünmesini sağlar. Dışlama, zorla olmaz, olağan ve yasal izleklerle gerçekleşir: işte simgesel şiddet tam burada çalışır.

Saliha'nın *harki'nin kızı* olduğu için *şanslı* sayılması, Bourdieu'nün simgesel sermaye mantığıyla okunabilir: burada harki kimliği çelişkili biçimde kurum tarafından tanınan bir işarete dönüşür. Ama bu tanınma güçlendirme anlamına gelmez; çünkü bireyin öznel kimliği dışındadır, ona yapıştırılan soy-kütüksel etiket dolaşımdadır. Saliha, kendi ekinsel sermayesiyle yer almaz, *babasının tarihsel konumu* üzerinden konumlanır. Bu, öznenin habitusunu erken yaşta şekillendirir: çocuk, kendini bir *hak sahibi* olarak görmez, *istisnai/koşullu kabul gören* biri olarak deneyimler; dışlanma bedene ve dile yerleşir.

Bu sahne şunu gösterir: alan değişse bile (Fransa-Cezayir, kamp-sınır), sınıflandırma ve etiketleme mantığı sürer. Foucault'da bu, gücün söylem ve kurumlar yoluyla dolaşımıdır; Bourdieu'de simgesel gücün farklı alanlarda benzer üstünlük biçimleri üretmesidir. Bu yüzden *gerçek sürgün*, bir ülkeden çıkmak anlamına gelmez; hiçbir yerde tam anlamıyla özne olarak tanınamamaktır. Bir sonraki bölümde, bu söylemsel sıkışmanın bireyin iç dünyasında nasıl kimlik yitimine ve sessiz bir yıkıma dönüştüğü ele alınacaktır.

KİMLİK YİTİMİ VE İÇSELLEŞTİRİLMİŞ MARJİNALLİK

Dil ve söylem yoluyla sürekli dışlanan birey için marjinallik zamanla yalnızca dışarıdan dayatılan bir konum olmaktan çıkar; içselleştirilen bir kimlik hâline gelir. Anlatı, kimlik yitimini yüksek sesli dokunaklı çıkışlardan çok sessiz ve derin bir aşınma olarak kurar: Sürekli *yabancı*, *eksik*, *tehdit* ya da *hain soyundan* gibi ifadelerle adlandırılan birey, bir noktadan sonra kendisini bu söylemin dışına yerleştirecek bir dil bulamaz; marjinallik, öznenin kendini algılama biçimini belirleyen iç gerçekliğe dönüşür (Ilhan, 2013; Horowitz, 2018).

> Tuvaletin kapısına bir not bırakmıştı: "Böyle pisliklerle yaşamaya devam etmeye değmez!"
>
> — İğrenç! Hadi, hadi!
>
> Sélim'in karşısında maymun gibi kıpır kıpır hareket eden ince adam son bir kez alay etti.
>
> Sélim yavaş yavaş garaj kapısına doğru kayıyordu. Onu yere kaydıran güçsüzlüğü anlamıyordu.
>
> Son bir çaba ile Pierre tekrar kendine geldi. Çünkü Sélim sık sık komşusunun ölümünü ve ruh ile bedenin ayrıldığında ortaya çıkan sessizliği düşünmüştü (Charef, 1989, s. 35).

Bu sahne, kimlik yitiminin artık dışsal bir baskı olmaktan çıkıp içsel bir çöküşe dönüştüğü eşiği temsil eder. Sélim'e yöneltilen *pislik*, *iğrenç* gibi ifadeler, burada yalnızca dışlayıcı bir söylem değildir; öznenin kendi varoluşuna ilişkin değer yargısını aşındıran bir iç sese dönüşür. Tuvalet kapısına bırakılan not, kamusal bir aşağılama çalımı olduğu kadar, marjinalliğin bireyin en mahrem alanına, bedenine ve düşüncelerine, sızdığını gösterir. Kimlik, artık dışarıdan saldırıya uğrayan bir yapı olmaktan çıkıp, içeriden çözülen bir bütünlüktür.

Foucault açısından bu sahne, gücün içselleştirilmesinin açık bir örneğidir. İktidar artık dışarıdan denetleyen, cezalandıran bir iktidar olarak görev görmez; öznenin kendi kendisini yargıladığı, değersizleştirdiği ve varoluşunu sorguladığı bir mekanizma olarak işler. Sélim'in *böyle yaşamaya değmez* düşüncesi, dışlayıcı söylemin başarıya ulaştığı noktayı gösterir: özne, kendisi adına konuşan söylemi benimser ve iktidar, doğrudan müdahaleye gerek kalmadan işler hâle gelir. Bu, Foucault'nun öznenin kendi üzerine dönen iktidar biçimi olarak tanımladığı süreçle örtüşür; birey artık denetlenmez, kendini denetler.

Bourdieu bakış açısından bakıldığında bu sahne, simgesel şiddetin tamamlanma anını temsil eder. Hakaretler ve aşağılamalar, yalnızca toplumsal bir hiyerarşiyi dayatmakla kalmaz; öznenin kendini algılama biçimini yeniden üretir. Sélim'in bedensel güçsüzlüğünü *anlayamaması*, simgesel şiddetin bedenselleştiğini gösterir: üstünlük, artık bilinçli bir farkındalıkla görünmez, bedende hissedilen bir yorgunluk ve çekilme tepkisiyle ortaya çıkar. Habitus, bu noktada geri çekilme, görünmez olma ve sessizleşme stratejileri üretir. Öznenin kendisini savunacak dili kalmaz; çünkü dil, çoktan ona karşı çevrilmiştir.

Sahnedeki sessizlik vurgusu, *ruh ile bedenin ayrıldığında ortaya çıkan sessizlik,* kimlik yitiminin sonuncu sonucunu simgeler. Bu sessizlik, bir huzur hâlinden çok, söylemden düşmenin, yani özne olarak konuşamamanın sessizliğidir. Sélim artık marjinalleştirilmiş bir kimliği taşımakla kalmaz; o kimliği içselleştirerek, kendisini değersiz bir varlık olarak deneyimler. Böylece marjinallik, toplumsal bir konumdan çok, varoluşsal bir duruma dönüşür.

Bu bağlamda *Le harki de Meriem*, kimlik yitimini ani bir kırılma ya da acıklı bir çöküş olarak betimlemez; gündelik hakaretlerin, küçük aşağılamaların ve tekrar eden söylemlerin birikimiyle oluşan sessiz bir yıkım olarak resmeder. Kimlik kaybı, bireyin *kim olduğunu* unutmasından kaynaklanmaz; kendisini artık başka türlü düşünememesinden kaynaklanır. Bu da anlatı, marjinalliği ruhsal bir sorun olarak ortaya çıkmaz, dil ve söylem yoluyla üretilen yapısal bir üstünlük biçimi olarak konumlandırır.

> Ama bu adamların hayat tarafından nakavt edildiği belliydi. Si Hamza'nın "bizi utandırıyorsunuz!" sözlerini umursamıyorlardı. Utanç, içlerindeydi. İki ya da üçü Var nehrine atladı. Zamanında kurtarılmanın getirdiği ek utançla, suyla dolmuş ve morarmış haldeydiler, ama şarap şişesi hala ceplerindeydi. Ama yine de Rouge-Terre mezarlığının harkilere ayrılmış bölümünü bir boğulan kişi açtı. Onlar, onun omuzlarında, etrafı haçlarla çevrili Hıristiyan topraklarına girdiklerinde, ailesine vereceği acıyı tahmin edebilseydi, başka bir bölgede suya atlardı (Charef, 1989, s. 171-172).

Si Hamza'nın *bizi utandırıyorsunuz*! uyarısına karşın *utancın içlerinde olması*, marjinalliğin artık dışsal bir baskı olmaktan çıkıp öznenin iç dünyasında yerleştiğini gösterir. Utanç, burada geçici bir duygu olmaktan çıkıp, bedenselleşmiş bir kimlik durumudur. Var Nehri'ne atlayan erkeklerin kurtarıldıktan sonra dahi *ek bir utanç* duymaları, dışlanmanın geri döndürülemez bir iç deneyime dönüştüğünü açığa çıkarır. Şarap şişesinin ceplerde kalması, bedenin artık özneden ayrılıp, alışkanlığa ve kaçış refleksine bağlı olduğunu ima eder. Bu sahnede intihar, bir *seçim*miş gibi görünse de; yaşam tarafından tükenmiş olmanın son bedensel ifadesidir.

Foucault açısından bu durum, gücün en etkili biçimini temsil eder: öznenin kendi kendini yönetmesidir. Dışsal bir cezalandırmaya, polis ya da kurum müdahalesine gerek kalmadan, birey kendi varlığını değersizleştirir, kendi bedenini gözden çıkarılabilir hâle getirir. Utanç, burada bir disiplin aracıdır; özne, kuraldan saptığını varsaydığı için kendini cezalandırır. İktidar, bedeni doğrudan bastırmaz; onu, yaşamaya değmez olduğuna ikna eder. Böylece dışlama, biyosiyasal bir sınırdan çok, varoluşsal bir içselleştirmeye dönüşür.

Bourdieu bakış açısından bakıldığında bu durum, simgesel şiddetin tamamlanma noktasını temsil eder. Utanç, üstünlüğün en görünmez ama en kalıcı biçimidir; çünkü artık dışarıdan dayatılmaz, habitusun bir parçası hâline gelir. Rouge-Terre mezarlığının *harkilere ayrılmış bölümü*ne bile bir *boğulan kişi*nin açılması, simgesel dışlanmanın ölümden sonra dahi sürdüğünü gösterir. Bireyin bedeni, yaşamda da ölümde de *yanlış yerde*dir. Hıristiyan mezarlığında taşınan ceset, bağlı

olunamayan alanların maddi bir göstergesidir: alanlar değişir ama yasal yer duygusu hiçbir zaman kurulamaz.

Bu noktada Sélim'in durumu, anlatının bireysel düzlemdeki en çarpıcı yansımasıdır. Hukuken Fransız yurttaşı olan Sélim'in kimliği, söylem tarafından sürekli geçersiz kılınır. Fransız oluşu belgelerle kanıtlanmaz, bedeninin ve *yüzünün okunma biçimiyle* değerlendirilir. Böylece kimlik, ussal ve hukuki bir ulam olmaktan çıkar; tamamen sembolik bir düzleme taşınır. *Kim olduğun*dan çok, *sana ne söylendiği* belirleyici hâle gelir. Bu durumda bireyin kendi öyküsünü kurma olanağı daralır; konuşsa bile karşı-söylem geliştirmesi zorlaşır, çünkü söylem ona zaten önceden bir yer biçmiştir. Sonuç olarak bu sahneler, kimlik yitiminin bireysel bir zayıflık ya da patolojik bir çöküş olmadığını; dilsel tekrarlar, utanç üretimi ve simgesel dışlama yoluyla oluşturulan yapısal bir süreç olduğunu gösterir. *Le harki de Meriem*, marjinalliği yaşayan öznenin *neden dayanamadığını* açıklamaz; aksine, neden dayanmasının beklenmemesi gerektiğini gösterir. Böylece anlatı, okuru bireyin psikolojisinden çok, onu bu noktaya getiren söylemsel ve toplumsal mekanizmalarla yüzleştirir.

Kimlik yitimi, anlatıda *çatışma*dan çok *normalleşme* biçiminde ilerler: Sürekli mücadele etmenin yorgunluğu, bireyi suskunluğa iter; dil bireyi yalnızca dışlamaz, aynı zamanda sessizleştirir. Bu sessizlik, marjinalliğin en tehlikeli biçimidir; dışlanma görünür bir çatışma olmaktan çıkarak bireyin iç dünyasında olağanlaşır. Böylece söylem, yalnızca bireyi tanımlamaz; onun düşünme biçimini de biçimlendirir.

Saliha'nın *bent harki* olarak adlandırılması, kimlik yitiminin başka bir yüzünü gösterir: İfade, bireysel kişiliği siler; Saliha'yı bir soyun temsilcisi hâline indirger. Bu sembolleştirme, öznenin kendi öyküsünü anlatma hakkını elinden alır ve kimlik yitimini görünmezlik düzeyine taşır. Böylece marjinallik, bireysel psikolojiye indirgenemez; toplumsal bir dışlama mekanizmasının sonucu olarak belirir.

Anlatı, kimlik yitimini bireysel ağlatıya hapsetmez; onu toplumsal mekanizma olarak konumlandırır. Hakaretler, lakaplar ve etiketler sıradanlaşmıştır; bu sıradanlık şiddetin normalleşmesine işaret eder. Kimlik yitimi, tek bir saldırıdan belirmez, sayısız küçük söylemsel müdahalenin birikimidir. Ayrıca bu süreç, dışlanan kadar dışlayanı da dönüştürür: Dilin dışlayıcı kullanımı toplumsal etik alanı daraltır; toplumsal yaşamı yoksullaştırır.

Bu çerçevede kimlik yitimi, marjinalliğin *kaçınılmaz sonucu* olmaktan çıkıp, dil yoluyla sürdürülen şiddet uygulamasının ürünüdür. Birey kimliğini *kaybetmez*; ondan sistemli olarak yoksun bırakılır. Bu, anlatının marjinalliği ruhsal bir sorun olmaktan çıkarıp siyasal ve söylemsel bir sorun olarak kurmasının temelidir.

> Onlar, Azzedine'in, babasının, onun orada olmasını istediği Müslümanlara ayrılmış masaların sırasından ayrılmasını istiyorlardı. Kavgalara daha fazla dayanamayan Saliha, annesinin onu kantinden muaf tutması için bir hafta boyunca karın ağrısı numarası yaptı.
>
> "Bu iyi değil anne, evde yemek çok daha iyi!"
>
> Ve Meriem onu kantinden aldı.
>
> Sonunda, uykusuz kaldığı için sordu:
>
> — Anne, harki ne demek? (Charef, 1989, s. 45-46).

Bu sahne, kimlik yitiminin nasıl gündelik uzamlarda, sıradan uygulamalar içinde ve fark edilmeden üretildiğini çarpıcı biçimde ortaya koyar. Yemekhane, ilk bakışta tarafsız ve eşitlikçi bir kamusal alan gibi görünse de anlatıda açık bir sınıflandırma ve ayrıştırma uzamı olarak işlev görür. *Müslümanlara ayrılmış masalar* ifadesi, kimliğin bireyin seçimine bırakılmadığını; bedeni, soyu ve geçmişi temel alan bir düzenleme üzerinden önceden tayin edildiğini gösterir. Azzedine'in bu sıradan ayrım çizgisini ihlal etmesi, çatışmayı kaçınılmaz kılar; çünkü sorun bireysel davranış değildir, söylemin kurduğu uzamsal sınırdır.

Saliha'nın bu çatışmalara doğrudan karşı koymak yerine *karın ağrısı numarası* yapması, marjinalliğin bedensel düzeyde nasıl içselleştirildiğini gösterir. Bu davranış, bir kaçıştan çok,

habitusun ürettiği bir yaşamda kalma stratejisidir. Bourdieu açısından bakıldığında, Saliha'nın bedeni artık direnç üretmez; geri çekilir, görünmez olur, kendini kamusal alandan çeker. Kantinden muaf tutulmak, geçici bir rahatlama gibi görünse de öznenin kamusal varlıktan sistemli biçimde silinmesi anlamına gelir. Böylece dışlama, kurum tarafından değil; bireyin kendisi aracılığıyla tamamlanır.

Foucault bakış açısından bu sahne, disiplinin en *başarılı* biçimini temsil eder. Hiçbir açık yasak, ceza ya da müdahale olmadan, özne kendisini düzenler. Saliha, uzamın kendisine uygun olmadığını sezmiş, bedeni üzerinden bir mazeret üretmiş ve söylemin çizdiği sınırı itirazsız biçimde kabullenmiştir. Bu noktada iktidar, görünmezdir; ancak tam da bu görünmezliği sayesinde etkilidir. Kimlik, artık baskı yoluyla değil, kaçınma yoluyla biçimlenir.

"--- Anne, harki ne demek?" sorusu, bu sessiz geri çekilmenin en sarsıcı sonucudur. Çocuk, kendisine yöneltilen ama anlamını bilmediği bir sözcüğün, yaşamını nasıl şekillendirdiğini sezmiştir. Bu soru, masum bir merak olmaktan çıkıp, kimliğin dil yoluyla nasıl yüklendiğinin fark edilme anıdır. Harki, burada bir tanım olmaktan çok, konuşulmadan bile etkisini gösteren bir etikettir. Sözcük, henüz açıklanmadan önce bile, bireyin uzamını, bedenini ve davranışlarını belirlemiştir.

Bu nedenle kimlik yitimi, marjinalliğin *kaçınılmaz sonucu* değildir; dil yoluyla sürdürülen şiddet uygulamasının ürünüdür. Birey kimliğini kaybetmez; ondan, gündelik yaşamın küçük düzenlemeleri, kaçınmaları ve sessizlikleri aracılığıyla sistemli biçimde yoksun bırakılır. *Le harki de Meriem*, marjinalliği bireyin ruhsal kırılganlığına bağlamaz; onu, dilin, uzamın ve kurumların birlikte ürettiği siyasal ve söylemsel bir süreç olarak kurar.

Bu sahneyle anlatı, okuru açık bir sonuca götürür: marjinallik bağırarak olmaz, sessizce öğrenilir. Kimlik yitimi, acıklı bir çöküşle oluşmaz; çocuğun kantinden çekilmesi, bedenini bahane etmesi ve sonunda bir sözcüğün anlamını sormasıyla tamamlanır.

Sömürge sonrası yazın, sömürge geçmişinin tarihsel izlerini görünür kılan bir anlatı alanı ve aynı zamanda bu geçmişin dil, kimlik ve iyelik üzerindeki kalıcı etkilerini sorgulayan eleştirel bir zemindir. Bu zeminde marjinallik, yalnızca toplumsal/siyasal bir konumlanışa indirgenmez; daha çok, söylemsel biçimde kurulan ve dil aracılığıyla sürekli yeniden üretilen bir statüye dönüşür. Bu yönüyle kimlik, hukuki ulamların ötesinde; bireye yöneltilen sözcükler, ona yapıştırılan etiketler ve bu etiketlerin dolaşıma sokulduğu gündelik söylem uygulamalarıyla belirlenir. Charef'in *Le harki de Meriem* anlatısı, marjinalliğin tam da bu söylemsel boyutunu odağına alarak, sömürge sonrası bağlamda *iki kez sürgün* olma hâlini görünür kılar; böylece kimliğin, coğrafya değişse dahi, dilin sınır çizici işlevi içinde nasıl sabitlendiğini gösterir (Luna-Dubois, 2022).

> Üçüncüsü, şoför, Selim'in solundaydı. Elli yaşlarında, şişman ve keldi ve etrafındaki sessizliği endişeyle izlerken sinirli bir şekilde gülüyordu. Terli ellerini gri kazağına sürdü ve Selim'e tokat attı. Sonunda bir Arap'a tokat atmanın zevkini çıkarır gibi kıkırdadı.
>
> “Kıpırdama!”
>
> Zayıf, sıska çocuk, kendinden daha büyük olan Selim'i gururla kollarının ucunda tutarak sürekli zıplıyordu. Her zıplamada, ani bir aşağı hareketle, küçük çocuk tutsağının bakışlarını talep ediyordu.
>
> Keskin gözlerini, intikam için titreyen ağzını, dövülmesine karşın korkmuş görünmeyen o lanet Arap'ın oğluna göstermek istiyordu. “Hop!” diye bağırdı (Charef, 1989, s. 29-30).

Bu ifade, marjinalliğin fiziksel şiddetten önce söylem yoluyla kurulduğunu açık biçimde gösterir. Foucault'nun söylem analizi açısından bakıldığında, *Arap* sözcüğü, özneyi yalnızca aşağılamaz; onu önceden tanımlanmış bir sapma ulamına yerleştirerek şiddeti yasallaştırır. Şiddet, bu noktada bireysel bir patlama olarak görülmez, söylem tarafından önceden hazırlanmış bir sonuçtur. Bourdieu'nün simgesel şiddet kavramı bağlamında bu adlandırma, fiziksel darbeyi olası kılan ilk yaralamadır: beden darbeden önce dil tarafından yaralanır. Böylece toplumsal üstünlük, kaba kuvvetten önce simgesel düzeyde işler.

Anlatı, *harki* figürü etrafında örülen tarihsel ve toplumsal yarılmayı anlatılaştırır: Cezayir Bağımsızlık Savaşı sırasında Fransız ordusuyla iş birliği yapan yerli askerler olarak Harkiler, savaşın ardından her iki toplumda kalıcı dışlanmayla karşı karşıya kalmış; Fransa'da *yabancı/şüpheli*, Cezayir'de *hain* olarak konumlandırılarak çift yönlü dışlanmanın simgesine dönüşmüştür (Reeck, 2006). Anlatı, bu tarihsel yükü bireysel düzeye indirger; özellikle Sélim ve Saliha üzerinden, marjinalliğin kuşaklararası aktarımını ve bu aktarımın dil yoluyla süreklileşmesini sahneler. Böylece marjinallik, siyasal bir konum, gündelik yaşamda dolaşan sözcükler, lakaplar ve aşağılayıcı adlandırmalar aracılığıyla beden ve bilinç üzerinde iz bırakan bir kimlik kipine dönüşür.

> Dün öğleden sonra, uçaktan indiğindeydi. Şimdi saat sabahın üçü ve Saliha aynı yerde.
>
> "Bent harki! Bent harki! Harki'nin kızı! Harki'nin kızı!" diye tekrarlıyordu gümrük şefi, Saliha'yı meslektaşlarına, valizlerinin arkasında toplanan yolculara göstererek. Yolcular, biraz daha az arama yapılsın diye hakaretleri onaylıyor ya da onaylıyormuş gibi yapıyordu.
>
> Harki'nin kızı, gümrük memurunun uzattığı parmağı karşısında başını eğdi. O kadar gergindi ki, hedefi arayan bir silah gibi titriyordu. Saliha, öfkeli gümrük memurunun gişesinin önünde ayakta durarak, pasaportunun iade edilmesini bütün öğleden sonra bekledi. Adam ısrarcıydı; bir valizi bitirir bitirmez, intikam dolu yumruğuyla Saliha'nın yanına geri dönüyordu (Charef, 1989, s. 38).

Bu sahnede kullanılan *bent harki* (fr. fille de harki) adlandırmaları (*Bent harki* ifadesi, *Le harki de Meriem*'de kimliğin bireysel bir deneyim değildir, söylem yoluyla kalıtsal bir suç anlatısına dönüştürüldüğünü gösteren en çarpıcı damgalama örneklerinden biridir), marjinalliğin bireysel bir kimlik sorunu olmaktan çıkıp soykütüksel ve tarihsel bir damgalama biçimine dönüştüğünü açıkça ortaya koyar. Foucault'nun söylem analizi açısından bakıldığında, burada işleyen mekanizma, basit bir hakaretten çok, ulusal belleğin söylemsel rejimidir. Söylem, geçmişteki siyasal bir konumlanışı (Harkilik) bugüne taşıyarak bireyi kendi eylemlerinden bağımsız biçimde tanımlar ve onu tarihsel bir suç anlatısının taşıyıcısı hâline getirir. Bu anlamda Saliha'nın kimliği, öznenin kendisi tarafından kurulmaz; söylem tarafından önceden belirlenmiş bir konuma yerleştirilir. Böylece birey, Foucault'nun ifade ettiği biçimiyle, söylemin nesnesi hâline gelir; onun adına konuşulur, onun yerine karar verilir. Bu kamusal ifşa, aynı zamanda Foucault'nun gücün görünürlük üzerinden işlemesi fikrini doğrular. Sınır uzamı, coğrafi bir geçiş alanı, gücün kimlikleri sınıflandırdığı ve yasallaştırdığı bir söylemsel eşiktir. *Bent harki* ifadesinin kalabalık önünde tekrar edilmesi, marjinalliği bireysel bir suçlama olmaktan çıkararak toplumsal bir gerçeklik hâline getirir. Söylem, burada yalnızca tanımlamaz; kamusal alanda dolaşıma sokularak damgayı kalıcılaştırır. Bourdieu'nün kuramsal çerçevesinde bu sahne, simgesel şiddetin en çıplak biçimlerinden birini temsil eder. *Bent harki* etiketi, bireyin iye olabileceği tüm toplumsal ve ekinsel sermaye biçimlerini geçersiz kılar. Saliha artık bir özne olmaktan çıkıp, babasının tarihsel konumunun simgesel uzantısıdır. Kimlik, bireysel özelliklerden çok, kalıtsal bir damgadan türetilir. Bu durum, Bourdieu'nün etiketlemenin toplumsal alan içindeki hareketliliği nasıl kısıtladığına ilişkin tespitleriyle örtüşür: damga, bireyin toplumsal alandaki tüm olası konumlarını önceden kapatır. Ayrıca bu adlandırma, simgesel şiddetin yalnızca dışsal bir baskı olarak kalmadığını, zamanla içselleştirilmeye açık bir yapı sunduğunu da gösterir. Sürekli olarak *harki kızı* olarak anılmak, bireyin kendi benlik algısını bu söylem çerçevesinde kurmasına zemin hazırlar. Böylece marjinallik, dışarıdan dayatılan bir konum, öznenin kendisiyle kurduğu ilişkinin içine sızan bir kimlik hâline gelir. Bu bağlamda söz konusu alıntı, *Le harki de Meriem*'de marjinalliğin nasıl dil yoluyla üretildiğini, kamusal alanda yasallaştırıldığını ve tarihsel bellek aracılığıyla kuşaklararası bir damgaya dönüştürüldüğünü gösteren temel örneklerden biridir. Charef, bu sahne aracılığıyla, marjinalliğin rastlantısal bir dışlanma olmadığını; söylem, iktidar ve bellek kesişiminde işleyen yapısal bir mekanizma olduğunu açıkça ortaya koyar.

Bu çalışmanın çıkış noktası, anlatının marjinalliği öncelikle dilsel ve söylemsel düzlemde kurmasıdır**.** *Le harki de Meriem*, ırkçı şiddeti fiziksel saldırılarla, ondan önce işleyen ve onu olası kılan sözel şiddet mekanizmasıyle görünür kılar. *Beur*, *bicot*, *crouille* ya da *bent harki* gibi

adlandırmalar, anlatı kişileri sadece aşağılamaz; onları Fransız ya da Cezayirli olma olasılığının dışına iter, yasal kimlik alanının sınırlarını çizerek *dışarıda* konumlandırır. Beur, Fransızca verlan, *Beur* sözcüğü, *arabe* sözcüğünün Verlan aracılığıyla hecelerinin ters çevrilmesiyle türetilmiştir. Verlan, Fransa'nın yörekentlerinde (fr. *banlieue*) yaşayan Mağrip kökenli gençlerin, grup içi iletişimi dışarıdan anlaşılamaz kılmak amacıyla sözcüklerin hece dizilimini tersine çevirerek oluşturdukları bir dilsel pratiktir (Tilbe ve Topaloğlu, 2025, s. 65). Bu tersine çevirme mekanizması (*l'envers → verlan*), yalnızca eğlenceli bir söz oyunundan çok, egemen dilin normlarına karşı geliştirilen simgesel bir direniş izlemi olarak da işlev görmektedir. Teknik olarak Fransa'da doğmuş ya da büyümüş Kuzey Afrika kökenli ikinci kuşak gençleri ifade eder (Ayrıntılı Bilgi için bkz. Tilbe & Topaloğlu, 2020; Tilbe & Topaloğlu, 2023; Tilbe & Topaloğlu, 2024; Tilbe & Topaloğlu, 2024; Tilbe & Topaloğlu, 2025). Anlatılarda *beur*, özneyi vatandaşlık alanına dâhil ediyor gibi yaparken, onu eksik yurttaş konumunda tutan bir etiket işlevi görür. Foucaultcu anlamda bu bir normalleştirici söylem, Bourdieu açısından yarım tanınmaya dayalı simgesel şiddettir. *Bicot* son derece ırkçı ve aşağılayıcı bir Fransızca hakarettir. Özellikle Cezayirli ve Mağrip kökenli erkekler için kullanılmıştır. Kökeni muhtemelen sömürge dönemine uzanır. *Bicot* sözcüğü, anlatıda genellikle fiziksel saldırıdan önce gelir. Bu, dilin şiddeti önceleğini gösterir. Foucault açısından bu, öznenin yasal insan alanının dışına itilmesi; Bourdieu açısından ani ve doğrudan simgesel yaralamadır. *Crouille* sözcük anlamı olarak *pis, iğrenç, aşağılık* çağrışımı taşır. Toplumsal bağlamda, özellikle yoksulluk, dışlanmışlık ve *istenmeyen beden*le ilişkilendirilir. *Crouille*, etnik ve aynı zamanda töresel ve toplumsal bir çöküş atfıdır. Bu sözcük, marjinalliği kimliksel ve varoluşsal bir değersizlik olarak kurar. Bourdieu açısından bu, öznenin toplumsal sermayesinin tümden iptalidir.

Bu noktada dil, tanımlayan bir araç olmaktan çıkar; sınır çizen, dışlayan ve hiyerarşi kuran bir aygıta dönüşür. Dolayısıyla kimlik, yaşam öyküsel ya da hukuki bir olgu olmaktan çok, söylem tarafından üretilen kırılgan bir konumlanış olarak belirir. Anlatının *iki kez sürgün* fikri, tam da burada anlam kazanır. Sélim Fransa'da doğmuş ve Fransız vatandaşıdır; ancak dili, yüzü ve bedeni üzerinden kendisine sürekli *Fransız olamayacağı* hatırlatılır. Saliha ise Cezayir'e gittiğinde *bent harki* olarak damgalanır; bu kez *hain soyundan gelme* suçlamasıyla dışlanır. Böylece anlatı, coğrafya değişse bile marjinalliğin dilsel yapısının değişmediğini ve sürgünün giderek fiziksel olmaktan çok söylemsel bir hâl aldığını gösterir: İnsan, hangi ülkede yaşarsa yaşasın, adlandırıldığı sözcüklerin sınırları içinde yaşamaya zorlanır.

> Kardeşine bu soruyu sorduğunda dokuz yaşındaydı. Ailesi onu belediyeye bağlı bir yaz kampına kaydettirmişti ve kurallar, yirmi kişilik Fransız çocuk grubuna sadece iki yabancı çocuğun katılmasını izin veriyordu. Çocuklarını bu kampa kaydettirmek isteyen göçmenler, şafak sökmeden belediye binasının kapısı önünde uzun bir kuyruk oluşturuyorlardı. Yüzlerce kişi, on iki kişilik kontenjan için geliyordu. Saliha'nın grubunda, üç şanslı kişi seçildi. Küçük bir Faslı, küçük bir Tunuslu ve Saliha, çünkü o bir harki'nin kızıydı, göçmenlerin çocukları kıskançlıkla söylüyorlardı, belediye okulunda (Charef, 1989, s. 38).

Bu ifade, marjinalliğin gündelik dilde ve kurumsal söylem içinde üretildiğini gösterir. Foucault'nun biyosiyasal kavramı bağlamında, burada nüfus yönetimi söz konusudur: *yabancı* ulamı ölçülür, sınırlandırılır ve dağıtılır (Faucault, 1978-1979).

Bourdieu'nün alan kuramı açısından bu tür düzenlemeler, eşitsizliğin *doğal* bir idari karar gibi sunulmasını sağlar. Simgesel şiddet tam da bu noktada işler: dışlama, teknik bir kural kılığına bürünür. Bu çerçevede anlatı, çağdaş anlatıda marjinalliğin dil ve söylem aracılığıyla nasıl oluşturulduğunu gösteren güçlü bir örnek sunar; marjinalliği doğal/kaçınılmaz kılmaz, toplumsal olarak üretilen ve sürdürülen bir süreç olarak konumlandırır.

Charef'in metinlerinde hibrit dil kullanımı, ekinsel melezliği ve iki dünya arasında gezinme savaşımını simgeler (Martínez & Villanueva, 2015). Aynı zamanda bu dilsel tutum, baskın Fransız bakış açısına meydan okuyan bir yazınsal tepki olarak, marjinalleştirilmiş toplulukların sesini görünür kılar ve sömürge anlatılarının eleştirisine dönüşür (Sharma, 2022). Bu çerçeve, *Le Thé au Harem d'Archi Ahmed* gibi metinlerde sürdürülür: Yapıt, kimlik savaşları ve ekinsel yerinden çıkma

izlekleri üzerinden Fransa'daki Cezayirli göçmenlerin marjinalleşmesini betimler (Tilbe & Topaloğlu, 2024; Sharma, 2022; Tilbe, & Civelek, 2007). Topluluğun fiziksel ve değişmeceli olarak toplumun *eteklerine* itilmesi, toplumsal dışlanma biçimlerini belirginleştirir (Genschow, 2024). Bu dışlanma hâli, sömürge sonrası kuramda *iki ekin arasında sıkışmış marjinal adam* figürüyle kesişir (Chance, 2007).

— Düz yürür ve çeneni kapatırsın. Bu kadar basit! dedi harki.

— Seninle girebilmem için bana yardım eder misin? dedi Boubeker.

— Oh! Bu zor olacak evlat, sen eğri yürüyorsun ve ayakların düz.

— Bu ciddi bir sorun mu?

— Hayır, bu çalışarak düzeltilebilir evlat!

— O zaman gelebilir miyim? diye sordu Boubeker.

— Bizi takip et ve çeneni kapat! (Charef, 1989, s. 193).

Bu ifade, Bourdieu'nün boyun eğmenin dil yoluyla içselleştirilmesi fikrinin çarpıcı bir örneğidir. Foucault açısından söylem, burada disiplin edici bir buyruğa dönüşür: konuşmamak, yaşamda kalmanın koşulu olur. Charef'in dili kimliği kurmak için kullanması, başlıktaki anlam sapmalı sözcük kullanımı (fr. malapropisme) örneğiyle ilişkilendirilir: *Beur* gençliğinin Kuzey Afrika kalıtı ile Fransız toplumu arasında gezinen ikili kimliği, dilsel karışıklık ve ekinsel melezlik üzerinden somutlanır (Hargreaves, 1990). *Le Thé au Harem d'Archi Ahmed*'deki anlatı tarzı, iki ekinde yer bulma savaşını simgeleyen Fransızca-Arapça karışımıyla kurulur (Tilbe & Topaloğlu, 2024; Martínez & Villanueva, 2015). Bu dil, aynı zamanda egemen Fransız ekinine karşı bir direniş biçimi olarak işlev görür; göçmen toplulukların marjinalleşme ve yabancılaşmasını görünür kılar (Sharma, 2022). Nitekim anlatıda ayrımcılık ve ekinsel yerinden çıkma izlekleri, iki ekin arasında yakalanan Cezayirli gençlerin kimlik savaşlarını odağa alır; göçmen yaşamının sert gerçekleriyle ekinsel kalıtı koruma çabaları anlatılaştırılır (Tilbe & Topaloğlu, 2024; Topaloğlu, vd. 2025).

Bu geniş çerçevede Charef'in anlatı kişileri, ataların kalıtı ile Fransız ekini arasında sıkışmış bir ekinsel melezleşme yaşar; her iki ekinin beklentileri ve önyargıları içinde yön bulma çabası, özgül bir kimlik bunalımını üretir (Tilbe & Topaloğlu, 2024; Zenati & Zerari, 2024). Toplumsal benzeşim baskısı ile ekinsel gelenekleri sürdürme savaşının eşzamanlılığı, ekinsel bir çıkıklık ve marjinallik hissini derinleştirir (Belarbi, 2024). Beur topluluğunun dilsel gerçekliğini yansıtan Fransızca-Arapça karışımı, ikili kimlik ve Fransız toplumunda yer bulma savaşımı için bir eğretilemeye dönüşür (Tilbe & Topaloğlu, 2023; Hargreaves, 1990). Anlam sapmalı sözcük kullanımı ve kod değiştirmenin (ing. code-switching) anlatıda kullanılması, ekinsel kimliği uzlaştırma girişimlerinin çoğu zaman yabancılaşma ve marjinallik hissiyle kesiştiğini gösterir (Hargreaves, 1990). Bu metinler, Beur topluluğunun sağu ve özlemlerini ifade ederek savaşlarına görünürlük kazandıran, baskın ekinsel anlatıya meydan okuyan bir yazınsal alan olarak konumlanır (Sharma, 2022; Maazaoui, 1998). Aynı hat üzerinde anlatı, sömürge kalıtını ve Fransa'daki Kuzey Afrikalı göçmenlerin kimlik oluşumu üzerindeki etkisini eleştirirken, ekinsel tanınma ve kabul için süregiden mücadelenin altını çizer (Genschow, 2024).

Le harki de Meriem, marjinalliği tarihsel ya da toplumsal bir sonuç olmanın ötesinde, dil ve söylem yoluyla sürekli üretilen bir yapı olarak ele alması bakımından çağdaş yazında ayrıcalıklı bir konuma iyedir. Bu çalışmada gösterilmeye çalışıldığı üzere marjinallik, bireylerin başına gelen olaylardan çok, onlar hakkında kurulan sözlerle oluşturulur: Dil, gerçekliği yalnızca yansıtan bir araç olmaktan çıkıp, gerçekliği kuran, sınırlarını çizen ve bireyi belirli konumlara sabitleyen bir iktidar uygulamasıdır (Fiorin, 2009; Hansson, 2008).

Anlatının merkezindeki *iki kez sürgün*, bu bağlamda fiziksel yer değiştirmeden çok söylemsel bir konumlanmayı ifade eder. Sélim ve Saliha iki farklı coğrafyada iki farklı tarihsel anlatı içinde sıkışır; ancak her iki durumda marjinallik benzer bir dilsel mantıkla üretilir. Fransa'da etnik köken, Cezayir'de harki damgası üzerinden işleyen dışlayıcı söylemler, bireyin özne olma olanağını daraltır; sürgün böylece uzamsal değil, sembolik ve dilsel bir hâl alır (Guo, 2016; Bahozde, 2024).

Anlatının gösterdiği temel nokta şudur: Marjinallik doğal ya da kaçınılmaz bir kader değildir; toplumsal olarak üretilir. *Beur, bicot, crouille, bent harki* gibi adlandırmalar bireyi tanımlamaz; onu yasal kimlik alanının dışına iter. Adlandırma tanımaktan çok dışlama işlevi görür; kimlik öznenin kendisi tarafından değil, ona yöneltilen söylemler tarafından belirlenir. Böylece kimlik, sabit bir öz olmaktan çıkar; sürekli müzakere edilen, kırılgan ve tehdit altında bir konuma dönüşür. Bu kırılganlık, kimliğin akışkanlığı ve uyum/trauma süreçleriyle şekillenmesi tartışmalarıyla birlikte düşünülebilir (Biswas, 2025; Ilhan, 2013; Horowitz, 2018).

Anlatının en çarpıcı katkılarından biri, simgesel şiddetin fiziksel şiddetten önce geldiğini göstermesidir. Sözel saldırılar şiddetin eşlikçisi değil, ön koşuludur: Hakaret, etiketleme ve damgalama, bedene yönelen şiddeti olası kılan bir zemin hazırlar. Bu nedenle marjinallik özel anlarda bulunmaz, gündelik yaşamın olağan akışı içinde üretilir; dil sıradanlığı içinde en tehlikeli hâlini alır (Fiorin, 2009).

Ayrıca anlatı, marjinalliğin kuşaklararası aktarımını görünür kılar: Harki kimliği, bireysel tercihten çok tarihsel damganın kalıtı olarak taşınır; *bent harki* ifadesi marjinalliğin yaşayan bireyi, onun geçmişini ve geleceğini de kuşattığını gösterir. Kimlik, kişisel olmaktan çıkar; toplumsal bir suç anlatısının parçasına dönüşür. Böylece marjinallik, tekil bir kaderden çok, sürekliliği olan toplumsal bir mekanizma hâline gelir (Luna-Dubois, 2022; Reeck, 2006).

Sonuç olarak Charef'in anlatısı, yazının marjinalliği yalnızca görünür kılmakla kalmayıp, onu üreten söylemsel mekanizmaları çözümleyebileceğini gösterir. Dil edilgen bir anlatım aracı olmaktan çıkıp; kimliği kuran, bozan ve yeniden şekillendiren etken bir güçtür. Bu nedenle *Le harki de Meriem*, marjinalliği *olan* bir durumdan çok *yapılan* bir süreç olarak kavramsallaştırmaya olanak tanır. Yazın da bu süreci görünür kılarak okuru, başkalarının marjinalliğine, kendi dilinin ve söyleminin taşıdığı sorumluluğa bakmaya davet eder.

SONUÇ

Bu çalışma, Mehdi Charef'in *Le harki de Meriem* anlatısını odak alarak marjinalliğin bireysel bir uyumsuzluk, ekinsel bir eksiklik ya da ruhsal bir kırılganlık olarak incelemekten çok, dil ve söylem yoluyla sistemli biçimde üretilen siyasal bir konum olarak ele alınabileceğini ortaya koymuştur. Anlatının sunduğu anlatı evreni, marjinalliği özel anlara ya da acıklı kırılmalara indirgemek yerine, gündelik dil uygulamaları, tekrar eden adlandırmalar, kurumsal sınıflandırmalar ve sessizlikler aracılığıyla işleyen yapısal bir süreç olarak görünür kılar.

Çözümleme boyunca izlenen Foucault-Bourdieu ekseni, marjinalliğin dışsal bir iktidar uygulaması ve içselleştirilmiş bir özneleşme biçimi hâline gelişini açıklayıcı bir çerçeve sunmuştur. Foucault'nun söylem-iktidar-özneleşme ilişkisine ilişkin yaklaşımı, anlatıda *harki*, *bent harki*, *beur*, *bicot* ve *crouille* gibi adlandırmaların betimleyici, özneyi önceden konumlandıran, yasal kimlik alanının dışına iten olağanlaştırıcı ve dışlayıcı söylemler olduğunu görünür kılar. Bu adlandırmalar, öznenin neyi söyleyebileceğini, nerede durabileceğini ve hangi konumdan konuşabileceğini belirleyerek kimliği söylemsel olarak askıya alınmış bir statü hâline getirir.

Bourdieu'nün simgesel şiddet ve habitus kavramları, bu söylemlerin neden çoğu zaman açık bir direnişle karşılaşmadığını açıklar. Anlatıda Sélim ve Saliha'nın deneyimleri, dışlanmanın yukarıdan dayatılan bir baskı, zamanla bedenin, davranışların ve kaçınma stratejilerinin içine yerleşen bir yapı olduğunu gösterir. Kantinden çekilme, kamusal alanlardan geri durma ve bedeni mazeret hâline getirme gibi uygulamalar, simgesel şiddetin bedenselleşmiş biçimleri olarak okunabilir. Bu noktada marjinallik, bireyin bilinçli tercihi olmaktan çıkar; habitusun ürettiği bir uyum stratejisi hâline gelir.

Anlatının iki kez sürgün izleği, bu kuramsal çerçevede coğrafi yer değiştirme ve söylemin uzamlar arasında dolaşımı olarak anlam kazanır. Fransa bağlamında Sélim'in hukuken tanınmış yurttaş kimliğinin bedensel ve etnik okumalarla geçersiz kılınması; Cezayir bağlamında Saliha'nın bent harki etiketiyle tarihsel bir suçun taşıyıcısı olarak konumlandırılması, farklı ulusal bağlamlarda işleyen benzer dışlama rejimlerini ortaya koyar. Bu durum, gücün uzama bağlı olmaksızın söylem aracılığıyla dolaştığını savunan Foucaultcu yaklaşımla örtüşür (Foucault, 1980). Aynı zamanda Bourdieu'nün alan kuramı açısından bakıldığında, alanlar değişse de üstünlük biçimlerinin benzer mantıklarla yeniden üretildiği görülür.

Kimlik yitimi bu bağlamda ani bir kırılma ya da acıklı bir çöküş olarak değil, sessiz ve kademeli bir aşınma süreci olarak temsil edilir. Utancın içselleştirilmesi, değersizlik duygusunun olağanlaşması ve yaşamın devam etmeye değmez olarak algılanması, bireysel patolojiye değil; söylemin başarıyla işlemiş sonuçlarına işaret eder. Bu bulgu, kimlik kaybını travma, süreğen baskı ve toplumsal dışlanma bağlamında ele alan çalışmalarla koşutluk göstermektedir. Kimlik, burada unutulan bir öz değil; sistemli olarak geri alınan bir tanınma alanıdır.

Dilsel melezlik ve iki dillilik üzerine yapılan çözümlemeler, anlatının yalnızca dışlanmayı temsil etmekle kalmadığını; aynı zamanda sınırlı da olsa bir karşı-söylem alanı açtığını göstermiştir. Arapça-Fransızca arasında kurulan melez dil, baskın söylem tarafından eksik olarak damgalansa da kimliğin tamamen silinmesine karşı bir ifade alanı sunar. Bununla birlikte anlatı, bu direncin kırılganlığını da açık biçimde ortaya koyar: Dil, özneyi bütünüyle özgürleştirmez; çoğu zaman yalnızca marjinallik içinde hayatta kalmayı olası kılar. Bu ikili işlev, dilin baskı ve sınırlı bir ajans alanı sunduğunu vurgulayan çalışmalarla uyumludur.

Sonuç olarak *Le harki de Meriem*, marjinalliği temsil eden bir anlatının ötesine geçerek, marjinalliğin üretim mekanizmalarını ifşa eden eleştirel bir metin olarak okunabilir. Anlatı, kimliği ruhsal bir sorun olarak değil; dil, söylem, bellek ve iktidar ilişkilerinin kesişiminde kurulan siyasal bir sorun olarak ele alır. Bu yönüyle Charef'in anlatısı, sömürge sonrası yazında dilin siyasal gücünü görünür kılmakta ve marjinalliğin nasıl sıradanlaştığını, sessizleştiğini ve içselleştirildiğini göstermektedir.

Bu çalışma, marjinalliği bireyin iç dünyasına hapseden yaklaşımların ötesine geçerek, söylemin yapısal etkilerine odaklanan bir okuma önermektedir. Dil, burada anlatının aracı, bizzat marjinalliğin üretildiği alandır. Bu çerçeve, Le harki de Meriem için olduğu kadar sömürge sonrası bağlamda kimlik, iyelik ve dışlanma izleklerini ele alan çağdaş anlatıların çözümlemesi için de genişletilebilir bir tartışma ufku sunar.

KAYNAKÇA

Antonsich, M. (2010). In search of belonging: an analytical framework. Geography Compass, 4(6), 644-659. https://doi.org/10.1111/J.1749-8198.2009.00317.X

Apriyani, T., & Rosly, N. J. Bt. (2024). Power relations in the novel My Name is Alam by Leila S. Chudori. Notion. https://doi.org/10.12928/notion.v6i1.10184

Asokan, S. (2018). Literature and Marginalization. Arts and Social Sciences Journal, 09(06). https://doi.org/10.4172/2151-6200.1000425

Bahozde, S. A. (2024). Exile and Spatiality. Deleted Journal, 91(2), 707-727. https://doi.org/10.1353/sor.2024.a930762

Belarbi, M. (2024). Désir de l'assimilation identitaire dans la littérature beure. 73-82. https://doi.org/10.21747/978-989-35462-2-2/lib35a7

Biswas, U. (2025). Fragmented Identities: Migration and the Quest for Belonging in Contemporary Diasporic Narratives. International Journal of English, Literature and Social Science, 10(3), 242-246. https://doi.org/10.22161/ijels.103.39

Boualam, K., & Ennam, A. (2024). Identity and Belonging in Multicultural Contexts: Navigating Complex Dynamics. Journal of Cultural and Religious Studies, 4(2), 28-40. https://doi.org/10.32996/ijcrs.2024.4.2.4

Bourdieu, P. (1980). *Le Sens pratique*. Paris: Minuit.

Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.

Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste (R. Nice, Trans.)*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power (J. B. Thompson, Ed.; G. Raymond & M. Adamson, Trans.)*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris: Seuil.

Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (1970). *La Reproduction : Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Minuit.

Bratosin, S. (2006). L'Exil : Espace dans la Parole perdue. Approche de la Communication Identitaire. 9, 287-298. https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.7917

Chance, J. (2007). Introduction: The Discursive Strategies of the Marginalized. 1-22. https://doi.org/10.1057/9780230605596_1

Dias, K. T. S., & Ferreira, L. (2022). Casa-exílio, palavra-mapa. Revısta Poıésıs, 23(39), 205-223. https://doi.org/10.22409/poiesis.v23i39.48997

Dinar, G. (2025). *Toplumeleştirel Bir Okuma: Leïla Slimani\'nin Başkalarının Ülkesi Roman Üçlemesi*. Günce Yayınları, Muğla.

Dinar, G., Tilbe, A., & Güzel, E. (2023). Mohamed Mbougar Sarr'ın La Plus Secrète Mémoire des hommes adlı yeniötesi elkurmaca romanı. *Söylem Filoloji Dergisi*, *8(3)*, 911-927.

Dinar, G., & İşler, E. (2023). Marc Levy'nin "Birbirimize söyleyemediğimiz onca şey" adlı romanında zamansal göstergeler. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (54), 147-163.

Evans, D. (2015). *Language and Identity: Discourse in the World*. New York: Bloomsbury Academic.

Fiorin, J. L. (2009). Língua, discurso e política. Alea-Estudos Neolatinos, 11(1), 148-165. https://doi.org/10.1590/S1517-106X2009000100012

Foucault, M. (1969). *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1978). *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France* (1978–1979). Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2024). *Biyopolitikanın doğuşu: Collège de France dersleri* (1978–1979) (A. Tayla, Çev.; F. Taylan, Haz.). İletişim Yayınları.

Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (C. Gordon, Ed.). New York: Pantheon Books.

Genschow, K. (2024). Childhood Narrative of a Defector: Rue des Pâquerettes (2018) by Mehdi Charef -- Social Exclusion and (De)coloniality of Algerian Migration in 1960s France. *Acta Philologica*, 62, 15-28. https://doi.org/10.7311/acta.62.024.2

Guo, S. (2016). Living in a Double Diaspora. 301-318. https://doi.org/10.1007/978-94-6300-669-9_18

Hansson, H. (2008). Our Village: Linguistic Negotiation in Jane Barlow's Fiction. 7, 57-70.

Hargreaves, A. G. (1990). Language and identity in Beur culture. French Cultural Studies, 1(1), 47-58. https://doi.org/10.1177/095715589000100105

Horowitz, M. J. (2018). Redefining Identity after Trauma or Loss. Psychodynamic Psychiatry, 46(1), 135-144. https://doi.org/10.1521/PDPS.2018.46.1.135

Hunting, G., Grace, D., & Hankivsky, O. (2015). Taking Action on Stigma and Discriminaion: An Intersectionality-Informed Model of Social Inclusion and Exclusion. 4(2). *A Global Journal of Social Work Analysis, Research, Policy, and Practice.* 101-125.

Hussein, Lect. D. D. H. (2025). Critical Discourse Analysis of Selected Passages from the Novel "'The War that Saved my Life.'" 1790--1814,(3)17 ,لارك. https://doi.org/10.31185/lark.4574

İlhan, S. (2013). Akışkan toplumda kimlik inşası: geçişken, eklektik, ben odaklı kimlikler. 23(2), 233-246. https://doi.org/10.18069/FUSBED.28848

Kanojia, A. K. (2025). Narratives of Belonging and Displacement: A Critical Review of Indian Diasporic Fiction. *Integrated Journal for Research in Arts and Humanities*, 5(4), 160-163. https://doi.org/10.55544/ijrah.5.4.22

Kumar, C. R. V. (2025). Flowing Narratives, Erased Voices: The Politics of Language and Power Dynamics in A.K. Ramanujan's 'A River.' Shanlax International Journal of Arts,

Science and Humanities, 12(S4.May), 123-125. https://doi.org/10.34293/sijash.v12is4.may.9167

Liu, R. T., Anglin, D. M., Dyar, C., & Alvarez, K. (2023). Intersectional approaches to risk, resilience, and mental health in marginalized populations: Introduction to the special section. Journal of Psychopathology and Clinical Science, 132 5(5), 527-530. https://doi.org/10.1037/abn0000840

Luna-Dubois, Á. (2022). 'They left their soul on the other side of the Mediterranean.' Journal of Anlatıce Studies, 22(3), 367-388. https://doi.org/10.3828/jrs.2022.20

Maazaoui, A. (1998). Poétique des marges et marges de la poétique. L'Esprit Créateur, 38(1), 79-89. https://doi.org/10.1353/ESP.2010.0006

Martínez, J. F. R., & Villanueva, R. R. i. (2015). Identité linguistique et culturelle dans le anlatı franco-maghrébin.

Patel, J. P., & Desai, S. (2024). Cactus Diaspora: Navigating Identity and Belonging in New Lands. International Journal For Multidisciplinary Research. https://doi.org/10.36948/ijfmr.2024.v06i03.19924

Pfleger, S. (2023). Diskurs- und Identitätsforschung im Spannungsfeld von epistemologischer und methodologischer Lokalität und Translokalität. Zeitschrift Für Diskursforschung. https://doi.org/10.3262/zfd2202318

Reeck, L. (2006). Forgetting and Remembering the Harkis: Mehdi Charef's Le harki de Meriem. Romance Quarterly, 53(1), 49-61. https://doi.org/10.3200/RQTR.53.1.49-61

Sharma, S. (2022). Postures de l'immigré et représailles littéraires dans Le thé au harem d'Archi Ahmed de Mehdi Charef. Voix Plurielles, 19(2.2), 491-507. https://doi.org/10.26522/vp.v19i2.4138

Siva, V., & Balasundari, S. (2023). Language and Power in Sharankumar Limbale's Akkarmashi: A Foucauldian Reading. New Literaria, 04(02), 28-37. https://doi.org/10.48189/nl.2023.v04i2.004

Slaughter-Acey, J. C., Simone, M., Hazzard, V. M., Arlinghaus, K. R., & Neumark-Sztainer, D. (2023). More Than Identity: An Intersectional Approach to Understanding Mental-Emotional Well-Being of Emerging Adults by Centering Lived Experiences of Marginalization. American Journal of Epidemiology. https://doi.org/10.1093/aje/kwad152

Sutton, H. B. (1996). Postcolonial voices: vindicating the harkis. Contemporary French Civilization, 20(2), 231-239. https://doi.org/10.3828/CFC.1996.20.2.003

Tilbe, A. (2010). Georges Lukacs ve Lucien Goldmann'ın Yaklaşımıyla Fransız Yazınında Kişi Sorunsalı. *Uluslararası BAKEA -- Batı Kültürü ve Yazınları Araştırmaları Sempozyumu, Pamukkale Üniversitesi, 7-8-9 Ekim, Denizli, Batı Yazınında Kahraman*, 27-36.

Tilbe, A., & Civelek, K. (2007). Anılara Şiirsel Bir Yolculuk: Nedim Gürsel ile Sağ Salim Kavuşsak. *Yazarlığının 40. yılında Nedim Gürsel Sempozyumu, İstanbul Üniversitesi-Doğan Yayıncılık, 05 Ocak 2006*(16), 207-214.

Tilbe, A., & Küzeci, D. (2006). Jean-Philippe Toussaint'in Banyo Adlı Anlatına Küçürekçi Bir Bakış. *Uluslararası V. Dil, Yazın, Deyişbilim Sempozyumu, Marmara Üniversitesi, 24-25 Haziran 2005, İstanbul. Yazın, Yazın Öğretimi ve Deyişbilim Yazılar*, 638-647.

Tilbe, A., & Turğut, H. (2013). Romain Gary´den Yeniötesi Bir Özkurgusal Anlatı: Şafakta Verilmiş Sözüm Vardı. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*(8), 651-658.

Tilbe, A. (2019). *Yeniötesi Yazında Özkurmaca*. London: Transnational Press London.

Tilbe, A. (2020). Annie Ernaux'nun *Yalın Tutku* anlatısında kadınlık durumu. *Border Crossing,* (10) 2, 215-226.

Tilbe, A. & Topaloğlu, Y., (2024). *Beur Yazını ve Verlan Dili: Çatışma ve Ekin(siz)leşme Yöntembilimi Bağlamında Frankofon Göç(er) Anlatı Okumaları*, Günce Yayınları.

Tilbe, A. & Topaloğlu, Y., (2024). Mehdi Charef'in Beur anlatısı *Le Thé au Harem d'Archi Ahmed*'de göç ve uyum: Çatışma ve kültür(süz)leşme yöntembilimi okuması, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 34, 577-620. https://doi.org/10.56597/kausbed.1586614

Tilbe, A. & Topaloğlu, Y., (2023). Azouz Begag'ın Şabalı Çocuk (Le Gone du Chaâba) adlı göç anlatıda dilsel-anlatısal yapı ve izleksel çözümleme, *Söylem: Journal of Philology*, 8(3), 928-950.

Tilbe, A. & Topaloğlu, Y., (2020). Beur yazını ve Verlan dili: Fransa'daki Kuzey Afrika göç(er) söylemi*, Söylem: Journal of Philology*, 5(2), 329-350.

Tilbe, A., & Topaloğlu, Y. (2025). Beur Yazınında Değişen Toplumsal Söylem ve Kimlik: Faïza Guène'nin Kiffe Kiffe Demain'de Çatışma ve Ekin(siz)leşme Okuması. *Litera: Journal of Language, Literature and Culture Studies, 35(2),* 453-476. https://doi.org/10.26650/LITERA2025-1705813

Topaloğlu, Y., Tilbe, A., Civelek, K., & Dinar, G. (2025). Exclusion sociale : Le passage de la littérature beur à la littérature de banlieue dans Rue des Pâquerettes de Mehdi Charef. *Interstudia*, (38), 57-69.

Turgut, H., & Dinar, G. (2025). Gerçeklik ve kurgu sınırlarında bir roman: Leïla Slimani'nin Hoş Nağme'si. *Humanitas -- Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, *13(26)*, 351-369.

Zenati, I., & Zerari, S. E. (2024). Le prénom-rhizome : lecture analytique et onomastique de l'identité plurielle du prénom « Mehdi » dans Une année chez les Français de Fouad Laroui. Deleted Journal, 21. https://doi.org/10.4000/126rd