TÜRKİYE'DE KENTSEL KİMLİKLER ve KENTSEL HAREKETLER (2017)

Bu derste -İstanbul örneğine ve mekan-kimlik ilişkisine odaklanarak- 1950'lerden bugüne uzanan süreçte kentsel-toplumsal hareketler, kentsel kimlikler, kentsel bütünleşme, kentsel dönüşüm ve kentsel gerilim olguları tartışılacaktır. Kent sosyolojisinin temel kavramları aracılığıyla yapılacak bu tartışmalarda mekânsal ayrışma, mekânsal parçalanma, mekân ile toplumsal/kültürel kimliklerin ilişkileri, kent imgeleri, kent hakkı konuları sosyal bilimler literatüründeki ve medyadaki temsilleri üzerinden ele alınacaktır.

Dersi alan öğrencilerin; verilecek liste üzerinden seçecekleri bir konu üzerinden **ödev hazırlamaları** ve **dersin 12. haftasında** teslim etmeleri gerekmektedir. Ödev notu derse katılım notuyla birlikte vize notunu oluşturacaktır.

Derslerde işlenecek metinler haftalık programda belirtilmiştir. Öğrencilerin metinler üzerinden yapılacak tartışmaya katılmaları beklenmektedir. Final sınavı ders programındaki metinleri, derste anlatılanları kapsamaktadır.

Dersin tüm metinlerini hakanyucelgsu.wordpress.com ve hakanyucel.net adresinden indirebilirsiniz. Ders ile ilgili tüm güncel bilgileri, ek metinleri ve video linklerini de hakanyucel.net'den takip edebilirsiniz.

Ders gün ve saati	:	Pazartesi, 15.00-18.00
Öğrenci kabulü	:	Pazartesi, 13.00-14.30, Şükrü Sarı Binası, 2. Kat.
Değerlendirme	:	Derse katılım %10; Dönem Ödevi % 40; Final Sınavı % 50
Blog	**:**	**www.hakanyucel.net**

Yrd. Doç. Dr. Hakan YÜCEL, hakanyucel1970@gmail.com

Ders Programı

2. Hafta (2 Ekim 2016): Mekân ve Kent

ÇAVUŞOĞLU Erbatur, *Türkiye Kentleşmesinin Toplumsal Arkeolojisi*, Ayrıntı yay., 2014, s.78-102.

3. Hafta (9 Ekim 2016): Mekan olarak gecekondu, gecekondu ve gecekondulu algısı

ERMAN Tahire, "Gecekondu çalışmalarında "Öteki" olarak Gecekondulu Kurguları", *European Journal of Turkish Studies, Thematic Issue No 1 – Gecekondu,* URL: www.ejts.org/document85.htm

4. Hafta (16 Ekim 2016): Kentsel hareketler, gecekondu hareketi

ERDER Sema, *Kentsel Gerilim*, um:ag Vakfı yayınları, 2. baskı, 2002, s. 21-28.

ASLAN Şükrü, "Kent mekanına aşağıdan müdahalenin bir örneği olarak 1 Mayıs Mahallesi deneyimi" in GÜLTEKİN Ahmet Kerim, GÜNDOĞDU İbrahim, *Devrimci-Halkçı Yerel Yönetimler Umut ve Mücadele Mekanlarından Deneyimler,* Patika kitap 2013, s.175-190.

5. Hafta (23 Ekim 2016): Mekân ve kimlikler I: Hemşehrilik, Sınıf ve cemaat

DUBEN Alan, "İstanbul'da sınıf ve cemaat", in DUBEN Alan, *Kent Aile Tarih*, İletişim yay., 2002, s. 23-37.

6. Hafta (30 Ekim 2016): Mekan ve Kimlikler II: Kentte kadın olmak

KAYNAR Hakan, *Projesiz Modernleşme Cumhuriyet İstanbul'unda Gündelik Fragmanlar*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yay., 2012, s. 196-228.

7. Hafta (6 Kasım 2016): Mekan ve kimlikler III: Kentte Genç olmak

YAVUZ İnci, "1980 sonrası dönemde marj dışı gündelik yaşamın düzene eklemlenmesi: Kadıköy Akmar Pasajı Gençliği", *Sosyologca*, sayı:4, Temmuz-Aralık 2012, s. 219-233.

8. Hafta (13 Kasım 2016): Mekânsal-toplumsal ayrışma: "Çılgın kalabalıktan uzak"

KURTULUŞ Hatice, "Mekanda billurlaşan kentsel kimlikler: İstanbul'da Yeni Sınıfsal Kimlikler ve Mekansal Ayrışmanın Bazı Boyutları", *Doğu-Batı Dergisi*, yıl:6, sayı:23, Mayıs-Haziran-Temmuz, 2003, s.75-96.

BALİ Rıfat, *Tarz-ı Hayattan Life Style'a*, İletişim yay., 3.baskı, 2002, s. 35-46.

9. ve 10. Hafta (20 Kasım-27 Kasım 2016): Varoş: mekânsal ve toplumsal damgalama

YÜCEL Hakan, "Varoşun Üç Hali : "İç Varoş", "Parçalanmış Varoş" ve "Bütünleşik Varoş"", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* • Marmara University Journal of Political Science • Cilt 4, Sayı 1, Mart 2016, s. 53-84.

GÖNEN Zeynep, "Varoşların zabtiyesi ya da kent yoksullarının neoliberal denetimi", *TOPLUMBİLİM*, sayı:23, Aralık 2008, s. 93-103.

YAMAN Ömer Miraç, *Apaçi Gençlik*, Açılım Kitap, 2013, s.320-350.

11. Hafta (4 Aralık 2016): Kentsel dönüşüm

PEROUSE Jean-François, "Kentsel dönüşüm uygulamalarında belirleyici bir rol üstlenen Toplu Konut İdaresi'nin (TOKİ) belirsiz kimliği üzerine birkaç saptama", in ÇAVDAR Ayşe, TAN Pelin, *İstanbul: Müstesna Şehrin İstisna Hali*, Sel yay., 2013, s.81-97.

11 Aralık 2017, ÖDEV TESLİMİ!
Bu tarihte derste çıktısı alınıp elden teslim edilmeyen ödevler kesinlikle kabul edilmeyecektir!

12. Hafta (11 Aralık 2016): Kentsel Dönüşüme Karşı Kent Hakkı?:

YALÇINTAN Murat Cemal & ÇAVUŞOĞLU, *Kentsel Dönüşümü ve Kentsel Muhalefeti Kent Hakkı Üzerinden Düşünmek*, in Kentsel Dönüşüm ve İnsan Hakları, Bilgi Üniversitesi Yay., s.87-106.

YÜCEL Hakan, AKSÜMER, "Kentsel dönüşüme karşı Kent Hakkı mücadelesi: Kazım Karabekir Mahallesi'nde mekânsal kimlik ve dayanışma örüntüler", Eğitim Bilim Toplum, cilt 9, sayı 36, Güz 2011, s.111-139.

13. ve 14. Hafta (18-25 Aralık 2016): Kent ve imgesi: İstanbul Örneği

ÖZKAN Derya, "Şark şehrinden "cool" İstanbul'a Değişen İstanbul Tahayyülleri", *Birikim*, no:277, s. 76-83.

Kaynakça

ASLAN Şükrü, *1 Mayıs Mahallesi 1980 Öncesi Toplumsal Mücadeleler ve Kent*, İletişim Yay., 2004

BALİ Rıfat, *Tarz-ı Hayattan Life Style'a*, İletişim Yay., 2002

BAYAT Asef, *Ortadoğu'da Maduniyet*, İletişim Yay., 2006

BEHAR David, İSLAM Tolga, *İstanbul'da Soylulaştırma*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2006

BOYSAN Aydın, BOYSAN Burak, *İki Nesil Bir Şehir*, Doğan Kitap, 2012

DUBEN Alan & BEHAR Cem, *İstanbul Haneleri, Evlilik Aile ve Doğurganlık 1880-1940,* İletişim yay., 2. baskı, 1998

DUBEN Alan, *Kent Aile Tarih*, İletişim Yay., 2002

ERDER Sema, *Kentsel Gerilim,* um:ag Yay., 1997

ERMAN Tahire, *"Mış Gibi Site" Ankara'da Bir TOKİ-Gecekondu Dönüşüm Sitesi*, İletişim yayınları, 2016

GÖKTÜRK Deniz, SOYSAL Levent, TÜRELİ İpek, (yay.haz.), *İstanbul Nereye ? Küresel Kent, Kültür, Avrupa,* Metis Yay., 2011

IŞIK İ.Emre & ŞENTÜRK Yıldırım, *Özneler, Durumlar ve Mekanlar*, Bağlam yay., 2009

KARPAT Kemal H., *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm*, İmge Kitabevi Yay., 2003

KAYNAR Hakan, *Projesiz Modernleşme Cumhuriyet İstanbul'unda Gündelik Fragmanlar*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yay., 2012

Kentsel dönüşüm ve insan hakları, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., Mart 2013

KURTOĞLU Ayça, *Hemşehrilik ve Şehirde Siyaset*, İletişim Yay., 2003

KURTULUŞ Hatice (dir.) *İstanbul'da Kentsel Ayrışma*, Bağlam Yayıncılık, 2005

Milyonluk Manzara Kentsel Dönüşümün Resimleri, İletişim Yay., 2013

ÖNCEL Ayşe Derin, *Apartman Galata'da Yeni Bir Konut Tipi*, Kitap Yay., 2010

ÖNCÜ Ayşe & WEYLAND Petra (der.), *Mekan, Kültür, İktidar*, İletişim Yay., 2005

PEROUSE Jean-François, *İstanbul'la Yüzleşme Denemeleri*, İletişim Yay., 2011

ŞEN Besime DOĞAN Ali Ekber, *Tarih, Sınıflar ve Kent Neoliberalizm Mekanı ve Mücadele Deneyimleri,* Dipnot Yay., 2010

WEDEL Heidi, *Siyaset ve Cinsiyet*, Metis Yay., 2001

YIRTICI Hakkı, *Çağdaş Kapitalizmin Mekansal Örgütlenmesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2. Baskı, 2009

TÜRKIYE'DE KENTSEL KIMLIKLER ve KENTSEL HAREKETLER

MEKAN VE KENT

1.ve 2. Hafta: Mekân ve Kent

ÇAVUŞOĞLU Erbatur, *Türkiye Kentleşmesinin Toplumsal Arkeolojisi*, Ayrıntı yay., 2014, s.78-102.

ÇAVUŞOĞLU Erbatur, Türkiye Kentleşmesinin Toplumsal Arkeolojisi, Ayrıntı yay, 2014, s. 78-102

TÜRKİYE KENTLEŞMESİNİN TEMEL SINIFSAL ÖZELLİKLERİ

Doğal ve insan kaynakları kullanılacak sömürgeye sahip olmayan, mevcut kısıtlı imkânlarını kalkınma için ayırmış, sermaye birikimi olmayan bir ülke; kaynak yaratmak için kendi sınırları içinde kaynak transferi yapmak durumunda kaldığında, eşitsizlikler ve bu eşitsizliklere karşı dirençler oluşur. Devlet bu durumlarda toplumsal sınıflar arasındaki dengeleri sağlamak ve iknayı üretecek politikalar üretmek durumundadır. Kapitalist modernleşme modelinde, devlet sınıf ilişkileri ile dönemsel olarak hegemonik hale gelen sınıf çıkarları, ittifaklar ve tarihsel bloklar incelendiğinde çeşitli kesimler lehine işleyen süreçler görülür. Devlet bu ilişkilerin sürmesinde ideolojik koşulların denetimi ve iknanın üretilmesini sağlarken, durumun garanti edilmesi için baskı araçlarını da sürekli hazırda bekletir.

Sınıfsız, imtiyazsız kaynaşmış bir kitle hedefi ile yola çıkan Cumhuriyet projesi bir yandan da kapitalist modernleşmeyi gerçekleştirecek bir kalkınma modeline gereksinim duymuştur. "Türkiye'de sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitleye vurgu, sınıf çatışmasını esas kabul eden sosyalist ve komünist hareketlerden çok, Osmanlı'nın heterojen, çoğulcu, parçalı toplumsal ve siyasal yapısına karşı öne çıkarılmıştı; bütünleştirici ve homojenleştirici bir milliyetçi söylemin yapıtaşlarından birisiydi" (Karaömerlioğlu, 2011: 44). Bu nedenle de korporatizm Türkiye'de her dönemde geçerli olan ve varlığı tartışma dışı tutulan bir ideoloji haline geldi.

Sermaye birikimi olmayan, üstelik Osmanlı'nın borçlarını devralmış, üretim araçları ve üretme kapasitesi kısıtlı, yetişmiş

uzman, kalifiye işçi açısından fakir, çalışabilir durumda emekçi sayısı bile yetersiz bir ülkenin, bağımsızlık savaşının ardından dış yardım ve destek imkânlarının kısıtlılığı da göz önüne alınırsa sorunsuz bir kalkınma gerçekleştirmesinin neredeyse olanaksız olduğu görülecektir. Bu süreçte sosyal adaletin sağlanması da doğal olarak son derece ütopik bir hedeftir. Bu açıdan, oluşan eşitsizlikleri doğallaştıran, bu eşitsizlikler karşısında isyan etmeyi önleyen, farklı toplum kesimlerini kaynaştıran, bir aradalık/bütünlük duygusunu yaratmak gerekir. Milliyetçilik ve aşkın devlet anlayışı bu duygunun yaratılmasında önemli bir işlev görür. Dahası korporatist bir ideolojinin benimsenmesiyle, sınıfsal çıkarların önemsizleştirilmesiyle mümkündür.

Cumhuriyet sınıfsal oluşumların çoğunu Osmanlı'dan devralmıştır. Osmanlı'dan devralınan yapının oldukça eşitsiz bir toplumsal yapı olduğu, savaş sonrasında yoksulluk, açlık ve sefaletin yaygınlığı ve bu tablonun daha da vahim bir hal aldığı göz önüne alınmalıdır.[22] Cumhuriyet tarihi boyunca da eşitsiz bölüşüm giderek çoğalan ve kapitalizmin en vahşi yaşandığı ülkelerdeki uçurumları aşan seviyelere ulaşmıştır. Toplumsal huzur ve adaleti tesis etmek için bu adaletsizlikleri normalleştirip doğallaştıran bir ideoloji ve bu ideolojiye rağmen oluşabilecek memnuniyetsizlikler karşısında sistemi tadil etmek üzere geliştirilmiş zenginliği yeniden dağıtma araçları gündeme gelmiştir.

Cumhuriyet tarihi bir yandan modernleşme ve bu modernleşme projesinin pozitivist aklı ve mekân estetiğini içselleştirme süreci iken, diğer taraftan kentleşme ve kentlileşme sürecidir. Bu anlamda bir yandan kırsal ve kentsel mekân, diğer yandan kırsal ve kentsel toplum sürekli hareket ve değişim halindedir. Kuşkusuz bu durum kapitalist modernleşme ve kentleşme süreçlerinin tüm çelişkilerinin yanı sıra özgün sorunları da içermektedir. Sınıfsal çelişkinin mekânsallaşması

22. Türkiye'de kent yoksulluğunun tarihsel bir süreç içinde toplumsal görünümleri için bkz. Erdoğan vd, 2007.

ülkesel, bölgesel, kentsel, kırsal, kent içi ölçeklerde gerek istatistiksel yöntemlerle gerek çıplak gözle gözlemlenebilecek bir süreçtir.

Kısıtlı kaynaklarla, sermaye birikimi olmaksızın ve kısa sürede tamamlanmaya çalışılan bir modernleşme projesinin bütünüyle başarılı olması beklenemez. Gerçekten de Türkiye modernleşmesi, projeden çeşitli tavizlerle başarılmış, orijinalinin ucuz ve düşük kaliteli bir taklidi olan, bedeli ödenmemiş bir modernleşme süreci olarak okunabilir. Hızla kalkınmak ve gelişmiş ülkelerin seviyesine ulaşmak isteyen Türkiye, tüm kısıtlı kaynaklarını kalkınmaya ayırırken, kentleşme gibi pahalı ve zor bir süreci iyi yönetememiş, akılcı mekân politikaları üretmekte sorunlar yaşamıştır.

Altyapı, konut, mal ve hizmetlerdeki ucuz ve geçici çözümlere dayanan bu bedelsiz modernleşmenin maliyeti orijinalinden çok daha pahalıya patlamış, bedeli yaşanan doğal felaketlerle daha da ağır biçimlerde ödenmek zorunda kalmıştır. Bu süreç aynı zamanda insan hayatını değersizleştiren pratikler olarak da ortaya çıkmaktadır: Türkiye iş kazası, trafik kazası vb olarak adlandırılan, sıradan ve doğal bir durum olarak açıklanan cinayetlerde istatistik olarak çok kötü bir tablo sunmakta, toplumun büyük kesiminin etkileniyor olmasına rağmen bu konular kamuoyunda önemli bir muhasebeye tabi tutulmamaktadır.

Ülke çapında yeraltı ve yerüstü kaynaklara ilişkin envanter çalışmaları yapılamamış, bu kaynakların yönetimi planlı bir şekilde gerçekleştirilememiştir. Kentsel alanda konut-iş ulaşıma ilişkin formel organizasyona ek olarak gecekondu-işporta-dolmuş biçiminde kendiliğinden çözümler gelişmiş, kimi zaman bunlar temel unsurlar haline gelecek biçimde yaygınlaşmıştır. Bugün çarpık ya da enformel kentleşme olarak tanımlanan kentsellik aslen kaynakların kalkınmaya ayrılmasının, ucuza kentleşme ihtiyacının ve çarpık bir ekonomi ile gelir dağılımının sonucu olarak okunmalıdır. Gecekondulaşmayı önlemek üzere dar gelirli kesime yönelik altyapısı hazır arsa sunumu

fikirleri üretilmişse de uygulaması gerçekleşmemiştir (Gürel vd, 1996).

1858'deki Arazi Kanunnamesi İslami mülkiyet anlayışını büyük ölçüde değiştirmiş olsa da asıl 1924 Anayasası ile özel mülkiyet ve miras hakkının tesis edilmesi mülkiyeti temel alan bir kapitalist kalkınma paradigmasına işaret ediyordu. Kadastro yokluğu bu noktada önemli bir belirleyici olmuştur.[23] Ulusun coğrafi bedeninin inşası, mekânların kodlanıp mülkiyet ilişkilerine sokulması ve vergilendirilebilmesi ancak haritalarla mümkün olabilir. Bu anlamda haritalar hem kapitalizmin hem de devlet iktidarının güç ve kontrol aracıdır (Pickles, 2011; Harvey, 1997). Süreci akılcılaştırmak ve bir düzene oturtmak için öncelikle envanter çıkarılması gerekecektir. 1926 İstatistik Umum Müdürlüğü, 1927 nüfus ve tarım ile sanayi sayımları bu akılcılığın ürünü olan çabalardır.

1950'lere kadar süreçte mekânın kapitalist bir mülkiyet anlayışına elverişli hale getirildiği, kırda devlete ait toprakların dağıtılması ve tarımsal üretim araçlarının geliştirilmesiyle bir verimlilik hedeflendiği, Köy Enstitüsü gibi kurumlarla Cumhuriyet ideolojisinin yaygınlaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Kentsel alanda ise özellikle sanayi ve ticaret alanında faaliyet gösterecek kesimlerin desteklendiği, kentlerin birbirlerine bağlanarak iç pazar bütünlüğü yaratılmaya çalışıldığı, yapı malzemesinden kent formuna kadar modern bir anlayışla mekân üretiminin gerçekleştiği görülmektedir. Bu döneme kadar denilebilir ki Cumhuriyet'in devrimleri de nimetleri de ülke coğrafyasına eşit dağılmamış, özellikle kırsal alan büyük ölçüde bunlardan mahrum kalmıştır (Tütengil, 1975; Pamuk ve Toprak, 1988).

1950 sonrasında ise ciddi bir iç göç dalgasıyla[24] birlikte hızlanan enformel kentleşme süreci dikkat çekicidir. Türkiye

23. Osmanlı'dan kalma tımar, iltizam haklarının mülkiyete dönüşmesi, toprak mülkiyetine dayalı nüfuzlu aileler yaratırken, Ermeni ve Rumlardan kalan toprakların da paylaşılmasında çeşitli yerel iktidar ilişkilerinin belirleyici olduğu, birçok karmaşanın yaşandığı söylenebilir.

24. Türkiye'deki iç göçün niteliğine ilişkin ayrıntılı bir analiz için bkz. İçduygu, 1998.

içinde göç edenlerin yaklaşık üçte ikisi varış noktasında enformel/marjinal sektörlerde, düzensiz/geliri az işlerde çalışmaktadır (İçduygu, 1998). Kentsel mekânın, kentsel hizmetlerin ve istihdamın üretilmesinde devletin rolü yine kısıtlıdır. Ancak bu kentsel mekân üretiminin olmadığı ya da ülke toprağının metalaşma sürecine girmediği anlamına gelmez. Marshall Yardımı ve tarımda makineleşmenin ardından kırdan kopan emeğin kentte kendi yaşam alanını inşa etmesi, kente tutunmak için çeşitli çözümler icat etmesi Türkiye kentleşmesinin temel niteliklerinden biri olan gecekondu olgusunu doğuracaktır.

İlginç bir biçimde 1960'larla birlikte hızlanan gecekondulaşma ve diğer enformel süreçler tam da Türkiye'nin dünya kapitalizmi ile bütünleşmesinin planlı biçimde gerçekleştirilmek istendiği yıllardır. DPT'nin kuruluşu ve kalkınma planlarının hazırlanmaya başlaması bu niyetin bir ürünüdür (Türkcan, 2010). Devletin büyük kamu yatırımları ve altyapı inşaatları ile ilgilendiği bu yıllarda barınma ve çalışma işlevli kentsel mekânların üretiminde vatandaşın etkili olduğu görülmektedir. 1980'lere kadar olan süreç küçük girişimcilerin formel çabalarına ve emeğin kendini enformel olarak üretmesine sahne olacaktır. Bu dönemde dikkat çeken bir başka mekân üretim biçimi de kooperatifleşmedir. Kooperatifler aracılığıyla birikimlerini bir araya getiren küçük girişimcilerin konut ve işyeri üretiminde etkili olduğu söylenebilir. 1980 sonrasında ise mekân üretiminde yeni ve güçlü aktörler ortaya çıkacak, onların etkisiyle mekân üretimi hızlanacak ve dönüşümler radikalleşecektir.

> Türkiye'de büyük ölçekli, rasyonel konut üretiminin olmayışının nedenleri, sadece ülkenin maddi kaynaklarının yetersizliğine ve inşaat sanayinin ilkelliğine değil, aynı zamanda mimari üretimi yönlendiren önceliklere, politikalara ve siyasete de bağlıdır... Kitle iskânının gelişmemesinden, seri üretimi sağlayacak ileri teknolojinin yokluğu kadar, büyük şehirlerdeki spekülatif arsa fiyatları, kapsamlı planlama ve arazi kamulaştırma politikalarının olmayışı, rejimin kamu binalarına öncelik vermesi ve son olarak, iskân uygulamalarını geliş-

tirecek güçlü bir özel sektörün olmayışı da sorumluydu (Bozdoğan, 2002: 243).

Yaklaşık 50 yıla sığan bu hızlı kentleşme süreci kentsel ve kırsal mekânda ve dolayısıyla toplumsal yapıda hızlı ve büyük dönüşümlere yol açmıştır. Daha önceki dönemlerde yangın, sel, deprem gibi doğal felaketler sonucunda dönüşen kentsel doku, giderek yeni ve modern planlama anlayışı, malzemeler ve artan kamu yatırımları ile dönüşmeye başlamış, kentlere yönelik kitlesel göçlerle birlikte yeni bir radikal değişim yaşadıktan sonra büyük sermaye ve devasa projeler aracılığıyla yeniden üretilmeye başlanmıştır. Denilebilir ki her çeyrek yüzyılda yeni bir çehre kazanmış olan kentsel mekân, dinamik bir kentsel ve toplumsal yapı yaratırken aslında sürekli mekân üretimine dayalı bir kalkınma modelini de yaratmıştır. Cumhuriyet'in başında %20'lik kentli nüfusun yaklaşık 90 yıl içinde %80'i kentli olan ve hâlâ kentleşmeyi sürdüren bir topluma dönüştüğü çarpıcı biçimde görülecektir.[25] Bu kentleşme sürecinin temel sınıfsal özellikleri ve mekân politikası bağlamında ayrıştırılabilen dönemleri incelenmeye değerdir.

Türkiye'nin kentleşme süreci önemli eşitsizlikler üreten bir süreç olarak da yaşanmakta, yeni yoksulluk halleri de ortaya çıkarmaktadır. Buğra, "yoksulluğun her şeyden önce, insanın topluma diğer insanlar gibi katılabilmesini engelleyen bir sosyal dışlama sorunu" olduğunu, son yıllarda yoksulluğun etnik bir boyut kazandığını ve çalışan yoksullar kategorisinin bü-

25. 2010 yılı itibariyle Türkiye kentleşmesinin bilançosuna baktığımızda, mekânsal dağılım açısından NUTS coğrafi bölgeleme sisteminin, ülkeyi NUTS bölgeleri 1. düzeyde 12 bölge, 2. düzeyde 26 alt bölge ve 3. düzeyde 81 il olarak ayırdığı görülecektir. 16 büyükşehir belediyesi, 143 büyükşehir ilçe belediyesi, 65 il belediyesi, 749 ilçe belediyesi ve 1977 belde belediyesi olmak üzere toplam 2950 belediyenin var olduğunu görürüz. Daha küçük birimler açısından bakılınca 20.000 civarında mahalle bu belediyelerin içinde yer almaktadır. Kentleşmemiş nüfus, 35.000 civarında köy (nüfus 150-5000) ve 47.000 civarında mezrada (nüfus 1-150) yaşamaktadır. Yaklaşık 75 milyon olan ülke nüfusunun %82'si belediye sınırları içinde bulunuyor ki bunun %45'i büyükşehir, %55'i diğer belediyeler içinde yaşıyor.

yüdüğünü, toplumun büyük bölümünün yoksulluk sorununu doğal karşılayıp, devleti bu süreçte sorumlu görmediğini ortaya koymaktadır (2008).

Kentleşme sürecinin ne denli hızlı yaşandığı ortadadır. Üstelik son derece pahalı bir süreç olan kentleşmenin bir tür bedeli ödenmemiş modernlik yaklaşımıyla, kendine özgü biçimde yaşandığı, ucuz bir versiyonun tercih edildiği, kentleşmenin kentlileşme anlamına gelmediği, devletin halkın kentleşme hızına yetişemediği, bunun da ister istemez enformel bir kentleşmeyi getirdiği literatürde sıklıkla ifade edilir.

Literatürün eksik okuduğu bu sorunlu kentleşme Türkiye'nin modernleşmesi ve kalkınmasında önemli işlev görmüştür. Tam da bu nedenle devletin ve çeşitli hükümetlerin mücadele etmek bir yana desteklediği bir süreç olmuştur. Resmi modernlik söyleminde bu enformel kentleşme süreci ve plansızlık eleştiri konusu iken, Türkiye kentlerini ve ekonomisini yaratan bu süreç hem karşı konulması güç hem de sürmesi istenilen bir süreç olduğundan çelişkiler üretmiştir.

Kentlileşme süreci de hem sınıfsal çelişkiyi oluşturan hem de diğer toplumsal çelişkilerle eklemlenebilen bir sorun alanıdır. Kentli ve göçmen kimliklerinin kente tutunma, sermaye biriktirme, sınıf atlama süreçlerinde farklı kapasitelere sahip olduğu, Türkiye'nin son 60 yılda pek çok farklı göç türüne sahne olduğu hatırlanmalıdır.

Türkiye'de 20. yüzyılın ikinci yarısında kentler hızlı, yoğun, "yağ lekesi biçiminde" ve kontrolsüz büyüdü. Sadece 1950-60 arasında dört büyük kentin nüfusu %75 arttı. Kentsel donatılar ve kentsel hizmetler eksik ya da yetersiz, çevre kalitesi ise düşüktü. "Bu sistem gecekondusuyla, dolmuşuyla, minibüsüyle, yapsatçısıyla işportacısıyla Türkiye'de kapitalizmin gelişmesinde belli bir aşamaya kadar işlev gördü" (Tekeli, 1991: 171). Öte yandan bu dönem bölgelerarası dengesizliğin doruğa ulaştığı bir dönem oldu.

1980 sonrası ise, yeni bir kapital birikimi dönemine işaret ediyordu. Bu süreç kentleri de derinden etkiledi. Türkiye eko-

nomisinde yaşanan sanayisizleşme sürecinin ardından üretimin yerini rant anlayışının alması sermayenin kentlere olan ilgisini artırdı. Bu süreçten önce kentsel rantları küçük girişimcilere bırakıp, ithal ikameci ve tekelci sanayileşmenin rantlarını toplayan sermaye kentleri keşfetti. Hatta turizm alanı ilanı örneğindekiler gibi, merkezi yönetim aracılığıyla kentsel rant yaratma ve el koyma yöntemleri geliştirildi. Yabancı müteahhitler de sürece dolar cinsinden kredi elde ederek ortak oldu (Keyder, 2000). Eskiden yaygın bir şekilde dağıtılan kent rantları, sermayenin devreye girmesiyle hem daha spekülatif hem de büyük sermaye grupları tarafından el konulur hale geldi.

> Türkiye'de 24 Ocak 1980 öncesinde oluşan kentsel rantlar kentliler arasında oldukça yaygın bir biçimde bölüşülüyordu. Buranttan kentin eski mülk sahipleri kat karşılığı mülklerini yapsatçıya devrederek pay alıyorlardı. Kentteki bürokratlar kurdukları konut kooperatifleri aracılığıyla bir pay sağlıyorlardı. Çok sayıda küçük girişimci ya da yapsatçı daha başka iş alanlarına geçmeden bu yolla bir ön birikim yapıyordu. Küçük üreticiler sanayi siteleriyle bundan yararlanıyorlardı. Kent dışında büyük bir arsaya fabrikasını kuran sanayici bu taşınmazının sürekli artan değerini, bu taşınmazını güvence göstererek aldığı kredi miktarını artırmakta kullanabiliyordu. Bir ölçüde eski gecekondu sahipleri de ellerinde tuttukları gecekondu arsalarını yeni gelenlere satarak bu ranttan yararlanıyorlardı (Tekeli, 1991: 174).

Işık ve Pınarcıoğlu da, "erken dönem Türkiye kentleşmesinin, kentsel rantların paylaşımı açısından net bir sınıfsal uzlaşmaya dayandığını" ileri sürmektedir (2001: 121). Kent rantından artık yararlanamayan gecekondu sahipleri ve küçük girişimcilerin de sistem içine yeniden eklemlenmesi için de imar afları ve ıslah imar planları gündeme getirildi. Dönemin Başbakanı Özal'ın 1988'de "son beş yılda iki buçuk milyondan fazla eve ruhsat verdik. Böylece kat çıkıp gelir artırabilecekler" (*Cumhuriyet*, 28.05.1988) diyerek anlatmaya çalıştığı politika yozlaşmaya açık bir popülizm olduğu kadar devletin gelir dağılımı eşitsizliğinden kaynaklanabilecek tepkileri bastırdığı

ve sınıfsal konumları aşındırdığı hegemonik bir süreç niteliği taşımaktadır.

2000'li yıllar ise yeni sınıfsal ittifakların kurulduğu, farklı bir hegemonya dönemidir. Değişmeyen yeniden dağıtımda mekânın oynadığı roldür. Ancak yeniden dağıtıma konu olan mekânlar ve bu dağılımın hissedarları farklılaşacaktır. Büyüyen bir ekonomi ve gelişen inşaat teknolojileri sayesinde başta metropoller olmak üzere Türkiye kentleri en radikal mekânsal dönüşümleri yaşamaya başlayacaktır.

Türkiye kentlerinde, resmi ideoloji ve bedelsiz modernleşme kadar sınıfsal ayrışmanın tezahürlerini gözlemlemek de olanaklıdır. Hegemonya mücadelesinin taraflarının kentsel mekânda da ayrışmış olduğu ve her kentin aslında iki yüzü olduğu görülebiliyor. Farklı sınıfların, konut/iş ve eğlence alanlarının ayrışması çoğu kez haritalanabilecek kadar net olarak görülebiliyor. Türkiye kentleşmesinin en net sınıfsal sonucu hem eşitsizliklerin yaratılıp çoğaltılmasında hem de gizlenmesi ya da azaltılmasında, mekânın belirleyici olduğu, mekânsal politikaların sınıf mücadelesinde temel bir rolü bulunduğudur. Türkiye kentleşmesini okumak, keskin sınıfsal sonuçlar üreten bir kapitalist modernleşme sürecinin hikâyesine tanık olmaktır; bu nedenle öncelikle bir toplumsal sınıf analizini gerektirir.

Tarihsel Blok, Korporatizm ve Sınıflar

Türkiye'nin gerçek anlamda bir sanayi toplumu olmadığı, buna bağlı olarak da emekçi sınıflarının bulunmadığına ilişkin yaygın yanılsama, sınıfsal eşitsizlikleri görünmez kılan bir kılıf işlevi görmektedir. Türkiye'de gelirin bölüşümüne ilişkin ciddi ve güvenilir verinin bulunmaması, sorunun görünürlüğünü gizlemeye yönelik olsa da gelire bağlı toplumsal eşitsizlikler gündelik hayat pratikleri içinde kolayca ayrıştırılabilen eşitsizliklerdendir. Buna rağmen sınıf kavramına bağlı açıklamalar için 1960'lı yıllara dek beklemek gerekecektir.

Yoksulluk, yoksulluğa bağlı memnuniyetsizlikler ve sorunlar, yayınlanan ve yayınlanmayan istatistiklerin gizleyemeye-

ceği biçimlerde tezahür eder. 1963'e kadar gelir bölüşümüne dair çalışma bulunmayan Türkiye'de, yine 1990'ların ardından da açıklayıcı bölüşüm istatistiklerinin yayınlanmadığı görülecektir. Bu tür çalışmalara dair eksiklik sınıf bilincinin ve altkültürel oluşumların ve toplumsal muhalefetin gelişmesini engelleyici nitelikte olsa da burjuvazi, aristokrasi, elitler, köylü, işçi, memur, ortadirek, beyaz Türkler, beyaz Kürtler, yeşil sermaye gibi toplumsal nitelemelerin varlığı aslında gelire bağlı eşitsizliklerin, bu eşitsizliklerin niteliği ve kaynağının toplumsal tahayyülde bir karşılık bulduğu şeklinde değerlendirilebilir.

Türkiye'yi sınıflı bir toplum olarak değerlendirebilecek ölçüde köylü, işçi, memur, burjuva, aristokrat vb toplum kesimlerinin oluştuğu, tüm bu sınıfların farklı çıkarlarının olduğu, bu çıkarlar doğrultusunda da çatışmalar ve ittifaklar gerçekleştirildiği görünür haldedir. Mustafa Kemal bu durumu "Mevcut sınıflar yekdiğerinin lazım ve melzumu mahiyetindedir. Binaenaleyh Halk Fırkası bilcümle sınıfın hukukunu ve... terakki ve saadetini temin... edebilir" sözleriyle ifade etmektedir (Tezel, 1994: 139). Ancak Mustafa Kemal Anadolu'daki eşitsizlikleri ve bundan kaynaklanan memnuniyetsizlikler ile sınıf bilinci ve mücadelesinin toplumsal çimentoya verebileceği zararları görebiliyor ve 1935'te parti programında da yer alacak toplum tanımını şöyle ifade ediyordu: "Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil ve fakat ferdi ve içtimai hayat içinde işbölümü itibariyle muhtelif mesai erbabına ayrılmış bir camia telakki etmek esas prensiplerimizdendir. Çiftçiler, küçük sanat erbabı, tüccarlar ve memurlar, Türk Camiasını temsil eden başlıca çalışma zümreleridir." (akt. Tezel, 1994).

Gramsci'nin tarihsel blok kavramı, Türkiye toplumunu ve siyasetini açıklamak için de aydınlatıcı bir çerçeve oluşturur. Bunun temel sebeplerinden biri, tarihsel olarak Türkiye'de siyasetin devlet aracılığıyla üretilen rantların bölüşülmesi olarak algılanmasıdır. Tarihsel blok çeşitli sınıfların ve farklı çıkarların ittifakıyla oluşan ve hegemonik hale gelen bir güç yelpazesini ifade eder. Bu anlamda Türkiye'deki sınıfların ve bu sınıf

çıkarlarını temsil eden siyasi hareketlerin sürekli bir hegemonya mücadelesi verdiğini, bu süreçte de dört dönemin güçlü hegemonyalar olarak tarih sahnesine çıktığını görüyoruz. 1923-1950, 1950-1980, 1980-2000 ve 2000 sonrası süreçler dönemsel olarak ayrıştırılabilecek farklı tarihsel blok ittifaklarının ve hegemonik iktidarların dönemi olarak okunabilir.

Tarihsel blok, sınıfları ve sınıflar arası mücadeleyi görünmez kılan korporatizmdir. Korporatizm basitçe, özel mülkiyet ve girişimin önceliği ilkesine dayanan kapitalist üretim tarzının egemen olduğu ancak sınıf farklılıklarını ve çatışmasını bertaraf eden dayanışma pratiklerine sahip, üye ve grupların birbirine karşılıklı olarak bağımlı, uyumlu ve tamamlayıcı nitelikte olduğu, hiyerarşik ve otoriter bir toplum modeli olarak tanımlanabilir. "Bir toplum ve ekonomi modeli olarak korporatizm, toplumu, birbirine karşılıklı bağımlı ve işlevsel bakımdan birbirini tamamlayan parçalardan oluşan, organik ve kendi içinde uyumlu bir bütün olarak görür. Temel birimler, toplumun molekülleri de, meslek grupları ve bunların örgütleri, yani korporasyonlardır" (Parla, 2009: 105).

Liberalizmin bireyciliğini ve sosyal sınıfların varlığını, sınıf çatışmasını, emek ve sermaye çelişkisini reddeden bu ideoloji Türkiye'nin siyasal atmosferi için son derece uygun bir düşünce, hatta kamu felsefesi olarak düşünülebilir. Parla, anti-liberal ve anti-sosyalist olan Türkiye korporatizmini genelde solidarist (dayanışmacı), zaman zaman, yer yer de faşizan bir korporatizm olarak değerlendirir ve Türkiye'deki ideolojik merkezin, egemen solidarist korporatizm nedeniyle ortada değil hep sağda olageldiğine dikkat çeker (2009: 7, 112).

Türkiye'deki sosyolojik düşüncenin gelişmesinde önemli rolü bulunan Ziya Gökalp[26], korporatizm düşüncesinin de en

26. Parla, felsefesini "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Garp medeniyetindenim" diye tarif eden Gökalp'in alfabe değişikliğini kültürel kesinti olması kaygısıyla çekinceyle karşıladığını, Atatürk döneminde hiçbir eserinin Latin alfabesine çevrilmediğini, eserlerinin sistematik basımının ancak 1973'te gerçekleştiğini hatırlatır: "Onun tarih felsefesi, bazı Kemalistlerinki gibi tarihi durdurup, geçmişin istenmeyen bölümünü atıp, sıfırdan yeni toplum ve yeni devlet

önemli temsilcisidir. Kemalizm açıkça Gökalp'e referans yapmamış olmasına rağmen, bu korporatist ideolojiyi kendince yorumlayarak, hatta bir miktar da çarptırıp daha otoriter bir zemine de oturtarak kullanmıştır. Kemalizm, Gökalp korporatizminin daha sağcı ve radikal bir yorumudur. Gökalp sınıfların varlığını inkâr etmeksizin, sınıf mücadelesinin engellenmesine yönelik birleştirici ideolojileri ön planda tutarken, takipçileri sınıfların varlığını inkâr ederek, farklılıkları mesleğe bağlı bir ayrışma ve işbölümü olarak yorumlayacak, siyasallaşmamış apolitik bir modern özne tahayyül edecek, sınıfsal farklılıkların çatıştığı, uzlaştığı bir siyaset ve demokrasi anlayışından uzaklaşacaktır.

Kapitalist Modernleşme, Eşitsizlik ve Yoksulluk

Bütün iktidarlar, iktidarın sürdürülmesi için çeşitli politikalar uygular. Bu politikaların demokratiklik derecesi baskı ve ikna dengesine göre değişiklik gösterir. Sürekli bozulan, yeniden kurulan kararsız bir denge halindeki hegemonya sürecinde toplumsal sınıfların göreli kazanımları ve kayıpları söz konusudur. İktidar hegemonyanın zayıfladığı dönemlerde baskı mekanizmalarını kullanabileceği gibi, çeşitli popülist politikalar aracılığıyla hegemonyasını yaygınlaştırmak ve iktidarını sağlamlaştırmak yolunu da seçebilir. Bu açıdan iktidar tabi ve egemen sınıfların taleplerine karşı duyarlı olmalı, bu talepleri sürekli takip etmeli ve toplamalıdır. İktidarın benimseyeceği politika toplumsal muhalefete bağlı geri beslemenin sonucu

yaratmaya imkân tanıyan bir tarih felsefesi değildi" (2009: 232). Gökalp, üniversitelerin, eğitimin ve kültürün devletten özerk olması, kadın haklarının çoğaltılması, radikal toprak reformunun gerekliliği, Doğu ve Güneydoğu'daki yarı-feodal yapının ortadan kaldırılması, kapitalizmin İslam hayırseverliği ile dengelenerek dayanışmacı bir anlayışın geliştirilmesi, devletin ekonomiye hem işletmeci hem sermayedar olarak katıldığı karma ekonomik modelin gerekliliği gibi fikirlerin ilk savunucularından olmuş, Kürt kökenli olmasına rağmen Kürt, Ermeni, gayrimüslim nüfusunun meselelerini konu etmemiş, yayılmacı olmayan gerçekçi bir Türk milliyetçiliğini formüle etmiş, bu özellikleriyle de Türkiye'deki ideolojik konumların çoğunluğunu etkileyen bir korporatist modelin teorisyeni olmuştur.

olacak, hangi sınıflara ne şekilde yaklaşılacağı böylece ortaya çıkacaktır. İktidar bu talep, beklenti ve fikirleri kendine eklemleyerek hegemonyasını güçlendirmekte hem de uygulanacak politikaları güncellemektedir. Kapitalizmin varlığını devam ettirme potansiyelinin bu esneklikten, geri besleme mekanizmaları aracılığıyla yeni yapıları kendine eklemleyebilme yeteneğinden kaynaklandığı söylenebilir.

Bu bağlamda yeniden dağıtım politikaları hegemonyanın kuruluşunda önemli bir araçtır. Kapitalist devlet, kurulmuş olan hegemonik dengeye bağlı olarak yarattığı eşitsizlikleri katlanılabilir kılacak sosyal politikaları gündeme koyar. Bunlar ücretsiz kitle eğitimi olanakları, emek piyasasının düzenlenmesi, sosyal güvenlik sisteminin oluşturulması ve doğrudan nakdi yardımı da içeren sosyal yardım politikalarıdır. Sosyal konut üretimi, kira yardımı ya da altyapısı hazır arsa tahsisi, ucuz konut kredileri sağlanması, kentsel hizmetlerin sübvansiyonu da bu tür sosyal politikalardandır[27]. "Kent rantlarının oluşmasında, bunlara el konulmasında ve yeniden dağıtılmasındaki çeşitlilik ve esneklikler popülist politikalar ve patron-adamı ilişkilerinin sürdürülmesi için adeta ideal bir ortam yaratmaktadır" (Tekeli, 2001: 50).

Yeterli sermaye birikimine sahip ülkeler kentsel yatırımlara, büyük kentsel projelere kaynak aktarabilirken, sermaye birikimi yetersiz ülkelerde ve kentlerde ciddi bir yatırım eksikliği ortaya çıkmaktadır. Bu yatırım eksikliğini ikame edilecek modeller ve uygulamalar pek çok geç gelişen ülkede gözlemlenebilir.

Özellikle konut arzına ilişkin yetersiz politikaların ikame biçimleri geç gelişen ülkelerde benzer bir yol izlemiştir: Konut sahipliğinin desteklenmesi, işgallere göz yumulması, geçici mülkiyet hakları dağıtılması gibi geçici çözümler tampon me-

27. Devletin, sosyal adaleti sağlama amacıyla kırsal ve kentsel toprağı yeniden dağıtmasının en radikal örneklerinden biri, Küba'da 1959 Devrimi'ni izleyen reform çalışmalarıdır. Tarımsal toprağın %60'ı kamulaştırılmış, kentsel mülklerin kiraları %50 azaltılmış, konut sahibi olmak isteyenlere ucuz arsa tahsis edilmiş, kiracıların yarıdan fazlası ev sahibi haline getirilmiştir (Hamberg, 2001).

sanizmalar olarak işlev görmüştür. Devlet bu politikalar aracılığıyla meşruiyetini sağlamlaştırmakta ve hegemonyayı kurmakta, geliştirmekte ya da genişletmektedir. Kent rantlarına ortak edilerek düzenin parçasına dönüşen kitlelerin, düzenin koruyucusu haline geldiği de dikkat çekicidir:

> Tüketim, yürürlükteki düzenin korunması açısından da önemli... Doyum, yürürlükteki düzene tepki duyulmasını önler. Giderek elde edilen yüksek tüketim gücünün yitirilmesi korkusuyla düzenin yanında yer alınır, düzen savunulur... Tüketim yoluyla daha üst sınıfların yaşam biçimini andıran bir yaşantı sürdüğü kanısını edinen orta sınıflar, bu durumlarının bozulmaması için, yürürlükteki düzenin değişmesini istemezler (Şenyapılı, Ö., 1978: 48).

Hatta, Türkiye örneğinde olduğu gibi, devlet ekonomiyi egemen sınıfların lehine bir kapitalist birikim süreci olarak düzenleyebilmektedir. Bu süreci gözlemleyebilmek için mülkiyetin yeniden dağılımına, özellikle de kentsel arsanın yeniden dağıtımına, bu dağıtıma ilişkin ikna üretme mekanizmalarına dikkat çekmek gerekmektedir. Süreci oldukça iyi özetleyen bir değerlendirme için tekrar Önder Şenyapılı'ya kulak vermek gerekiyor:

> Üretim araçları iyeliğinin belirli ellerde toplanmasına duyulacak tepki, iyeliğin (mülkiyetin) kutsallığı, dokunulmaz bir hak olduğu ilkesi güçlendirilerek önleniyor. Çalışanlara, emekçi yığınlara kent toprağının küçük parsellerini edinme hakkı tanınıyor. Bu küçücük toprak parçasının egemeni olduğuna inandırılıyor. Bir anlamda, bir parsel egemenliği kıyasıya körükleniyor. Böylece özel iyeliğe duyulacak olası tepkileri giderme aracı olarak kullanılıyor kent toprağı. Gecekondulara tapu dağıtmak da aynı amaçlı (1978: 86).

Türkiye'de kentleşme sürecinin tamamı hegemonik bir proje gibi okunabilir. Dönemler boyunca değişik ideolojiler ve sınıfların eklemlenmesiyle oluşan ittifaklar sonucunda ortaya çıkan farklı hegemonik süreçlerin mekânsal yansımaları olmuştur. Bu süreç kentin maddi belirleyicilerine bakılarak da

okunabilir. Bunlar iktidarın ve resmi ideolojinin, bedelsiz modernleşmenin, sınıfsal farklılaşmaların ikili yapısının ve küreselleşme ideolojisinin tezahürleri olarak düşünülebilir.

Türkiye gibi gecikmeli modernleşen üçüncü dünya ülkelerinde temel sorunlardan biri, enformel çalışma, enformel konut üretimi, enformel yaşam ve bundan kaynaklanan kontrolsüz kentsel büyüme olarak görülür. Çarpık kentleşme, kentlileşememe, kendine özgü (*ad-hoc*) çözümler tüm kentlerde gözlenebilen bir tabloyu oluşturmaktadır.

> Şehirdeki manzara değişmesinin en fazla konuşulan yönü 1945'lerden 1960 sonlarına kadar prototip olarak gecekondu, işporta, dolmuş tablosudur. Burada göçenler sonraları büyük problemlere neden olacak yönler, yaşam stratejileri geliştirmiştir. Kanunsuz (illegal) ev edinme (gecekondu), vergisi söz konusu olmayan –yani gene kural dışı– iş kurma ve sürdürme (kayıt dışı ekonomi), örgüt ve düzen kaidelerine uymayan patronaj ilişkileri (iltimas, adamını bulma, kayırma), yeni yetişenlere formel eğitim yerine kaba bir dinsel eğitim gibi önceden fark edilmeyen, üzerinde durulmayan, bugünlerde ise en büyük sorun olarak toplumun karşısında dikilen yönler ortaya çıktı (Kıray, 1995: 44).

Öte yandan gecekondu biçiminde kentleşme, kendi içinde bir başarı öyküsünü de içermektedir. Duben, gecekondunun geleceğe dönük bir aile yatırımı özelliğine dikkat çekerken, üretim sürecindeki yardımlaşma modeline vurgu yapmaktadır (2002: 44-55). Bir gecekondu üretimi sürecindeki emeğin yaklaşık dörtte birinin arkadaş ve akrabanın ücretsiz emeğinden oluşması ve güvene dayalı borçlanma ilişkilerinin yaygınlığı önemli özelliklerdir. Ayrıca erken dönem gecekondular kullanım değeri olan birer yaşam alanı olarak düşünüldüğünden, binaların konumlanışının da birbirine saygılı bir kamusallık değeri içerdiği söylenebilir.

Kentleşme süreci kırsal yoksulluğun kente taşınması ve kentsel alanda üretilen yeni eşitsizlikler ile yeni bir yoksul çoğunluk doğurmaktadır.[28] Bu yoksulluktan kurtulmak iste-

28. Örneğin İstanbul'da en zengin ve en yoksul aileler arasındaki gelir farkının

yenlerin elindeki tek strateji kentsel rantı yağmalayarak, yaşam düzeylerini yükseltmek ve yoksulluk nöbetlerini devretmek olmaktadır (Işık ve Pınarcıoğlu, 2001: 155). Yeni kentliler üzerine yapılan çalışmalardaki göstergeler de yeni kentlilerin kent kökenli olmadığını; eğitim düzeylerinin yüksek olmadığını; işsizlik yaşadıklarını; tatil, izin, boş vakit kavramlarının modern ölçütlerde olmadığını; ağırlıklı olarak özel sektörde, sanayide, emek-yoğun işlerde çalıştıklarını; çiftçi ya da tarım işçisi konumlarından ancak orta-büyük burjuvaziye evirilebildiklerini ortaya koymaktadır (Boratav, 1995a). Yeni kentliler tasarruf yapmak, tatile çıkmak, sanatsal, kültürel aktivitelere ve kentsel yaşama katılmak bir yana, dinlenmeye vakit bulamayacak derecede yaşam kavgasının içindedir. Sendikalaşma ve herhangi bir sosyal güvenceye sahip olma oranları ise giderek düşmektedir.

Sınıfsal çelişki yoksulluk, açlık gibi somut durumlarla ortaya çıkabildiği, kentsel ve kırsal alanda kolaylıkla gözlemlenebildiği; aşırı eşitsizlik birçok din ve kültürde önemli bir vicdani sorumluluk olarak tanımlandığı için yoksullukla mücadele farklı politikalarla da olsa gündeme gelmiştir.

Yoksullukla mücadele edilmeyen bir toplum pek mümkün değildir; ancak yoksulluğun doğallaştırılıp, istatistik ve fiziksel olarak görünmez kılınmaya çalışıldığına rastlanabilir. Bir başka strateji yoksul nüfusun toplam içindeki oranının azaltılmasına yönelik gelir dağılımı politikaları üretmektir. Yoksul nüfusun oranını azaltmayan ancak yoksulluğu katlanılabilir kılan iyileştirmeler ve imkânlar yaratma politikaları da söz konusu olabilir. Yoksulluğu devletin sorumluluğu gibi göstermeme, yoksulluk ve eşitsizliklerden bizzat yoksulu sorumlu tutma, yoksullukla mücadeleyi de iyi niyetli zenginlerin insafına bırakma politikaları da görülebilir. Elbette yoksulluğu insani

1437 kat olduğu, kentin %1'inin gelirin %30'una, en zengin %10'un gelirin %52'sine, en zengin %20'nin gelirin %64'üne el koyduğu düşünülürse; bu insanların kent mekânında ayrıştıkları, alışverişten, eğitimden, ulaşımdan eğlenceye kadar farklı mekân kullanımları olduğu bilinirse; o kentte bütünleşmenin, hemşeriliğin sözünün bile edilemeyeceği bir kamusallık krizi vardır.

bir kriz olarak yorumlayıp olabildiğince ortadan kaldırmayı hedefleyen politikalar da uygulanabilir.

Yoksulluk Türkiye'de köklü geçmişi olan bir durumdur ancak sürekli değişime de uğramaktadır. 1980 sonrası süreçlerde yeni yoksulluk olarak tanımlanan mağduriyet biçimleri görünür haldedir (Buğra ve Keyder, 2003). Küresel kapitalizmin dünyayı 20/80 formülü ile kavramsallaştırdığı bir süreçte %20 'lik küresel tüketici grubun içine giremeyen kesimler defolu tüketiciler olarak adlandırılmaktadır (Bauman, 1999).

Tüketim toplumunun yaygınlaşmasıyla temel yaşamsal kaynaklara, dayanıklı ve hızlı tüketim mallarına ulaşamayan kesimler Türkiye'de de çoğalmıştır. Bu sürece özellikle güvenlik sebebiyle zorunlu göç yaşayan, göç sürecine hazırlıksız ve güvencesiz yakalanan kesimler dahil olmaktadır. Neoliberalizm bir yandan küresel yedek işçi pazarlarını devreye sokup iş güvencesizliği ve işsizlik yaratırken, çalışan yoksullar diye tanımlanan ve giderek genişleyen bir kesim de doğmaktadır.

Türkiye'de sosyal refah devletinin tasfiyesi ve kamu hizmetlerinin özelleşmesi sonucunda, eğitim, sağlık, ulaşım, barınma vb masrafların karşılanamaması yoksulluğu doğuran bir başka sebeptir. Ayrıca siyasi otoritenin bireye sağladığı fırsatlar alanının (istihdam, kayırma vb) daralması sonucunda, yoksulluğun daha derin deneyimlenmesi de söz konusu olmaktadır. Geleneksel dayanışma ağlarının kopması, geniş aile içi dayanışmaların azalması yoksulluğu artırıcı bir gelişmedir.

Kentleşme süreciyle kırla bağlantısını yitiren ya da kentsel alanda geçimlik üretim yapma şansı olmayıp gıda temininde piyasaya bağımlı hale gelen kesimler de yoksulluğun yeni hedefi olmaktadır. Son olarak azalan kentsel arsa stoku, gecekondu yapımının zorlaşması, kent rantlarına yönelik artan genel ilgi ve kentsel dönüşüm projelerinin yarattığı yeni ve özel mağduriyetler yoksul kesimi büyütmekte, yoksulluğu derinleştirmektedir.

Buğra 1960'lara kadar fakir devlet-Müslüman toplum anlayışının egemen olduğunu; yoksullukla mücadelenin hayır-

sever zenginlerin vicdanına terk edildiğini; geleneksel vakıfların, zekât gibi keyfi yardımların kapsayıcı ve dönüştürücü işlev görmediğini; Kızılay, Çocuk Esirgeme Kurumu, Türk Hava Kurumu, 1946'da yapılan 10 yıllık Milli Sağlık Planı, ayrıca Yardım Sevenler Derneği gibi yeniliklerin de yoksulların durumunu ciddi biçimde değiştirmediğini; 1960 sonrasında sosyal devlet ve sosyal hak söyleminin güçlendiğini ancak sosyal yardımların sadaka niteliği taşıdığını; nihayet 1984 yılına gelindiğinde düşük ve orta gelirlinin konut sorunu için devletin TOKİ ile devreye girmeye niyetlendiğini; 1986'da laik zekât olarak nitelenen Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Fonu'nun (fak-fuk-fon), 1992'de yeşil kart uygulamasının da yoksulluğu ortadan kaldırmayan ancak daha katlanılabilir kılan, üstelik sosyal yardımların sadaka niteliğinin siyasi olarak kullanılabildiğinin; giderek İslami bir hayırseverlik anlayışının yaygınlaştığının altını çizmektedir (2008).

Sosyal güvenlik şemsiyesi altına girmenin çeşitli kayırma ilişkilerine bağlı olduğu bir ortamda, bu şemsiyenin dışındakiler için yeterli sosyal politika üretilememesi, nüfusun üçte birinin yeşil kart dahil herhangi bir güvenceden mahrum olduğunu çarpıcı bir istatistikle karşımıza çıkarıyor. Çoğu koşulda bu istatistikte yer alanların diğer toplumsal çelişkilerin de mağduru olması daha da zor ve eşitsiz toplumsal koşullar üretiyor.

Mekân Aracılığıyla Sermaye Biriktirme

Kapitalist bir sistemde sermaye biriktirmek artıdeğere el koyarak mümkünken, zengin olmanın temel yollarının kâr, faiz ve rant olduğunu biliyoruz (Marx, 1999: 51). Buna göre reel üretim ve ticaret yolu ile kâr, finansal sermayenin kullanılmasıyla faiz, kıt kaynakların mülk edinilmesiyle ise rant kavramıyla ifade edilen birikim mümkündür. Kıt bir kaynak olan toprağın mülk edinilmesi "mutlak rant" kavramıyla, toprağın barındırdığı ya da ürettiği yeraltı ve yerüstü metaların miktarı da "farklılık rantı" kavramıyla açıklanabilir.

Çeşitli ülkelerde bu sermaye biriktirme araçlarının belirli ölçülerde vergilendirilerek düzenlenmeye çalışıldığı görülmektedir. Toprak mülkiyetinden elde edilen çeşitli zenginlikler de farklı biçimlerde de olsa vergilendirilmektedir. Bir arsa üzerinde ürün yetiştirilerek ya da satış yapılarak gelir getirebildiği gibi, üzerine yapı yapılarak ya da hiçbir şey yapmadan boş bırakıp zamanla değer kazanması beklenilerek de rant yaratabilmektedir. Zamanla değer kazanma arsanın kıt bir kaynağa dönüşmesi ya da yerleşmenin bu arsaya doğru büyümesi, yani kentin gelişmesi sonucu olduğundan, değer artışından kamuya pay ayırmak yaygın bir vergilendirme aracıdır.[29]

Türkiye örneği artan kentleşme oranı, çoğalan nüfus; ancak artmayan toprak nedeniyle mutlak ve farklılık rantlarının sürekli üretildiği ve ancak son derece kısıtlı biçimde vergilendirildiği; dolayısıyla mekân üzerinden sermaye biriktirmenin ve eşitsizlik üretmenin kolayca başarıldığı, bu eşitsizliklerin mevcut toplumsal çelişkileri körüklediği ilginç bir örnek olarak karşımıza çıkar.

Türkiye'deki vergi sistemi gelirler, harcamalar ve servetler üzerinden alınan paylara dayalıdır. Servet üzerinden alınan paylar, gayrimenkullerin satış ya da veraset yoluyla intikal etmesi sırasında vergilendirilirken, yapılan kamu yatırımları sonucunda oluşan değer artışları da bir kereye mahsus olmak şartıyla şerefiye olarak vergilendirilebilmektedir. Bunun dışında emlak vergileri vardır ancak genellikle mülkün gerçek değerinin çok altında bir değer tespiti üzerinden hesaplanmaktadır. Enflasyonist bir büyüme ve krizlere açık riskli bir ekonomi ortamında taşınmaz sahipliği, en güvenli ve prestijli yatırım araçlarından sayılmaktadır. Ciddi biçimde vergilendirilmeyen taşınmaz varlığı, toplumun geniş kesimlerini üretim ve iş yapmadan mekân üzerinden sermaye biriktirmeye yöneltmektedir.

29. Kimi ülkelerde bu doğrudan bir gelir vergisi olarak uygulanırken, taşınmaza kamunun hissedar olması ya da mülk sahibinin taşınmaz üzerinde proje geliştirirken bir sosyal proje de üretmesi gibi uygulamalar bulunmaktadır.

Saner, kamu kurum ve kuruluşlarının mülkiyetindeki taşınmazların kesin adedi ve miktarının bilinmediğini, bu durumun spekülatörler, mafya, politikacı bürokratlardan oluşan bir ittifak eliyle kamu mallarının yağmalanması ya da spekülatif olarak kullanılmasını sağladığını belirtmektedir (2000). Turan, devlet mülklerinin metalaştırılmasında özelleştirme ve satış dışındaki, tahsis, trampa, kiralama ya da intifa, irtifak ve üst hakkı gibi kullanım imkânlarına dikkat çeker ve hem bu taşınmazların ayrıcalıklı devri hem de ayrıcalıklı plan kararları ile hem mutlak hem de farklılık rantının yaratıldığına vurgu yapmaktadır (2009). Keyder, devlet mülkiyeti anlayışının Osmanlı'dan kalma bir alışkanlık olduğunu, bugün bile Türkiye'nin coğrafi alanının yaklaşık üçte ikisinin devlet mülkiyetinde olduğunu söylemektedir (2000). Perouse da 2008 yılı itibariyle İstanbul iline bağlı toprakların %17'sinin orduya ait olduğuna dikkat çekmektedir (2011: 18). İstanbul'daki arsa fiyatları birçok Avrupa kentindeki emlak fiyatlarını aşmış durumdadır; bu nedenle temel güç kaynağı haline gelen mülkiyet tüm kesimler için cazip bir yatırım haline gelmektedir.

1980'lere kadar olan ithal ikameci dönemde ayrıcalıklı yatırım olanaklarına sahip sermaye gruplarının imalat ve montaj sanayi ile sermaye biriktirdiklerini, 1980 sonrasında ise uluslararası rekabetin de etkisiyle daha kolay bir zenginlik aracı olarak kent rantlarını keşfederek kentsel arsa yatırımlarını çoğalttıklarını (Tekeli, 1991), imar planlarını yönlendirmeye başladıklarını, gayrimenkulün 1980 sonrasının enflasyonist ortamında siyasi yolsuzluk, kapitalist gelişme ve uluslararası finansın iç içe geçtiği İstanbul'da en yüksek kazançlara ulaştıran sektör olduğunu (Keyder, 2000) görüyoruz. Dahası özellikle 2000 sonrasında küçük/büyük, yerli/yabancı her tür girişimci dışında bizzat belediyeler, kamu kuruluşları ve bakanlıkların dahi gelir yaratmak ve bütçe denkliği sağlamak üzere kentsel yatırımlara ilgi duymaya başladığı görülecektir. Kentsel topraktan elde edilen gelirlerin cazibesi, diğer tüm servet biriktirme girişimlerini ikincilleştirecek dereceye gelmiştir. Ancak

kıt bir kaynak olan kentsel arsanın elde edilmesinin ciddi bir şekilde zorlaştığı büyük ölçekli şehirlerde ranttan pay alma savaşı çok daha çetin bir hal alacaktır.

Kapitalizm toplumu mülk sahipleri ve mülksüzler olarak kutuplaştıran bir sistem olarak tanımlanabilir (Dobb, 1999: 16). Kapitalist mülkiyet ilişkileri ve bu mülkiyet aracılığı ile elde edilen rantlar, çeşitli dönemlerde farklı önemlerde de olsa eşitsizlik üretmenin ve kapitalist hegemonya kurmanın bir aracı olarak ortaya çıkmıştır. Kapitalist kentin sosyal adalet sorununun özünde bu mülkiyete bağlı eşitsizlik ilişkileri sürekli olarak yer almıştır. Hegemonyanın kurulması ve sürekliliği açısından devlet bu eşitsizlik ilişkilerini ve ona karşı çıkışları yakından takip etmiş; kitleleri hegemonyaya eklemlemek, sistem içine dahil etmek için çeşitli yöntemler kullanmıştır. Bu yöntemler zor ve ikna arasında değişen dengeler tarafından belirlenmiştir. Bu dengeler, devleti kimi zaman sosyal kimi zaman totaliter, kimi zaman da demokratik bir kimliğe bürünmeye zorlamıştır.

İngiltere deneyiminde "Mülkiyete karşı en büyük suç hiçbir şeye sahip olmamaktı"; mülksüzler, başıboş gezenler potansiyel suçlu olarak görülüyor, faili meçhul suçlar onlara ihale ediliyordu (Thompson, 2004: 100). Öte yandan 1775 gibi erken sayılabilecek tarihlerde özel mülkiyetin kaldırılması, arazi millileştirilmesi üzerine teorik tartışmalar başlamıştı (Thompson, 2004: 212). 1848'e gelindiğinde Marx ve Engels meşhur manifestoya şu satırları yazacaktır:

> Özel mülkiyeti kaldırmak istediğimiz için dehşete düşüyorsunuz. Ama mevcut toplumunuzda, özel mülkiyet, üyelerinizin onda dokuzu için kalkmıştır ve tam da onda dokuzu için var olmadığı için vardır. Yani bizi, zorunlu önkoşulu, toplumun çok büyük çoğunluğunun mülksüzlüğü olan bir mülkiyet biçimini kaldırmayı istemekle suçluyorsunuz. Kısacası, bizi, mülkiyetinizi ortadan kaldırmayı istemekle suçluyorsunuz. Kuşkusuz, tam da bunu istiyoruz (2000: 23).

Gerçekten de mülkiyet üzerine tartışmalar çoğalacak, mülkiyetin yaygınlaştırılması, ailenin de hem kadın bedeni hem de konut üzerinden temel bir mülkiyetçi kurum olarak inşası söz konusu olacaktır. "İşçi sınıfı ne susturulabilir ne de ortadan kaldırılabilir. Tek çare onun hareket tarzını anlamaya ve proleter devrimi kontrol altına almaya çalışmaktır... Bu bağlamda iktisat politikasının görevi, gelir düzeylerinde ve tüketim iştahında sürekli bir devrim estirmektir..." Efektif talep teorisi olarak adlandırılan bu okumada sınıf mücadelesi kabul edilir ve kapitalist büyümenin ihtiyaçlarına yarayacak şekilde çözülmeye çalışılır (Hardt ve Negri, 2003: 76). Mülkiyet anlayışının yaygınlaştırılması bu mantığın ürünüdür. Engels her işçiye kendi küçük evinin mülkiyetinin verilmesiyle onu kapitalizme yarı-feodal biçimde zincirleyecek bir burjuva ideolojisini oldukça erken bir tarihte eleştirmiştir (1992). Afrika'da kapitalizmin yerleştirilmesi mülkiyet ilişkilerinin değiştirilmesine bağlıdır (Mandel, 1998: 36).

Türkiye'deki imar affı ve tapu tahsis belgesi ya da tapu dağıtma uygulamaları düşük gelir grubunu sınıf bilincinden koparıp küçük burjuva özlemlerini yerleştirme, daha mutlu bir yaşama dair umut yanılsaması yaratma politikaları olarak görülmüştür (Adam, 1979). Güney Amerika'da da topraksız köylülerin uzun mücadeleleri sonucunda çeşitli haklar kazanabildiği ancak giderek kapitalist bir sistem içine çekildikleri, "İnsanların çoğunun başka bir hayat sürmek değil mülk sahibi olmayı arzuladıkları" görülmektedir (Benasayag ve Aubenas 2008: 72). Yine de Belçika'dan daha büyük bir toprağı işgal edip yaklaşık 2 milyon kişiye bir ortak yaşam olanağı sunan Topraksızlar Hareketi'nin sisteme ciddi bir alternatif oluşturduğu belirtilmelidir (Yeğin, 2004).

Türkiye'de benzer işgal süreçlerinden söz edilebilir. Mülkiyet anlayışının kurumlaşmasında kadastro sisteminin bulunmayışı önemli rol oynamıştır. Çeşitli sorun ve ihtilafların kaynağı olan, zorla mülke ey koymalara imkân tanıyan bu eksiklik gecekondulaşma sürecini de kolaylaştırmıştır. "Türkiye'de or-

talama bir kişi için ev, sadece kendi kuşağının ve çocuklarının değil, sonraki kuşakların da ihtiyaçlarını karşılayacak, geleceğe dönük bir aile yatırımı anlamını taşımaktadır" (Duben, 2002: 44). Boratav ise mülk sahipliliğine ilişkin önemli bir saptama yapar: Yaygın bir mülksüzleşme ve proleterleşme sürecine dayandığı için şiddetli sınıf kavgalarıyla iç içe girmiş olan Batı Avrupa kentleşme ve sanayileşmesi ile karşılaştırıldığında, Türkiye'deki işçi sınıfının mülk sahipliği daha yaygın, oranı da daha yüksektir ve bu durum kentli tüketici sınıfa katılmalarını önceleyip, kolaylaştırmıştır (Boratav, 1995b: 109-112). Bugün toplumun ezilen kesimlerinin talepleri de ne yazık ki mülkiyete dayalı düzenin değişmesi değil, emlak piyasasından kentte pay almaya yönelik mülkiyet talebi olmaktadır. Bu talepler kentte tutunma ihtiyacından burjuva yaşantısına özenme, sınıf atlama ve kısa yoldan köşe dönmeye kadar çeşitlilik gösterebilmektedir.

Yeniden Dağıtım ve Modernleşme Projesinden Tavizler

Türkiye örneği, çeşitli hegemonya dönemlerinde farklı tarihsel blokların oluştuğunu, bu çerçevede mekân üretimi ile yeni eşitsizliklerin yaratıldığını, toplumsal çelişki olarak ifade edilen tahakküm biçimlerini körükleyen nitelikteki bu yeniden dağıtım süreçlerinin gerçekleşmesinde planlama sisteminin karmaşık yapısının da önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.[30]

30. Kalkınma Planı, Bölge Planı, Çevre Düzeni Planı, Stratejik Plan, Nazım İmar Planı, Uygulama İmar Planı, Revizyon İmar Planı, Ek İmar Planı, Islah İmar Planı, Özel Amaçlı Planlar (Koruma, Turizm, Sanayi), Kentsel Tasarım gibi plan türlerinin yanı sıra 1/100.000, 1/50.000, 1/25.000, 1/10.000, 1/5000, 1/2000, 1/1000, 1/500 gibi plan ölçeklerinin bulunduğu planlama sisteminde planlama yetkisine sahip TSK, DPT, TOKİ, Özelleştirme İdaresi, Milli Emlak, İller Bankası, Orman Bakanlığı, Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Sanayi Bakanlığı, Ulaştırma Bakanlığı, Tarım ve Köy İşleri Bakanlığı, İl Özel İdaresi, Büyükşehir Belediyesi, İlçe Belediyesi, İSKİ, Muhtarlıklar, İMP gibi çok sayıda kurumun varlığı dikkat çekmektedir. Sağlık bakanlığı, milli eğitim bakanlığı, enerji ve tabii kaynaklar bakanlığı, devlet hava meydanı işletmeleri, emniyet müdürlüğü, vakıflar genel müdürlüğü gibi birçok kurumun özel planlama

Batı modernleşmelerinde sınıfsal çelişkiyi hafifletme işlevi görmüş olan sosyal refah devletinin Türkiye'de güçlü bir şekilde sahne alamaması ve kurumsallaşamaması nedeniyle, sınıfsal çelişki ve toplumsal adaletsizlikler her ölçekte görünür halde tezahür etmiştir. Eşitsizliklerin kır ve kent arasında bir uçuruma dönüştüğü Türkiye'de bölgeler, kentler, kent içi eşitsizlikler de giderek büyümüş; bu ayrım mekânsal olarak okunabilir hale gelmiş; Türkiye toplumsal araştırmalar, seçim coğrafyası çalışmaları için son derece ilginç bir laboratuvara dönüşmüştür.

Modernleşme sürecinde yaşanan eksiklikler, çelişkiler ve eşitsizlikler, kentleşme süreçlerine de yansımış ve en net olarak bölgelerarası gelişmişlik farklarında, kentsel mekânın üretim sürecinde, kullanım farklılıklarında ve kalitesinde gözlemlenmiştir. Türkiye'deki kentleşme süreci ülkeyi dünya kapitalizmi ile bütünleştirme yolunda kendine özgü bir politik ekonomik mantık çerçevesinde gerçekleşmiş, bu süreçte mekân önemli bir yeniden dağıtım aracı olarak işlev görmüştür. Bu kentleşme süreci boyunca çok çeşitli politik talep ve örgütlenmeler ortaya çıkmış, bunlar çeşitli şekillerde hegemonyaya eklemlenmiş ya da karşı-hegemonik bir direnç üretmiştir. Mekân politikası önemli toplumsal sonuçları olan ve bugün yaşadığımız koşulları belirleyen önemli bir düzenleme aracı olarak ortaya çıkmaktadır. Sermaye birikim süreçleri açısından mekân politikalarının her dönemde farklı biçimde kullanıldığını, dönemin hegemonik koşullarına göre sonuçlar ürettiğini, bu hegemonik koşulları belirleyen asıl unsurun da politik eğilimler, toplumsal hareketler ve talepler olduğunu söylemek mümkündür. Cumhuriyet tarihi boyunca yapılacak bir inceleme, mekân

yetkileri ve ayrıcalıklarla donatılmış olduğu hatırlanmalıdır. Örneğin, Perouse Kemerburgaz-Göktürk bölgesindeki yapılaşmaların, Köy İşleri Bakanlığı, Turizm Bakanlığı, Orman Bakanlığı, Valilik, Belde Belediyesi, İlçe Belediyesi, Büyükşehir Belediyesi gibi, yetkileri iyi tanımlanmamış pek çok idari yönetimin etki alanının birbirine karıştığı bir yerde bulunup, resmi bir yapılaşma belgesi olmaksızın, hukuki boşluklar ve siyasi fırsatların kullanılmasıyla oluştuğunu ortaya koyuyor (2011).

politikası ve toplumsal tahayyülün birbirini karşılıklı olarak belirlediğini açıkça ortaya koymaktadır.

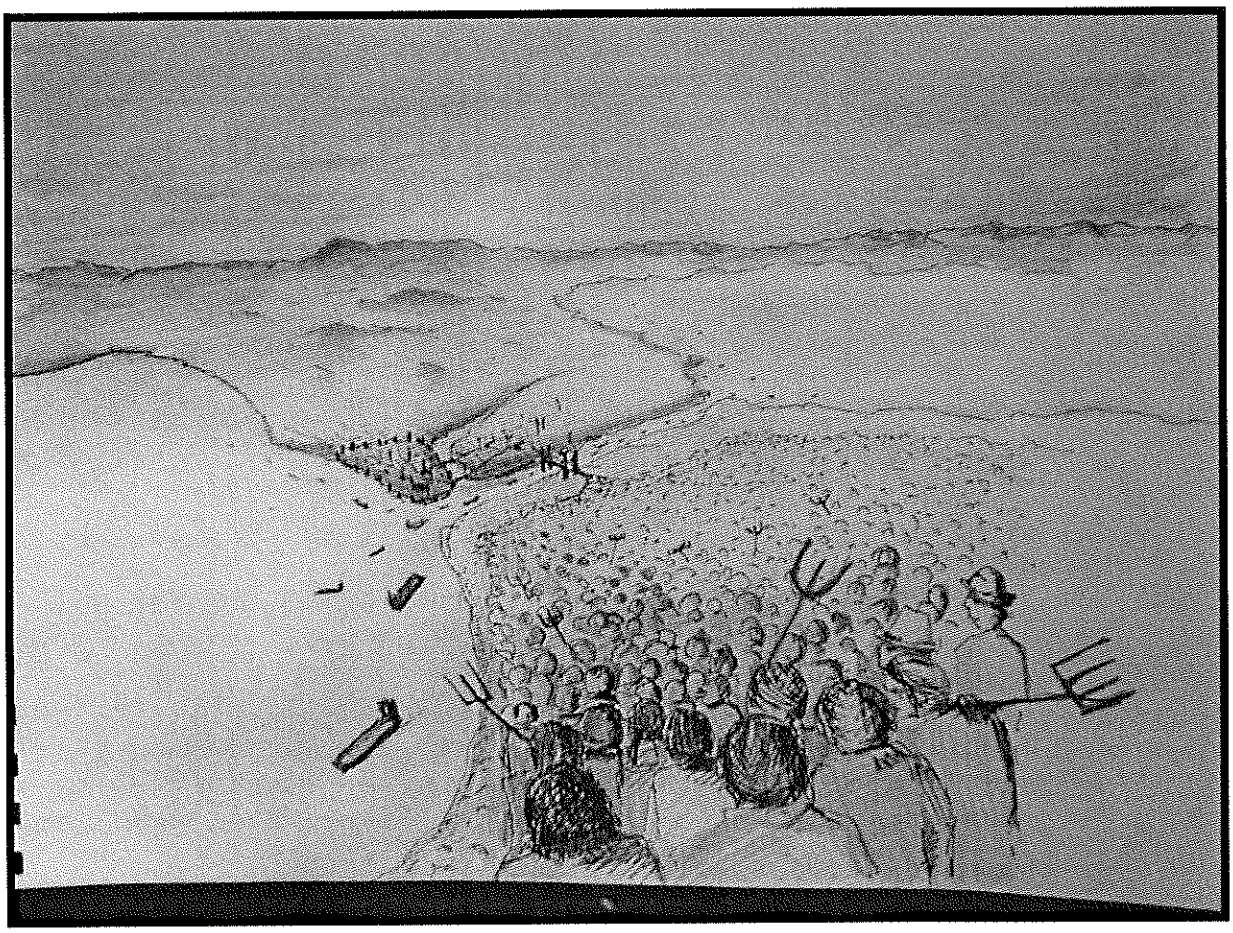
Cumhuriyet tarihi boyunca bir yandan planlamanın kurumsallaşma çabaları sürerken diğer yandan planlı kalkınma ve akılcılık çabalarının karşılaştığı dirençler ve zorluklar çeşitli tavizlere yol açmış; uygulanan ve uygulamaya giremeyen politikaların bölgesel, kentsel, kent içi, kamusal ve kuşaksal sonuçları olmuştur. Kuruluş döneminde devletçilik anlayışıyla gerçekleştirilmek istenilen ulusal kalkınma, İkinci Dünya Savaşı sonrasında dünya kapitalizmi ile bütünleşme ve planlı kalkınma anlayışıyla gerçekleştirilmek istenmiş ancak istenildiği ölçüde başarılamamıştır.

"Gecekondu, dolmuş, işporta üçlemesi"yle özetlenebilecek toplumsal tezahürler bir yandan devlet-sınıf ilişkileri açısından hegemonik ilişkileri anlamaya yardımcı olurken diğer yandan modernleşme projesinden verilen tavizler ya da toplumun direnme ve uyum pratikleri olarak da okunabilmektedir. "Önce daha çok hazine toprakları üzerinde kendi emekleriyle üretilen konutlar iken, zaman içinde hisseli tapulu topraklar üzerinde, ücretli emek kullanılır hale gelmiştir, daha sonra içinde yerel yönetim siyasetçilerinin, bürokrasinin, kaba kuvvetle denetim kuranların yer aldığı karmaşık bir sektör haline dönüşmüştür. Ama her durumda modernite projesinin meşruiyeti dışında yer almıştır" (Tekeli, 2001: 78).

Öte yandan kentlileşen Türkiye'nin üretici ve tüketici kentli orta sınıflarının oluşumu süreci, Türkiye kentleşmesinde geniş bir dönemi açıklayabilecek güçte bir anahtar kavramı, gecekondulaşmayı işaret etmektedir. Türkiye'de gecekondu nüfusunun 19,1 milyona ulaştığı, kent nüfusu içindeki oranının %42,6 civarında olduğu tahmin edilmektedir (Davis, 2007: 40). Gecekondu Türkiye kentleşmesine özgü özel bir konut tipi olmasının ötesinde ürettiği toplumsal sonuçlar ve yarattığı ekonomik döngü açısından değerlendirilmelidir. Kentleşme literatürü incelendiğinde gecekonduyu kriminalize ya da romantize eden radikal ele alışların ağırlıkta olduğu görülecektir.

TÜRKIYE'DE KENTSEL KIMLIKLER ve KENTSEL HAREKETLER

MEKAN OLARAK GECEKONDU, GECEKONDU VE GECEKONDULU ALGISI



3. Hafta: Mekan olarak gecekondu, gecekondu ve gecekondulu algısı

ERMAN Tahire, "Gecekondu çalışmalarında "Öteki" olarak Gecekondulu Kurguları", *European Journal of Turkish Studies, Thematic Issue No 1 – Gecekondu,* URL: www.ejts.org/document85.htm.

ejts.org european journal of turkish studies
Social Sciences on Contemporary Turkey

Citation: Erman, Tahire (2004) 'Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' Olarak Gecekondulu Kurguları' *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondu, URL: http://www.ejts.org/document85.html
To quote a passage, use paragraph (§).

Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' Olarak Gecekondulu Kurguları

Tahire Erman

Abstract. This article reviews *gecekondu* studies ranging from earlier to recent ones to reveal the various representations of the *gecekondu* people in these studies. The representation of the *gecekondu* people varies in different time periods, namely, the "rural Other" in the 1950s and 1960s; the "exploited/disadvantaged Other" in the 1970s; the "diversified Others in terms of ethnicity, religious sect and gender," and the "undeserving rich Other" versus the "urban poor Other" in the 1980s and 1990s; and finally the "threatening Other/*varoşlu*" vs. the "*gecekondu* people as agents" in the late 1990s and 2000s. The article presents these representations/constructions by contextualizing them in the specific social, political and economic conditions, as well as academic paradigms of these periods. It concludes by drawing attention to the need to find new a terminology and new perspectives while studying gecekondu people that would not imply inferiority, that would not lead to defining them as the Other(s).

Citation: Erman, Tahire (2004) 'Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' Olarak Gecekondulu Kurguları' *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondu, URL: http://www.ejts.org/document85.html
To quote a passage, use paragraph (§).

Gecekondu kavramı 1950'lerden itibaren ivme kazanan köylerden büyük kentlere göç ile birlikte ortaya çıkmıştır[1]. Gecekondular ilk önceleri kentlerin iş merkezlerine yakın ve çoğunlukla dere yatağı, dik yamaç gibi coğrafi olarak dezavantajlı arazilerde derme çatma barakalar olarak yapılmışlar, ve zamanla kentlerin çeperlerini saran ve sürekli genişleyen halkalar halindeki düşük yoğunluklu, ve alt yapı ve servisler açısından yetersiz mahallelere dönüşmüşlerdir. "Gecekondulu" bu konut çevresinin insanıdır. Bu makale gecekondularda yapılan araştırmalar üzerinden 'gecekondulu' kurgusuna bakmakta, bu kurguları dönemleştirerek sunmaktadır[2]. Gecekondulu kurguları başlıca dört dönem içinde toplanmaktadır: 1950 ve 60'lı yıllarda "Köylü Gecekondulu", 1970'li yıllarda "Sömürülen/Dezavantajlı Gecekondulu," ve 1980'li ve 90'lı yıllarda genelde "Çoğul Olarak Gecekondulu," ve özelde "Haksız Kazanç Sahibi Gecekondulu"ya karşı "Kent Yoksulu Gecekondulu," ve 1990 sonlarından bugüne "Sakıncalı Gecekondulu Olarak Varoşlu"ya karşı "Özne Olarak Gecekondulu". Bunu yaparken gecekondu araştırmalarının incelenmesinden elde edilen bilgiler, her dönemin ekonomik, siyasal ve toplumsal koşullarına ilişkin bilgilerle desteklenmektedir.

I 1950 ve 60'lı Yıllar: "Köylü Öteki" Olarak Gecekondulu

[2] 1950'li yıllar Türkiye'nin çok partili yaşama geçiş yıllarıdır. Özellikle kırsal kesimden aldığı oy ve destek ile tek parti iktidarını sarsmış ve iktidara gelmiş olan Demokrat Parti, yine aynı yıllarda yaşanan kitlesel köyden kente göç olgusuna popülist bir yaklaşım sergilemiş, gecekondu yapımına karşı sert ve kesin bir duruş almaktan kaçınmıştır. İktidarın bu esnek tavrı gecekondu yapımını yaygınlaştırmıştır. Demokrat Parti'nin demokratik söylemi ve Amerika destekli liberal politikaları 1950 sonlarında iflas etmiş, ve toplumun büyük bir kesiminde hoşnutsuzluğa ve örgütlü protestolara yol açmıştır.

---

1 Note of the Ediutorial Board : due to a technical problem the author of this article has been initially indicated as being Erman and Tok. There is no change in the text itself.

2 Makale büyük ölçüde 'The Politics of Squatter (Gecekondu) Studies in Turkey: The Changing Representations of Rural Migrants in the Academic Discourse', *Urban Studies*, 38(7), pp. 983-1002, 2001, makalesine dayanmaktadır. Ancak, 'European Journal of Turkish Studies' dergisinin bu sayısının "gecekondu kurgusu"na yaptığı vurgunun gereği olarak, makalede bazı değişiklikler, eklemeler, çıkartmalar yapılmıştır. Bu makaleyi akademik çalışmalarını ve üretimlerini bireysel çıkarlarının üzerinde tutan tüm akademisyenlere ithaf ediyorum (T. Erman).

Citation: Erman, Tahire (2004) 'Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' Olarak Gecekondulu Kurguları' *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondu, URL: http://www.ejts.org/document85.html
To quote a passage, use paragraph (§).

Bu durum 27 Mayıs 1960 darbesi ile sonuçlanmıştır. 1960'lı yıllarda ise devlet ithal ikameci planlı kalkınma modelini benimsemiş, ve bu modelde gecekondu halkı ucuz iş gücü kaynağı ve tüketici olarak önemli bir rol üstlenmiştir (Şenyapılı 1982). Bu da yine devletin gecekondu oluşumuna karşı kesin bir duruş almasını engellemiştir. Gecekonduların varlığının devlet tarafından kabul edildiği ilk gecekondu yasası bu dönemde (n°755, 1966) çıkarılmıştır.

[3] Bu gelişmeler çerçevesinde 1950 ve 60'lı yıllarda yapılan akademik çalışmalarda gecekondu olgusuna yaklaşıma bakıldığında ortaya çıkan durum aşağıda özetlenmektedir. Dünyada ve Türkiye'de akademik çevrelerde Modernleşme Kuramının hakim olduğu bu yıllarda sosyal bilimciler gecekonduyu geleneksel toplumdan modern topluma geçiş sürecinde ortaya çıkan, ve zaman içerisinde toplumun gelişmesi ve köyden kente göçenin kentlileşmesi sonucunda eriyecek olan geçici bir olgu olarak görmektedir. Evrimci Modernleşme Kuramının öngörüsüne paralel olarak bu dönemde gecekondulu henüz köylü kültüründen ve ilişkilerinden kurtulamamış, kentli-modern değer ve yaşam tarzını benimseyememiş, ne köylü ne de kentli olan bir kişi olarak görülmektedir. Üniversitede okurken (1955-56 ders yılı) içlerinden birinde kiracı olarak oturduğu Hukuk ve Siyasal Bilgiler Fakülteleri arasındaki 158 gecekondu üzerinde ilk gecekondu araştırmalarından birisi olan monografik incelemesini yapan Öğretmen İbrahim Yasa, 1963-1965 yılları arasında Ankara'daki gecekondular üzerinde yaptığı araştırmasına dayanarak şöyle yazmaktadır:

[4] "Gecekondu ailesi, toplumsal değer ve alışkanlıkları bakımından bir ucu köyde, öbür ucu kentte iki aile tipi arasında bir geçiş durumu gösterir. Bu kurumun yapısında ve görevlerinde, köy ailesi özellikleri ile kent ailesi özelliklerinin bir arada bulunması, onu kendine özgü bir tür yapmıştır (Yasa 1970: 10). Gecekondu insanı, köydeki tarlasının küçük bir örneğini evinin önünde yapmaya, sebze, tavuk, ağaç yetiştirmeye çalışırken, bir yandan da kendisini kentin fabrikasında işçi olarak görmeyi umut eder (Yasa 1970: 15). Genel olarak "Gecekondu Ailesi" denilince, Türkiye'nin belirli bir döneminin toplumsal yapı koşullarında ortaya çıkmış ve yine bir süre sonra ortadan kalkması beklenilen kendine özgü nitelikleri olan, uzun bir toplumsal tarih gözönüne alınınca, yaşamı kısa sürecek "mutsuz" bir aileyi ansıtmaktadır (Yasa 1970: 17).

Citation: Erman, Tahire (2004) 'Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' Olarak Gecekondulu Kurguları' *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondu, URL: http://www.ejts.org/document85.html
To quote a passage, use paragraph (§).

[5] "Gecekondulu" farklı ve birbiriyle çelişkili kültürel öğeleri içinde barındırmaktadır: "Karma özellikler taşıyan çelişik davranışlı, türü kendisine özgü, bir birincil topluluktur" (Yasa 1973: 24). Yasa 1973 tarihli makalesinde gecekondu ailelerinin kentteki maddi kültür öğelerini kolaylıkla benimsemelerine karşın, değerlerinde aynı hızla değişimin gerçekleşmemesinden yakınmaktadır: "...birtakım manevi değerler görevlerini tamamladıkları halde, taşıllaşmış kalıntılar halinde hala yaşamaktadır. Bunları söküp atmak, herhangi maddi bir kültür öğesini söküp atmaktan çok daha zordur" (Yasa 1973: 45). Gecekondu ailesi köyle kentin arasına sıkışmıştır; ya kentli olup kurtulacak, ya da köylü kalarak mutsuzluk yaşayacaktır: "Gecekondu ailesi 'araf'da bekleyen bir ailedir" (Yasa 1973: 46). Ama yine de eninde sonunda kentli olacağı beklenmektedir.

[6] Bu çerçeve içinde gecekondu halkı homojen bir grup olarak görülmekte, bu grubu kentteki diğer insanlardan ayrıştıran temel farklılık köylü özellikleri taşıması olarak sunulmaktadır. Böylece gecekondulu, "kentli" ailelerden farklı "Öteki" olarak kurgulanmaktadır (Tok 1999: 44). Gecekondu ailesi, "kentli/burjuva" aileleriyle sürekli olarak karşılaştırılmakta (örneğin, aile yapısı, çocuk sayısı, yemek adetleri, nerede ve nasıl yemek yedikleri, sağlık ve hijyen alışkanlıkları), ve böylece ne kadar kentle bütünleşebildikleri anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu dönemlerde yaygın olarak uygulanan anket çalışmalarında sürekli sorulan sorular arasında gecekondu halkının sinema, tiyatro ve konsere gitme, ve gazete okuma alışkanlıklarını araştıran sorular da bulunmaktadır. Böylece gecekondulunun karşısına sinemaya, tiyatroya giden, konserleri izleyen, gazete okuyan bir kentli kurgusu çıkarılmaktadır. Buna karşılık gecekondulu "Öteki"nin "köylü zevkleri"nden bahsedilmektedir. Örneğin, gecekonduda yaşayan kadınların giyim-kuşamları şöyle anlatılmaktadır:

[7] Gecekondu kadınları arasında, köy motifi çorap ve giysi kullananlara rastlanır; entari üstüne hırka giymiş olanlar, başı eşarplı dolaşanlar sık sık görülür. *Giysilerde egemen renk kırmızıdır.* Daha çok *göz alıcı ve parlak kumaşlar* üstün tutulur. Bu durum *köy geleneğine* uygundur. Ancak gecekondu kadınlarının giyinişlerindeki değişmeler gözardı edilmemektedir:

- Bluz, naylon giyisiler, topuklu ayakkabı gibi kıyafetleri gecekonduya sokan bunlardır (*"kentli ailelerin yanında çalışan kadınlar"*). Kent burjuva ailelerinin kullanılmış eşyalarını evlerine aktaran bu kadınlar, bir bakıma eski giysicileri andırırlar. Bunların

kimileri ile kızları, özenti olarak, kent kadınlarının giyinişini taklit etmektedirler (Tok 1999: 11).

- Köylü zevklerine sahip köy-kent göçmeninin kenti köyleştirdiğinden yakınılmaktadır:

[8] Köyden gelmiş grupların, şehirleşinceye kadar yaşamış oldukları bu hayat tarzı ve köyden getirmiş oldukları düşünce tarzı, bilhassa büyük akınların olması halinde, şehirleri kısmen olsun köyleştirir; Ankara'nın bir zamanlar en iyi mağazalarının bulunduğu Anafartalar caddesi, günümüzde *köylü zevklerin* hakim olduğu bir yer haline gelmiştir... Demek ki, gecekondulu toplum şehirleşirken, bir taraftan da şehri köyleştiren bir vetire ortaya çıkmaktadır (Yörükhan 1968: 11).

[9] Bu alıntıdan da görüldüğü gibi, gecekondulu sadece kentliden farklı olarak kurgulanmamakta, "köylü zevkleri" ve yaşam tarzından dolayı hiyerarşik olarak aşağıda görülmektedir. Geleneksel köylü toplumundan modern kentli topluma doğru tek yönde gelişme modeli içinde gecekondulu, kentte köylü "Öteki" olarak, "eksik Öteki" "yanlış Öteki" "geri kalmış Öteki" olmaya mahkumdur.

II 1970'li Yıllar: "Sömürülen/Dezavantajlı Öteki" Olarak Gecekondulu

[10] 1970'lere gelindiğinde, sosyal bilimlerde paradigma değişmesi yaşanmış, toplumsal olayları açıklamada evrimci modernleşme kuramının yerine ekonomi-politik ağırlıklı kuramlar hakimiyet kazanmıştır. Bu dönemde özellikle Latin Amerikalı akademisyenler tarafından geliştirilen Bağımlılık Kuramı etkili olmuştur. Bunun sonucunda gecekondu, gelenekselden moderne geçiş süreci içinde yaşanan geçici bir olgu yerine, kapitalist sistemdeki çeper ülkelerin yaşadıkları kentleşme olgusunun kalıcı bir ürünü olarak görülmeye başlanmıştır. Kıray (1970) bunu hızlı köyden kopmaya karşın yavaş işçileşme olarak tanımlamıştır. Batı dünyasının 19. yüzyılda yaşadığı kentleşme deneyiminin "çeper ülkeler" için model olarak alınması eleştirilmiştir. Örneğin Kongar bu konuda şöyle demektedir:

[11] "Çarpık kentleşme," "bozuk kentleşme," "yalancı kentleşme" gibi terimler birer değer yargısı belirtmekten ileri gidemezler. Eğer bir kentin nüfusunun yarıdan fazlası ya da yarıya yakın kısmı belli tipte bir çevrede (gecekonduda) yaşıyorsa, bu ancak kentsel

tabakalaşma bakımından bir anlam ifade eder (Kongar 1973: 80). Şenyapılı da, gecekonduya ilişkin olarak, "*Tek boyutta incelendiğinde varolan ve sistemin o boyutunda 'bozulma' olarak nitelendirilen özelliklerin, kökende, yeni bir gelişme modelinin özellikleri olduğunu*" belirtmektedir (Şenyapılı 1978: 2).

[12] Buna bağlı olarak "gecekondulu" kurgulamasında da farklılıklar olmuş, gecekondulu, sorunların kaynağı yerine şartların mağduru olarak görülmeye, "Sömürülen/Dezavantajlı Öteki" olarak kurgulanmaya başlanmıştır. Gecekondulu artık, kapitalist sistemin getirdiği dengesiz gelişmenin ve çarpıklıkların sonucunda oluşan konumundan dolayı kentle bütünleşemeyen, kentin hizmet ve olanaklarından yararlanamayan kişidir. Gecekondulunun kentle bütünleşme arzusunda olduğu, ama yapısal şartların ve devlet politikalarının, ya da devletin bu konuda yeterli politikalar üretememesinin, buna olanak vermediği söylenmektedir. Bu görüşleri destekleyen Eke'ye göre;"*(Göçmenlerin) kente katılımının artması kolay değildir, ve bu onların suçu değildir. Sorun göçmenlere yardımcı olacak politikaların üretilmemesinden kaynaklanmaktadır ... Göçmen fırsatı yakaladığında kentsel işlevlere katılmakta, erişebildiği ölçüde eğitim ve sağlık hizmetlerini kullanmaktadır. Eğer kullanmazsa, bu onun "yoksulluk kültürü"nden değil, kötü formüle edilen politikalardan dolayıdır*" (Eke 1981: 67).

[13] Şenyapılı ise, gecekondu nüfusunun, gecekonduların ilk ortaya çıktıkları zaman gözlenen marjinal konumunun zamanla değiştiğini, hem üretim hem de tüketim alanlarındaki katılımları ile gecekondulular ın ekonomik olarak toplumla bütünleştiklerini, ancak kentli kesim tarafından sosyo-kültürel boyutta kabul görmediklerini ifade etmektedir. Ayrıca, yazar gecekondu halkının kentle ekonomik bütünleşmesinin, sunduğu ucuz ve örgütsüz iş gücü ile, ve kentli kesimden dışlanmasını telafi etmek için satın almaya yöneldiği tüketim malları yoluyla olduğuna dikkati çekmektedir (Şenyapılı 1982). Gecekonduda yaşayan insanların ezilmeleri, ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmelerinden dolayı yakınmaları gündeme getirilmiştir. Kongar, Altındağ'da yaptığı araştırmasına bağlı olarak, bölgede oturanların çocuk bahçesi, sağlık ocağı gibi birçok hizmetlere sahip olmayı arzuladıklarını, "ikinci sınıf vatandaş muamelesi" görmek istemediklerini söylemektedir (Kongar 1973).

[14] Her iki dönemde de ortak nokta, gecekondu olgusunun kentle bütünleşememe sorunsalı olarak tanımlanmasıdır. Bunu engelleyen ya gecekondulunun kentte yeniden

ürettiği geleneksel kültürüdür (1950 ve 60'lar), ya da kapitalist ilişkilerin getirdiği eşitsiz, sömürüye dayalı ekonomik yapıdır (1970'ler). Yine her iki dönemde de gecekondulu homojen bir sosyal grup olarak görülmüş, köyden kente göç eden olarak kurgulanmıştır.

[15] 1970'ler iktisadi ve siyasal sorunların yaşandığı bir dönem olmuş, toplum sağ (ülkücü) ve sol (devrimci) olarak kutuplaşmış, ve dönemin sonlarına doğru giderek artan silahlı çatışmalar yaşanmıştır. Toplumun genelindeki bu kutuplaşma ve çatışma atmosferi gecekondu mahallelerine güçlü bir şekilde yansımış, solcu ve sağcı gruplar gecekondu mahallelerinde hakimiyet kurmak için birbirlerine karşı şiddet kullanmışlardır. Bu ortam içinde "kurtarılmış bölge/mahalle"ler ortaya çıkmış, gecekondu halkı sağ-sol olarak ayrışmıştır.

[16] 1970'lerin sonlarında gecekondu mahallelerinde yaşanan bu "kurtarılmış bölge" deneyimi ve sağ-sol (ülkücü-devrimci) çatışması, gecekondu halkının köy kültürünün birleştirdiği homojen bir bütün olmadığını, içinde birbiriyle çatışan farklı kültürler ve siyasi görüşler barındırdığını göstermiştir. 1950'lerde Demokrat Parti ve 1960'larda Adalet Partisi iktidarları sırasında ülkeye hakim olan iktisadi kalkınmaya olan inanç, gecekondu halkının muhafazakar iktidar partilerini desteklemesi sonucunu doğurmuş, ve bu durum toplumla bütünleşme eğilimlerinin belirtisi olarak görülmüştür. Ancak 1970'lerde dünyada yaşanan ekonomik bunalım, ve ülkenin bu dönemdeki ekonomik krizlerle sallanan çalkantılı siyasi ortamı içinde solun giderek güçlenmesi ve sol söylemin Ecevit'in kişiliğinde geniş taban bulması sonucunda gecekondu oyları statükocu merkez sağ partilerden eşitlik ve emek yönünde değişim talebinde bulunan sosyal demokrat ve sol partilere kaymış, ve böylece özellikle gecekondu gençliği "devrimci"lerin umut kaynağı olmuştur. Artık dönemin konjönktürü içinde gecekondulu varolan düzenle bütünleşmek yerine, varolanı kendi çıkarları doğrultusunda değiştirmek istemektedir. Böylece gecekondulu, toplumsal kurgulama içinde "Sakıncalı Öteki"ne dönüşmeye başlamıştır.

[17] Ayrıca Alevi halka karşı şiddetin yaşandığı Maraş (1979) ve Çorum (1980) olayları da gecekondu halkının köylü geçmişleri paydasında birleşen homojen bir topluluk olmadığına, içlerinde Alevi-Sünni bağlamında farklılıkların bulunduğuna, ve bu farklılıkların çekilebildiği tehlikeli noktaya, varabildiği şiddete dikkati çekmeleri açısından önemlidir.

Citation: Erman, Tahire (2004) 'Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' Olarak Gecekondulu Kurguları' *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondu, URL: http://www.ejts.org/document85.html
To quote a passage, use paragraph (§).

III 1980 ve 90'lı Yıllar: "Ötekiler" Olarak Gecekondulu

Etnik, Mezhepsel ve Cinsiyete Bağlı Olarak Farklılaşan Gecekondulu

[18] Gecekondulunun homojen bir topluluk olarak kurgulanması, yerini 1980 ve 1990'larda topluluk içindeki etnik, mezhepsel ve cinsiyete dayalı farklılaşmaya bırakmıştır. Bu durum Batı dünyasında hakim olmaya başlayan, ve kimlik ve farklılıkların vurgulandığı post-modern söyleme denk düşmüştür. Ayrıca kentte büyüyen ikinci ve üçüncü kuşakların ortaya çıkması gecekondu halkının kendi içindeki farklılığa da dikkat çekmiştir.

[19] 1980'lerden itibaren oluşan feminist harekete paralel olarak, gecekondulu kadın araştırmalarda görünürlük kazanmıştır. 1980 öncesinin çoğunlukla hane halkı reisi ile gerçekleştirilen anket çalışmalarında erkeklerin görüşleri elde edilirken, ve dolayısıyla kadınların sesi duyulmazken, 1980 sonrasında ve özellikle 1990'larda gecekonduda yaşayan kadınları anlamak için araştırmalar yapılmıştır (örneğin Wedel 1996, 2001; Erman 1997, 1998; Bolak 1997; İlkkaracan ve İlkkaracan 1998; Baysu 2002). Böylece "Köylü Öteki" kurgulamalarında sık sık kullanılan; şalvar giyen, başını tülbentle örten, kapı önünde komşularıyla oturup örgü ören gecekondulu kadın öğesi bir nesne yerine özne olarak gecekondu araştırmalarında yerini almış, ancak büyük ölçüde "Öteki" olmaktan kurtulamamıştır.

[20] Alevi ve Kürt kimlikleri de, kimlik siyaseti (Ayata 1997) içinde ortaya çıkmaya başlamıştır. İlginç olarak, Alevi ve Sünni gecekondulular varlığı 1960'larda yapılan saha araştırmalarında da (örneğin, Karpat 1976) görülmüştür. Aleviler ve Sünniler köyden kente göç sürecinin başından itibaren gecekondularını birbirlerinden ayrı yerlere yapma, birbirlerinin içine karışmama eğilimi içinde olmuşlardır. Ancak o yılların siyasi ve ekonomik ortamı içinde kente yerleşme ve gecekondularını kabul ettirme çabası içinde olan gecekondu halkı, mahallelerine hizmet getirmek gibi ortak çıkarlar etrafında birleşmişler, özellikle Aleviler, bu kimliklerini kamusal alana taşıyarak görünürlük kazandırmak yerine gizlemeyi yeğlemişlerdir. Bugün farklı olan, bu kimliklerin vurgulanması eğilimidir (Erder 1997). Özellikle 1990'lardan itibaren Alevi kimliği kamusal alanda görünürlük kazanmış; bu dönem Alevi örgütlenmesine tanık olmuştur. Gecekondu araştırmalarında da gecekondu mahallelerinin farklı yörelerden gelmiş, farklı kültür ve inançları beraberinde getirmiş, farklı siyasi görüşlere sahip, kendi içlerinde çekişen, çatışan gruplardan oluştukları kabul

Citation: Erman, Tahire (2004) 'Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' Olarak Gecekondulu Kurguları' *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondu, URL: http://www.ejts.org/document85.html
To quote a passage, use paragraph (§).

edilmeye başlanmış, Alevi Kürt/Türk, Sünni Kürt/Türk, Şafi Kürt, İslamcı/dinci kimlikler kullanılır olmuştur (örneğin, Güneş-Ayata 1990/91; Gökçe 1993; Wedel 2001). Bu kimliklerin toplumdaki kutuplaşmalara, kırılma noktalarına denk düşüyor olmaları, gecekonduluyu kolayca "Sakıncalı Öteki"ne dönüştürme olasılığını ortaya çıkarmaktadır. Gecekondu mahalleleri basında Sultanbeyli gibi "İslamcı," ya da Küçük Armutlu gibi "radikal sol/terörist" mahalleler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum post-modern söylemin içerdiği "çeşitlilikten kaynaklanan olumluluk" iddiasına uymamakta, gecekondu mahallelerini "Sakıncalı Ötekiler"in mahali olarak damgalamaktadır.

"Haksız Kazanç Sahibi Olarak Gecekondulu"ya Karşı "Kent Yoksulu Olarak Gecekondulu"

[21] Toplumun bir zamanlar yoksul ve çaresiz olarak gördüğü, ve gecekondusuna, onaylamasa ve kenti bozduğuna inansa bile, hoş görüyle yaklaştığı gecekondulu, bugün gecekondular rant mekanizması içine çekildikçe, "haksız kazanç" "talan" "yağma" gibi sözcüklerle anılır olmuştur (örneğin, Kongar 1998; Ekinci 1993). Özellikle liberal politikaların uygulandığı Özal döneminde çıkarılan gecekondu afları ve gecekondu arazisi üzerinde dört kata kadar bina yapılmasına izin verilmesi ile birlikte gecekonduluya formel konut piyasasında rant yolu açılmış; gecekondu arazisi büyük kazanç getiren ticari meta haline gelmiştir. Bunun da "evvelden bir gecede gecekondularını yapıyorlardı; şimdi bir günde köşeyi dönüyorlar" diye halkın tepkisini çektiği basında sıkça ifade edilmektedir. Bu fikre kuşkulu yaklaşan akademisyenler vardır. Örneğin Wedel, "gecekondu yapımında spekülasyon ve rantın bir söylem olarak ön plana çıkarılması belli toplumsal tabakaların çıkarlarını koruyan, eski 'medeni' ve burjuva İstanbul'un yeniden kurulmasına ve köklü ıslah çalışmasına karşı sosyal sorunlar nedeniyle yükselen sesleri bastırmak için ortaya atılan bir bahane olabileceği kuşkusunu uyandırmaktadır" demektedir (Wedel 2001: 68).

[22] Özal'ın, gecekonduları formel konut piyasası içine çekmek için yaptığı yasal değişiklikler sonucunda ortaya çıkan "yasal rant"ın yanında, gecekondu üzerinden enformel piyasada işleyen büyük rantlar da söz konusudur, ve olayın aktörleri olarak "arazi mafyası" "gecekondu mafyası" gündeme gelmektedir.

Citation: Erman, Tahire (2004) 'Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' Olarak Gecekondulu Kurguları' *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondu, URL: http://www.ejts.org/document85.html
To quote a passage, use paragraph (§).

[23] Gecekondu çalışmalarında "haksız kazanç sahibi olarak gecekondulu", yorum söz konusu olduğunda ortaya çıkmakta, araştırmaların nesnesi olarak bulunmamaktadır[3]. Öte yandan, resmin diğer yüzü olan gecekondu ve yoksulluk, giderek artan bir şekilde araştırmalara konu olmaktadır. Bugün, gecekondu denilince akla gelen kent yoksullarıdır. Özal döneminin liberal politikalarının sonucunda zenginle yoksulun arasındaki ekonomik eşitsizliğin derinleşmesiyle (Sönmez 1996), ve Dünya Bankası gibi uluslararası kuruluşların teşvikiyle yoksulluk çalışmaları artmıştır. Kentteki yoksulun adresi gecekondulardır ve gecekondulu artık köylü değil, kentin yoksuludur. Hemşehrileri tarafından dışlanan, enformel ilişki ağları içine girmeyi başaramayan, Doğu'dan zorunlu göçle gelip, çok kötü durumdaki konutlarda kirada oturanlar gecekondu araştırmalarında ortaya konulmuşlardır (Erder 1995). Ayrıca, gecekondu arazisinin giderek ranta açılmasıyla, kent çeperindeki arazi üzerinde artan bir rekabet ortaya çıkmış, bu durum da güçsüz kesimleri gecekondu yapma sürecinden dışlamıştır.

[24] Böylece bugün gecekondulu çok farklı iki kurgu ve bunların dayandığı iki farklı gerçeklikle karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde gecekondulu bir taraftan "köşeyi dönen," öte taraftan ise "yoksulluk içine hapsolan"dır. "Yoksulluk kurgusu" kendisiyle birlikte maddi yardımları getirdiği için, gecekondu halkı tarafından kapışılan bir meta olma yolundadır. Etnografik bir araştırmanın gösterdiği gibi (Erman 2003b), eskiden yoksulluk utanç verici bir durum olarak görülürken, bugün gecekondulu kadın komşusuna, "Ben senden daha yoksulum," diyerek yoksulluğunu ispat etmeye çalışmakta, yoksulluk konusunda yarışmaktadır. Dolayısıyla "yoksulluk kurgusu" "haksız kazanç" gibi bir olumsuz etiketleme yerine, "üzerinden kazanç sağlanabilecek bir durum" olarak ortaya çıkma eğilimindedir. Tabii burada yoksulluklarından, ailelerini geçindiremediklerinden dolayı büyük sıkıntı ve bunalımlar yaşayan aileleri yadsımamak gerekir.

---

[3] Gecekondudan apartmana taşınmış aileler üzerinde bazı araştırmalar mevcuttur. Gecekondu yerine yaptırdıkları apartmanda yaşayan akraba aileler üzerindeki bir araştırmada gecekondudaki yaşantının apartmana taşındığından bahsedilmektedir (Şenyapılı 1992: 208). Öte yandan, apartmanlaşan bir semtte daire satın alarak gecekondudan apartmana taşınmış aileler üzerindeki araştırmalarda apartmanda yaşamaya başlamanın kır kökenli göçmenler tarafından statü göstergesi olarak görüldüğü, bunun sonucunda salonun ve salondaki mobilyaların büyük önem kazandığı ifade edilmektedir (Ayata 1989; Erman 1996).

Citation: Erman, Tahire (2004) 'Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' Olarak Gecekondulu Kurguları' *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondu, URL: http://www.ejts.org/document85.html
To quote a passage, use paragraph (§).

IV 1990 Sonlarından 2000'lere: "Sakıncalı Öteki Olarak Varoşlu"ya[4] Karşı "Özne Olarak Gecekondulu"

[25] Bugün gecekondu toplumda karşımıza yasa dışı bölücü siyasi örgütlerin kök saldıkları[5], Cumhuriyet'in kuruluş ilkelerine, ve özellikle laikliğe aykırı yaşantı ve görüşlerin hüküm sürdüğü çevreler olarak çıkmaktadır. Ayrıca, tinerci çocuklardan, sokak çetelerine, kapkaççılara kadar her türlü şiddetin ve yasa dışılığın adresi gecekondular olmaktadır. Ve bu durumu ifade etmek için yeni bir kavram oluşturulmuş durumdadır: Varoş ve varoşlu. Varoşlu sözcüğü giderek günlük yaşamda, ve özellikle basında, yaygın olarak kullanılan bir kavram haline gelmektedir. Akademik çevrede bu kavramı kullanan (örneğin, Ayata 1996) ya da bu kavramı eleştirel olarak irdeleyen (örneğin, Etöz 2000) çalışmalar ortaya çıkmaktadır. "Varoş" Macar asıllı bir sözcüktür, ve Meydan Larousse'de şehir surlarının dışındaki mahalleler, çevre mahalleler olarak tanımlanmakta, genelde şehrin dış semtleri için kullanılmaktadır. Türkiye bağlamında ise varoş sözcüğünün yaygın olarak kullanılmaya başlanması, 1 Mayıs 1996 olaylarının basında ifade edilmesi sırasında olmuş; örneğin "Varoşlar Kente İndi" "Patlayan Varoşlar" gibi başlıklar atılmış, "kırlardan kentlerin kenarlarına akan milyonlarca insanın, nasıl radikal dinciliğin, terörün ya da vandalizmin kucağına itildiğini görmek" gereğinden bahsedilmiştir (Bila 1996). Dolayısıyla varoş ile şiddet arasında bir bağ, sözcüğün ilk kullanımından itibaren kurulagelmiştir. Gecekondu kavramının, gecekonduların zaman içinde uğradıkları değişimlerden/dönüşümlerden dolayı geçerliliği kaybettiği, içinin boşaldığı ve yerini alacak yeni kavramlara ihtiyaç duyulduğu günümüzde, varoş sözcüğü giderek artan bir biçimde gecekondu yerine kullanılmaya başlanmıştır. Varoşun şiddetin kol gezdiği, yasa dışı faaliyetlerin hakim olduğu, toplumla bütünleşmek yerine topluma ve sisteme karşı bir duruşun üretildiği yerler olarak kurgulanması söz konusudur (Etöz 2000). Bu kurgulama içinde varoşlu, kent ve kentli için sürekli bir tehlike kaynağıdır; topluma ve Cumhuriyet'in varlığına bir tehdittir; Cumhuriyet'in üzerinde kurulduğu ana ilkeleri yok etmeye, düzeni yıkmaya çalışan bir düşmandır; kenti kuşatarak teslim almaktadır. "Arazi yağması ve imar afları, salt kentleri değil, 'laiklik ve demokrasi'yi de tehdit" etmektedir (Ekinci 1993).

---

[4] Bu kurgulama akademik çevreden çok basın tarafından yapılmaktadır.

[5] Örneğin, bir yüksek lisans öğrencisi varoş kavramını İstanbul'daki bir gecekondu mahallesinde çalışmak istediğini söylediğinde, "PKK'lı mısın, KADEK'li misin? Orda oturanlar aşırı sol örgüt üyeleridir," diye üniversitesinden tepki görmüştür.

[26] Ayrıca varoşlu "tüketim estetiğinden yoksun," kentin nimetlerinden yararlanan ama kentin kültürünü yakalayamamış kişiler olarak da ortaya çıkmaktadır (Etöz 2000). Varoş kavramı, göç sonucunda kentlerde oluşan kültüre yerleşik kentlinin tepkisini içinde taşımaktadır. "Kent seçkinleri," "yoz" "dejenere" olarak tanımladıkları "varoş kültürü"nü beğenmemekte, 1980 sonrasında içlerinden kısa zamanda servet sahibi olmuş yeni zenginler çıkaran köy kökenli göçmenleri kültürsüzlükleri ile kent yaşantısını bozmakla suçlamaktadırlar. Kısacası, "varoşlu" şemsiyesi altında şiddet ve toplumsal düzensizlik, İslamcı köktencilik ve yasa dışı bölücü sol olarak sisteme karşı siyasal tehdit, ve kültürel olarak yetersiz olma durumu biraraya getirilmektedir.

[27] Varoşlu kurgulamasıyla gecekondulara yapılan olumsuz etiketleme eğilimi, 1980 sonrası Türkiye'sinde yaşanan makro değişikliklerle ilişkilendirilebilinir. Bu dönemdeki iktisadi politikalardaki değişiklikler (ihracata yönelik modelin benimsenmesi, neo-liberal politikalar sonucunda özelleştirme ve serbest piyasa ekonomisine ağırlık verilmesi) toplumun ekonomik ve toplumsal yapısını etkilemiştir. Bir tarafta küresel kapitalizm ile bütünleşme süreci içinde zenginleşen bir grup oluşurken, öbür tarafta güvenceli istihdam olanaklarının azalması, gelirlerin düşmesi, sosyal hizmetlerdeki harcamaların kısılması sonucunda giderek yoksullaşan bir grup ortaya çıkmıştır. Savaş sonrası ekonomik kalkınma döneminin sona ermesiyle birlikte toplumun tüm kesimleriyle ilerlemesi söylemi geride kalmıştır. Bugün, Batı ülkeleri başta olmak üzere, kapitalist dünyada zengin ile yoksul arasındaki uçurum artmakta; toplumun avantajlı kesimi korunaklı, dışa kapalı, ve yüksek teknoloji ve özel güvenlik görevlileriyle korunan konut çevreleri, özel hastaneleri, özel okulları, özel sağlık ve yaşam sigortaları ile kendi yaşam mekan ve kurumlarını oluşturmakta, yoksullarla olan ilişkilerini en aza indirgemektedir. Varoştan yayılan şiddet ve kişi güvenliğine olan tehdit söylemi, bu yöndeki gelişmeleri desteklemektedir. 1950'lerin kentle bütünleşemediği, köylü değerleri ve yaşam biçimini koruduğu için "kentli" tarafından toplumun modernleşmesi önünde bir engel olarak görülen gecekondu halkı, bugün "varoşlu" adı altında "Sakıncalı Öteki" olarak tanımlanmakta, ve "kentliler" tarafından giderek kendi dışlarına itilmektedir.

[28] Ayrıca, bu gelişmelere paralel olarak, uzun yıllar kapitalistleşme süreci dışında bırakılan gecekondu arazisi (kentlerin çeperlerindeki araziler) artık sistemin içine çekilmek istenmektedir. Özal hükümeti, çıkardığı gecekondu ve toplu konut yasaları ile bunun önünü

açmıştır. Özel sektör de kent çeperindeki araziye gözünü dikmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla gecekonduların ortadan kaldırılması gereğini meşrulaştıracak bir söyleme ihtiyaç vardır. Varoş kavramı da böyle bir söyleme olan ihtiyaca denk düşmektedir. Tehdit ve tehlike üzerine kurulan bu varoş söyleminin abartılı yönüne karşın, bir gerçek tarafı da vardır. Kent çeperindeki arazi üzerinde yaşanan çekişme ve rekabet, artan işsizlik, siyasallaşan etnik ve mezhepsel kimlikler, devletin yanlı tutumu, devlet kurum ve hizmetlerinin belli mahallelerde mevcut olmaması, "çeper mahalleleri" kendi içlerinde birbirine düşürmektedir. 2002 yılında İstanbul'daki Esenler-Karabayır mahallesinde mahalledeki Siirtliler ile Romanlar arasında yaşanan şiddet olayları buna bir örnektir (Erman 2003a; Erman ve Eken 2004). Ancak, daha önce de vurgulandığı gibi, tüm gecekondu mahallelerinin şiddet ve tehlike barındıran mahalleler olarak gösterilmesi, ve bunun sorgulanmadan kabullenilmesi büyük bir hatadır, ve "kendi gerçeğini yaratan kehanet" gibi, gecekondu halkı bu şekilde etiketlendikçe, ve "kentli" kendini korumak için oluşturduğu korunaklı çevresi içine çekildikçe, devlet varlığını bu mahallelerinde sadece baskı aracı olarak gösterdikçe, bu kurgu gerçeğini üretebilecektir.

[29] Gecekondu mahallelerinin zaman içinde birbirlerinden farklılaştıkları, kimisinin apartmanlara dönüşerek kentin formel konut piyasası içine katıldığı, kimisinin tipik gecekondu mahallesi özelliklerini koruyarak varlığını sürdürdüğü, kimisinin ise eskiyerek, bozularak en yoksulun sığınma mekanları haline geldiği gözlemlenmektedir. Buna paralel olarak, kimi gecekondulu apartman ya da bir/bir kaç gecekondu sahibi olurken, kimisi ise gecekonduda kirada oturmaktadır. Ayrıca gecekondu halkı kendi içinde hiyerarşik olarak bölünebilmekte, böylece kentli için "Öteki" olan gecekondulu kendi "Öteki"sini üretebilmektedir ("the Other of the Other") (Erman ve Eken 2004). Bu farklılıkların yok sayılarak gecekonduların ve gecekondu halkının homojen bir grupmuş gibi "varoş" ve "varoşlu" şemsiyesi[6] altında biraraya getirilme eğiliminin toplumda oluşmuş olması anlamlıdır, ve yukarıda bahsedilen 1980 sonrası Türkiye'sindeki makro değişiklikler bu

6 "Şemsiye" sözcüğü yağmura karşı korumayı içerdiği için olumlu bir işlevi akla getirmektedir. Ancak makalenin bağlamı içinde "varoş" kavramının böyle bir olumlu koruyucu işlevinin olması söz konusu değildir. Tam tersine bu kavram gecekondulular arasındaki farklılıkları/çeşitlilikleri bastırarak, gecekonduluyu toptan "Sakıncalı Öteki" olarak etiketlemesinden dolayı, gecekondulular aleyhine bir işlev görmektedir.

duruma ışık tutması açısından yararlıdır. Bu çerçevede akademik çevre genelde varoş kavramına ihtiyatlı yaklaşmaktadır.

[30] Varoş kavramının bir etiketleme olarak toplumda yaygınlaşmasının getirdiği olumsuzluk yanında, akademik çevrelerde birtakım olumlu gelişmelere tanık olunmaktadır. Yapısalcı kuramlar (1950 ve 60'larda modernleşme kuramı, ve 1970'lerde ekonomi-politik kuramlar) çerçevesinde yürütülen kantitatif anket çalışmalarının yanında, gecekondu insanını "özne" olarak anlamayı hedefleyen kalitatif çalışmaların giderek ağırlık kazandığı görülmektedir. Gecekonduda yaşayan insanların yaşamlarını onların bakış açılarından anlamayı amaçlayan araştırmaların ve gecekondu mahallelerini derinlemesine inceleyen çalışmaların sayısı artmaktadır (örneğin, Wedel 2001; Işık ve Pınarcıoğlu 2001; Erman 2002, 2003c; White 2002; Bozkulak 2003); ve kadınlar ve Aleviler gibi baskın söylem içinde dezavantajlı konumdaki gruplar araştırmaların öznesi olarak bulunmaktadır (örneğin Wedel 1996; Erman 2003d). Bu etnografik araştırmaların "varoş" şemsiyesi altında toplanan olumsuz kurguyu ne kadar yıkabileceği, ne kadar yeni açılımlar getireceği zaman içinde görülecektir. Ayrıca, gecekondu nüfusu gibi akademik çevre de zaman içinde çeşitlenmekte, bir zamanlar gecekonduda yaşamış, ya da ailesi köyden göçetmiş akademisyenler ortaya çıkabilmektedir. Onların yapacağı araştırmalar yeni bakış açıları getirme potansiyelinden dolayı önemlidir.

Sonuç Yerine

[31] 1950'lerde kitlesel olarak kent mekanında ortaya çıktığından beri gecekondu olgusu toplumun ve sosyal bilimlerin gündeminde yer almış, ve bu olgunun aktörü olarak gecekondulu, toplum ve akademik ortamdaki hakim söylem ve yaklaşımların etkisiyle farklılaşan tanımlarla varlığını günümüze kadar sürdürmüştür. Dünya ve Türkiye'de ortaya çıkan paradigma ve gelişmelerden etkilenen araştırmacıların gecekondu insanına yaklaşımları zaman içinde farklılıklar göstermiş; bu etkiler altında kendi görüşlerini oluşturarak gecekondu olgusuna ve insanına ilişkin bir duruş geliştirmişlerdir. Ve bu farklı yaklaşımlar/duruşlar içinde gecekondulu hep "Öteki" olarak kurgulanmıştır. Ya kültürel olarak eksiktir, ya ekonomik olarak dezavantajlıdır; ya yoksuldur ve yardıma muhtaçtır, ya da haksız yere zengin olandır. Ama hep "Öteki" olarak kalmaktadır. Derinlemesine

araştırmalarda "özne" olarak görülen gecekondu insanlarının bu "Ötekileştirme" durumunu ne derece ortadan kaldıracağı zamanla anlaşılacak önemli bir sorudur.

[32] Günümüzde "varoşlu" kavramı "gecekondulu"nun yerine geçmeye başlamıştır. Varoşun "şiddet" "anarşi" "sistem karşıtlığı" "toplumsal tehdit" çerçevesinde kurgulanması eğilimi, "mazbut ama kültürsüz köylü" olarak kurgulanan, ve yukarıdan bakılarak kabullenilen gecekondulu portresini ortadan kaldırmakta; yerine sıradan şiddet ile toplum için, ve siyasal şiddet ile Cumhuriyet için tehlike oluşturan, dolayısıyla birinci durumda uzak durulması, ve ikinci durumda devletin üzerine baskı, şiddet ve güçle gitmesi gereken varoşlu portresini koymaktadır. Bugün "gecekondu" ve "gecekondulu" kavramlarının içi, hem gecekondu olgusunun kendisinde yaşanan değişiklikler, hem de gecekondu halkı içindeki çeşitlenmeler sonucunda boşalmış durumdadır. Artık gecekondu "bir gecede kondurulan" ve geçiciliği ifade eden, köyden göç edenlerin konutu değildir; kalıcıdır, dönüşmekte, apartmanlaşmaktadır. Bir zamanların "kendilerine ait olmayan arazi üzerine imar kurallarına uyulmadan yapılan yasal olmayan konutlar" olarak tanımlanan gecekonduları bugün, çıkarılan İslah İmar Planları ile yasallaştırılmakta, formel konut piyasası içine çekilmektedir. Gecekondu halkı ise, ev sahibinden kiracısına, köyden göç etmiş olanından kentte büyüyenine, çeşitlilik göstermektedir. Ancak post-modern söyleme denk düşen bu çeşitliliğe kapılmamak gereklidir. Çünkü yine de "gecekondulu," avantajlı kentli kesimin karşısında asimetrik bir konuma sahiptir. Akademisyenler bu durumun gösterildiği yeni kavramları üretmeyi amaçlamalıdırlar. Söz konusu insanların kendilerini nasıl tanımladıklarını anlamaya çalışmak bu yönde atılacak önemli bir adımdır. Ankara-Mamak'daki bir gecekondu mahallesinde yapılan araştırmada (Erman 2002), mahallelinin büyük çoğunluğunun kendilerini gecekondulu olarak tanımladıkları bulunmuştur. Gecekondulu olmak araştırmada en yaygın olarak sahiplenilen kimliklerden biri olarak mevcuttur. Ancak bu kimlik çoğunlukla, varolan, reddedilemiyecek, inkar edilemeyecek bir durumun pasif bir kabullenişi olarak ortaya çıkmaktadır, ve genelde istenmeyen, toplumsal ve fiziksel dezavantaj ifade eden bir durumun kabullenilişi anlamına gelmektedir." Araştırmadaki insanlar varoş kavramına yabancıdır. Öte yandan, İstanbul-Gültepe'de sürdürülmekte olan bir araştırmada (Bozkulak 2003), mahalle halkının varoşlu kavramına "Bizi Ötekileştirmek için böyle diyorlar", diyerek tepki gösterdiği bulunmuştur.

Citation: Erman, Tahire (2004) 'Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' Olarak Gecekondulu Kurguları' *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondu, URL: http://www.ejts.org/document85.html
To quote a passage, use paragraph (§).

[33] İlk araştırmanın gösterdiği üzere, gecekondu ve gecekondulu kavramlarının analitik olarak bir şey ifade etmemesine karşın, toplumsal olarak bir karşılığı hala vardır. Öte yandan, ikinci araştırma varoşlu kavramının da giderek gecekondu halkının yaşamı içine girdiğini göstermektedir[7] Akademisyenlere düşen görev, bu toplumsal (ve mekansal) olguyu anlamlı ve aşağılayıcı kurgulamalardan uzak kavramlarla ifade etmektir.

[7] Bunda kent farkı önemli bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır. Sermaye birikim süreçlerinin ve kentsel arazi rantının yoğun olarak varolduğu İstanbul'da "varoş" kavramı ve kavramın içeriğine denk düşen toplumsal ve fiziki gerçeklik günlük yaşamda daha kolay yer edinir ve gözlenirken, bu kavram ve gerçeklik bürokratik bir kent olan ve çeper arazinin ranta dönüşmesinin daha yavaş (daha az hızlı) yaşandığı Ankara'da göreli olarak yaygın değildir.

Citation: Erman, Tahire (2004) 'Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' Olarak Gecekondulu Kurguları' *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondu, URL: http://www.ejts.org/document85.html
To quote a passage, use paragraph (§).

References

Ayata, Ayşe (1997) 'The emergence of identity politics', *New Perspectives on Turkey*, 17, pp.59-73.

Ayata, Sencer (1989) 'Toplumsal çevre olarak gecekondu ve apartman', *Toplum ve Bilim*, 46/47, pp.101-127.

Ayata, Sencer (1996) 'Varoşlar, çatışma ve şiddet', *Görüş*, 6, pp.18-23.

Baysu, Gülseli (2002) Looking at women's poverty in poor households. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü.

Bila, Hikmet (1996) 'Varoşlar', *Milliyet* (6 Mayıs).

Bolak, Hale Cihan (1997) 'Marital power dynamics: Women providers and working-class households in Istanbul', in Gugler, Joseph (ed.), *Cities in the Developing World*, New York, Oxford University Press, pp.218-232.

Bozkulak, Serpil (2003) 'Gecekonduların "varoşlaşma" sürecinden Gülsuyu Mahallesi'. *Türk Sosyal Bilimler Derneği*, 8. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan bildiri, Ankara, 3-5 Aralık.

Eke, E. Feral (1981) 'The absorbtion of low income groups in Ankara', *Ekistics*, 286, pp.64-70.

Ekinci, Oktay (1993) 'İllegal Kent: Sultanbeyli', *Cumhuriyet* (Aralık 28).

Erder, Sema (1995) 'Yeni kentliler ve kentin yeni yoksulları', *Toplum ve Bilim*, 66, pp.106-119.

Erder, Sema (1997) *Kentsel Gerilim*, Ankara, Uğur Mumcu Vakfı Yayınları.

Erman, Tahire (1996) 'Women and the housing environment: The experiences of Turkish migrant women in squatter (gecekondu) and apartment housing', *Environment and Behavior*, 28 (6), pp.764-798.

Erman, Tahire (1997) 'The meaning of city living for rural migrant women and their role in migration: the case of Turkey', *Women's Studies International Forum*, 20 (2), pp.263-273.

Erman, Tahire (1998) 'The impact of migration on Turkish rural women: four emergent patterns', *Gender & Society*, 12 (2), pp.146-167.

Erman, Tahire (2002) 'Mekansal kümelenme, siyaset ve kültür', in Dikmen, Ahmet Alpay (der.) *Kentleşme, Göç ve Yoksulluk*, Ankara, İmaj Yayıncılık, pp. 1-17.

Erman, Tahire (2003a) '2000'li yıllarda kent çeperindeki şiddet: Esenler, İstanbul olayının düşündürdükleri', *Almanak 2002*, İstanbul, Sosyal Araştırmalar Vakfı, pp.503-507.

Erman, Tahire (2003b) 'Ankara'da bir gecekondu mahallesinin oluşma ve gelişme öyküsü ve yaşanan eşitsizlikler'. *Sosyoloji Derneği*, 4. Ulusal Sosyoloji Kongresi'nde sunulan bildiri, Sivas, 16-18 Ekim.

Erman, Tahire (2003c) 'Kentin çeperindeki "modernlik": "Modern başkent" Ankara'da bir gecekondu mahallesi', içinde Pultar, Gönül ; İncirlioğlu, Emine Onaran ; Akşit, Bahattin (der.) *Kültür ve Modernite*, İstanbul, Tetragon ve Türkiye Kültür Araştırmaları, pp.107-128.

Erman, Tahire (2003d) 'Mahalledeki Yabancı: Gecekondu ortamında Alevi-Sünni ilişkilerinin etnografik araştırması', Türk(iye) Kültürleri Sempozyumu'na sunulan bildiri, Van, 3-5 Eylül.

Erman, Tahire ; Eken, Aslıhan (2004) 'The "Other of the Other" and "unregulated territories" in the urban periphery: *Gecekondu* violence in the 2000s with a focus on the Esenler case, İstanbul', *Cities*, 21 (1), pp.57-68.

Etöz, Zeliha (2000) 'Varoş: bir istila, bir tehdit', *Birikim*, 132, ss.49-53.

Gökçe, Birsen (der.) (1993) *Gecekondularda Ailelerarası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonlara Dönüşümü,* Ankara, Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetler Müsteşarlığı.

Güneş-Ayata, Ayşe (1990/91) 'Gecekondularda kimlik sorunu, dayanışma örüntüleri ve hemşehrilik', *Toplum ve Bilim*, 51/52, pp.89-101.

Işık, Oğuz ; Pınarcıoğlu, M. Melih (2001) *Nöbetleşe Yoksulluk: Sultanbeyli Örneği*, İstanbul, İletişim.

İlkkaracan, İpek ; İlkkaracan Pınar (1998) '1990'lar Türkiyesi'nde kadın ve göç', in Baydar, Oya (der.) *75. Yılda Köylerden Şehirlere*, İstanbul, Türk Tarih Vakfı Yayınları, pp.305-322.

Karpat, Kemal (1976) *The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kıray, Mübeccel (1970) 'Squatter housing: Fast depeasantization and slow workerization in underdeveloped countries'. 'Research Committee on Urban Sociology of the 7th World Congress of Sociology'de sunulan bildiri, Varna, 14-19 Eylül.

Kongar, Emre (1973) 'Altındağ'da kentle bütünleşme', *Amme İdaresi Dergisi*, 6, pp.109-138.

Kongar, Emre (1998) *21. Yüzyılda Türkiye*, İstanbul, Remzi Kitabevi.

Sönmez, Mustafa (1996) *İstanbul'un İki Yüzü: 1980'den 2000'e Değişim*, Ankara, Arkadaş.

Şenyapılı, Tansı (1978) *Bütünleşmemiş Kentli Nüfus Sorunu,* Ankara, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yayını, no.27.

Şenyapılı, Tansı (1982) 'Economic change and the gecekondu family', in Kağıtçıbaşı, Çiğdem (ed.) *Sex Roles, Family and Community in Turkey*, Bloomington, Indiana University Turkish Studies 3, pp.237-248.

Şenyapılı, Tansı (1992) 'A new stage of gecekondu housing in İstanbul', in Tekeli, İlhan ; Şenyapılı, Tansı (eds.) *Development of İstanbul Metropolitan Area and Low Cost Housing*, İstanbul, Turkish Social Science Association, pp. 182-209.

Tok, Naslıhan (1999) *A critical approach to gecekondu studies in Turkey*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü.

Wedel, Heidi (1996) 'Gecekondulu kadınlar ve yerel siyaset', *Defter,* 9 (28), pp. 44-55.

Wedel, Heidi (2001) *Siyaset ve Cinsiyet: İstanbul Gecekondularında Kadınların Siyasal Katılımı,* İstanbul, Metis.

White, Jenny B. (2002) *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics,* Seattle and London, University of Washington Press.

Yasa, İbrahim (1970) 'Gecekondu ailesi: Geçiş halinde bir aile tipolojisi', *AÜSBF Dergisi*, 25, pp.9-18.

Yasa, İbrahim (1973) 'Gecekondu ailesi mozayiği', *Amme İdaresi Dergisi*, 6, pp.41-46.

Yörükhan, T. (1968) *Gecekondular ve Gecekondu Bölgelerinin Sosyo-Kültürel Özellikleri*, Ankara, İmar ve İskan Bakanlığı-Mesken Genel Müdürlüğü-Sosyal Araştırma Dizisi 1.

TÜRKIYE'DE KENTSEL KIMLIKLER ve KENTSEL HAREKETLER

KENTSEL HAREKETLER, GECEKONDU HAREKETI

4. Hafta: Kentsel hareketler, gecekondu hareketi

ERDER Sema, *Kentsel Gerilim*, um:ag Vakfı yayınları, 2. baskı, 2002, s. 21-28.

ASLAN Şükrü, "Kent mekanına aşağıdan müdahalenin bir örneği olarak 1 Mayıs Mahallesi deneyimi" in GÜLTEKİN Ahmet Kerim, GÜNDOĞDU İbrahim, *Devrimci-Halkçı Yerel Yönetimler Umut ve Mücadele Mekanlarından Deneyimler,* Patika kitap 2013, s.175-190.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

I. KİTLESEL TOPLUMSAL HAREKETLER

Günümüzde yaygın olarak gözlemlenen ve genel olarak heterojen grupların farklı eksenlerde bir araya gelerek, çeşitli niteliklerdeki taleplerini gündeme getirdikleri "**kitlesel toplumsal hareketler**" değişik alanlarda çalışan sosyal bilim uzmanları tarafından yaygın olarak tartışılmaktadır. Kitlesel toplumsal hareketler, uzun zamandır, kentsel hareketler, etnik hareketler, kadın hareketi ve çevre hareketleri gibi konularda ve her hareketin kendi anlamı içinde ayrı düzlemlerde ele alınmakta ve değerlendirilmekteydi. Son dönemlerde bunlar, daha genel bir çerçevede, yeni tür siyasal hareketler olarak, devlet-toplum ilişkilerine etkileri, sınıfsal hareketlerden farklılıkları ve toplumsal tabakalaşmaya etkileri yönleriyle incelenmekte ve tartışılmaktadır. Bu araştırma kentsel hareketler ve toplumsal gerilim konusundaki tartışmalar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bölümde ise, kitlesel toplumsal hareketleri genel olarak değerlendiren bazı görüşleri kısaca aktarmakta yarar görülmektedir.

Bu değerlendirmelerde, öncelikle, toplumsal hareketlerin, bugüne kadar alışılmış çıkar grupları, siyasal parti hareketleri gibi örgütlü hareketlerden farklılığı dikkati çekmektedir. Bu hareketlerin genellikle daha gevşek gruplara ve ilişki ağlarına dayandığı gözlenmektedir. Pakulski, toplumsal hareketlerin örgütlü politik grupların yürüttükleri protesto hareketlerinden farklı olarak; karar alma yönünden, çok merkezli, katılımcıları yönünden ise "üye"lerden çok, destekçilere ve sempatizanlara dayanan hareketler olduğundan söz etmektedir. (Pakulski; 1993. s: 132). Toplumsal hareketlerin "sınıf" hareketleriyle

ilişkisi ve farklılıkları konusu da bu bağlamda tartışılmaktadır. Kitlesel toplumsal hareketlerin dikkati çeken özelliği, bunların yaygın olması ve siyasal toplumun dışında kalan alanlarda, kendiliğinden oluşan enformel gruplar, cinsiyet grupları, yerel gruplar gibi gruplarca gerçekleştirilmesidir. Pakulski, bunu, özellikle günümüzün karmaşık toplumlarında, toplumsal çatışma dinamiklerinin çok daha çeşitlenmiş olmasına bağlamaktadır. Bu bağlamda, Pakulski, bu hareketleri, toplumdaki çatışma eksenlerinin sınıf çatışmalarının dışındaki alanlarda da yaygınlaşmasına bağlamaktadır. Ancak, Pakulski, bu hareketlerin kaynağında yatan çatışmaların, tıpkı sınıf çatışmaları gibi, toplumlarda yaygın, kalıcı etkilerinin olabileceğinden söz etmektedir (Pakulski; 1993. s: 151).

Fuentes ve Gunter Frank da, genellikle, bu tür hareketlerin **"adaletsizlik"** duygusuyla oluşan, **saldırgan** olmaktan çok, kendi haklarını **savunmaya** yönelik; **kalıcı** olmaktan çok **geçici** olan; katılımcıları arasında geçişken olabilen ; bazen birbirini **destekleyici**, bazen de, birbiriyle **yarışan**, hatta **çatışabilen** hareketler olduğuna dikkati çekmektedirler. Fuentes ve Gunter Frank, bu hareketleri, esas olarak devlet kurumlarının ve devletin gücünün birçok bireysel ve toplumsal talebi karşılamakta gittikçe yetersiz kalmasının bir sonucu olarak görmektedirler. Dünyadaki ekonomik ve toplumsal gelişmeler karşısında, devletin, bireyin haklarını ve isteklerini karşılamakta yetersiz kalmasıyla canlanan bu hareketler, bir anlamda, kurumsal siyasal gücün kullanımıyla ilgili kuralların -ya da "demokrasi" kurallarının- değiştirilmesine dönük taleplerin ifadesi olarak da kabul edilebilmektedir. (Fuentes ve Gunter Frank; 1989: s: 190-191).

Malcolm Waters, son dönemlerde dünyada yaygınlaşan, bölgesel, yerel, etnik, cinsiyetçi, kuşaklararası, dinsel farklılık gibi çok çeşitli konularda ortaya çıkan bu tür toplumsal hareketleri, daha çok tabakalaşmaya etkileri yönünden incelemektedir. Waters'a göre, bugün dünyada iki yönlü bir süreç yaşanmaktadır. Bir yandan işçi sınıfı hareketlerinin başarılarıyla elde edilmiş birçok kazanım "eşitlik ve yurttaşlık hakkı" olarak yerleşikleşmekte, yaygınlaşmakta ve kitleselleşmekte; diğer yandan, devlet, bütün bu talepleri karşılamakta yetersiz kal-

maktadır. Waters bu olgunun yaygınlaşmasında kitle iletişim araçlarının çok önemli bir rol oynadığına işaret etmektedir. Waters, esas olarak evrenselci, insancıl, hak odaklı talepleri gündeme getiren bu tür hareketlerin, çoğu kez, kitle iletişim araçları yoluyla birbirinden haberdar olan kişi ya da gruplarca kendiliğinden gerçekleştirildiğini belirtmektedir. Bu tür hareketlerin ve grupların daha çok risk, ya da kriz gibi gerilim anlarında ortaya çıktığını, ancak özellikle toplumsal tabakalaşmaya etkileri yönünden önemli dönüşümlere neden olduğuna işaret etmektedir. (Waters; 1994; s: 304-306).

Kitle iletişim araçlarındaki yaygınlaşma ve küreselleşmenin, toplumdan topluma farklı sonuçlar doğurduğu açıktır. Ancak, bu sürecin dolaylı bir sonucu , göreli olarak daha demokratik toplumlarda yerleşikleşmiş olan siyasal, ekonomik ve toplumsal hakları ifade eden **"yurttaş"** haklarının evrenselleşmesine neden olmasıdır. Bu bağlamda, son dönemlerde, bir taraftan refah devletindeki daralmaların **"yurttaş"** haklarına etkileri, diğer taraftan küreselleşmenin ulusal vatandaşlıkla sınırlı kalan "yurttaş" hakları kavramını yetersiz hale getirmesi üzerinde yoğun tartışmalar da devam etmektedir (Turner, 1993 ve Steenbergen 1994). Örneğin, Saunders, **"refah devleti"** uygulamalarının **"yurttaş"** kavramını daha çok kurumsal ve bürokratik düzlemde yerleşikleştirdiğini, dolayısıyla, bu sistemin içine girmeyen grupları ve bunların talep konularını dışladığını, bu nedenle bireyin taleplerini gündeme getirebilecek yeni bir **"yurttaşlık"** anlayışının ve aktif katılım biçimlerinin oluşması gerektiğinden söz etmektedir. (Saunders; 1993. s: 88).

Turner, **"yurttaş"** kavramını tartışarak, bu kavramın geleceğinin ulus-devletin geleceğine bağlı olduğunu, küresel siyasal sistemin kurulmasında ise, **"haklar"**ın gittikçe daha fazla önem kazandığını, bireyin ve farklı talepleri olan grupların **"devlet gücü"** karşısında korunması için mevcut **"yurttaş"** hakları anlayışının çoğu zaman yetersiz kaldığını belirtmektedir. Turner bu günün dünyasında, artık akademik ve siyasal düzlemdeki tartışmalarda **"yurttaş hakları"** kavramının yerini **"insan hakları"** kavramının almasını önermektedir. (Turner; 1993.s: 186-187 ve Turner; 1994. s: 165-166).

Bu bağlamda, mevcut haklar sisteminin bürokratikleşmiş

yapısı içinde "**sistem**" dışı kalan ve dolayısıyla "**yurttaş**" haklarının korunması dışında kalan kitlelerin (örneğin; sürekli işsizler, yoksullar, göçmenler, azınlıklar vb..) durumu ve bürokratikleşmiş haklar dışındaki taleplerin (örneğin; kadınlar, farklı cinsel tercihler, çevre vb..) durumu tartışılmaktadır. Bütün bu tartışmaların ve yeniden ele alınan kavramların mevcut ulusal hukuk sistemleri bakımından önemli sonuçlar doğurduğu açıktır. Bu tartışmaların bir kesiminin uluslararası hukuk kuralları haline gelişi, bu konularda bir çok ülkeyi iç hukuklarında da bağlayıcı hale getirmektedir. Sonuçta,. dünyanın bir ucunda ve çok kısıtlı bir çevreyi ilgilendirir gibi gözüken birçok tartışma, dünyanın bir başka ucunda bir başka anlam içinde etkisini gösterebilmektedir.

Diğer taraftan, dünyadaki hızlı ve ucuz ulaşım ve haberleşme sistemi , sözlerin, kararların ve imajların dünya yüzeyine hızla yayılmasına ve farklı bir kitle kültürünün oluşmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla, çoğu zaman haberleşmedeki gelişmelerin etkisiyle, birçok ülkede, iç dengelerde çok önemli değişiklikler olmadan da siyasal koşullarda, yeni gerilimler ve çatışmalar yaşanabilmektedir. Son dönemlerde, birçok ülkede daha önce gözlemlenmemiş birçok kitlesel hareketlerin patrak gibi artışında bu olgunun da önemli payı olduğu birçok sosyal bilimci tarafından dile getirilmektedir. (Zolberg, Suhkre ve Aguayo. 1989: s: 230).

Gerek ileri sanayi toplumlarında, gerek üçüncü dünya ülkelerinde yaygınlaşma eğilimi gösteren bu tür toplumsal hareketlerin niteliği ve etkileriyle ilgili tartışmaların incelenmesi bu olgunun çok boyutlu yönünü gündeme getirmektedir. Bölge, yerleşim birimi, komşuluk, meslek, tabakalaşma, ırk, cinsiyet, etniklik, dil, din, vb. konularda bireysel, türdeş ya da heterojen grupların karmaşık bileşimlerinden oluşabilen toplumsal hareketlerin temel dinamiklerini kavrayabilmek oldukça zor olabilmektedir. Bu yönüyle, her toplumsal hareketin kendi niteliklerinin ve oluşum koşullarının ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiği konusunda birçok tartışmacı anlaşmaktadır. Bu bağlamda, kentsel toplumsal hareketlerin de, nitelikleri, sonuçları ve etkileri yönünden somut oluşum koşulları içinde değerlendirilmesi gerektiği kabul edilmektedir.

II. KENTSEL HAREKETLER

Kentsel hareketler ve kentsel gerilim, sosyal bilim ve özellikle kentbilim çevrelerinde uzun bir süredir üzerinde durulan konulardan biridir. Gecekondu hareketi, kiracı hareketleri, konut işgalleri, getto hareketleri, komşuluk hareketleri, yerel siyasal komitelerin hareketleri gibi heterojen, çoğu zaman siyasal açıdan örgütsüz olarak oluşan toplumsal kitle hareketleri üzerinde teorik ve ampirik çalışmalar yapılmaktadır. Kentsel alanlarda ilgili yapılmış olan çok sayıdaki alan araştırması, farklı toplumlarda ve farklı kentsel ortamlarda sonuçları ve etkileri bakımından birbirinden çok farklı nitelikte kentsel hareketin gerçekleşmekte olduğunu göstermektedir. Ancak, bunların yanı sıra bütün bu hareketlerin ortak noktalarını ve anlamını kavramsal düzlemde açıklamaya çalışan önemli tartışmalar da vardır. Bu bölümde bu tartışmalar hakkında biraz bilgi vermeye çalışacağız.

Kentsel hareketlerin, toplumlardaki grupların üretim ilişkilerindeki eşitsiz konumlarından kaynaklanan "sınıfsal" hareketlerden niteliksel olarak farklı hareketler olduğu belirginlik kazanmaktadır. Bu nedenle, bu hareketlerin toplumsal yapı ve katmanlaşmayla ilişkileri ve bunlara etkileri konuları, temel tartışma konularından biridir. Kentsel alanlarda gerçekleşen, üretim ve çalışma alanlarının dışında kalan konularda ve daha çok günlük yaşamın sürdürülmesiyle ilgili konularda yoğunlaşan bu tür toplumsal hareketlerin "**toplumsal tüketim**" ve "**toplumsal yeniden üretim**" kavramları çerçevesinde ele alınması, bu bağlamda en önemli kavramlaştırmalardan biri olmaktadır. (Castells; 1977 ve Saunders, 1981). Bu kavramlar özellikle üretim alanında varolan çatışmaların yanı sıra ortaya çıkan bu çatışmaların toplumsal grup ve sınıfların yeniden üretim alanındaki yansımalarını ifade etmesi bakımından önemli bir çerçeve çizme olanağı vermiştir.

Toplumsal eşitsizliğin bir başka eksende yansıması olan kentsel eşitsizliklerden doğan bu tür gerilimler hemen bütün toplumlarda yaygınlaşma eğilimi göstermektedir. Ancak bu yaygınlaşmanın nedenleri toplumdan topluma değişmektedir. Bir önceki bölümde de aktarıldığı gibi, çalışma, iş yaşamı ve

sosyal güvenlik gibi konularda ekonomik eşitsizliğin bir dereceye kadar giderilebildiği toplumlarda bu tür gerilimlerin nedenleri daha çok refah devleti uygulamalarındaki daralmalardan ya da bu uygulamaların toplumsal yaşamın diğer alanlarındaki bazı talepleri karşılayamamasından doğabilmektedir. Bu tür taleplerin karşılanamamasından doğan gerilimlerin, bu toplumlarda, zaman zaman üretim ve iş alanındaki çatışmanın yerini aldığı gözlemlenmektedir. Bunun yanı sıra, yine aynı toplumlarda, kurumsal olarak bu tür haklardan yararlanan "**yurttaş**"larla, "**diğerleri**" ya da kurumsal korumanın şemsiyesinin içinde kalan gruplarla, dışında kalan grupların yaşam koşullarındaki farklılıkların yarattığı gerilimin de bu tür hareketleri canlandırdığı görülmektedir. (Waters;1994). Bu toplumlardaki "**yurttaş**" haklarının genişletilmesi talepleri, örneğin, bölgesel dengesizlik, çevre hakkı gibi taleplerle "**yurttaş**" haklarından yararlanamayanların, (örneğin göçmenler, evsizler, azınlıklar, işsizler, gibi grupların) hareketleri bu bağlamda değerlendirilmektedir.

Bütün bu tartışmalar, "**mekan**"ın toplumsal formasyona etkileri konusunu da gündeme getirmektedir. Kentsel mekanla ilgili araştırmalar, kentlerde toplumsal katmanlaşmaya göre değişen bir mekansal katmanlaşmanın olduğunu göstermektedir. Mekansal katmanlaşmayla toplumsal katmanlaşma arasında çoğu zaman bir ilişkinin kurulabilmesi de mümkün olabilmektedir. Üst sınıf alanları, orta sınıf alanları ya da işçi sınıfı mahalleleri gibi mahallelerde farklı toplumsal katmanların, günlük yaşamlarını sürdürdükleri yaşama alanlarının niteliklerinin de farklı olduğu kolaylıkla gözlemlenebilmektedir. Yaşama alanlarındaki farklılıkların orada yaşayan bireylerin ve toplumsal grupların hem günlük yaşam kalitesine ve hem de yaşam şanslarına etkisi vardır. Kentsel alanlarda yaşayanlar bakımından gerek iş alanları ve gerekse konut alanlarının niteliği ve bu alanlara ulaşabilmedeki eşitsizlikler birçok konuda çatışma ve çelişkinin yaşanmasına neden olmaktadır. Bu yönüyle kentsel yaşam ve kentleşme, oldukça karmaşık ve kapsamlı bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu bağlamda, kentsel toprakların üretilme biçiminin ve kent topraklarının bir meta olarak toplumsal ilişkilere etkisi de

gündeme gelmektedir. Mingione, sanayileşme, sermaye birikimi ve mekansal oluşum ilişkilerinin nitelikleri üzerinde yaptığı bir analizde bu ilişkileri şöyle özetlemektedir.

1. Sermaye birikiminin mekansal sonucu, toplumsal ilişkilerin mekanda eşitsiz ve çelişkili dağılımıdır. Bu da bölgesel dengesizlikler, kentsel yoğunlaşma, kentsel eşitsizlikler biçiminde gözlemlenmektedir.

2. Kentleşme sırasında, kentsel toprakların üretim süreci, "yaşayan" prekapitalist ilişkiler olarak, gerek kentsel rant, gerek spekülasyon aracılığıyla, sermaye birikimiyle ve eşitsizliklerle ilgili gelişmelerde özel bir rol oynamaktadır.

3. Diğer taraftan, kentsel arsalar kıt bir tüketim malı (konut, sanayi, hizmet üretimi gibi birçok değişik amaçla kullanılabilecek) olarak da bu gelişmelerde etkili bir rol oynamaktadır. (Mingione;1981. s:21-22)

Mingione'ye göre, kentsel toplumsal hareketler, bütün bu ilişkilerin sonucunda doğan çelişkilerden doğmaktadır. Bu da, bu hareketlerin, heterojen, siyasal olarak örgütlü olmayan ve işçi sınıfının örgütlü hareketleriyle çok dolaylı ilişkisi olan hareketler olması sonucunu doğurmaktadır. Bu hareketlerin sermaye birikimi açısından yorumlanması için oluşum şartlarının değerlendirilmesi gereklidir. Gecekondu hareketi, kiracıların hareketleri, yerel politik komitelerin hareketlerinin hepsinin farklı anlamları ve yorumları olabilir. Bunlar ancak kapitalist gelişmenin farklı aşamalarındaki sermaye birikimi ve çelişkilerin yorumlanmasıyla açıklanabilir (Mingione 1981; s:35).

Mingione, kentleşme ile sanayileşmenin birlikte gelişmediği ve kentleşmenin işsizlik ya da enformel sektörle birlikte geliştiği toplumlarda gerilimin "**üretim**" alanından "**yeniden üretim**" alanlarına kaydığını belirtmektedir. Mingione, düzensiz işlerin, ikili işlerin, aile ekonomilerinin hakim olduğu bölgelerde çalışan grupların çok farklı biçimlerde bölündüğüne ve toplumsal çelişkilerin çok daha farklı alanlara kaydığına işaret etmektedir. Bu toplumlarda, bir taraftan iş piyasasında bölünmeler yaşanmakta, diğer taraftan birbirinden kopuk ve ilişkisiz gibi görünen birçok yeni alanda çatışma ve çelişkiler doğmaktadır. Bu toplumlarda, dağınık, çeşitli ve yaygın çelişki alanlarının doğması sonucunda, iş piyasası taleplerine dönük örgütlü

işgücü hareketlerinin yerini refah kurumlarına ulaşma amacına dönük hareketler almaktadır. Mingione, bu durumlarda toplumsal çelişkilerin yerel, kısıtlı konulara indirgenmiş, dağınık, yaygın ve bölünmüş olabileceğini ifade etmektedir. (Mingione:1981:s: 57).

Kentsel hareketler ve kentsel gerilim konusunda yapılmış olan çalışmalar, devlet-toplum ilişkileri, sermaye birikimi gibi makro ölçekli analizlerden, "yerel" düzlemdeki çatışmaları daha somut olgular düzleminden inceleyen araştırma ve analizlere kadar çok çeşitli düzlemde yapılmaktadır. Biz burada, gerek bu hareketlerin daha çok "yerel" düzlemde gerçekleşmesi, gerek burada sonuçlarını aktaracağımız araştırmanın konusu nedeniyle, daha çok "yerel" düzlemdeki ilişkileri inceleyen analiz ve araştırma sonuçlarını aktarmakla yetineceğiz.

ASLAN Şükrü, « Kent mekanına aşağıdan müdahenin bir örneği olarak 1 Mayıs Mahallesi deneyimi » in GÜLTEKİN Ahmet Kerim, GÜNDOĞDU İbrahim, Devrimci-Halkçı Yerel Yönetimler Umut ve mücadele mekanlarından deneyimler, Patikakitap, 2013, s. 175-190

KENT MEKÂNINA AŞAĞIDAN MÜDAHALENİN BİR ÖRNEĞİ OLARAK 1 MAYIS MAHALLESİ DENEYİMİ

Şükrü Aslan*

1 Mayıs Mahallesi deneyimi, bugün, bir yönüyle 1970'li yılların politik atmosferini yaşamış olan pek çok kesim için önemli bir deneyim olduğu kadar bir yönüyle de benim kuşağımdaki arkadaşların büyük bölümünün bizzat yaşadığı bir pratiktir. Yanı sıra söz konusu süreklilik ilişkisine, bugün yine kendisini sosyalist kimliğiyle tanımlayan hemen herkesin de siyasi ya da örgütsel tarihine ilişkin bir pratik olarak da eklenebilir. Çünkü 1 Mayıs Mahallesini kuran politik hareketler o günkü adlarıyla anacak olursak Devrimci-Yol, Halkın Yolu, Halkın Kurtuluşu, Halkın Birliği ve Partizan grupları bugün de bir ölçüde sürekliliklerini koruyorlar.

Dolayısıyla her bir sosyalist hareketin kendi tarihinden bir iz taşıyan bir deneyimden söz ediyoruz. Belki de hepsinin toplamı olarak ifade etmek gerekirse, Türkiye'de sosyalist hareketin kent mekânına aşağıdan müdahale deneyiminin ilk örneğidir diyebiliriz. Benzer örnekler daha önce hiç yaşanmadı. Aynı zamanda kendisinden sonraki deneyimleri de tetikleyen ve bir bakıma onlara model olan bir deneyimdir. Çünkü yine, bilindiği gibi, İstanbul, Ankara ve İzmir'de 1 Mayıs Mahallesine benzer deneyimler gerçekleşti. İstanbul'dan örnek vermem gerekirse Gülsuyu Mahallesi,

* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Güzeltepe Mahallesi, eski adıyla Çayan Mahallesi bunlar arasında zikredilebilir. 1 Mayıs Mahallesi deneyimi, bunları önceleyen ve model olan bir deneyimdir.

1 Mayıs Mahallesine ilk kez 1990 yılında gittiğimde, zihnimde yer etmiş olan mahalle imgesi ile karşılaştığım "1 Mayıs" pek birbirine benzememişti. Mahalle bir şantiye alanıydı. Neredeyse her yerde inşaat vardı. O yüzden çok bağ kuramadım ama yine de bu mahallenin tarihini Türkiye'de kent tarihi içerisine taşımak, sosyalist hareketle kent ilişkisinin bir örneği olarak tartışmak gerektiğini düşündüm.

Bunun için biraz okuma yapmaya çalıştım. Akademide acaba bu tür deneyimler nasıl anlatılmış diye bir arayışa giriştim. Fazla bir şey bulamadım ama birkaç farklı kitapta konuyla ilgili kısa değerlendirmelere denk geldim. Orada şöyle anlatılıyordu: "1980'den önce terör örgütleri ya da yasa dışı örgütler hazine arazisini parselleyip yandaşlarına dağıtıyorlardı." Böyle geçiyordu metinlerde, 1 Mayıs Mahallesi. Bu "akademik" yaklaşım ile mahallenin kuruluş yıllarında günlük gazetelerde yer alan haber ve yorumlardan oluşan hâkim politik yaklaşım arasında aşağı yukarı paralellik vardı. Çünkü "Tercüman" başta olmak üzere o zamanki günlük basın 1 Mayıs Mahallesi tecrübesini terör örgütlerinin veya anarşist örgütlerin devlete meydan okuması olarak nitelemişlerdi.

"Sosyalist Hareket", "Mekân" ve "Müdahale"

"Sosyalist Hareket", "Mekân" ve "Müdahale" kavramları üzerinden tartışmamızı açabiliriz. İlki sosyalist hareket: Bundan Türkiye'de bir bütün olarak Cumhuriyet tarihine yayılmış sosyalist örgütleri değil de esas olarak 1970'li yılların sosyalist hareketini konu ediniyoruz. Bu hareket, esas olarak uluslararası komünist hareketin ayrışmasının belirlediği üç ana eksen üzerinde siyaset üreten gruplardan oluşmaktadır... Birinci grubu, Sovyetler Birliği'ni sosyalist bir devlet olarak kabul edenler; ikinci grubu da Sovyetler Birliğini sosyal-emperyalist bir devlet olarak gören ve Çin Komünist Partisinin (ÇKP) çizgisine yakın duran gruplar oluşturuyor. Üçüncü grup ise bu ikisinin arasında duranlardan oluşuyor. Burada ele alacağımız ve 1 Mayıs Mahallesi deneyiminde yer alan sosyalist hareket daha çok ikinci ve üçüncü gruplardan oluşuyor. Bu grupta yer alan sosyalist örgütler, sadece uluslararası komünist hareketin belirlediği yaklaşımlar sebebiyle değil, devrim stratejisi, mücadele biçimleri ve araçları bakımından da birbirlerinden farklılaşıyorlar. Aslında bu ikisi arasında da bir ilişki vardır. Çünkü bu hareketin geliştirdiği mücadele ve devrim stratejisi büyük ölçüde referans kabul edilen ülkelerin/pratiklerin tecrübelerine dayanmaktadır. Ayrıca belirtmek gerekir ki bu grupların her biri sadece kentsel değil, kırsal alanlarda da hatırı sayılır taraftar kitlesine sahip gruplardır.[1]

Mekân kavramıyla da daha çok toplumsal anlamda yeniden üretilen "yer"den söz ediyoruz. Başka bir deyişle sosyolojik bir vak'anın mekânsallaştığı ya da tersinden söylersek, mekânın toplumsal bakımdan yeniden kurulduğu bir durumdur söz konusu olan. "Planlamacıların" fonksiyonlarına göre dizayn ettikleri bir "yer"in fiziki inşa ve gündelik kullanıma açılması süreci gibi düşünülebilir. Bu noktada Lefebvre'nin geliştirdiği farklı mekân kavramsallaştırmaları; bunların niteliği ve birbirleriyle ilişkileri, 1 Mayıs Mahallesi deneyimini anlamayı mümkün kılan bir çerçeve sunmaktadır. Genel olarak mekâna toplumsal üretim penceresinden bakan Lefebvre, mekânın üretilme biçiminde olduğu kadar bu sürecin içinde varolma ve temsil edilme düzeyleri hakkında da bir yaklaşım geliştirir. Buna göre mekânın üretiminde üç düzeyle karşılaşılır: Bunlardan ilki mekânın deneyimlenmesine işaret eden "mekânsal pratikler"dir. "Mekânın temsili" mekânsal deneyimlerin, ("mekânsal pratiklerin") kavramsallaştırılmasıyla ilişkilidir. Üçüncüsü "temsil mekânları"dır ve hayal gücü ve keşiflerin yapıldığı düzey olarak tasvir edilir. Bu düzey ilk iki düzeyi etkileme gücüne sahiptir.[2] Böylece sözü edilecek mekân, farklı süreçlerden geçerek inşa olunan, soyut mekânda üretilen, gündelik kullanıma açılan, çatışmanın, çelişkinin ve kendine özgü biçimlerde temsil edilen alan olarak görünür olur.

1 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, Cilt 7, İletişim Yayınları, s. 2324-2422

2 Henri Lefebvre, *The Production of The Space*, Oxford:Blackwell, 1992: s. 38-40

Buradan üçüncü kavrama geçebiliriz. **"Mekâna müdahale"** aslında kapitalist sistemi akla getiren bir ifadedir. Zira sözü edilen mekân, kapitalist kenttir ve müdahalenin bizzat sistemden geldiği düşünülebilir. Kapitalizm, mekânı, özellikle hâkim politik odakların müdahalelerine açık hale getirmiştir. Yenilemek, dönüştürmek, yeniden yapılandırmak vb. çoğu kez müdahalenin resmi dili olarak önem kazanır. Müdahalenin kendisi kadar biçimleri de çeşitlilik gösterir. Mekân, bu müdahale biçimleriyle bir yandan yeniden üretilirken eski toplumsal dokusu çatlar ve kimi parçaları geleneksel sahiplerinden arındırılır; yeni sahipleriyle birlikte eski işlevlerini de yitirirler. Buna "mekâna yukarıdan müdahale" demek mümkündür.

Kent mekânına müdahale eden aktörler kimi zaman yerel iktidarlar kimi zaman da merkezi hükümetlerdir. Çoğu kez ikisi aynı anda ve ortak bir strateji içinde kente müdahale ederler. Daha doğrusu kamu adına işlevler yüklenmiş yerli ve uluslararası sermaye bu görevi yerine getirir. Hâkim politika alanından yapılan müdahale, kendi yasal zeminini de oluşturur. Bu bağlamda İstanbul'da kentsel dönüşüm projeleri, kent mekânına yukarıdan müdahalelerin hem biçimini hem de içeriğini oldukça iyi anlatan örneklerdir.

"Kent mekânına yukarıdan müdahale" ifadesi sosyalist hareketin mekâna ilişkin pratiklerini ifade etmek için de bir fırsat yaratır: "Mekâna aşağıdan müdahale"!

Kent mekânı çok çeşitli toplumsallıkların alanı olarak, çatışmanın, çelişkinin, gerilimin alanıdır ve mekân bu gerilim ve çatışmalardan doğal olarak etkilenir. Sosyalist hareket de bir toplumsal dinamik olarak kent mekânında toplumsal/kentsel çelişki ve çatışmanın taraflarından biri olarak dönüştürücü işlevler üstlenir. Bu çerçeveden bakıldığında sosyalist hareketin kent mekânına müdahalesi, büyük ölçüde mekân üzerindeki çelişkilerin alanına ve verili mekânı toplumsal yarar amacıyla inşa etmeye dayanır. Ancak sosyalist hareketin verili mekâna müdahalesi hâkim politik odakların iradesine rağmen onu "kamu" için üretmeyi amaçlar. Açıktır ki "aşağıdan müdahale" yaygın olmayan ama önemli bir deneyimdir.

Yerel Deneyimden Kente ve Kentsel Teoriye Bakmak

Sosyalist hareketin kent mekânına müdahalesini anlayabilmek için, kent sorununa Marksist yaklaşımı anımsamamız gerekir. Zira sosyalist hareket ile Marksizm arasında tarihsel olduğu kadar aktüel politik, ideolojik, kültürel ilişkiler vardır. Burada kent bağlamında bu ilişkiyi anlamayı mümkün kılan ve farklı zamanlarda yazılmış bazı çalışmaları gözden geçirmekte yarar vardır.

Bilindiği gibi kentlerin, ekonomik ilerlemenin merkezleri, siyasal erdemin simgeleri ve şiddetten kaçış mekânları olarak görülmesinin tarihi endüstri devrimi ile başlar. 19. yüzyıldan başlayarak kentlerle toplum ve uygarlık arasındaki bağa vurgu yapmak ve kırsal alana ilişkin olanı küçümsemek ya da aşağılamak şeklinde bir ölçüde eski Roma geleneğiyle de ilişkisi olan yeni bir düşünce gelişmiştir. Masumiyet, aptallık, gerilik gibi kırsal alanla ilgili bu yeni kültürel kavramsalaştırma, kentsel sistemin meşrulaştırılmasıyla ilgilidir.[3]

Kentlerle toplum ve uygarlık arasındaki bağa vurgu yapan modernizme uygun bu yeni kültürel kavramsalaştırma bir ölçüde Marksist kuramı da etkilemiştir. Kır/kent ilişkisi tanımlanırken kır, ekonomik ve kültürel geriliğin alanı olarak görülmüş; toprak mülkiyetinden ayrılan sermayenin, modern kentlerin ortaya çıkışına eşlik ettiği vurgulanmıştır.[4] Ancak yine de Marx'ın kuramında kent bağımsız bir nesne olarak yer almaz. Bunun nedenlerini, kuramın genel yapısında aramak gerekir. Tarihsel materyalist toplum şemasını, kapitalizme ve işçi sınıfına yapılan vurgu, sistem ve yerelin ilişkisine nasıl yaklaşıldığını da anlatır.

Kent, bu kuram bağlamında kapitalist toplumun bütün ilişkilerinin biçimlendiği, üretildiği ve görünür hale geldiği bir mekân olarak tarif edilir ve bu yönüyle incelemeye konu olur. Örneğin Engels, "İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu" adlı çalışmasında (1845) Manchester örneği üzerinden modern kentteki mekânsal ayırımları ve sınıfsal nitelikleri örneklerle anlatır. O kadar ki işçi

3 Robert J. Holton, *Kentler, Kapitalizm ve Uygarlık*, İmge Kitapevi Yayınları, (1986) 1999;s. 22/23

4 Friedrich Engels, Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, (1845–46) (1999) Sol Yayınları, Ankara, s. 82

sınıfı ve burjuvazinin –aynı kentte yaşıyor olmalarına karşın– birbirlerini hiç görmeden yaşadıklarını; işçi mahallelerinde sefalet, pislik ve hastalıkların kol gezdiğini vurgular. Burada anlatılan her şey, bağımsız bir birim olarak "kent"i değil, bütün kapitalist ilişkilerin toplandığı sistemin merkezi olarak "kent"i anlatır.[5]

Engels'in bir başka çalışması da 1872'de yazdığı "Konut Sorunu" adlı makalesidir. Engels, konut sorununun, kapitalizmin ortaya çıkardığı sayısız kötülüklerden biri ve işçi sınıfından başka toplumsal kesimleri de ciddi şekilde ilgilendiren bir sorun olduğunu belirtir. 1800'lü yılların ikinci yarısında kentlerde mevcut nüfus ile kıyaslandığında, bir konut probleminin varlığından söz edilemeyeceğini, ancak kapitalizmin kâr hırsı ve özel mülkiyet nedeniyle yoksul kesimlerin konut sahibi olamadıklarını vurgular. O halde çözüm, eşitsizlik üzerine kurulu bu mülkiyet düzeninin ortadan kaldırılmasıdır. Bu da kapitalizmin ortadan kaldırılması demektir. Bunun dışındaki çözümler, kapitalist düzen içinde işçilerin kendi konutlarına sahip olmasını olanaklı gören bir anlayışı içerir ki bu aslında tam da kapitalistlerin istediği bir çözümdür. İşçilerin kendi konutlarına sahip olmalarını olanaklı kılacak geçici ya da "makul" çözümler önermek aslında işçileri kapitalizme zincirlemek demektir.[6]

Marksist kuramsal yaklaşımla kent sorunsalını 20. yüzyıl tecrübesiyle ve yeniden ele alan Levebvre'de kent, birbiriyle ilişkili üç kavramla tanımlanır. Mekân, gündelik hayat ve kapitalist toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi. Kent, burada sistemin bir parçası, hatta onun ekonomik ve sosyal anlamda yeniden üretildiği bir mekân olarak tanımlanır. Ancak mekân, artık bu yeni dönemde kapitalizmin metası olarak işlev görmektedir. *Metaların mekânda üretiminden mekânın meta olarak yeniden üretimi* Lefebvre'nin geliştirdiği son derece önemli ve özgün bir düşüncedir.[7] Zira mekânın yeniden üretimi, kapitalizmin de kendisini yeniden üretme sürecidir. Bu süreçte, sistemin pazarladığı diğer tüm metalar gibi mekânın da değişim değeri keşfedilmiştir. Lefebvre, mekânın kapitalist sistem açısından özgün ve yeni işlevini tespit ederken yine Marksist terminolojiden ve yaklaşımdan yararlanmıştır. Metanın kullanım ve değişim değeri formülasyonu bu bakımdan dikkate değerdir.

Bütün bu kuramsal tartışmalar sosyalist hareketin kent mekânıyla kurduğu ilişkileri hemen her zaman biçimlendirmiştir. Sosyalist hareketin 1 Mayıs Mahallesi deneyimi de dâhil olmak üzere her pratiği, bu kuramı büyük ölçüde rehber kabul eden ama aynı zamanda onunla bir tür karşılaşma, yüzleşme, tanışma gibi bir ilişki olarak da sürmüştür.

Bir Sosyalist ve Kentsel Hareket Olarak "Gecekondu Hareketi"

Burada "yerel" bir başka olguya daha işaret etmemiz gerekli görünüyor. Bu da "gecekondu" olgusudur. Sosyalist hareketin gecekondu mücadelesini anlayabilmek için gecekondulaşmanın serüvenini de bir şekilde okumamız gerekiyor.

Şüphesiz kent mekânında gecekondu bölgelerinin varlığı, kendi başına bir eşitsizlik işaretidir. Bu eşitsizlik konut kalitesi ve kamusal hizmetlerin yetersizliği başta olmak üzere pek çok alanda kendini gösterir. Bu olgunun asıl nedeni tercih edilen ekonomik politikalar ve özellikle kentlerde sanayinin "özgürce" yer seçme eğilimidir.[8] Fakat gecekondunun inşası süreci de bir eşitsizlikler alanına işaret eder. Gecekonduların kent mekânına dâhil olma biçimleri sanıldığı gibi göç yoluyla gelen birey veya ailelerin, kentin herhangi bir bölgesinde herhangi bir yeri çevirerek oraya kendi gecekondusunu yapması biçiminde gerçekleşmemiştir. Bu şekilde yerleşme örnekleri olmakla birlikte bu, birden fazla aktörün işin içine girdiği karmaşık bir süreçtir. Yerel dayanışma ağları, akra-

[5] Friedrich. Engels, *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*, Sol Yayınları, Çev: Yurdakul Fincancı, 1997, s. 152–195

[6] Engels, F. (1872) (1992) *Konut Sorunu*, (G. Özdural, çev.). Ankara: Sol Yayınları, 22–71.

[7] Şengül, T. (aktaran) (2001) *Sınıf Mücadelesi ve Kent Mekanı*. Praksis, 1 (Bahar), 15

[8] Tümertekin, E. (2007). *İstanbul İnsan ve Mekan*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

balık ve hemşehri ilişkileri vb. gibi faktörlerin de etkilediği bu süreçte asıl altı çizilmesi gereken husus, bunun büyük ölçüde bir ticari ilişki olarak cereyan etmiş olmasıdır. Gecekonducular gerçekte gecekondu ticaretinin yapıldığı bu piyasanın tüketicileri olmaktan öteye geçememiş; gecekondu arsalarını spekülatörlerden satın almışlardır. Mike Davis'in vurguladığı gibi dünyanın her yerinde "bedeli peşin ödenmemiş gecekondu yok gibidir."[9] Türkiye'de de bu en başından beri böyledir. Daha 1948 yılında İstanbul'un bazı semtlerinde arsa kapatıp satan ya da kapattıkları arsalar üzerinde gecekondu yaparak satan spekülatörlerin türediği yönünde haberler basında yer almıştır.[10] DPT'nin bir araştırmasında işaret edildiği gibi gecekonduların %56'sı üzerinde konut yaptıkları arsaları başkalarından kanunlara aykırı olarak, gayrimenkul satış vaadi gibi işlemlere dayalı olarak devralıp yapılmıştır. %19'u da komisyoncudan aldığını belirtmiştir. Bu durum bazı kişi ve kişilerin; hazine, belediye, özel idare, vakıf, orman gibi kurum, kuruluş ve kişilere ait arazileri satarak haksız yarar sağladığını ortaya koymaktadır.[11]

Diğer yandan kurumsal ve bireysel olarak kamu yönetimi ve yöneticilerinin de bu süreçteki rollerini vurgulamak gerekir. Bu bağlamda en dikkat çekici husus kamunun gecekondulaşma olgusunu bir mesken sorunu olarak değerlendirilmesi ve yaygınlaşan gecekondulaşmayı yan etkileri olsa da mesken sorununun çözümüne katkısı olan bir gelişme olarak görmesi ve buna yoğun bir tepki göstermemesidir. Bu gerçek, 1940'lı yılların sonlarındaki hükümetler tarafından bu şekilde tespit edilmiş; resmi metinlerde bu durumu anlatmak üzere "mesken buhranı"na işaret edilmiştir.[12] Sorun bu şekilde tarif edildiği için kamu, konut üretimini öngören politik tercihlerin yanı sıra hazine arazisi üzerine yapılmış gecekonduların, içinde oturanlara satılmasını öngören politika ve projeler üretmiştir.[13]

[9] Davis, M. (2006). *Gecekondu Gezegeni.* Metis Yayınları, s. 56
[10] *Hürriyet*, (1948, 20 Ağustos)
[11] Sönmez, M. (1994). *Grafiklerle 1990'larda İstanbul.* İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 33.
[12] *Vatan Gazetesi*, (1948, 15 Haziran)
[13] *Hürriyet*, (1948, 19 Ağustos)

Kamunun bu konuyla ilgili geliştirdiği ve kısmi değişikliklerle birlikte 1980'li yıllara kadar devam eden bu politik tercih, temelde gecekondu mahallelerini yasallaştırmak ve yeni konut bölgeleri oluşturmak gibi iki önemli unsuru içeriyordu. Dolayısıyla kamunun tutumunu, aslında "görünmez arazi politikası"[14] olarak tanımlamak mümkündür. Bu çerçevede gelişme gösteren gecekondu mahallelerinin yasallaştırılması gerekiyordu. Nitekim buralarda kurulan "Güzelleştirme Dernekleri" yine kamu tarafından kabul edilmiş, onaylanmıştır.[15]

Bütün bu olguların işaret ettiği gibi gecekondular, varolma biçimleriyle ve varolduktan sonra da kendi içinde bir eşitsizlikler alanı olarak sosyalist hareketin gündeminde yer almıştır.

Türkiye'de sosyalist hareketin gecekonduyla ilişkisini iki aşamada tanımlamak mümkündür: Birincisi, gecekondu alanlarındaki eşitsizliklerle mücadeledir ki bu 1970'li yıllarda sadece sosyalist hareketin değil, sosyal demokratların da gündeminde yer almıştır. Nitekim 1970'li yılların gecekondu tarihi açısından önemli bir özellik ilk kez bir "Gecekondu Kurultayı"nın toplanmış olmasıdır. 1976 yılı Nisan ayında İstanbul ve İzmir'de gerçekleşen iki kurultayı CHP gençlik kolları düzenlemiştir. İki kurultayda da CHP genel başkanı Bülent Ecevit'in mesajları okunmuştur. Bu kurultaylarda gecekondu mahallelerinin yeteri kadar kamu hizmeti alamamasının sorumlusu olarak dönemin iktidarı (Milliyetçi Cephe) ve başkanı Süleyman Demirel suçlanmış; muhtemel CHP iktidarında gecekonduların *"akkondu"* haline geleceği ileri sürülmüştür.[16] Sosyalist hareket de bu kurultaylarda yer almış ve eşitsizliklere karşı kendi perspektifinden mücadele etmiştir.

Sosyalist hareketin gecekonduyu bunun ötesinde mücadelesinin bir parçası haline getirmesi süreci 1970'li yılların ortalarında başlar. Bu yıllarda bazı sosyalist grupların söylemindeki "konut

[14] Kurtuluş, H. (2007). *Devlet Sermaye ve Kentsel Arazi Bağları Çerçevesinde Kentsel Dönüşüm*, Ölçü Dergisi, TMMOB İstanbul İl Koordinasyon Kurulu Yayını, 74.
[15] Şenyapılı, Ş. (2006). *Barakadan Gecekonduya Ankara'da Kentsel Mekanın Dönüşümü, 1923–1960.* İletişim Yayınları, 194.
[16] *Cumhuriyet Gazetesi*, (1976, 26 Nisan)

sorunu, sınıf mücadelesinin bir parçasıdır" vurgusu dikkat çekicidir. Bu söyleme göre "konut sorunu" Engels tarafından yaklaşık yüz yıl önce ileri sürüldüğü gibi kapitalist düzenin özünden kaynaklanıyor ve kapitalizmin ortadan kaldırılmasıyla çözülecektir.

Fakat aynı zamanda aktüel bir sorun olarak konut hem acil hem de "çözülebilir" bir ihtiyaç olarak kendini gösteriyordu. Buradaki "çözülebilirlik" bütünüyle Türkiye kentlerine özgü bir durumdu ve bunun başlıca biçimi de gecekondulaşmaydı. Büyük kentlerin hemen her yanında ama özellikle sanayi çeperlerinde "gecekondu piyasası" oluşmuş ve bu piyasanın tüketicileri kendi arsalarını satın almış, konutlarını yapmışlardı.

Bu sürece müdahale etmek ve kentsel arsayı bütünüyle bu rant ilişkilerinin dışında ve yine gecekondu bölgeleri olarak inşa etmek fikri kendiliğinden gelişmişti. Bir anlamda koşullar "böyle bir görevin varlığını da hatırlatıyordu. Dolayısıyla sosyalist hareketin bir bölümü bu fiili durumla ilgilenmeye başlamıştı. 1970'li yılların ikinci yarısında, kentlerde sol hareket içinde yaygınlaşan bu düşünce, kısa sürede pratik karşılığını bulmuştu. Bunu bize anlatan en çarpıcı ifade, o yıllarda yaygın olarak kullanılan "kurtarılmış bölgeler"dir. Bu bölgeler, arazi mafyasının ticari amaçlarla oluşturdukları diğer mahallelerden farklı olarak, kuruluşunda maksimum dayanışma ve bu dayanışmada parasal çıkarlardan çok, kültürel yakınlıklar, aynı politik ve ideolojik düzlemde buluşma, kamusal mekânların planlanma ve kullanımındaki karar süreçlerine katılımın sağlanması konularında ortak bir bilinç üretmişlerdi.

1 Mayıs Deneyimi: Kentsel Mekâna Aşağıdan Müdahale

1 Mayıs Mahallesi deneyimi, 1980'den önce sosyalist hareketin kent mekânına müdahale deneyimlerinden birisi ve ilkidir. Bir karşı örnek söylemek gerekirse mesela bugün TOKİ'nin, bütün belediyelerin yetkisi üzerinde bir yetkiye sahip olması ve fakat bu sürecin adeta ses hızıyla devam etmesi, mekâna yukarıdan müdahale ve onun toplumsal kabulü açısından bir örnektir. Buna karşılık aşağıdan kent mekânına müdahale deneyiminin bir yasal karşılığı yoktur. Örneğin Fatsa deneyiminde karşımıza çıkan yasallık hususu, 1 Mayıs Mahallesinde tam tersi biçimde yasadışılık olarak gerçekleşmiştir.

Dolayısıyla bu mekâna müdahale deneyimleri bazı durumlarda yasal olmayan bir biçimde ama kendi hukukunu ve meşruiyetini de inşa ederek gelişebilir. 1 Mayıs Mahallesi'ni böyle değerlendiriyorum. Çünkü kent mekânı formel kurumlar -ki bunlar arasında kaymakamlar, valiler, belediye başkanları, müdürler ve belediyelere bağlı birimler var- tarafından müdahaleye uğradığı ve sürekli yeniden üretildiği sürece, sosyalist hareketin enformel bir şekilde buna karşılık vermesi anlaşılır bir durumdur. Tam açıklıkla ifade etmek gerekirse kent arsasının yerel yöneticilerle kurulan enformel ilişkiler üzerinden pazarlanmasına karşı bu arsanın kamu malı olarak kamusal amaçlarla kullanılması gerektiği fikriyatının bir neticesidir. O yüzden o gün şunu yapmak benimsenmiştir. Bu arsaya kamu adına el koymak, kamusal amaçlarla, adil bir şekilde bölmek ve ihtiyaç sahiplerini öncelikli olarak tespit edip onlara dağıtmak ama sadece dağıtmamak aynı zamanda birlikte inşa etmek... O da yeterli sayılmamıştır. Birlikte korumak gibi yani çok sayıda aşamaları belirlenen bir politik süreç olarak kurulmuştur 1 Mayıs Mahallesi. Bu bakımdan evet, yasal değildir ama kendi içinde bir hukuku ve meşruiyeti olan bir deneyimdir.

Dolayısıyla şöyle ifade edebiliriz: Sosyalist hareket kent mekânında konut üretimi meselesini de yaşayarak anlamaya, kavramaya ve anladığı, kavradığı ölçüde de politika üretmeye çalışmıştır. Çok kuramsal tartışmalardan yararlandığını görmüyoruz. Engels'in Konut Sorunu yazısı bu tartışmalar bağlamında ve kısmen işlenebilmiştir ama 1 Mayıs'ın kendisi, bir tür teorisini de üreten bir deneyimdir. Aslında sosyalist hareketin mekâna müdahale bakımından bir bakıma gözünün açılması sürecidir ve kent hareketini örgütlerken kendisini de örgütlemiştir.

1 Mayıs Mahallesi deneyiminin bir başka ilgi çekici hususuna gelmek istiyorum. Bildiğiniz gibi bunlardan 1970'li yılların sosyalist örgütleri kendi içerisinde yoğun bir gerilim ve çatışma ortamı yaşamışlardır. Genellikle politik stratejilerine ilişkin ayrılıklar ve yine bu ayrılıkların tetiklediği örgütsel bölünmeler sebebiyle, yer yer

silahlı çatışma yaşadıkları ve hatta bu çatışmalarda pek çok devrimci hayatını yitirdiği halde 1 Mayıs Mahallesi'nde bu gruplar bir ittifak gerçekleştirmişlerdir. Bugünkü parçalanmışlıkla ilişkili düşündüğünüzde son derece öğretici bir durumdur bu. Bu ittifak, yani bir mahalleyi ortak kurabilme, ortak yönetebilme, kurallarını ortak belirleyebilme ve ortak bir şekilde denetleyebilme süreci başarıyla uygulanmış bir deneyimdir. Dahası, bütün bu grupların kendi dışındaki alanlarda kendilerini gösterme biçimleri yahut görünme biçimleri de bu ortaklığa uygun biçimde ve isimle gerçekleşmiştir. Mesela 1977'nin, 78'in İstanbul'daki kitlesel gösterilerinde her grup kendi flamasını oluşturup onun altında yürüyüş yaparken 1 Mayıs Mahallesinden gidenler "1 Mayıs Mahallesi Halkı" gibi bir flama yapıp onun altında yürümeyi tercih etmişlerdir. Bu durum 1 Mayıs Mahallesi gibi sanki bir tür yeni bir grup, yeni bir örgüt gibi kabul görmüştür. Bugün de aslında pek çok yerde farklı sosyalist eğilimlerin, grupların bir ortak dil üretme noktasında hayli problemler ve gerilimler yaşadıklarını tecrübe ile gözlemlediğimizi düşünürsek bunun son derece anlamlı olduğunu düşünüyorum.

Diğer yandan bir yerel deneyim nasıl örgütlenebilir ve yönetilebilir konusunda ortak kurallar üretebilmek, ortak bir siyaset ve ortak bir strateji üretebilmek de önemlidir ve bu da mümkün olabilmiştir. Yani burayı bir yerleşim haline nasıl, hangi araçlarla ve süreçte getirebiliriz, nasıl parselleyebiliriz, kimleri yerleştirebiliriz, yerleştirmelerde önceliklerimiz neler olmalıdır gibi temel tüm konularda ortak bir çizgi üretilebilmiş ve bu çizginin uygulanması noktasında da ortak hareket edilebilmiştir. Çarpıcı bir örnek olsun diye söylüyorum. Mesela "1 Mayıs Mahallesi Halk Komitesi"nin başkanı bir dönem Halkın Yolu grubundan, bir başka dönem Partizan grubundan bir kişi olmuştur. Komitenin bileşimi de aşağı yukarı mahalledeki bu politik örgütlerin dengesini yansıtır gibidir. Bu kolektif hareket edebilme, kolektif kural ve siyaset üretebilme son derece önemli bir deneyimdir.

Bu süreçle ilgili olarak bir başka önemli deneyimi daha ifade etmek gerekecektir. Türkiye'deki sosyalist hareket, 1 Mayıs Mahallesi deneyimini sahiplenmiştir. 1970'li yılların ikinci yarısında fakat özellikle 2 Eylül 1977'den sonraki sosyalist gazeteleri izlediğiniz zaman, Türkiye'nin her yerinde 1 Mayıs Mahallesindeki mücadeleyi destekler nitelikte ve yaygın bir şekilde haber, yorum ve mesajların yer aldığını görürüz. Bunun bir fiili karşılığı da vardır. Bu da iki biçimde gerçekleşmiştir. Bir tanesi 1 Mayıs Mahallesi Halk Komitesi adına bankada açılan hesaba Türkiye'nin pek çok yerinden havaleler yapılmıştır. Yani parasal destek söz konusudur. Her ne kadar bu para 12 Eylül askeri darbesinden sonra resmi kurumların el koymasıyla başka yerlere gitmişse de bir deneyim olarak fiili bir desteğe işaret eder. Bunun yanı sıra İstanbul'da 1970'li yıllarda üniversite okuyan, hatta lise okuyan, hatta bir parça çalışan, kamu görevi yapan pek çok kişinin yolu bir şekilde 1 Mayıs Mahallesi'ne düşmüştür. Yani orada o da bir briket koymuştur, bir kazma bir kürek vurmuştur. Ben mesela bu araştırma sürecinde hem sanat camiasından hem akademi ve politika camiasından pek çok popüler kişiyle karşılaştım ve onların bu yöndeki ifadelerine tanıklık ettim. Yani bir şekilde yolları 1 Mayıs Mahallesi'ne düşmüş onlarca, yüzlerce kişi... Dolayısıyla anlıyoruz ki bu sosyalist hareket için sadece lâfzî olarak değil fiilen de desteklenen sosyalist harekete ait ortak bir deneyimdir.

Bu vesileyle sosyalist hareketin bu deneyim sürecinde yaşadığı bazı iç gerilimlere de işaret etmek isterim. O dönemin yazınında yaşanan iç gerilimlerden birinin konusu şudur: "1 Mayıs Mahallesi inşası" sistem içi bir deneyim midir sistem dışı bir deneyim midir? Gelinen aşamada, devrimci, halkçı yerel yönetimler mücadelesinin buna belirli bir yanıt üretebildiğini düşünüyorum. Ama galiba doğrusu, bunun sistem dışı bir deneyim olduğunu söylemektir. Başlangıç itibariyle sistem dışı bir deneyimdir. Bunun tam karşılığı şudur; sistemin oraya müdahale etmesini, girmesini engelleyecek biçimde mahalle kendi araçlarını da üretmiştir. Polis de girememiştir oraya, asker de... İSKİ memuru da girememiştir, belediye memuru da... Bütün altyapı hizmetleri de aslında kısmen formel kurumlardan ama enformel ilişkiler üzerinden elde edilen araçlar kullanılarak mahallelilerin kendi çabalarıyla sağlanabilmiştir. Mesela elektrik direklerinin konulması, elektrik tellerinin çekilmesi, çeşmelerin yapılması, suların getirilmesi gibi bütün bu hizmetler büyük ölçüde mahallelilerin ortak çalışmalarıyla yapılmıştır.

Öte yandan bir noktadan sonra bu sistemi, bu deneyimi bu şekilde sürdürebilme olanakları var mıdır? Ne kadar vardır? Nasıl

olacak? gibi bir tartışmanın da çıktığını görüyoruz. Yani bir tür ihtiyacın getirdiği bir tartışma söz konusudur. O tartışmada konu edilen ihtiyaçların giderilmesine yönelik de yine kendi araçlarını üretebilmiştir. Belki ilginç bulunabilir ama "Yaşlılar Komitesi" adıyla bir komite kurulmuştur. Yaşlılar Komitesinin kurulmasına yol açan ise şöyle bir ihtiyaçtır. Artık mahalleyi kamu kurumlarıyla ilişkilendirmek gerekmektedir ve bütün altyapı hizmetlerinin bir kamusal hizmet olarak kamu tarafından; belediyeler tarafından getirilmiş olması şarttır. Ama bunun için bu kurumlarla temas etmek, ihtiyaçları bildirmek gerekiyor. Bunu kim yapabilir. Bunu 1970'li yılların yirmili yaşlarındaki militan devrimcileri yapamaz çünkü onlara yönelik hâkim algı zaten dışlayıcıdır ve bunların kamu kurumlarında kabul görmeleri güçtür. O yüzden reddedilme ihtimalleri daha az olan yaşlılardan bir komite seçilmiştir ve o komite mahallenin yasallaşması süreciyle ilgili girişimlerde bulunmuş ve sahiden de yasal olmayan bir mahallenin yasallaşmasının temellerini oluşturmuştur. Yani daha kâğıt üzerinde bir mahalle yokken mahallenin okulları kurulmuş, sağlık ocağı açılmış hatta bir tane de karakolu kurulmuştur. Bu karakol da çok istenen bir şey değildir ama çok karşı çıkılan bir durum olarak da görülmemiş, diğer kamu hizmetlerinin getirilmesi nedeniyle... Sonuçta mahalle 1980'li yıllara yani darbe dönemine geldiğimizde aslında aşağı yukarı resmi değilse de fiilen yasallaşmış durumdadır. Çünkü kamu kurumları vardır. Resmen yasallaşması 1980 darbesinden sonra, biraz da mahallelilerin istemediği bir şekilde ve ortamda yani hâkim siyasetin baskın politikası ile ve ona karşı direnme dinamiklerinin çok zayıf olduğu bir dönemde gerçekleşmiştir.

Sonuç Yerine

1 Mayıs Mahallesi deneyimi, Türkiye sosyalist hareketinin yerel yönetim deneyimleri açısından son derece öğreticidir. Kuruluş süreci, buradaki politik dinamiklerin kolektif çalışmaları, bir bütün olarak burada yaşayan insanların örgütlenmesi ve yerel yönetim hizmetleri anlamında ihtiyaçların karşılanma biçimleri bakımından dikkate değerdir. Öte yandan şüphesiz ki bugün kentlerde nasıl

bir yerel yönetim kurmalıyız konusunda da olumlu bir iz, bir etki bırakan bir deneyimdir. Tabii ki bugünün ihtiyaçları çok daha farklıdır, çok daha fazladır, çok daha zenginleşmiştir. Belki biraz bunlar üzerinden gitmek ama bu tecrübeden de ders çıkarmış olmak gerekir.

Bugün Türkiye'de ve İstanbul'da "Kentsel dönüşüm" karşıtı mücadeleler sürdürülmektedir. Bu mücadele esas olarak politik mahallelerde toplumsal taban bulmaktadır. Hatta bu sebeple hâkim algıda bu mahalleler "varoş" vb. olarak nitelenmiştir. Ama aynı zamanda bu durum bir gerilime de işaret etmektedir.

1970'li yıllarda kent mekânında mücadele eden sosyalist hareketin temel hedefi mülkiyetsiz bir toplum; sınıfsız ve sömürüsüz bir dünya yaratmaktı. Dolayısıyla bütün siyasi stratejisini bunun üzerine kurmuştu. Bugün kentsel dönüşüm politikalarına muhatap olmuş, bu politikaların mağduru olmuş yerleşim yerlerinde mevcut mülkiyet haklarının hukuksuz bir şekilde ortadan kaldırılmasına karşı bir mücadelede yer alıyor bu örgütler. Yani mülkiyetsiz bir düzen arayışından hareket eden ve aynı zamanda bugün sürekliliği olan, hala örgütlü olan sosyalist hareket bu kez bu mahallelerde elde edilmiş mülkiyet haklarının hukuksuz bir şekilde ortadan kaldırılmasına karşı mücadele ediyor. Bu mesele çeşitli biçimlerde gerilim olarak karşımıza çıkıyor. Burada geçmişe referans vererek bir yaklaşım getirildiği zaman bugünkü politikalar eleştiriliyor. Yani geçmişten bir kopuş olarak görülüyor.

Kentsel mücadeleler, hem yerellikleri olan hem evrensellikleri olan iki boyut taşırlar. Ayrıca hem zamansal hem de mekânsal özellikleri de olan boyutlardır. Dolayısıyla her zaman, her yerde her mekânda geçerli bir kentsel politika yoktur. Yani yerel yöneticiler veya kentte söz sahibi olmaya çalışan politik hareketlerin farklı zamanlarda farklı mekânlarda farklı görüşleri, farklı hedefleri olabilir. Bu yüzden bugün mülkiyet haklarının hukuksuz bir şekilde ortadan kaldırılmasına karşı yürütülen mücadeleler doğru, haklı bir mücadeledir. Bu haliyle de mülkiyeti savunma durumuna düşmüş olmanın bir ilkesel problem olduğu kanaatinde değilim. Aynı şekilde 1970'li yıllarda kentsel hareketlerde veya yerel yönetimlerde çok da tartışma konusu olmayan kültürel talepler meselesi vardır.

TÜRKIYE'DE KENTSEL KIMLIKLER ve KENTSEL HAREKETLER

MEKAN VE KİMLİKLER I:
HEMŞEHRİLİK, SINIF VE CEMAAT

5. Hafta: Mekân ve kimlikler I: Hemşehrilik, Sınıf ve cemaat

SCOGNAMILLO Giovanni, *Bir Levantenin Beyoğlu Anıları*, Metis yay., 2. Baskı, 1990, s.24-39.

DUBEN Alan, "İstanbul'da sınıf ve cemaat", in DUBEN Alan, *Kent Aile Tarih*, İletişim yay., 2002, s. 23-37.

SCOGNAMİLLO Giovanni, Bir Levantenin Beyoğlu Anıları, Metis Yay., 2-baskı, Mart 1990, s. 24-39.

Levanten Olmak

Düşünüyorum; Pera'da yaşamak ve Levanten olmak, Levanten gibi yaşamak, Levanten olarak yetişmek, yetiştirilmek nasıl bir şey diye. Bunu en azından kendime tanımlayabilmek için, muhakkak ki çok gerilere, hatta varolmadığım yıllara dönmem gerekiyor, bu sürecin topografyasını çizebilmek için. Pek tabii ki, genel hatları ile bu süreç salt benim için geçerli değil, bu süreç —çeşitlemeleri ile— günden güne azalan tüm İstanbullu, tüm Türkiyeli Levantenler için geçerlidir, ama Levanten oluşlarını ister kabul etsinler ister etmesinler.

Büyükbabamın Napoli'den yola çıkıp İstanbul'a neden göç ettiğini bilmiyorum, hiç bilmedim, sormadım, merak etmedim; ailemin seceresi ile ilgilenmediğim için. Nedeni ne olursa olsun, ister işsizlik, ister macera tutkusu, ister doğunun çağrısı vb. büyükbabam Gennaro (Ermiş Gennaro Napoli kentinin koruyucusu olduğundan Napolili olanların büyük bir kısmı Gennaro adını taşır) önceki yüzyılın ortalarında ahçı olarak çalıştığı Napoli'den ayrılıp İstanbul'a varıyor. Ahçı değil de ustabaşı kimliği ile veya düpedüz işçi olarak. Rivayete göre ilkin Haydarpaşa mendireğinin inşaaatında, değilse onarımında çalışıyor, sonra esas mesleğine dönerek Tomtom Sokağı'ndaki İtalyan Elçiliği'ne, nam-ı diğer Palazzo Venezia'ya ahçıbaşı olarak giriyor.

Tomtom Kaptan Sokağı hiç kuşkusuz değişti, oysa o kadar da değil: 1695'ten kalan elçilik binası yerli yerinde, karşısındaki

Fransız Elçiliği'nin arka bahçe girişi, ahırları da öyle ve cephesinde "Liberté, Egalité, Fraternité" (Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik) yazısını taşıyan, Fransız devriminden esintiler getiren köşedeki barok bina de öyle. Giderek İtalyan Başkonsolosluğu, İtalyan Lisesi (eskiden Avusturya-Macaristan Lisesi) vb. Bazı binalar yıkıldı, kimi yıkılmak üzere, kimi ise onarıldı. Bu görünümü ile Tomtom Kaptan Sokağı, bir Küçük İtalya gibidir. Kaldı ki bunlara, cephesi İstiklâl Caddesi'ne, arka ve yan tarafı (sahip olduğu binalar ile) Postacılar Sokağı'na bakan Santa Maria Draperis Kilisesi'ni kattınız mı (üstelik kilise İtalyan Elçiliği'nin *himayesi* altındadır) Küçük İtalya havası bir kat daha artıyor. Bu satırları yazarken oturduğum Glavani Apartmanı'nın sakinlerinden dört aile İtalyan uyruklu, sokağın başka binalarında aynı uyruktan üç aile daha yaşamaktadır. Kala kala eksik olan bir Mafia'dır galiba!

İtalyan Elçiliği'nde ahçıbaşılık yapan büyükbabam Gennaro günün birinde evleniyor, İzmir'de yerleşmiş olan başka bir Napolili ailenin kızı ile. Kendisi ahçıbaşı gelin ise ebe. Hayrettir ki bu Napolili ikiliden yalnızca iki çocuk doğuyor, ikisi de erkek, babam Leone ve ağabeyi Michele. Ahçıbaşının oğullarından ikincisi, çok kısa süren bir banka memurluğu denemesinden sonra, bir şarap ve likör dükkânını açacak oradan da filmciliğe, sinemacılığa, giderek Yeşilçam'a geçecek ve yaşamının sonuna dek kopmayacak. İlki ise Birinci Dünya Savaşı'na katıldıktan sonra yeniden İstanbul'a dönecek, Osmanlı Bankası'na girecek ve emekliliğine kadar bankanın çeşitli şubelerinde, özellikle Anadolu'da görev yapacaktır.

Levantenliğimin Napolili katkısı bu kadar, oysa karışım devam ediyor, çünkü bir taraf daha var, anne tarafı. Anne tarafı aslen Cenevizli bir soy, 17. yüzyılda Tinos adasına yerleşen, arazi sahibi, çiftlik sahibi olan bir aile. Yunan adalarından biri olan Tinos'ta, zaten ahalinin çoğu bir çeşit azınlık teşkil ediyordu, mez-

hepleri Ortodoks değil Katolik idi, kökenleri ya Cenevizli ya Venedikli; adanın Yunan sakinleri tarafından hor görülen "Frenk", "Frenk tohumu" ya da "Frenk köpeği" diye adlandırılan bir azınlık. Uzatmayalım... sonuçta bu Napolili, Cenevizli, Venedikli karışımın bir ürünü de bu satırların yazarı oluyor. Ya da Levanten olmanın ilk adımı.

Levanten bir tatlı su frenkidir, bir Batı-Doğu karmaşası, yoksa bir sentezi. Tabii ki Türkiye'de Levanten dediğimiz salt Peralı, Beyoğlulu, İstanbullu değil. İzmirli olur ya da İskenderunlu. Çoğunlukla Akdenizli'dir, Egeli'dir. Peralı Levanten ise ayrı bir türdür, kaldı ki Pera, zaten çeşitli azınlıklar tarafından, Fetih'ten beri parsellenmiştir: Rumlar Tarlabaşı'nda, Kalyoncu Kulluğu'nda, Kurtuluş ve Fener'de; Museviler Kuledibi, Karaköy ve Balat'ta, Ermeniler az çok her yerde, Avrupa kökenliler ve elit azınlıklar ise Galata ile Taksim arasında, giderek Boğaz kıyılarında veya adalarda, çocukluğumun deyimi ile "Prens Adaları"nda.

Elli yıl önceki Beyoğlu halen belleğimde ise de (bölük pörçük de olsa), o dillere destan olan Pera'ya yetişemedim. Pera çünkü, Birinci Dünya Savaşı ve Cumhuriyet'in kuruluşu ile kapandı ve yerini kapitülasyon ya da *koloni* havasından arınmış, arınmakta olan bir Beyoğlu'na bıraktı. *Eski* dediğimiz Beyoğlu ise İkinci Dünya Savaşı sonunda yüz değiştirmeye başladı, 6-7 Eylül olayları ile bir darbe yedi ve sonunda çağa ayak uydurmaya başladı. Ben ise Pera'nın, çocukluğumun, ilk gençliğimin Beyoğlusu'nda kalan izlerini, kalıntılarını, anılarını gördüm, yaşadım ve duydum.

Temelde Beyoğlulu bir Levanten olmak daha çok bir çevre, bir eğitim, bir gelenek, bir kültür, hatta bir din (ve de pasaport) işi idi. İdi diyorum çünkü artık Levanten denilen *şey* pek kalmadı, kalamazdı da. Olsa olsa Levantenliği'ni adeta ısrarla sürdüren bir eski kuşak kalmıştır, gitgide azalan, *entegre* olmayan, olamayan, olmaktan sanki kaçınan, halen bir çeşit sömürge, bir nebze özlemli ayrıcalık esprisini kendi kapalı yaşamında sürdüren bir son kuşak. Diyeceğim, belki de Levanten olmanın bir özelliği de bu entegrasyondan kaçmada, bu iç dünyayı, tüm anıları, özlemleri ve alışkanlıkları ile küçük bir dünyaya dönüştürme sürecindedir; bu eski Beyoğlu'nun daha da eski Pera'nın her tür hu-

dudunu (ırksal, uyruksal, inançsal, toplumsal) halen geçerli ve gerçek saymaktır, varolmayan bir fildişi kulede yaşamaktır, gerçek olaylardan ve dünyadan tecrit edilmiş olarak yapay bir düzenin içinde, bu düzenin son kalıntıları olarak varolmaktır.

Beyoğlu'nun temelinde yatan Pera'yı babamdan değil de Pera'yı iyi bilen annemden ve büyükannemden öğrendim. Babam, ilginçtir, *nostaljik* bir kişi değildi, eski günlerden pek söz etmezdi, etmek gereksinimini de duymazdı. Ama o bir sinemacı idi ve mesleğinden dolayı kısa sürede ve pratik yoldan Levanten olma kompleksinden sıyrılmıştı.

Şimdi ve kısa yoldan, nasıl Levanten olunur, nasıl Levanten kalınır ve Levanten olmaktan —böyle bir olasılık varsa— nasıl kurtulunur?..

İlk başta bir çevre sorunu vardır (ve bu çevre somut olarak Pera/Beyoğlu'dur); bu çevrenin içinde yetişmek, bu çevrenin havası, gelenekleri ve kültürü içinde oluşmak. Bu çevre, hiç unutmayalım, Türkiye hudutları içinde bir mikrokozmostur. Belirli bir yaşa kadar, diyelim okul çağına kadar, tecrit edilme olayı kaçınılmazdır; tecrit edici çevre, ailenin ta kendisidir çünkü. Aile, eş dost çevresi ve bunların yaşam şekli, düşünme ve yetişme şekli, her tür toplumsal, ulusal, dinsel kısıtlama ya da katkıları ile. Çocukluğumun geçtiği Beyoğlu'nda, kökünden Beyoğlu'lu olan biri için tecrit edilme bir noktaya kadar doğaldı. Aile bir yana, öğrenimini İkinci Dünya Savaşı süresince, yabancı bir okulda yapanlar için doğaldı. Yabancı uyruklu Levanten bir aile artı yabancı bir okul...

Savaş örneğin, bir hayli ulusalcı ve de Faşist partili olan babam için başından sonuna dek günü gününe yaşanan, yerli ve yabancı basından, radyo yayınlarından izlenilen bir olaydı. Türkiye savaşın dışında kalmıştı gerçi ama bizler evde, en azından taktik açıdan, savaşı yaşıyorduk; oturma odasının duvarına yapıştırılmış

büyük bir Avrupa haritasında, rengârenk iğnelerle, iğnelere tutturulmuş, özenle çizilmiş bayraklarla orduların hareketlerini izleyerek...

Şimdi Beyoğlu'nda dünyaya gelmek, Beyoğlu'nda çocuk olmak, yetişmek nasıl bir şey? Hatta, pek tabii, Beyoğlu'nun kendisi nasıl bir şeydi, 40 ya da 50 yıl önce? Ve de Beyoğlu'na, bu Beyoğlu'nun geçmişine nasıl bakılır, hangi duygular ve özlemle (gerçekten özlem diye bir şey varsa) ve ne gibi bir yaklaşım, bir yorumla?

Bundan üç yıl önce idi, benden yaklaşık olarak 30 yaş daha genç olan iki arkadaşla (ki biri Amerikalı bir G.I. idi) Galatasaray'da ilerlerken onlara Silviyo dükkânını gösterdim. "Çocukluğumda burası ünlü bir pastahane idi" dedim, "Parisienne Pastahanesi, sonradan Hatay olarak adını değiştirmişti. Yaz aylarında kaldırıma masalar konulur, Pazar günleri, kilise çıkışında gelir dondurma yerdik". Genç arkadaşlar biraz tuhaf baktılar bana, sayıklıyormuşum gibi, aldırmadılar, geçtik. Hem neden aldırsınlar ki? Bense, Proust örneği, neden o an eski anıyı canlandırmak gereksinimini duymuştum?

Sanırım, pastahaneler bir yana, çocukluk ve ilk gençlik yıllarımdan en iyi anımsadığım yerler sinemalar ve kitabevleridir. Daha önce, bir iki dergide anlattığım sinemaları başka bir bölümde daha etraflı olarak anlatacağım, fakat ya kitabevleri? Hiç kuşkusuz o "eski" Beyoğlu'nda insanlar daha çok kitap okuyorlardı (kitapların ucuz olduğu o adeta masalımsı yıllarda); Levanteniler, azınlıklar ve yabancı uyruklular kitaba, dergi ve gazeteye daha düşkündüler.

Önümde *La vie parisienne* dergisinin 5 Şubat 1921 tarihli sayısı duruyor, annemin kitaplığından kalma az sayıdaki örneklerden biri olarak. Derginin üçüncü sahifesinde bir mühür göze çarpıyor: "Librairie E. Zographos, 587 Place du Tunnel,

Pera, Constantinople". Zographos Kitabevi —Rum kitabevi olarak da tanınırdı— ilse yıllarıma kadar devam etti, daha çok Rumca kitaplar, dergilerle; bugün ise ABC Kitabevi'dir, Tünel Meydanı'nda, Yüksekkaldırım'ın sağ köşesinde. Bu, ilerdeki bir bölümde, Grande Rue de Pera bölümünde üzerinde duracağım kitabevlerinden sadece biridir.

Beyoğlulu Levantenler'in kitap sevgisine, Levanten olmanın kültürel temellerine dönelim, en azından kendi ailemi, bu ailenin bazı fertlerini hedef tutarak. Ki hiç biri ne "entel" idi, ne de böyle bir amacı ya da özlemi taşıyordu.

Asmalımescit Sokağı'ndaki evin üçüncü katında ufak, karanlık, penceresiz, daha çok bir dolabı andıran bir oda vardı, baştan başa raflar ve kitaplar, dergilerle dolu. Burada toplanan malzeme bir yana, asma katının merdiven altında, kömür tenekeleri, odun istifleri arasında, çoktan atılmış film afişleri, film resimleri, eski sinema dergileri yığılıp kalmıştı.

Kitapların büyük bir kısmı, genç yaşta ölen ve salt resimlerinden bildiğim dayımdan kalmıştı, gerisi ise kitapsız, dergisiz bir yaşam düşünemeyen, yaşamamış olan ve bu tutkusunu bana da aşılamış olan annemin gençliğinden kalmaydı. Asmalımescit'ten Kallavi (eski Glavani) Sokağı'na göç ettiğimizde küfe küfe, çuval çuval kitaplar satıldı, atıldı, bir yersizlik sorunu yüzünden (beş katlı bir evden üç odalı bir daireye taşınmanın zorunluğu). Aile kitaplığından elimde pek az şey kaldı, bir kısmı (örneğin ilk okuduğum roman olan Alexandre Dumas'nın *Üç Silâhşörler*'i) daha sonra yitirildi, ödünç verildi geri dönmedi. Kalanlar arasında Colette'ten, Gyp'ten, Barbey d'Aureville'den birkaç cilt ile Alfred de Musset'nin, Ömer Hayyam'ın şiirleri ve bir dizi *La vie parisienne* ve *Le sourire* gibi dergiler.

Şimdi Peralı bir aile, 1910-1920'lerde neler okurdu acaba? Gerek belleğimde kalanlardan, gerekse sonraki yıllarda annem ile

olan kitap konuşmalarından bunu saptamaya çalışalım. Pek tabii ki bu son derece kişisel bir örnektir (başka ve çok daha sağlam bir örnek, Telgraf sokakta oturan Sperco ailesinin, başta Willy Sperco olmak üzere, dağılan, son derece zengin kitaplığından alınabilirdi; şu farkla ki Sperco bir gemi acentesinin sahibi, bir gazeteci ve yazardı, ailemdeki kitap sevdalısı annem ve ağabeyi ise kentsoylu olma yolunda iki genç hevesli idi) yine de, kendi dar limitleri içinde ilginç olabileceği kanısındayım.

Dumas dedim ve Dumas'ya Hugo'yu ve Racine'i de ekleyebilirim. Musset ve Ömer Hayyam dedim ve bu ikisine Lamartine'i de katabilirim. Colette'in yeri, annem için ayrıydı. Sanırım Colette'in ilk dönemine ait, Willy ile yazdığı tüm "külliyat"ına sahipti, *Claudine* dizisi başta olmak üzere. İkinci bir favorisi ise önceki yüzyılın "feminist" gözü ile bakılan, aslen soylu olan, Fransız kadın yazarı Gyp idi. Ve kendi çocukluğundan kalma Contesse de Segur'ün romanları.

Asmalımescit'ten kalma kitaplara yeniden bir göz atıyorum: işte Gerard de Nerval'in *Les filles du feu* (Ateşin Kızları), Henry Murger'nin *Scénes de la vie de boheme* (Bohem Yaşantısından Sahneler), Stendhal'in *De l'amour* (Aşk Hakkında) ve Kessel'in *Belle de Jour* (Gündüz Güzeli).

Adaşım olan Jean amcamın beğenileri daha çok macera türünü kapsıyordu. Anımsadığım kadarıyla o üçüncü kattaki kitaplık görevini gören odada bol miktarda *Nat Pinkerton*, *Nick Carter*, *Buffalo Bill*, *Sherlock Holmes* dizilerinin fasikülleri ile Michel Zevaco'nun, Maurice Leblanc'un (Arsene Lupin), Gaston Leroux'nun (Rouletabille) romanlarına rastladığımı biliyorum. Tüm o kitaplar, dediğim gibi satıldı, fakat şansıma, Kallavi Sokağı'na taşındığımızda ve düzgünce hem Fransızca'yı hem de İtalyanca'yı okumaya başladığımda karşı komşularımızdan biri polis romanları meraklısı ve koleksiyoncusu çıkınca Leblanc, Leroux, Pierre

Souvestre ve Marcel Allain (Fantoma), Edgar Wallace gibi yazarların yapıtlarını onun kitaplığından yararlanarak tanıyabildim.

Peki, ya babam ne okurdu? Kitaplarla arası pek iyi değildi onun, roman adeta hiç okumazdı, buna karşın bol gazete ve dergi okurdu, *L'Illustration* gibi; savaş yıllarında ise Almanlar'ın *Signal* ve İtalyanlar'ın *Tempo* dergilerini okurdu ve özellikle İstanbul'da o dönemde yayınlanan tüm Fransızca günlük gazeteleri; *Beyoğlu, Le journal d'Orient, İstanbul, La République*. Başucu kitabı ise *İncil* idi.

İstanbul'da, azınlıklar ve yabancı uyruklular için yayınlanan gazeteler de eski Beyoğlu'nun başka bir kültürel öğesini ve özelliğini teşkil ediyorlardı. Örneğin, *Beyoğlu*'nu bir İtalyan olan Gilberto Primi yayınlıyordu; *Le journal d'Orient*'i ise, başyazıları ilgi ile izlenen, Albert Karasu çıkartıyordu. Gazetesinde eşi Bayan Karasu'nun edebi deneyleri, eleştiri yazıları, Said Naum Duhani'nin anıları, Willy Sperco'nun taşlamaları, Gentille Ardity-Puller'in şiirleri yayınlanırdı, tipik bir Levanten/Kozmopolit havası içinde (bu ara şunu da belirteyim ki ilk film tanıtma yazılarım, imzasız olarak, *Le journal d'Orient*'da çıktı!).

İstanbul daha çok Fumelli ailesinin tekeli altında ve Fransız Elçiliği'nin himayesinde idi, *La République* ise *Cumhuriyet*'in Fransızca baskısından başka bir şey değildi.

Fransızca olarak yayınlanan ve tirajları yaklaşık olarak 1500/2000 civarında olan bu gazeteler bir yana, Rumca olarak çıkan *Apoyevmatini*'yi (yazarlarından biri olan Phedon Nazlıoğlu aynı zamanda *La Cinématographie Française, Motion Picture Herald* ve *Variety* gibi mesleki sinema dergilerinin de Türkiye muhabirliğini yapıyordu), Ermeniler'in *Jamanak*'ını, Museviler'in *La vera luz*'unu (Gerçek Işık) da katarsak kozmopolit Beyoğlu basınından küçük bir kesit vermiş oluruz.

Yeniden bize dönelim: Beyoğlulu bir Levanten çocuğu neler

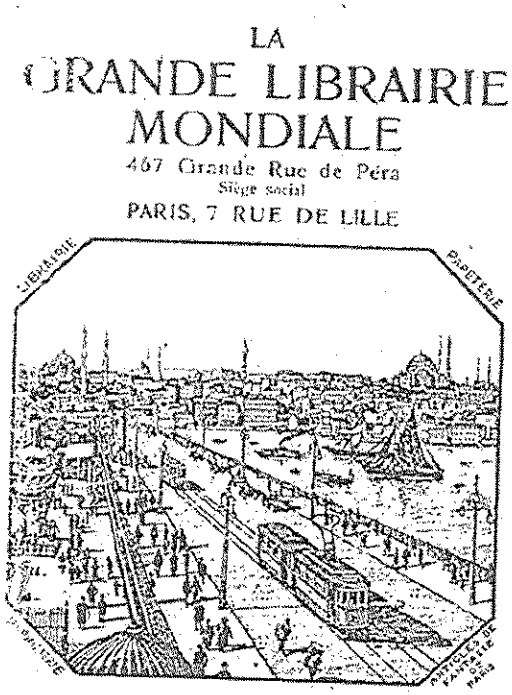
okurdu ve hangi lisanda?

Dil kargaşalığı, sanırım, tipik bir Levanten özelliği olduğundan ilk sökebildiğim dil Fransızca oldu, İtalyanca'yı ise ilkokula başladığımda öğrenmeye koyuldum. Bu durum salt benim aileme özgü değildi. Birinci Dünya Savaşı öncesine kadar Fransızca, bilindiği gibi, başta gelen uluslararası dil idi, bir kültür geleneğini, bir kültür alanını simgeliyordu. İngilizce sonradan geldi, İkinci Dünya Savaşı ile yerleşti ve evrenselliğini kazandı. Sonuçta eski ve orta Levanten kuşağı Fransız diline ve kültürüne bağlı bir kuşaktı, kozmopolit olmanın kurallarından biri de bir Fransız okulunda okumaktı, ister Saint Joseph, ister Saint Michel, Saint Benoit ya da Notre Dame de Sion yoksa Sainte Pulcherie gibi. Kuşkusuz, Fransızca'yı ön planda tutan Galatasaray Lisesi'ni unutmaksızın.

Okumam yazmam olmadığı okul öncesi yıllarımda başlıca *kültür* kaynağım çocuk dergileri, kitapları idi doğal olarak. İşte, bir cildini halen kitaplığımda koruduğum 1934 tarihli *Le journal de Bebe*, Flammarion'un 1932'de yayınladığı bol resimli bir *Contes d'Andersen* (Andersen masalları) ve *La semaine de Suzette* dergisinin bir iki yıllığı, hepsi de Hachette kitabevinden (veya eski adı ile *Librairie Mondiale*'dan) alınma.

Giderek, anılarımdan ve kitaplığımdan yararlanarak, başka kitap, dergi, albüm adları çıkıyor ortaya: *Becassine* ve *Zig et Puce* ya da *Les pieds nickelés* dergileri (Nikelajlı Ayaklar diye adını çevireceğim bu dergi biraz Marx kardeşleri andıran bir yankesici üçlüsünün maceralarını yayınlıyordu sahifelerinde), *Bicot* Albümleri vb.

Okumam yazmam ilerleyince dergilerin türü değişiyor, olgulaşıyor (!). İlk kez Tarzan ve Flash Gordon ile, Brick Bradford (Bay Çetin) ve Tarzan'ın yaratıcısı Edgar Rice Burroughs'un Yeşil Merihliler'i ile karşı karşıya geliyorum *Robinson* ve *Le*



journal de Mickey gibi dergilerde. Araya İtalyanca dergiler de giriyor, *L'Avventuroso* ve her Cumartesi günü, din derslerinden sonra, St. Antonio Kilisesi'nde rahipler tarafından bizlere ödül olarak dağıtılan, Jacovitti'yi (Talat Güreli'nin kulakları çınlasın) keşfetmeme yardımcı olan *Il Vittorioso* gibi.

Artık Hachette'ten başka bir de İtalyan Kitabevi var. İlk başta iki ortak (Parovel ve Gregoretti) tarafından kurulmuş, sonradan Parovel ayrılmış, müessese Gregoretti'ye kalmıştı. Ortaokul

yıllarımda ders kitaplarımızı ondan alırdık. Bir dükkânı yoktu, o arada Tomtom Sokağı'nda, İtalyan Elçiliği'nin karşısındaki bir binada bulunan dairesinden yürütürdü işini. Sonra Yeniçarşı'da geniş bir yer açtı, oradan da Lebon Pasajı'na geçti. Gregoretti'nin ölümünden sonra iş, eşine ve kızına geçti, aslen Triesteli olan, bir tek kelime Türkçe bilmeyen eşi kitabevini yönetebilecek durumda olmadığından, duruma kızı sahip çıktı. Nedir ki, liseden sınıf arkadaşım olan kızıl saçlı kızı, kısa süre içinde bir Fransıza gönlünü kaptırıp Brezilya yolunu tuttu ve liseyi yeni bitirmiş olan ben, yardım simidi örneği, iki yıl sürece kitabevini yönettim. Giderek kitabevi satıldı, eski Karlman Pasajı'nın (bugünkü Odakule) girişine nakledildi ve son yıllarını orada kapattı. Artık Parovel ve Gregoretti değil de Baldini Kitabevi olarak.

Her neyse, Lebon Pasajı'nın dibindeki yerinde iken, İtalyan Kitabevi'nde ilginç çizgi romanlar bulunurdu başkaca yayınlar arasında. Örneğin, bugün paha biçilmez değerleri olan, Firenze'deki Nerbini'nin yayınladığı, çizgi roman sanatının ya da dokuzuncu sanatın başlıca klasik yapıtları: Flash Gordon, Kızıl Maske, Ajan X9, Maskeli Süvari, Mandrake, İki İzci vb. Ve de, unutmadan, Fellini'nin de hastası olduğu, eski sayılarını halen zaman zaman karıştırdığı *Il corriere dei piccoli*.

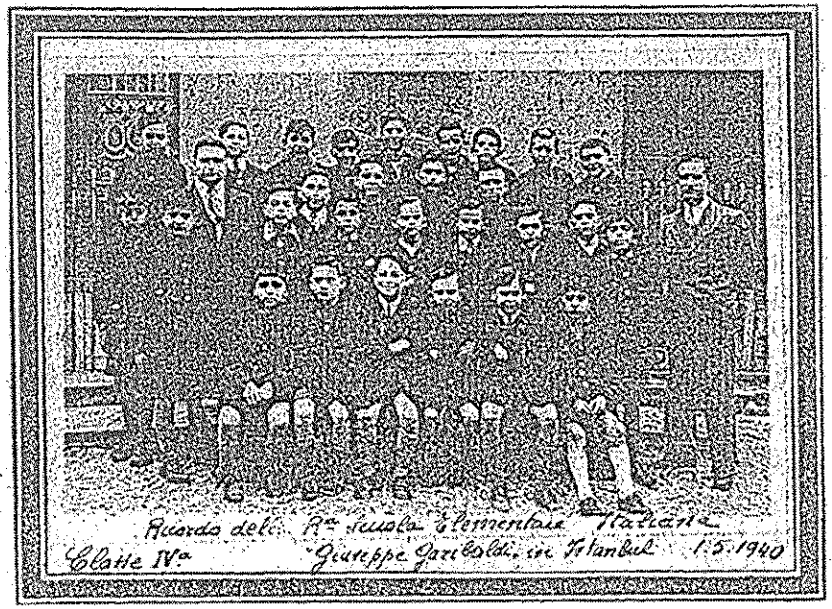
Yanılma hariç okuduğum ilk roman, tekrarlıyorum, *Üç Silâhşörler* oldu ve onu, ilkokulun veya St. Antonio Kilisesi'nin kitaplıklarından değilse, İtalyan Kitabevi'nden edindiğim, bol resimli, kalın karton kapaklı büyük boy "Gli Albi d'Oro" (Altın albümler) dizisi ve bu dizide çocuklar için basitleştirilip özetlenen, resimlerle süslenen klasikler izledi: David Copperfield ve Dickens ile ilk karşılaşma, Nibelungen destanı, Kutsal Graal destanı, Ariosto'nun lisede bölüm bölüm ezberlemek zorunda kalacağımız ve dolayısıyla nefretle bakmaya başladığımız *Orlando Furioso*'su (Kızgın Orlando), Yunan mitolojisinden örnekler vb.

Kısacası tanrılar, tanrıçalar, kahramanlar, gizli güçler, olağanüstü olaylarla donatılmış, kocaman, değişik, fantastik bir evrenin keşfi.

Okuyabilmenin verdiği zevk ve heyecan, bu ilkokul ve ortaokul başlangıcı yıllarında, kitap ve dergi gereksinimini iyice artırıyordu. Her kitap, dergi, albüm, çizgi roman ve gazete yeni bir dünyanın, hatta çokça dünyaların kapısını aralıyordu ve artık her yalan söylediğinde burnu uzayan Collodi'nin ünlü *Pinocchio* 'su (Pinokyo) hiç yeterli gelmiyordu. Salgari'nin, İtalya'nın Jules Verne'i sayılan Emilio Salgari'nin macera romanları vardı, bol korsanlı (Kara Korsan, Kızıl Korsan, Yeşil Korsan), kızılderililı, kimi "pampas"larda kimi Malezya adalarında, kimi ise 2000 yılında geçen. Verne vardı hiç kuşkusuz —Verne'in bilimkurgusal örneklerini, kırmızı kaplı altın yaldızlı harflerle işlenmiş, bol gravürlü edisyonlarını çoğunlukla St. Louis veya Park Otel'in arkasında, Cennet Bahçesi'ne inen yokuşun başındaki, Sacré Coeur (Kutsal Kalp) Kiliseleri'nin kitaplıklarından ediniyordum ödünç olarak— sonra Gaston Aimard'ın *Üç İzci*'si, Sir Conan Doyle'un *Kayıp Dünya* 'sı (The Lost World) ve de Bulwer Lyton'un *Pompei'nin Son Günleri* vb.

Şimdi, çok haklı olarak diyeceksiniz ki, bu ara Türkçe yayınlar ne oluyordu? Hiç yok muydu bu ufak kitap kurdunun dünyasında? Kitap olarak pek yoktu, ders kitaplarımın haricinde; dergi olarak vardı, bir *1001 Roman* vardı, bir *Akbaba*, bir *Karikatür*, daha sonra ise *Çocuk Sesi* ve *Yıldız* dergisi.

İlk çocukluğumun, ilkokul yıllarımın bu yabancı, bu Batılı *kültür*(!) kaynakları, temelleri, yoksa salt bana mı özgü kalıyordu? Değil, benim yaşta ve benim çevrede çocukların, giderek gençlerin —en azından sınıf/okul arkadaşlarımın—ve onların aileleri içinde yetişkinlerin kitap, dergi okuma çizgisi ve kaynakları benzerdi. Çoğumuz, İtalyanca bir yana, Fransızca'yı da bilirdik



(Türkçe'yi de bilirdik, kuşkusuz) ve dön dolaş benzer bir temele bağlı kalırdık.

Önümde bir resim duruyor, 1 Mayıs 1940 tarihli. Giuseppe Garibaldi Kraliyet İlkokulu'nun dördüncü sınıf öğrencilerini bir arada gösteren bir resim. 28 kişilik bir sınıf bu; ve bu 28 çocuğun 22'si İtalyan uyruklu, 1 tanesi Yugoslav, kalan 5'i de Arnavut. Bu 28 kişiden 19'u, İtalyanca ve Türkçe'den başka Fransızca'yı da biliyordu.

Akrabaların, eş dostların, sınıf arkadaşlarımın (en azından kitap meraklısı olanların, ki o dönemde kitapsız bir evi anımsamıyorum gibi) evlerini şöyle bir göz ucuyla taradığımda aynı tür kitaplar, aynı yazarlar, adeta aynı diziler geliyor aklıma. Annemin bir kuzeni, çok okuması, örneğin günde en azından bir kitabı bitirmesi ile adeta ün kazanmıştı. Sıraselviler Caddesi'nde, kendile-

rine ait, iki katlı, bahçeli, ahşap bir evde otururdu, kocası ve iki kızı ile birlikte. Oturma odasına ve geniş bir mutfağa açılan uzunca bir koridorun sol tarafında, her biri beş raflı, iki gömme kitaplık vardı. Bundan başka bahçede, artık okunmayan, atılan, unutulan, fakat üst üste dizili kalan kitap ve dergilerle dolu bir oda bulunurdu. Koridordaki gömme kitaplıklarda Michel Zevaco'lar, Maurice Leblanc'lar, Ponson du Terail ve Georges Ohnet'ler, Emile Gaboriau'lar ve benzer "halk tipi" Fransız yazarları ile Max du Veuzit ve Delly gibi "piyasa" romanlarının yanında, ufak boy, beyaz ciltli "Librairie Nelson"un yayını olan klasikler dururdu (Victor Hugo'nun *Sefiller*'ini, Cosette'i, Quasimodo ve Esmeralda'yı orada keşfettim).

Bahçedeki odada ise en büyük keşfim, 1920'lerden kalma, küflenmek üzere olan, bir dizi sinema oyuncusunun, Fairbanks'ın, Mosjoukine'in, Pickford'un, Chaplin'in, bol resimli monografileri oldu.

Taksim'de, Lamartin Caddesi'nde oturan başka bir sınıf arkadaşımın evinde, ister kendi oluşturduğu kitaplığında, ister kalın ciltli kitaplar, sözlükler ve ansiklopedilerden oluşan aile kitaplığında en büyük keşfim Zola oldu. Tüm *külliyatı* orada idi, camlı bir kapının ardında, koyu yeşil ciltli, kenarları altın yaldızlı, sahifeleri hafif sararmış, bol gravürlü büyük boy kitaplarla. Bize bir hayli yasak olan Zola'yı, bu ilk keşfimizde daha çok ciltlerdeki resimlerden tanıdık ve kuşkusuz, oldukça çarpıcı geldi.

Sanırım ki daha önce sormuş olduğum "nasıl Levanten olunur?" sorusuna, şimdilik, bu tür bir yanıt da verilebilir: Türkiye'de, özellikle İstanbul'un göbeğindeki Beyoğlu'nda, Batı kökenli bir aileden doğmak, yabancı/azınlıklı bir çevrede yetişmek, bilinen, öğrenilen dillerden yararlanıp bu dillerden oluşan kültürle beslenmek (*marjinal* kültürler dahil olmak üzere), çevrenin doğurduğu ve uyguladığı kurallarla yoğrulmak. Ve her çeşit izler

taşımak: ulusal, ırksal, dinsel, ahlaksal, düşünsel. Sonra, var olan başka, hatta daha somut bir gerçeğin, Türkiye gerçeğinin içine yerleştirmek, birleştirmek ve değişik türden, son derece kişisel, bir batı/doğu sentezine ulaşmak (ya da ulaşamamak). Levanten'in kimlik arayışı da, bu arayışın duyarlılığını ve gereksinimini hissedenler için tam bir maceradır....

DUBEN Alan, "İstanbul'da sınıf ve cemaat" in DUBEN Alan, Kent, Aile, Tarih, Metis Yay., 2002, s. 23-37.

İSTANBUL'DA SINIF VE CEMAAT[1]

I

Türkiye'de, İkinci Dünya Savaşı'ndan beri Anadolu köylülerinin kitleler halinde büyük şehirlere göçü, hem Türklerin geleneksel toplumsal örgütlenmesini önemli ölçüde değişime uğratmış, hem de farklı, yeni toplumsal kurumların ortaya çıkmasını sağlamış, aynı zamanda, köklü toplumsal biçimlerin ifadesi için de yeni bir zemin oluşturmuştur. Yeni kentlilerin oluşturduğu cemaatlerin toplumsal yapısını incelemek, başlı başına önemli bir konudur, ayrıca toplumsal örgütlenmenin eski ve yeni biçimleri arasındaki etkileşimi kavramamız için başka pek az yerde edinilebilecek bir bakış açısı kazandıracaktır. Hatta, bu etkileşim, Türkiye ve Ortadoğu'nun diğer bölgelerindeki toplumsal değişimin yönünü ve niteliğini anlamakta kilit bir rol oynayabilir. Bu ya-

1 Bu yazının temelini oluşturan çalışma, National Institute of Health'in desteğiyle yürütüldü. New York Üniversitesi'nden Profesör Nicholas Hopkins ve Owen Lynch'e, yazının ilk hali üzerine yaptıkları çok faydalı yorumlarından dolayı teşekkür ederim. Yazının son halinin sorumluluğu sadece yazara aittir.

zıda, büyük ölçüde İslâm'a dayanan bir cemaat ile bireylerin mensup oldukları *toplumsal sınıfa göre* oluşturdukları örgütlenmeler arasındaki karşılıklı ilişkiden bahsedeceğim.

Bu yazıda ortaya konan bulgu ve görüşlerin çoğu, 1970 ve 1971 yıllarında, o sıralar İstanbul'un periferisinde yer alan Çağlayan Mahallesi'nde yürütülen bir araştırmaya dayanmaktadır. Çağlayan, pek çok açıdan, benzer göçmen mahallelerinden farklılık gösteriyordu.[2] Kuşkusuz Çağlayan'ın, Türk toplumunun tamamı için tipik bir örnek oluşturduğu söylenemez, ancak 1960'ların sonları ile 1970'lerdeki Türk toplumuna özgü belli yapıların burada net bir şekilde görülebildiğini düşünüyorum. Çağlayan, bir yanda dinî açıdan muhafazakâr Karadenizli Sünnilerin, öte yanda Sivas ve Erzincan'ın dağlık bölgelerinden göçen Alevilerin bulunduğu heterojen bir nüfusa sahipti. Nüfusun en geniş kesimi (yüzde 40), Doğu ve İç-doğu Anadolu kökenliydi; bu bölgeler, ülkenin en yoksul, ulaşılması en zor, ayrıca Alevi ve Kürt nüfusun da çoğunluğu oluşturduğu yerlerdi.[3] Karadeniz kökenliler, ikinci en büyük grubu (yüzde 26) oluşturuyordu. Karadenizliler, koyu Sünniler olarak bilinir.[4] Nüfusun geri kalanını (yüzde 34), Batı Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden gelen küçük gruplar oluşturuyordu.

2 En önemli farklardan biri, Çağlayan'ın özellikle ekonomik açıdan başarılı olması ve aynı zamanda, İstanbul'un toplumsal metropol sistemine hızla entegre olmasıydı. Fiziksel olarak, benzer pek çok mahalleden daha kentli bir görünüm sunmaktaydı.

3 1960'lar ve daha öncesinde Doğu Anadolu'daki koşulların genel bir değerlendirmesi için bkz. İsmail Beşikçi, *Doğu Anadolu'nun Düzeni: Sosyo-ekonomik ve Etnik Temeller*, İstanbul (E Yayınları), 1969, özellikle Alevilerle ilgili bilgi için bkz. Nur Yalman, "Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey", *Archives of European Sociology*, X, 1964 ve John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra (Luzac and Co.) 1945.

4 Doğu Karadeniz Bölgesi'nin bir değerlendirmesi için bkz. Michael E. Meeker, "The Black Sea Turks: Some Aspects of their Ethnic and Cultural Background", *International Journal of Middle East Studies*, 2/4, 1971, s. 318-45.

Karadenizliler ve Doğu Anadolulların oluşturduğu iki ana kutup arasında kalan bu insanlar pek göze çarpmıyordu.

Çağlayan'daki yerleşim örüntülerine bakan bir gözlemci, Karadenizliler ve Doğu Anadolulların kesin çizgilerle birbirinden ayrıldığı iki kesimi hemen fark edecekti.[5] Aslında, her iki kesimde de, çoğunluğu oluşturan nüfusla birlikte, başka bölgelerden gelen insanlar da yaşıyordu. Çağlayanlılar, Karadeniz kökenli insanların oturduğu kesimi 'Laz' bölgesi, Doğu Anadolulu insanların oturduğu kesimi ise 'Kürt' bölgesi olarak tanımlıyordu.

Çağlayanlıların Laz ve Kürt terimlerine başvurması, öteden beri alışılmış yaygın bir kullanımın sonucudur: Aslında etnik bakımdan, bütün Karadenizlilerin Laz, bütün Doğu Anadolulların da Kürt olmadığını, ayrıca, semtin bir kesiminde oturan herkesin Karadenizli, diğer kesiminde oturan herkesin de Doğu Anadolulu olmadığını çok iyi biliyorlardı. Ancak, bu çalışmanın yapıldığı dönemde, Türkiye'de, bütün Karadenizlileri Laz, bütün Doğu Anadolulları ise Kürt toplumsal kategorisine yerleştirmek istisnaî bir durum değildi. Bunlar, yüksek düzeyde genellemelere dayanan kategorilerdir, ancak genellikle kimin kim olduğuna ilişkin belirsizlik ve karmaşa nedeniyle, belli bir bireyi tanımlamada da kullanılırlar.[6]

O halde, Çağlayan'ın bölgesel farklılıklara göre bölünmesi, esasen, sadece coğrafî kökene dayanan bir ayrımın ötesi-

5 İdarî bir birim olarak bütün Çağlayan'ı ele aldığımda, mahalle sözcüğünü kullanacağım, ancak, bu idarî sınırlar içindeki geleneksel cemaatler bölünmesinden söz ederken, kesim sözcüğünü kullanacağım. Kesim, göreceğimiz gibi, bir cemaatin yerleşim yeri, mahalle ise idarî bir birimdir.

6 Doğulu olmayan mahallelilerin bazıları, doğulu Alevilerin hemen hemen hepsinin Kürt (Kürtlerin de hepsinin Alevi) olduğunu sanıyor, onları aynı kategoriye yerleştiriyordu. Ayrıca, insanların kafasında, Laz kategorisi ve Lazca konuşan bir dil grubunun varlığı konusunda kesinlik olmadığı için, Lazca konuşmayan Karadenizli bir bireyin Laz olarak tanımlanması da olasıydı.

ne geçer. Burada yaşayan halkın dilinde bu, aynı zamanda, Sünnilik ve Alevilik ayrımına da işaret eder. Üstelik kullanılan tanımlamalar dil temeline dayanır -yani, Laz (Lazca konuşan) ve Kürt (Kürtçe konuşan); oysa, açıktır ki, burada yaşayan insanlar, bu terimlerle, dilsel gruplardan değil, mezhep gruplarından söz etmektedir.

Mahallenin iki ayrı kesiminin toplumsal dünyaları pek çok açıdan bir hayli farklıydı. Mahallenin ([Sünni] 'Laz'ların yaşadığı) üst yarısında iki cami varken, ([Alevi] 'Kürtler'in yaşadığı) aşağıda kalan kesiminde cami olmaması dikkat çekiciydi.[7] Ramazan boyunca çok sayıda kişinin oruç tutmadığı da kolayca görülebilirdi. Bunlar Alevilerdi. Bu iki grubun, farklı toplumsal yapılarına ilişkin başka birçok örnek verilebilir. Esasen, her iki grubun da endogamik olması, birbirlerinden toplumsal olarak kopuk bir şekilde yaşamalarında önemli bir etkendi. Dahası, birbirlerini çok farklı toplumsal dünyalara ait gördüklerini belirtmek gerekir. Pek çok Sünni, İslâm'ın beş şartını yerine getirmedikleri için Alevilerin Müslüman olduğunu dahi kabul etmez.[8]

İdarî olarak tek bir birim olan Çağlayan, aslında iki farklı kesime, aşağıda göreceğimiz gibi çok farklı ahlâkî normlara dayanan iki cemaate [*community*] bölünmüştü. Bu iki kesimde oturanları birbirinden ayıran, sadece bölgesel farklılıklar, endogamik evlilik örüntüleri, çok farklı dinî inanç sistemleri gibi nesnel olgular değildi; insanlar da kendilerini, iki ayrı toplumsal dünyaya mensup olarak görüyorlardı. İslâmî cemaat nosyonu işte bu noktada önemli bir rol oynamaktadır. İslâm'da cemaat, temelde, ortak bir coğrafî bölge-

7 Aleviler, camiye gitmek gerektiğine inanmazlar. Ancak, Aleviliğin gereklerini yerine getirdiği sürece, camiye gidene de karşı çıkmazlar.

8 Ayrıca, Alevilerin cinsel ilişkiden sonra gusül abdesti almamalarını da dehşetle karşılamakta, kendi ifadeleriyle, onların hayvanlar gibi murdar olduğunu düşünmekteydiler. Aleviler ise, "nedir bu sulu abdestler" diyerek aslında Sünnilerin murdar olduğunu söylemekteydiler.

de yaşıyor olmaya değil, ortak bir inancı paylaşmaya işaret eder.[9] Cemaat terimini bu anlamda kullanıyorum. Cemaat, ortak bir manevî, normatif yapıya dayanan öz-bilinç sahibi toplumsal bir birimdir.

Çağlayan, böyle iki cemaatten, Sünni ve Alevilerden oluşmaktaydı. Bu fark çoğu zaman bölgesel aidiyetlerle ifade ediliyordu, ancak bölgesel aidiyetler, başka bir düzeyde genellikle mezhep farklılıklarını gösteriyordu. Laz ve Kürt terimlerinin kullanımında açık olarak görüldüğü gibi özellikle belli bölgeler, belli mezheplerle ilişkilendirilmişti. 1960'lı ve 1970'li yıllarda, Çağlayan'daki toplumsal etkileşim örüntülerini, kaynaşmayı ve bölünmeyi anlamak için bu gerçeğin farkında olmak gerekir. İnsanların bu cemaatlerin mensupları olarak ne tür haklarının ve görevlerinin bulunduğunun bilincinde olmaları, toplumsal davranışlarını açıklamamıza yardım eder. Sosyal sınıf gibi başka birçok faktörün yanı sıra, böyle bir cemaate mensup olmalarından da etkilenen toplumsal davranışlarının tam olarak niteliğini araştırmak bu yazının konusunu oluşturmaktadır.

II

1970'te Çağlayan, yaklaşık 30.000 kişilik bir nüfusa sahipti. Haliç'ten Levent'in gecekondu semtlerine dek uzanan geniş bir endüstri kompleksinin ortasında yer alıyordu. 1960'larda ve 1970'lerin başlarında Çağlayan'da büyük fabrikalar yoktu, ama yürüyerek birkaç dakikada gidilen Kâğıthane'de fabrikalar bulunuyordu. Çağlayan'da oturanların çoğu bu fabrikalarda çalışıyordu. Ancak, mahallede de canlı bir ekonomik hayat yaratan, çeşitli büyüklükte çok sayıda atölye

9 Müslüman kentlerinde, Müslümanlar ile gayrı Müslimlerin zaman zaman birbirlerine yakın yerlerde oturduğu görülür. Ancak, bunların aynı 'cemaat'in parçası oldukları hiçbir şekilde söylenemez.

ve imalathane bulunuyordu. O dönemde, Çağlayan, İstanbul'un yeni mahalleleri içinde refah düzeyi en yüksek yerleşim bölgelerinden biriydi. Yeni göçenlerin ilk yaptığı eski, tek katlı gecekonduların yerini, yeni, dört-beş katlı binaların alması da bu refah düzeyini gösteriyordu. Söz konusu dönemde Çağlayan, pek çok bakımdan, İstanbul metropolüne hızla entegre olmaktaydı.

Zamanla, Çağlayan'da oturanlar arasında refah düzeyi ve meslek açısından çok belirgin bir farklılaşma oluştu. Az sayıda kişi önceleri işçiyken, giderek imalathane ve atölye sahibi olarak zenginleşti. Diğer bir küçük grup ise ya (hızla büyüyen bir kentte, çok kazançlı bir iş olan) emlâkçılık ya da ticaret yaparak zenginleşen başarılı girişimciler oldular. Ancak, Çağlayan'da oturanların büyük bir kısmı, buradaki küçüklü büyüklü imalathanelerde işçi olarak çalışıyordu. Ayrıca, mahallede küçük dükkân sahibi bir kesim de vardı. Yine pek çok kişi Çağlayan dışında benzer işlerde çalışıyordu. İlk bakışta, yeni bir burjuva kesiminin, buna paralel olarak önceden köyde tarımla uğraşan büyük bir kesimin içinden de bir proletarya sınıfının ortaya çıkışını görüyoruz. Bu fenomeni daha derinlemesine inceleyelim.

Ancak önce, toplumsal sınıf ve yerel kültür arasındaki bazı muhtemel ilişkilere bakacağım. Burada sınıfları, üretim araçlarıyla ilişkilerine göre tanımlanan çatışma grupları olarak ele alıyorum. Sınıfın dar bir tanımını kullanıyorum, çünkü sınıfları statü, mezhep ve bölge grupları gibi pek çok çatışma grubunun *bir türü* olarak değerlendirmek yararlı görünüyor.[10] İktidarın eşitsiz dağılımı kuşkusuz yapılanmış

10 Burada değinilen bazı konulara ilişkin bir çalışma için bkz. Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford (Stanford University Press) 1959 veya James Bill, "Class Analysis and the Dialectics of Modernization in the Middle East", *International Journal of Middle East Studies*, 3/4, 1972, s. 417-34.

eşitsizlik sistemlerinin bir niteliğidir, ama bu tür sistemler sınıflardan oluşabileceği gibi oluşmayabilir de.[11] O halde, belirleyici grupların neler olduğu, ampirik olarak açıklanabilecek bir meseledir.

Toplumsal sınıfların oluşumunu ve gelişimini aydınlatılması gerekmeyen, apaçık bir fenomen olarak görmüyorum. Sanayileşmiş toplumlardaki sınıf temeline dayanmayan çatışma grupları yalnızca 'yanlış' bir bilincin toplumsal tezahürü değildir.[12] Toplumsal sınıf bilinci gibi, kişinin bir mezhep, kast veya akrabalık grubu içindeki konumuna ilişkin bilinci de bir gölge-fenomen olarak görülmemelidir. Söz konusu bilinç, o toplumun üyeleri için önem taşır ve toplumsal eylemlerinde bir yol gösterici olarak işlev görür. Bu nokta önemli teorik ve metodolojik içerimler taşır. Marx, "...her dönemi, kendisini değerlendirdiği şekliyle ele alıp kendi hakkında söylediği ve tahayyül ettiği her şeyin doğru olduğuna inanmanın" yarattığı sorunlara dikkat çekmişti.[13] Ne var ki, bunun tersi bir tutumu benimsemek, yani aktörlerin kafasındaki anlam komplekslerini önemsiz saymak, kanımca, bir kavramsal model uğruna gerçekliği çarpıtmaktır. Öte yandan, mesela bir toplumda sınıfın genel ola-

11 1960'lı yıllarda Amerikan toplumu hakkındaki eşit olmayan sınıfsızlık tartışması bu bağlamda değerlendirilebilir. Birçok ABD vatandaşı gibi pek çok Amerikalı sosyolog da, kendi toplumlarında sınıfların bulunmadığını öne sürüyor, ama çeşitli iktidar ve otorite hiyerarşilerinin, gelir dağılımı ve meslekler arasındaki statü farklılığı gibi çeşitli eşitsizliklerin, ayrıca ırklar arasında köklü eşitsizlik sisteminin varlığını kabul ediyordu. Bu konuların bazılarına ilişkin bir değerlendirme için bkz. Stanislaw Ossowski, *Class Structure in the Social Consciousness*, Londra (Routledge and Kegan Paul) 1963, s. 100-01, 152-53; ayrıca bkz. Dennis Wrong, "Social Inequality Without Stratification", Celia S. Heller, ed., *Structured Social Inequality* New York (Macmillan) 1969.

12 Yanlış bilinç kavramını destekleyen ilginç bir değerlendirme için George Lukacs, *History and Class Consciousness*, Cambridge, Mass. (M.I.T. Press) 1971, "Class Consciousness" başlıklı bölüme bakınız.

13 Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, New York (International Publishers) 1947, s. 43.

rak gücünün artması gibi, araştırma yapılan yerdeki insanların öneminin farkında olmadığı toplumsal faktörlerin doğuracağı sonuçları göz ardı etmek de, bazı antropologların kurtulamadıkları dargörüşlü bir yaklaşımdır.

Özetle, sınıf bilincini veya 'yanlış' sınıf bilincini, çalışma yapılan toplumun kültürel ve tarihsel kurumlarının çerçevesi dışında değerlendirmek veya araştırma bölgesinin dışındaki toplumsal güçleri dikkate almadan incelemek yararsız bir çabadır. Bu karmaşık temelden koparıldığında, söz konusu terimlerin anlamı kalmaz. Ossowski'nin işaret ettiği gibi, sınıfın varlığının veya yokluğunun kültürler aşırı, nesnel hiçbir ölçütü yoktur.[14] Sonuçta, her bir durum ampirik olarak incelenmelidir.

Durkheim'ın iddialarının tersine, giderek artan toplumsal farklılaşma, gelişen sanayileşmenin doğal sonucu değildir, sanayileşmenin gerçekleştiği belli bir toplumun şekillendirdiği bir süreçtir. O halde, toplumsal sınıflar ve bunların gücünün niteliği ve gelişimi büyük ölçüde, bu sınıfların toplumsal ve kültürel ortamlarının bir ürünüdür. Max Weber'in, Batı'nın toplumsal ve ekonomik tarihinin ayırt edici bir özelliği olarak gösterdiği, akrabalık ile iş ilişkilerinin normatif ayrışması ve ayrı bürokratik yapıların oluşması sürecinin, Batılı olmayan toplumların endüstriyel gelişimi için geçerli olması gerekmez.[15] Bu açıdan Türkiye ve Japonya en çarpıcı örneklerdendir. Farklılaşma konusunda geçerli olan, toplumsal tabakalaşma açısından da geçerlidir, zaten bu iki süreç birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Japonya ve Türkiye'deki toplumsal sınıf yapılarının zayıf oluşu bunu açıkça göstermektedir. Chie Nakane ve J. C. Abegglen'in Japonya'ya ilişkin bulguları, bu açıdan aydınlatıcıdır.[16] O halde, Türkiye'deki duruma daha derinlemesine bakalım.

14 Ossowski, a. g. e., s. 141.

15 Max Weber, *Economy and Society*, Cilt I, New York (Bedminster Press) 1968, s. 375-380.

İşyerindeki toplumsal ilişkilerin yapısını biraz ayrıntılı olarak inceleyeceğim, çünkü toplumsal sınıfa göre farklılaşmanın köklerini burada bulabiliriz. Ancak, önce genel olarak işyerinin normatif yapısına kabaca bir göz atmak faydalı olacaktır. Burada toplumsal farklılaşmanın niteliğini inceleyerek başlıyoruz. Türkiye'de teknolojinin olanak verdiği (yani, çoğu imalathanenin üretim biçiminde geçerli olduğu üzere, yüksek düzeyde vasıf gerektirmeyen) işyerlerinde çalışma hayatının normları ve toplumsal ilişkileri ile çalışma hayatı dışındakiler arasında farklılaşma düzeyi çok düşüktür. Bu durum, Weber'in rasyonel bürokratik yapıya ilişkin modelinden çok, *oikos* üretim tarzına (Weber bunun piyasaya yönelik büyük ölçekli işletmeleri de kapsayabileceğini belirtmiştir)[17] yakındır.[18]

Gerek küçük imalathanelerde, gerekse büyük imalathanelerde ve fabrikalarda, akrabalık, hemşehrilik ve mezhep bağları, işyerindeki toplumsal ilişki sistemini yapılandırmak üzere kullanılıyordu.[19] Küçük imalathanelerde patronlar, işçi alırken 'dürüstlük' ölçütünü kullanmaktaydı. 'Dürüst olmak' ise akraba, hemşehri veya aynı mezhebe mensup olanlarda daha kolay bulunan, daha net fark edilen ve daha kolay kontrol edilebilen bir nitelikti. Bu tür güven ilişkileri, işçi ile patron arasında hem köklü dayanışma bağları bulunduğuna ilişkin bir göstergedir hem de bu bağların

16 Bkz. Chie Nakane, *Japanese Society*, Berkeley (University of California Press) 1970 ve J. C. Abegglen, *The Japanese Factory: Aspects of Its Social Organization*, Glencoe, Illinois (The Free Press) 1958.

17 Weber, a.g.e., s. 383.

18 Weber, a.g.e., III, s. 956-1002.

19 Bu duruma ilişkin daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. A. Duben, "Kinship, Primordial Ties and Factory Organization in Turkey: An Anthropological View", *International Journal of Middle East Studies* 7/3, 1976, s. 433-451.

sürmesini sağlayan bir faktördür. Bu bağlar, çoğu zaman sınıf farklarından daha önemli olmuştur. Bu, özellikle patron için önem taşımaktaydı, çünkü sadık, dolayısıyla kendi açısından, nispeten üretken işçiler anlamına geliyordu. İşçiler içinse bu ilişkiler, patronların, işçilerin toplumsal refahı için yerine getirmek zorunda oldukları geleneksel bir toplumsal yükümlülükler sistemini temsil ediyordu. Bu bağlar, hem işyerindeki toplumsal ilişkilerin, hem de oradaki toplumsal saflaşmaların niteliğini belirlemiştir.

Bölgedeki büyük imalathanelerin bazılarında da benzer bir durum söz konusuydu. Mesela, büyük bir tekstil imalathanesindeki yöneticiler, kendi mezheplerine mensup ve hemşehrileri olan işçileri gruplar halinde işe almışlar, bu işçilerin dinî hassasiyetlerine uygun bir şekilde imalathanede bir mescit inşa etmişler, böylece işyerinde âdeta bir mezhep cemaati oluşturmuşlardı. Yöneticinin, işçi kesiminde bu tür dikey sadakat bağları kurabildiği yerlerde geleneksel bağlar ayakta kalabilmiş ve işyerindeki sınıf farkını önemsiz hale getirmiştir. Bunun mümkün olmadığı yerlerde, sınıf farklılaşması daha çok öne çıkmıştır. Yüksek düzeyde vasıf gerektiren işlerde, işçi alımında sınav veya İş ve İşçi Bulma Kurumu gibi daha nesnel ölçütlerin kullanıldığı, bölge ve mezhebin dikkate alınmadığı yerlerde genellikle böyle bir durum görülmektedir. Ancak bu konuda daha kesin yargılara ulaşmak için daha fazla araştırma gerekmektedir.

Geleneksel mezhep ve cemaat kategorilerinin meslek ayrımlarından güçlü olmasından ötürü, bu işçiler arasında sınıf bilincinin oluşması kolay değildi. Patron ve işçiler aynı mezhebe ve bölgeye (veya daha çok her ikisine birden) mensup olduklarında veya (tekstil imalathanesinde olduğu gibi) aralarında benzer nitelikli önemli bir bağ kurulduğunda, onlar için önem taşıyan toplumsal grup, kutuplaştıran

sınıf değil, biraraya getiren cemaat (bu kavramı geniş anlamda kullanıyorum) olmuştur.

Çoğu durumda, patron ve işçilerin birliği, sadece aynı mezhep ve bölgeye mensup olmaları ve/veya aralarında her ikisine de yarar sağlayan bir güven ilişkisinin bulunmasının değil, aynı zamanda, pek çok ortak değere sahip olmaları ve kentteki yaşamlarının diğer boyutlarına ilişkin toplumsal gruplara birlikte katılmalarının da bir sonucuydu. O halde, öncelikle ortak değer sistemlerinin önemli bir yönüne göz atalım.

Özellikle Anadolu kökenli patronların işçileriyle paylaştıkları, geleneksel İslâm ahlâkına köklü bir bağlılık duygusudur. Laikleşmiş bürokratik kökenli elitin kent kültüründen farklı olarak, Müslüman halkın eski Anadolu kültürlerine bağlıdırlar. Bu Anadolu kültürleri Osmanlı medeniyetinin halk geleneklerine dayanır. Bu çalışmanın yapıldığı sırada, bu halk gelenekleri, Türkiye'deki kentlerde yeniden dirilmekteydi. Kente gelen yeni göçmenlerin birçoğunun ekonomik durumunun iyileşmesi de bu gelişmeye katkıda bulunmuştur. Bu eğilimin önemli bir boyutunu, popülist İslâm'ın, Sünnî kesimdeki canlanması oluşturur. Popülist İslâm, bu kesimin büyüyen ekonomik ve siyasî gücünü tamamlamak üzere, kültürel ve ahlâkî üstünlük duygularını güçlendirmekteydi (veya mevcut durumda yeniden canlandırmaktaydı).

Kadınlara yaklaşım, bu geleneksel ahlâkî canlanışın en önemli ayırt edici özelliklerinden birini oluşturur. Bu, aynı zamanda bir bütün olarak Türk toplumu içinde, laikleri (daha eski kent elitleri) dindarlardan ayıran kritik noktalardan biridir. Hem işçilerin hem de yeni patronların büyük bir kısmı dindar kesim içinde yer almaktaydı. Onlara göre kendi kadınları, geleneksel iffet ve edep ölçülerine uygun hareket eden namuslu Müslümanlardı. Bu bakımdan, Avrupalılaşmış elitlerin, herhangi bir Müslüman ailesinin namu-

suna gölge düşürecek tarzda bir hayat süren, açık saçık giyinen, "ahlâksız" kadınlarından çok farklıydılar. Refah düzeyinin artması ve meslekî farklılaşma, bu geleneksel ahlâkı zayıflatmamış, tam tersine güçlendirmiştir. Şimdi bu gelişmenin bazı boyutlarına bakalım.

Hem işçi hem de patronların ahlâkî normlara dayanan cemaati, bir kısmı geleneksel, bir kısmı gelenekselin yeni biçimleri olmak üzere çok çeşitli yollarla güçlendiriliyordu. Mesela, 1960'larda mahalledeki birkaç varlıklı Sünni girişimci (varlıklı Alevi girişimci pek yoktu), mahallenin kalkınması ve yeni bir caminin inşa edilmesi için çok sayıda dernek kurmuştu. Camiyi, geniş bir dükkânlar kompleksinin yanına kurmayı tasarlıyorlardı. Bu dükkânların kira gelirleri, caminin, yapımından sonraki masraflarını karşılayacaktı. Bazı Osmanlı külliyelerinde olduğu gibi, içinde bir Kuran kursu ve bir dispanser de olacaktı. Bu şekilde kendilerini diğer Sünni nüfusa entegre etmiş, sonuçta, aralarında Alevilere karşı, daha büyük bir dayanışma duygusu yaratmışlardı. Söz konusu cami, bugün, Çağlayan'ın girişinde bulunmaktadır. Mahalleyi kalkındırma dernekleri, görünürde bütün Çağlayan'a yönelik olsa da, faaliyetlerini, neredeyse tümüyle "Laz" olarak tanımlanan cemaatle sınırlandırmış, böylece, cemaatler arasındaki kutuplaşmayı pekiştirmiş, bu iki cemaatin kendi içindeki dayanışma bilincini daha da artırmıştır.

Dükkân sahibi varlıklı bir Alevi, burada 'Kürt', yani Alevi cemaatinin odak noktası olmuştur. Bu kişi, 'Kürt' kesimindeki ilkokulu yaptırma derneğinin başkanıydı; Çağlayan'ın bu kesimindeki önemli önemsiz hemen hemen her projede aktif bir rol oynuyordu. Mahallenin bu kesimine, her türlü hizmet dernek çerçevesindeki girişimlerle, çoğu zaman onun inisiyatifiyle geliyordu. Dükkânı, Alevilerin günlük buluşma yeriydi. Alevi cemaati, zenginlik ve meslek açısından Sünni cemaati kadar heterojen değildi; dolayısıyla, aralarında, cemaat bağlarıyla kapatılması gereken büyük uçurumlar bulunmuyordu.

Cemaat bağları, genellikle sınıf farklılıklarını aşan siyasî parti saflaşmalarıyla da pekiştiriliyordu. Çağlayan'daki Sünni işçi ve patronların çoğu Adalet Partisi'ni destekliyordu.[20] Adalet Partisi'nin, Anadolu'nun popülist İslâmı'na ve patronların girişimcilik beklentilerine hitap eden söylemi, bu desteği yaratan en önemli faktördü. Aleviler, daha çok sol partilere oy vermişler, Cumhuriyet Halk Partisi'ni, Birlik Partisi'ni veya daha düşük bir oranda Türkiye İşçi Partisi'ni desteklemişlerdir. Adalet Partisi'ne ise, bu partiye hâkim olduğunu düşündükleri koyu Sünni yaklaşımdan ötürü yabancılaşmışlardır.

III

1960'ların sonları ile 1970'lerde, cemaat bağları, geniş çaplı bir işçi sınıfı hareketinin oluşumuna imkân vermemişti, ama belirli bireylerde sınıf bilincinin gelişmesini ve radikal bir işçi hareketinin yükselişini dikkate almamak yanlış olacaktır. Elbette bu iki durum zaman zaman birbiriyle ilişkilidir.

1967'de kurulan, yeni bir solcu işçi konfederasyonu, DİSK, Türkiye İşçi Partisi'yle sıkı bir işbirliği kurmuş, Türkiye'de, yoğun işçi faaliyetlerinin olduğu yeni bir dönemi başlatmış ve çok sayıda işçi arasında siyasî bilincin gelişmesini sağlamıştır. 1968'de Derby lastik fabrikasında, 1969'da Alpagut kömür madenlerinde yapılan büyük grevler ve 14-16 Haziran 1970'te binlerce işçinin katıldığı grevler ve kitle-

20 Oy verme tercihlerine ilişkin bu ve bunu izleyen açıklamalar, Çağlayan'da, 1965 ve 1966 seçim sonuçlarının analizine dayanmaktadır. Seçim sonuçları için kullanılan kaynaklar şunlardır: *1950-65 Milletvekili ve 1961, 1964 Cumhuriyet Senato Üye Seçimleri Sonuçları*, Ankara (Devlet İstatistik Enstitüsü) 1966, s. 702; *5 Haziran 1966 Cumhuriyet Senatosu Üyeleri: Kısmî Seçim Sonuçları*, Ankara, (Devlet İstatistik Enstitüsü) 1967, s. 372-73.

sel gösteriler, bu yıllarda, Türkiye'deki işçilerin en azından bir kısmındaki siyasî bilincin gelişmesinin açık göstergeleridir.[21] Bu radikal sendikalar faaliyetlerini aynı şekilde sürdürebilmiş olsalardı, etkilerinin ne kadar yaygınlık kazanacağını bugün kestirmek imkânsızdır. 12 Mart 1971 muhtırasıyla Demirel hükümeti istifa etmiş, sıkıyönetim ilan edilmiş, sendika faaliyetleri aniden kesintiye uğramıştır.[22]

1971'den önce, radikal sendikalar Kâğıthane'de örgütlenirken, imalathanelerin çoğunun nispeten küçük olduğu Çaglayan'da herhangi bir sendikal faaliyet söz konusu değildi. Ancak, buradaki işçiler olaylardan haberdardı: Örneğin kimileri, büyük fabrikalarda çalışan komşularından olan biteni öğreniyordu. Ayrıca, Türkiye'deki büyük grevleri ve solun diğer faaliyetlerini aktaran günlük gazeteleri de okuyorlardı. Bu olaylardan ne ölçüde etkilendiklerini söylemek zor. Birçoğu radikal sendikalara laik tutumlarından ötürü yabancılaşırken, birçok kişi de söz konusu olaylara katılmıştı. Aslında, sendika faaliyetlerine katılan işçilerin, bir yandan çatışmalarda yer almış, bir yandan da, bir şekilde, dinî inançlarını korumuş olmaları mümkündür. Bu konu daha ayrıntılı incelemeyi gerektirmektedir.

Tahmin edileceği üzere, sınıf bilinci, Çaglayan'da, işçilere oranla patronlar arasında daha hızlı gelişiyordu. Bu, giderek zenginleşmelerine ve kent içinde daha çok dolaşmaları sayesinde kendi meslek ve sınıflarından insanlarla tanışma fırsatlarının olmasına bağlanabilir. Mahalledeki bazı yeni patronların, işadamı konumlarını güçlendirdikçe, giyim ve

21 Türkiye'deki işçi sendikalarının bir değerlendirmesi için bkz. Toker Dereli, *The Development of Turkish Trade Unionism*, İstanbul (İstanbul Üniversitesi Yayınları: 1348) 1968; o dönemdeki işçi hareketlerine ilişkin bir çalışma için bkz. Anıl Çeçen, *Türkiye'de Sendikacılık*, Ankara (Özgür Yayınları) 1973.

22 Bu yazı, 1973'te Türkiye'de sıkıyönetimin yürürlükte olduğu bir dönemde yazılmıştır. Daha sonra sıkıyönetim kalkmış, ancak işçi hareketindeki izleyen dönemdeki gelişmeleri araştırmak mümkün olmamıştır.

davranış biçimlerinin de değiştiğini gözlemledim. Sınıf farklılaşmasındaki bu açık göstergeleri hemen fark eden işçiler, onlara eskisi gibi *abi* demeyip *bey* diye hitap ederek alaycı bir tavır sergiliyorlardı. Patronlarsa bu durumdan rahatsız oluyor, zaman zaman bu yeni hitap şekline karşı nasıl bir tutum takınacaklarını bilemiyorlardı.

IV

Bu çalışmanın yürütüldüğü dönemde, sınıf ve cemaat arasındaki etkileşimin ne yönde ilerleyeceği belli değildi. Geleneksel güçler, Çaglayan halkının toplumsal yaşamında ağırlıklı bir yer tutarken, güncel siyaset de olayları belirlemekte çok etkili oluyordu. Sınıf ve cemaat açısından, Türkiye'deki toplumsal değişimin yönünü anlamak için, diğer pek çok faktör arasında, ekonomik ve malî piyasalarının, Türkiye hükümetinin kararlarının, (o sıralar Avrupa'daki Türk işçilerinin dönme olasılığından etkilendiği görülen) Türkiye'deki genel ekonomik durumun, sendika faaliyetlerinin gücünün ve niteliğinin göz önüne alınması gerekmektedir.[23]

"Class and Community in Urban Turkey" [C. A. O. Nieuwenhuijze, ed., *Commoners, Climbers, and Notables: A Sampler of Studies on Social Ranking in the Middle East*. (Leiden: E. J. Brill, 1977)]

23 Antropolojinin metodoloji teknikleriyle eğitilmiş biri olarak, ulusal veya uluslararası önemdeki bu tür faktörleri tatmin edici ölçüde değerlendirmem güç olsa da, kent ortamında çalışırken, bunları göz ardı etmek çok zor. Mahallede doğrudan gözlenemeyen veya oraya doğrudan yansımayan bu fenomenler, yerel düzlemde büyük etkiler yaratabilirler. Gördükleri'ni dikkate alıp bu faktörleri göz ardı etmek, esasen, analizi çarpıtmak olur. Doğrudan yerel gözlem, kaçınılmaz olarak miyopluğa yol açtığına göre, yerel düzlemde ne olduğunu tam olarak kavramak için mahallenin dışındaki dünyaya da bakmak gerekiyor. Yukarıda, sınıf ve işçi hareketini değerlendirerek böyle bir girişimde bulunmaya çalıştım. Tek bir yazıda söz konusu faktörleri ayrıntılarıyla ele almak imkânsızdır.

TÜRKIYE'DE KENTSEL KIMLIKLER ve KENTSEL HAREKETLER

MEKAN VE KİMLİKLER II
KENTTE KADIN OLMAK

6. Hafta: Mekan ve Kimlikler II: Kentte kadın olmak

KAYNAR Hakan, *Projesiz Modernleşme Cumhuriyet İstanbul'unda Gündelik Fragmanlar*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yay., 2012, s. 196-228.

WEDEL Heidi, *Siyaset ve Cinsiyet*, Metis yay., 2001, s. 99-119.

KAYNAR Hakan, Projesiz Modernleşme Cumhuriyet İstanbul'unda Gündelik Fragmanlar, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yay. 2012, ss. 196-228

Kadının sokaktaki bu varlığı erkeği rahatsız eder. Bu rahatsızlık, kadını kamusal hayattan saklayan geçmişteki değer yargılarının bir sonucudur aslında. Geçmişte bu değer yargılarıyla kapatılan kadının kendine çizilen sınırları aşması yasaklandığından ve aslında bu yasaklar da az çok cinselliğe dair imalar taşıdığından, kadının yeniliğe dair duyduğu her türlü talep erkek tarafından yanlış tercüme edilir. Yabancı erkeklerden korunan kadın, kalesinden kendi isteğiyle çıktığında, onun kamusal alandaki varlığı bizatihi bir talep şeklinde algılanır erkek tarafından. Bu erkek rahatsızlığı kadına karşı duyulan bir rahatsızlık değildir. O kendisiyle, kendi arzularıyla mücadele etmek zorunluluğundan rahatsız olmuştur.

Sokakta Kadın

Batı'da, uzun Orta Çağ boyunca şehirli kadın için sokakta bulunmak tehlikeli bir durum değildi. Ancak 18. yüzyılın sonlarından itibaren şehirleri kalabalıkların mekânı hale getiren göçler, şehirlerin fiziki görünümünü ve yapısını değiştirdi. Çoğalan şehir içi trafik daha çok at, daha çok at ise daha çok pislik demekti. Bunun yanında şehrin eski ve yeni dükkânlarından, tabakhanelerden, mezbahalardan, tutkal ve diğer fabrikalardan yükselen kokular şehir havasını dayanılmaz kılıyordu. Daha da kötüsü varlığını borçlu olduğu burjuva için şehir artık çok kalabalıktı, sokaklarda sınıf ayrımı olmadan rasgele oluşmuş bir insan yığını omuz omuza yürüyordu. Seçkin erkek ve kadınlar çoğu kez daha düşük seviyeden insanlarla çarpışıyor, belki örselenip, itekleniyordu. Sokaktaki bu düzensizlik bir tür tereddütü ve zihin karışıklığını beraberinde getirdi. Bu karışıklığın abartılı bir anlatımı olarak sokakta fahişelerle karıştırılmış kadınların hikâyeleri gazeteciler ve yenilikçi yazarlar tarafından konu edinildi.[589] Bütün bunlar kadının sokaktan çekilmeye başlamasının göstergeleriydi. Bunun bir sonucu olarak, bir erkek refakati olmadan seçkin bir kadının sokakta gezmesi istenmeyen ve onaylanmayan bir davranış biçimi oldu.[590] Ancak İngiltere'de, 18. yüzyılın sonundan itibaren hızla endüstrileşen şehirleri çevreleyen fabrikalarda çalışmaya başlayan kadınlar

589 Benzeri bir hikâyeye Hüseyin Rahmi Gürpınar şöyle başlar: "Savaş yıllarında Hasibe Hanım, uğradığı gülünç bir felaketle tuhaf bir olayın kahramanı olmuştu. Hikâye İstanbul'a ağızdan ağza pek çabuk yayıldı." Hikâyede gıda için evdeki kişi sayısına göre verilen vesikayla fahişelere verilen vesikayı karıştıran, daha doğrusu ikincisine dair hiçbir bilgisi olmayan yaşlı bir kadının zührevi hastalıklar hastanesinde "vesika almak" için yaptığı komik mücadele anlatılır. En sonunda muayene masasında buradaki vesikanın ne olduğunu anlayan Hasibe Hanım, bir çok defa anlattığı bu anısını gülerek anlattıktan sonra: "Bir kadın için her zaman tehlike var. Tanrım kazasından esirgesin" diye şükreder. Bkz., Hüseyin Rahmi Gürpınar, *İki Hödüğün Seyahati*, Atlas Kitabevi, İstanbul, 1966, s. 71–78.

590 Elizabeth Wilson, *The Sphinx in the City*, Virago Press, London, 1991, s. 30.

için durum çok daha farklıydı. Sokakta görünüp, başka bir sınıftan erkekle rasgele çarpışmak bir yana, bazı durumlarda kadınlı erkekli grupların hep beraber yoksulluktan aynı odada üst üste uyudukları görülüyordu.[591] İngiltere'de şehir planlanmasının 19. yüzyıldaki gelişimini, bu istenmeyen karşılaşmalar kadar, işçi sınıfının içinde bulunduğu durumdan doğan toplumsal roller de etkiledi.

Kalabalıkların şehre getirdiği önemli sorunlardan biri ahlakiydi. 1830'lu ve 40'lı yıllarda İngilizler, Protestanlığın şedit yanından ilham alarak fahişeliğe karşı sert kampanyalar düzenlemeye başladılar. İşçi sınıfı kadınlarının orta sınıf erkeklerce kullanıldığına dair popüler içerlemeyi bu kampanyalar üretti. Bunu toplumsal bir mesele kabul edenler, yazılarında, Londra sokaklarında müstehcen evlerden birine rastlanmadan gezilemeyeceğini yazıyorlardı. Evangelist bir genç anılarında, şehrin kadınlarıyla her adım başında bir karşılaşma yaşamadan yürüyemediğini ve yol boyunca, ergenlikten olgunluğa, her adımda bin bir baştan çıkarmaya maruz kaldığını söylemektedir. Öte yandan kadınlar da aynı tür baştan çıkarmayla karşılaşıyor; ama onların bir kez "düşünce", düzeyi artan bir aşağılanma ile karşılaşıp erken ve trajik bir ölüme doğru gidecekleri düşünülüyordu. Evangelistlerin etkisinde kalmış ahlakçı değerlendirmelerden tamamen ayrılan görüş açısıyla fizikçi William Acton 1847'de yaptığı çalışmada, bu görüşe karşı fahişeliğin İngiltere'de sanılanın aksine daha da yaygın olduğunu söylüyordu. Hatta Acton, işçi sınıfındaki her kadının bu tür bir süreçten geçtiğini ve fahişeliğin sürekli bir meslek olmadığını düşünüyordu. Ona göre fahişeliği kaçınılmaz kılan şehrin koşullarıydı. Onlara sokak kızı denmesi de, fahişelerin bütün diğer kadınlardan daha çok sokaklarda olmasından dolayı bir tesadüf değildi. İşçi sınıfının kadınlarına sokak, orta sınıf kadınlarına ise Londra'nın hemen hemen her yerini kaplayan bahçeli evlerinde işten dönen kocalarını beklemek uygun görülüyordu.[592] Sonuçta İngiltere'de, şehirdeki kadınlar çoğu kez bir tür tanzim ve sürgün konusu oldu. Kadının çalışmaya devam etmesi düşüncesi ve kamusal alandan tamamen dışlanamayacağının kabul edilmesiyle birlikte şehir, baştan çıkarıcılardan temizlenip güvenli bir yer haline geleceği bir planlamaya tabi tutuldu.[593]

19. yüzyılda çalışma hayatı Fransa'da da kadınlar için zordu. Erkeklere nazaran çok daha ucuza çalışıyorlardı. İngiltere'de olduğu gibi bu işlerin çoğu dikiş nakışla ilgiliydi. Bunun dışında diğer bir iş kolu tezgâhtarlıktı. İşçi kadınlar içinde en az kazanan ama buna karşın güzel giyinme şansına sahip olanlar

591 *A.g.e.*, s. 35.

592 *A.g.e.*, s. 38–41.

593 *A.g.e.*, s. 42.

tezgâhtarlık yapan genç kızlardı. Tezgâhtarların kamusal alanda giyimlerindeki bu rahatlıktan dolayı burjuvazi kadınlarıyla karıştırılması, dönemin ahlakçılarını kadınların şehirdeki hayatını düzenlemek konusunda harekete geçirdi. Burada da düzenlemenin ilk konusu fahişelikti. 1816'da Paris'teki bütün fahişeler kaydedildi ve 1826'da her birine bir vesika verildi. Şehrin kendine özgü yapısı ve giyim alışkanlıklarındaki değişimlerden kaynaklanan karmaşa, devletin tehlikeli gördüklerini işaretlemesine yol açmıştı. Şehir herkesin istediği kostümle istediği her hangi bir role bürünebileceği bir sahne haline gelmişti.[594] Londra ve Paris her ne kadar şehirde kadının görünürlüğü konusunda aynı meseleyle, fuhuş problemiyle karşılaşsa da farklı fiziki çevrelere sahipti. Paris'te orta sınıf, Londra'nın aksine müstakil evlerde değil apartmanlarda yaşıyordu. Apartmanların fiziki özellikleri de Parislileri maaile bir kafe yaşantısına teşvik etti. Oysa 1789'dan önce bir kadının ahlaki yönden zayıflığını anlatmak için kafelerin çevresinde dolaştığını söylemek yeterliydi.[595] Kafeye gitmek karı-koca, ailenin her ferdini kapsayan bir sosyalleşme olduğundan, kadının sokaktaki varlığı Londra'dakinin aksine cinsel veya sınıfsal anlamlarından daha çabuk kurtulmuş oldu. Neticede Avrupa'nın bu iki başkentinde, 19. yüzyılda yaşanan değişimle şehirde kadının kamusal hayata katılımı, en azından başlangıçta devleti eski bir meseleyle, fahişelikle karşı karşıya getirdi. Yeni şehir hayatının zorluğu özellikle işçi sınıfından kadınları bu tür hayata itebiliyordu. Bu tür problemler bir yana, namuslu ya da değil, kadın, şehir sahnesine fahişelerin açtığı kapıdan çıkmış gibi görünmektedir.

İstanbul'da Kadın: Mesirelerden Sokağa

19. yüzyıla daha girmeden Türkiye'ye gelen ve doktorluk mesleği sayesinde bazı hanelerin haremlerine giren Fransız Olivier, yabancı olduğu bu coğrafyadaki kadın-erkek ilişkilerini anlamak ve başkalarına anlatmak için açtığı bahiste, iki cins arasındaki ilişkileri düzenleyen onca engellemeye rağmen, hemcinsler arasındaki ilişkilere ilişkin hoşgörüyü şaşkınlıkla karşılar:

> "Buna karşılık, zevk kadınlarına, fahişelere ne müsaade edilir, ne de müsamaha... Hükümet, bunlardan Müslüman olanlarını pek büyük bir şiddetle cezalandırır. Geceleri bunlardan bir kaçının sokaklarda, ötede beride yakalandığı ve diri diri çuvala konularak Sarayburnu'ndan denize atıldığı vakidir. Ama Beyoğlu sokaklarında kılık kıyafetlerinden, kadınlaşmış hal

594 *A.g.e.*, s. 49–50.

595 W. Scott Haine, *The World of the Paris Cafe: Sociability among the French Working Class, 1789–1914*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 1996, s. 180.

ve tavırlarından ne olduklarını, neye yaradıklarını çabucak belli eden Rum delikanlılarının müşteri beklemelerine kimse ses çıkarmaz."[596]

Oysa Olivier, çoğu seyyah gibi önyargılarıyla hareket ediyor ve kısmen yanılıyordu. Söylediği gibi iktidar her ne kadar fahişeliği yasaklamış olsa da, dünyanın her şehrinde olduğu gibi İstanbul'da da fahişeler vardı, ancak bunlar sokaklarda özgürce dolaşamıyorlardı. Bunların bazıları her ne kadar oturdukları mahallelerde sıradan davranışlarıyla dikkat çekmek istemeseler de komşular hangi eve ne kadar yabancının girdiğini bildiklerinden kendilerini saklayamazlardı. 16. yüzyılda fahişeler oturdukları mahallelerden toplanıp, öyle Sarayburnu'ndan denize değil hapse atılmışlar, delikanlılardan aşık olup onlarla evlenen olduysa da yine padişahın emriyle bu yeni evliler şehirden kovulmuşlardı.[597] Bu tür kısıtlamalar meslek erbabını yaratıcı çözümler bulmaya itiyor, çamaşır yıkayacak karısı olmayan bekârların bu ihtiyaçlarını karşılamak için çamaşırcı kılığına giriyorlardı.[598] Fahişeler İstanbul'da, 19. yüzyıla kadar çoğunlukla bekârlarla beraber anıldılar. Ne zaman çevre halka verdikleri veya hastalık yaydıkları zannıyla bu bekârların odaları yıkılsa, buralardaki fahişeler de ortaya çıkardı.[599]

Öte yandan yine 19. yüzyıla kadar İstanbullu kadınlar sanıldığından daha çok erkekler tarafından görünür haldeydiler. Beyoğlu bir yana her gün onları şehre, çarşıya taşıyacak bir bahaneleri olmadığından belki içine kapalı mahallelerde yaşıyorlar, kendilerini yabancı erkeklerden sakınıyorlardı. Haliyle şehrin, kadın ve erkeğin sık sık gündelik içinde rastlantıyla karşılaştıklarını söylemek zor olsa da bayram ve tatil günlerinde İstanbullularca doldurulan mesireleri, iki tarafın birbirini görmesini sağlayan yerlerdi. Bunların en eskisi Kâğıthane, Kanuni zamanından beri şehrin en popüler mesire alanıydı. Asıl ününe III. Ahmed döneminde kavuşacaktı. Yatağı değiştirilmiş derenin her iki yanına yapılan rıhtımlar ve her iki kıyıda inşa edilen kasırlarla köşkler, burayı bütün İstanbul için çekici bir eğlence yeri haline getirmişti.[600] Musahipzade Celal'in canlandırdığı 1750'lerdeki bir Kağıthane eğlencesi, bu tür mesire yerlerinin kadın ve erkekler için ne tür imkanlar sağladığına dair sahnelerle doludur:

---

596 Olivier, *Türkiye Seyahatnamesi: 1790 Yıllarında Türkiye ve İstanbul*, çev. Oğuz Gökmen, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1977, s. 79.

597 Ahmet Refik Sevengil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 29.

598 *A.g.e.*, s. 31.

599 Reşat Ekrem Koçu, "Eski İstanbul'da Ahlak Zabıtası", *Hayat Tarih Mecmuası*, 5, Haziran 1970, s. 14–15.

600 Sevengil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu*, s. 103.

Bayramyerinde piknik, Kağıthane (1929–30); Suna ve İnan Kıraç Vakfı Fotoğraf Koleksiyonu.

> "Bu hây-ü huy içinde, ne maceralar cereyan ediyor, ne aşıkane va'd üvaîdler, ahdü peymanlar teati ediliyordu. Ne âramsuz nazendeler, ne işve eda mahbubeler, ne fettan dilbazlar, aşıkleriyle sesiz sadasız neler, neler konuşuyorlardı."
>
> "Çeşmenin yanında bir kadın, elindeki incili çevresinin bir ucunu düğümleyip avucunda saklıyor, bu hareketiyle çeşmede atını sulamak bahanesiyle, temaşayı cemali yâra aşıkına: (Temkini unutma; mevkiim müsait değildir) demek istiyordu."
>
> "Yaldızlı mavi koçosunun içinde sakin sakin oturan güzel hanım, elindeki sarı fulyaları koparıp çemenler üzerine atıyor ve âşıkına, senin için sarardım soldum, harap oldum demek istiyor. Ağaca dayanıp mahzun mahzun düşünen âşık, bu itirafına mukabil siyah tahrirli, al lâleyi bir vaz'ı sadakârane ile kokluyor ve cananına: 'Ateş i aşkından yanıyorum' demek istiyordu."[601]

Ancak bütün bunların yaşandığı Kağıthane'de, kadınların giyimde iyice kapanmalarına ve sokaktan evlerin içine çekilmelerine neden olacak olayların ipucu da vardır. Musahipzade, aynı öyküde Kağıthane'ye eğlenmeye gelmiş bir anne-kız'ı

601 Musahipzade Celal, *Eski İstanbul Yaşayışı*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1946, s. 128.

geçmişte olanların bilgisiyle konuşturur. Kalabalıkta kaybettiği kızını çeşmenin başında bulan endişeli anne, yaşadığı telaş nedeniyle onu azarlarken, su içerken yaşmağını sıyırmış genç kızın yüzünü gören iki yeniçeri neferi de çeşmenin yanına yanaşır. İki nefer aralarında az önce gördükleri dudakların güzelliğine dair "kiraz"lı benzetmeler yapar. Bunun üzerine annenin, kulağına eğilip kızına söyledikleri, bir bakıma İstanbullu kadınların sonraki yıllarda neden evlerine kapandıklarını da açıklar: "İşitiyor musun? ... adamı omuzlayıverirler."[602] İstanbul'un kadınlar açısından en tehlikeli olduğu zaman, gerçekten de 18. yüzyılın ortalarından başlayarak, yarımada İstanbulu'nda imkânı olan herkesi Haliç'in kuzeyine kaçıran Yeniçerilerin ocaklarıyla beraber şehrin yüzünden ve tarihten silindikleri 1826'ya kadar geçen yıllardı. "Bu devirlerde kül halinde bütün zabıta teşkilatı felce uğramış, söz ayağa düşmüş, kız oğlanlar değil, dört kaşlı delikanlılar bile sokağa çıkamaz olmuşlardı."[603]

Kâğıthane'deki Sadabad ve diğer köşkler, bir yığın neden arasında, buradaki eğlencelerin de tetiklediği söylenen Patrona Halil İsyanı'ndan sonra gözden düştü ve akabinde -I. Mahmud döneminde- üç günde tarumar edildi. Kağıthane'nin tekrar İstanbullular nezdinde popüler olması yeniçeriliğin kaldırılmasından hemen sonra gerçekleşecekti.[604] Ancak bundan sonraki yıllarda İstanbul'da mesire eğlencesi ve onun arkasında saklanan kadın-erkek piyasasını canlandıranlar, şehrin sakinleri değil Mısır'dan gelen misafirleriydi. Abbas Paşa'nın valiliği esnasında İstanbul'a göç eden Mısırlı pek çok paşa ve hanımı, şehre gelir gelmez satın aldıkları köşk ve yalılarda sürdürdükleri yaşam tarzlarıyla İstanbul'un bütününü etkilemişti. Misafirleri izleyen saray kadınları da onlar gibi arabalara binip mesirelere hatta şehrin kalabalık meydanlarına piyasa yapmaya indiler. Bütün bunlar olurken, Kırım Savaşı nedeniyle şehre gelen müttefik İngiliz ve Fransız askerlerin esnafa bıraktığı para, kısa bir süreliğine de olsa şehirde sefahatin yukarıdan aşağıya doğru çabucak yayılmasını sağlamıştı. Artık İstanbul esnafı da Boğaziçi'nden yalılar tutuyor, 19. yüzyılın Divanyolu'nda kendisini gösteriyordu. Bu arada Kağıthane tekrar gözde bir mesire yeri halini aldı. "Gerek orada, gerek Bâyezid meydânında arabalara işâretlerle mu'âşaka usûlü hayli meydân aldı" diyen Ahmed Cevdet Paşa bu değişimlerin sonucunu da açıklıyordu: "Zen-dostlar çoğalup mahbûblar azaldı. Kavm-i Lût sanki yere batdı. İstanbul'da öteden berü delikanlılar içün ma'ruf u mu'tad olan aşk u alaka, hâl-i tabî'îsi üzre kızlara müntakil oldu."[605]

---

602 *A.g.e.*, s. 127–128.

603 Koçu, "Eski İstanbul'da Ahlak Zabıtası", s. 16.

604 Sevengil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu*, s. 145.

605 Ahmet Cevdet Paşa, *Ma'rûzat*, haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 9.

Ancak bu özel günlerde (bayramlarda, tatillerde) ve özel yerlerde (mesirelerde) gerçekleşen kadın-erkek karşılaşmasının, gündelik hayat düzeyinde karşılığı abartılmamalıdır. Kadınların evden çıkmak için bahaneleri o kadar azdı ki, muhtemeldir ki İstanbul'un dört bir yanında yatan evliyaların dilekler konusundaki fonksiyonel ayrılığı, bu tür bir kadın yaratıcılığının sonucuydu. Böylelikle evlenecek kızı olan kadınlar şehrin bir başka mahallesinde yatan evliyayı ziyaret ederken çocuk isteyenler bir başkasına gidiyorlar, evliyalar da sadece bu dileklere cevap vermiyor, aynı zamanda kadınların güneşlenmesine ve hava almasına da hizmet ediyorlardı. Her ne kadar kadınlar çok fazla sokağa çıkmasalar da mahallelerin birbirlerine bitişik nizam evlerinde kaç-göç ve mahremiyetin aşkın önüne koyduğu onca kafese ve perdeye rağmen, komşu erkek ve kızlar arasında birbirine âşık olanlar oluyor, ancak bu aşklar nadirattan sayıldığı için bir efsaneye dönüşüp bütün İstanbul halkına malum oluyordu. Öte taraftan, kadınla erkeğin aralarında aşk olsa da her türlü temas kısıtlandığından, bunların her türlü hareketi bir tür simgeye dönüşüyor ve taraflar birbirleriyle yine nesneler üzerinden iletişim kuruyorlardı:

> "Komşunun oğlunu seven kız, şayet ele avuca sığmaz kısmından ise maksadını sevgilisine anlatmak için, her şeyi göze alarak bir takım çarelere başvururdu. Meselâ oğlanın göreceği bir odada, ekseriya kurusun diye sabun veya olsun diye elma dizilen pencere üstlerine bir dilim ekmek, bir limon ve bir kömür parçası koyardı: helecan içinde beklerdi. Delikanlı karşıki pencereden bunları görürse anlardı ki, komşu kızı, kendisinin aşkiyle kömür gibi yanmış, limon gibi sararmıştır. Peki, ya kuru ekmek ne mânaya delâlet eder? Bu en mühimidir: "Tek seninle birleşeyim, evleneyim... Bütün ömrümce kuru ekmek yemiye razıyım!"[606]

Ahmet Rasim, âşıklar arasındaki bu iletişimi "muhabbet dili" ya da "pandomima" diye adlandırdığı yazısında, bu dili oluşturan nedenleri de sıralıyordu. Kadınla erkek, yan yana yürümek şöyle dursun ne tramvayda ne vapurda konuşabiliyor ne de arabaya beraber binebiliyordu. Hatta arka sokaklarda bile bir kadınla konuşan erkekler, aralarındaki ünsiyeti anlamak isteyen polislerce sorguya çekiliyorlardı. Bütün bu zorluklar da kadınla erkeği sürekli işaretlerle anlaşmaya teşvik ediyordu. Örneğin Ahmet Rasim, buluşacağı kadının saçlarının topuz olup olmamasından görüşmenin ne kadar süreceğini bilebiliyordu. Mesire yerlerinde, eğer kayıkta piyasa yapılıyorsa, çiftler arasındaki

606 Refik Halid [Karay], *Üç Nesil Üç Hayat*, s. 34.

en önemli iletişim aracı kadınların kendilerini güneşten korumak için yanlarına aldıkları şemsiyelerdi.[607] 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şehrin içinde olduğu değişim, şehri bir yandan nev zuhur mahallelerle büyütürken şehre yeni mesire yerleri de kazandırdı. Öte yandan gelişen ulaşım araçlarıyla şehrin küçülmesi kadın-erkek karşılaşmasını şehrin içine taşıyıp gündelik bir rastlantı haline getirdi. Kadınlarla erkekler artık denizde, karada, sayısız mesire yerlerinde kayık ve arabalarla karşılaşırken, bunlara bir de yine evliyaların fonksiyonel hayır hizmetlerinin benzeri olan tatlarıyla ünlü sular eklenip, yeni mesire yerleri yarattı. Yine Ramazan eğlencelerinin mekânı haline gelen tiyatrolar, kafeslerin ardından olsa da balkonda oturan kadınların sahnede olup bitenler kadar aşağıda oturan erkekleri de seyretmelerini sağladı.[608] Ancak bu özel yerler dışında kadınlar sokakta görünmekten hâlâ çekiniyorlardı. II. Abdülhamid'in henüz tahta çıkmadığı yıllarda özellikle Beyoğlu'nun Levanten sakinleri, hızla İstanbul'daki bir Avrupa şehrine benzeyen mahallelerini terk edemiyorlar, "tatsız karşılaşmalardan ürktükleri" ve "hem kendileri hem de karıları" için korktuklarından hep kalabalık gruplar halinde geziyorlardı.[609] 1900'den sonra Müslüman kadınların sokakta, sarayına dönen padişah tarafından bizzat, bazen içkili yerlerde de muhbirler tarafından görülmesi sarayın sık sık uyarılar yapmasına neden oldu. Bu uyarılarda sürekli İstanbullu kadınlar geleneksel giyim kurallarına uymaya davet ediliyordu.[610] 1899 yılında İstanbul'a gelen Norveçli yazar Knut Hamsun, Eyüp'e giden bir Haliç vapurunda İstanbullu kadınların II. Abdülhamid'e rahatsızlık veren bu tarz davranışlarını gözlemliyordu: "Vapur hareket edip de rüzgâr esmeye başlayınca, güvertedeki güzellerden bazılarının yaşmakları uçuşuyor; ancak yaşmağı tekrar örtmek için pek de acele edilmiyor."[611]

Meşrutiyet'le birlikte imparatorluğun hemen her yerinde olmadık kapılar açmaya başlayan hürriyet kelimesinin muğlaklığı da kadınlar tarafından başka türlü yorumlanacaktı. Kadınlar hürriyet kavramını kamusal yaşamlarını kısıtlayan kuralların ihlali olarak algıladılar ve her zaman olduğundan daha çok sokağa çıktılar. İşte tam bu noktada, siyasal otorite Batı şehirlerindeki gibi

607 Ahmet Rasim, *Dünkü İstanbul'da Hovardalık*, s. 185–188.

608 Refik Halid [Karay], *Üç Nesil Üç Hayat*, s. 36.

609 Bertands Bareilles, *İstanbul'un Frenk ve Levanten Mahalleleri*, çev. Ali Berktay, Güncel Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 48.

610 Vahdettin Engin, *Sultan Abdülhamid ve İstanbul'u*, Simurg Yayınları, İstanbul, 2001, s. 55–57.

611 Knut Hamsun ve Hans C. Andersen, *İstanbulda İki İskandinav Seyyah*, çev. Banu Gürsaler-Syvertsen, YKY, İstanbul, 2006, s. 37.

bir düzenleme ihtiyacı duysa da İstanbul'da kadın Batı'dakinin aksine kısmi bir dokunulmazlığa sahipti. Kadının sokaktaki varlığı bir müdahale gerektirse bile, bu müdahaleyi yapacak olan polis ve onun temsilcisi olduğu otorite kadına dokunamazdı.[612]

Öte yandan meşrutiyetten sonra şehirde oluşan yeni koşullar, herhangi bir bahanenin ardından sokağa çıkan kadın için bu nadir imtiyazı bir görev haline de getirecekti. Hem savaşların İstanbul'da azalttığı erkek nüfusun yerini doldurmak gerekliliği hem de kadınların sosyal yaşama katılmaları konusunda iktidardaki İttihatçılar ve onları besleyen entelektüel birikimin düşünceleri, kadını bir daha dönmemek üzere evinden dışarı çıkarttı. Meşrutiyetten sonra İstanbul'da kurulan sayısız kadın derneklerinden birinin ismi bütün bunları açıklamaya yeterlidir. "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi" isimli bu derneğin hamisi Harbiye Nazırı ve Başkumandan Enver Paşa'nın eşi Naciye Hanım'dır. Kadınlara iş bulup "kendilerini namuskârâne temin-i maişete" alıştırmayı amaçlayan derneğin bir yandan da toplumdaki aile yaşamını desteklemek üzere erkekleri yirmi beş, kadınları yirmi yaşlarında evliliğe teşvik etmesi,[613] cemiyetin sadece istihdam kaygısıyla çalışmadığını düşündürebilir. Sadece bu cemiyet değil, İstanbul'da kurulan kadın derneklerinin çoğu, Türk ve Müslüman kadınların para kazanmasını istiyor ve buna imkân sağlamak için çeşitli girişimlerde bulunuyordu. Ne var ki bunlar da geleneksel "kadın" ve "el" işleriydi, örneğin dikiş dikmeleri için terzi evleri açıyorlardı.[614]

Bu yıllar özelikle bazı banka ve özel kurumlarda kadınların beyaz yakalı memurlar sınıfına katıldıkları bir dönemdir. Telefon memureliği gibi kadınlar için uygun görülen işlerde ise, bu tür hizmetleri veren şirketlerin yabancılara ait olmasının bir sonucu olarak Müslüman kadınlar diğerlerine nazaran oldukça az bir oranla istihdam ediliyorlardı. 1914 yılında, Dersaadet Telefon Anonim Şirket-i Osmaniyesi'ne iş için başvuruda bulunan 200 Türk kadından sadece yedisinin başvurusu kabul edilmişti, ancak kurumda 120 kadın memure çalışıyordu.[615] Başka kurumlarda ise kadın çalışanlar erkeklere oranla çok az sayıdaydılar. En azından Osmanlı Bankası özelinde kadınların

612 Palmira Brummet, *İkinci Meşrutiyet Basınında İmge ve Emperyalizm, 1908–1911*, çev. Ayşe Anadol, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 439.

613 Zafer Toprak, "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti: Kadın Askerler ve Milli Aile", *Tarih ve Toplum*, 51, Mart 1988, s. 34–35, 37.

614 Yavuz Selim Karakışla, "Dersaadet Telefon Anonim Şirket-i Osmâniyesi ve Osmanlı Kadın Telefon Memureleri-III", *Tarih ve Toplum*, 36/214, Ekim 2001, s. 41–45.

615 *A.g.e.*, s. 43.

işgücüne katılımı düşünüldüğünden daha azdı (1911–30 yılları arasında bütün çalışanların %4'ü).[616]

Sanayide çalışan kadınların sayısı sektöre göre değişiyordu. Ticaret ve Ziraat Nezareti'nin 1913 ve 1915 yıllarında yaptığı istatistiklerde kadınların bu iş kollarında ne oranla yer aldığı gözlemlenebilir. Kadınlar, toprak sanayi diye anılan tuğla, kireç, çimento gibi üretimlerde yer almıyorlardı. Buna karşılık şekercilik, konserve, tütün ve dokuma sanayinde kadınların erkek işçilere oranı bazen %50'yi aşıyordu. Konserve ve şeker imalatında çalışan sayısı, 1913'e nazaran 1915 yılında, kadınlar ve erkekler için aynı oranda düşmüştü. Sadece tütün ve dokuma sanayiinde kadın işçiler erkeklerden boşalan yerleri doldurmuş görünmektedirler. İzmir ve İstanbul'daki fabrikalara ait rakamlarla, tütün üreten iki fabrikada çalışan işçilerin 1913'te 2.109'undan 923'ü, 1915'te 2.237'sinden 1.086'sı kadındı.[617] Makriköy Askeri Bez Fabrikası, Yedikule Fabrikası ve Manisa Fabrikası'ndaki işçilerin 1913'te %50'si, 1915'te %55'i kadındı.[618] Çoğu İstanbul'da bulunan çeşitli dokuma imalathanelerindeki kadın işçilerin oranları 1913'te %70'i, 1915'te %74,3'ü bulmuştu.[619] Hangi sektörde olursa olsun kadın işçilerin gündelikleri genelde erkeklerin kazandıklarının yarısıydı. Ancak istatistiğe tabi olan işletmelerden anlaşılacağı gibi İstanbul'da işçi kadınlar, kadının şehir sahnesinde sürekli bir rol almasını sağlayacak kadar da kalabalık değildiler.

İstanbullular şehrin 1910'lardan itibaren sadece düşman orduları tarafından işgal edilmelerine üzülmediler. İstanbul, Balkanlardan gelen Türk muhacirlerin beraberlerinde taşıdıkları hüzünle sakinleri için daha da kötümser bir havaya büründü. 17 Temmuz 1922 tarihine kadar İstanbul'a sığınan 70 bin Müslüman mülteciye, Balkanlardaki görevleri otomatikman sona eren 5 bin memur eklenecekti. Çeşitli tarihlerde İstanbul'a getirilen esirlerin sayısı ise 7 binin üzerindeydi.[620] Şehir bir anda yardıma muhtaç bunca yabancıyla dolunca yöneticiler çeşitli çözümler arıyor, muhacir kadınların dikiş ve örgü gibi meşguliyetlerle iş hayatına katılmalarını sağlıyorlardı. Ancak asıl büyük göç Rusya'dan geliyordu. İstanbul'a

---

616 Laurence Ammour ve Lorans Tanatar Baruh, "Çalışan Kadından Bir Kesit (1911–1934): Osmanlı Bankası Kadın Personeli", *Tarih ve Toplum*, 31/183, Eylül 2001, s. 16–17.

617 *Osmanlı Sanayii: 1913–1915 İstatistikleri*, haz. Gündüz Ökçün, Hil Yayınları, İstanbul, 1984, s. 77.

618 *A.g.e.*, s. 136.

619 *A.g.e.*, s. 150.

620 Mehmet Temel, *İşgal Yıllarında İstanbul'un Sosyal Durumu*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 94–95.

Rusya'dan 200 bin mülteci geldi. İstanbul'daki Rus mültecilerin sayısı bunların çeşitli ülkelere sevk edilmeleriyle 1921'de 34 bine, 1922 yılı Kasım ayında 28 bine düştü. Ancak bu kadarı bile İstanbul'da kadınları; ama daha çok da erkekleri etkilemişti.

Belki de yıllardır kendine tabi olan bir milletin yani Rumların kadınlarına benzemek veya benzetilmekten imtina eden Müslüman kadınlar, bu yeni misafirlerin her şeyini taklit etmekte oldukça rahat davrandılar. Uzun süren gemi yolculuklarında, kendilerini bitten sakınmak amacıyla kestikleri saçlarını ellerine geçen her hangi bir bezle saklayan Rus kadınları, İstanbul kadınları arasında "Rus başı" denilen modayı yarattı. Yıllardır Fülürye diye anılan köyün adı Ruslar sayesinde Florya oldu, İstanbullular burada kadınlı erkekli denize giren Rus kızlarını seyretmek için plaja koştu.[621] Öte taraftan Ruslar, bunca zamandır İstanbullu kadınların yapamadıklarını yaptı, kamusal mekânı erkeklerle beraber paylaşmaya başladılar. İstanbullu erkekler bu Rus kadınların garson olarak çalıştıkları pastanelerin müdavimi oldu. Rus kadınlar sadece Beyoğlu çevresinde, kendi açtıkları lokanta ve pastanelerde İstanbullu erkeklerin karşısına çıkmıyorlardı. Sarışın mavi gözlü Rus kızları sur içi İstanbulu'nun bütün kahvehanelerinde tombala oynatıyor, Beyoğlu kafeşantanlarında parası olan İstanbullu erkeklerin daha hoş vakit geçirmelerini sağlıyor, Direklerarası'ndaki tiyatrolarda yılların "etine dolgun" kantocularını sahneden indirip İstanbullu erkeklerin güzellik anlayışını değiştiriyorlardı.[622] İstanbul'a geldikleri ilk günlerde karınlarını doyurmak için mücevherleriyle kürklerini satan Rus kadınları, geçen birkaç yıl içinde bu kayıplarını İstanbullu erkeklerin sayesinde fazlasıyla telafi edeceklerdi. İstanbullu kadınlarsa her ne kadar başlarda bu güzel kuzeylileri taklit edecek kadar sevseler de çok geçmeden varlıklarından şikâyetçi olmaya başlayacaklar, Rus kadınların gençlere kötü örnek olduğundan müşteki, bunların şehirden kovulmalarını isteyeceklerdi. Polis müdüriyetine verilen bir şikayet dilekçesinin altındaki imzaların hepsi "yüksek ailelere mensup bazı hanımlar"a aitti.[623] Ne var ki hanımların bu istekleri yerine gelmediği gibi Ruslar, yıllar sonra şehri terk etseler bile kadın-erkek ilişkilerinde onların sayesinde elde edilen birikim İstanbullulara kâr kaldı. Sokağa çıkmak, Ruslarla beraber İstanbullu diğer hayat kadınlarının sayesinde de İstanbullu diğer kadınlar için sıradan bir

621 Zafer Toprak, "Haroşalar", *İstanbul*, 1, Nisan 1992, s. 72.

622 *A.g.e.*, s. 72–76.

623 *A.g.e.*, s. 79.

hâl aldı. Hatta artık genç kızların çoğu "yola çıkmadıkça koca bulamıyor"du ve bu durum bir zamanlar "yollu" kadınların bulunduğu sokakları düşünen ebeveynlerinin gözlerini yaşlandırıyordu.[624]

Öte yandan savaş ve işgal yıllarının havası, yıllardır sokaktaki kadını koruyan geleneksel değer yargılarını da zayıflattı. Şimdiye kadar kadınlar imparatorluğun çoğu şehrinde ekonomik ve sosyal hayata katılsalar ve kamusal mekândaki varlıkları dönem dönem değişse de, toplumsal kurallar, kadınla erkek ilişkilerini asgari bir sınırda tutabiliyordu. Ahmet Rasim'in "Fuhş-i Atik"in çeşitleri arasında saydığı "hususi", aynı isimli kitabı yayımladığı 1922 yılında çoktan "aşk" halini almıştı. Eskiden bu "hususi" ilişkinin taraflar arasında oluşması hiç de kolay değildi. "Can ile canan", birbirlerini görseler hatta vapurda, tramvayda denk gelseler bile, el ele tutuşmak bir yana birbirlerinin seslerini bile duymazlardı. Oysa cumhuriyet yıllarından hemen önce, kadınlar ve erkekler için şehir çok değişmişti; şehir bir zamanlar bin türlü engelle ikisini birbirinden saklarken, artık iki taraf da onun sayesinde birbirlerini görüyorlardı. Ahmet Rasim, İstanbul'daki bu gelişimi, Batı'da çok sonraları şehrin bu halini bir sahneye benzeten 20. yüzyıl yazarlarını imrendirecek bir biçimde şöyle anlatır:

> "Şimdiler bu 'pandomima' kalmadı. Bu hayat da söndü; mesireler, parklar, sokak ortaları, çayırlar, dere kenarları, vagonlar, vapurlar, arabalar, sandallar birer 'yeni sahne', birer 'Darülbedâyi' oldular. Repertuvar zengin, kulisler geniş, localar bol, yerli, yabancı, yanaşma aktörler çok, aktrisler sayısız, koltuklar geniş, paradiler dolu, gişeler açık... Yalnız, suflöre gerek kalmadığı için tulûat oynanıyor."[625]

Sahnedeki Yönetmen: Cumhuriyet

Kamusal mekânda sadece işaretler aracılığıyla gerçekleşen kadın-erkek ilişkileri, doğaçlamalarla değişen bir tuluat gösterisine dönüşmüştü. Cumhuriyetle beraberse, şehir sahnesinde kendiliğinden gelişen bu oyun, suflör dışında, profesyonel bir tiyatronun istihdam ettiği hemen hemen bütün kadroya sahipti. Her şeyden önce perde, vapurda, sinemada ve hayatta sonuna kadar açılmıştı. Sinema ve edebiyat gibi sanatlar, gramofon aracılığıyla popülerleşen şarkılar "aşk oyununun" senaryosunu ve repliklerini yazıyor; vapur, tramvay, sinemalar, dans salonları ve sokak, dekorun parçalarını oluşturuyor; yeni kurulmuş

624 Ahmet Rasim, *Dünkü İstanbul'da Hovardalık*, s. 267.

625 *A.g.e.*

Cumhuriyet gazetesinin düzenlediği "Miss Türkiye İntihabı", Türkuvaz (18 Ocak 1931); Suna ve İnan Kıraç Vakfı Fotoğraf Koleksiyonu.

Cumhuriyet kadına ve erkeğe yeni roller verip, kostümlerin değişmesini sağlıyordu.

Kadınlar nasıl II. Meşrutiyet'in serbestlik isteyen herkesin kullandığı "hürriyet" şiarını kendilerince yorumlamışlarsa, Cumhuriyet'in varlığını da zaten bir süredir koşullara uymak gerekçesiyle içinde oldukları değişimin güvencesi olarak gördüler. Cumhuriyet'in kadınların sosyal hayata katılmasındaki ısrarı, toplumsal hayatı dönüştürme isteğinin bir parçası olduğu kadar bir zorunluluktu. 1927'de yapılan sayım sonuçlarına göre Türkiye'de yaşayan 13 milyon kişinin %16'sı şehirlerde yaşıyordu[626] ve bunların %35'i İstanbulluydu. On beş-kırk dört yaş arasındaki kadınlar bütün ülkede yaşıtları olan erkeklerden 400 bin daha fazlaydı ve bütün Türkiye'de dul kadınların sayısı 1 milyondu.[627] Bu yüzden yeni kurulan devlet kadınların işgücüne katılmasını hararetle savundu. Yine erken Cumhuriyet döneminde, genişleyen devlet hizmetleri ve buna bağlı olarak yeni kurulan

626 Frederic C. Shorter, "The Population of Turkey after the War of Independence", *International Journal of Middle East Studies*, 17/4, November 1985, s. 429.

627 *A.g.e.*, s. 420, 431.

şirketler kadınların iş alanlarını genişletti ancak eğitimli kadınların oranı bu yeni pozisyonları dolduracak kadar yeterli değildi. Yine de ülkede 1929 yılında 5 binin üzerinde kadın öğretmen vardı.[628] Bütün bunlara rağmen Cumhuriyet'in kadına biçtiği rol, her türlü baskıdan bağımsız bir meslek kadını değil, "yeni adamların" eşleri olabilecek "yeni kadın" rolüydü.[629] 1920'de kendi eşlerini seçebilme ve boşanma davası açabilme hakkına sahip olan kadınların bu tür özgürlükleri Cumhuriyet reformlarıyla da artmaya devam etti. 1923'te temel eğitim kız çocukları için de zorunlu hale getirildi. Aile hukukunu düzenleyen Medeni Kanun 1926'da yürürlüğe girecek, kadınlar 1930'da yerel seçimlerde, 1934'te genel seçimlerde oy verme hakkına sahip olacaklardı. Ancak bütün bunlara rağmen "Kemalist reformlar, kadını özgürleştirmeyi ya da kadın bilincinin ve kadın kimliğinin geliştirilmesine katkıda bulunmayı değil, Türk kadınlarını, onları daha iyi birer eş ve anne yapacak eğitim ve becerilerle" donatmayı amaçlıyordu.[630] Bunlar, Cumhuriyet'in kurulmasından hemen sonra gerçekleştirilmesi zor modernleştirme projeleriydi ve Cumhuriyet'in kendi "modern" kadınını yaratması da zaman alacaktı. Ancak Cumhuriyet'ten önce zaten doğmuş olanlar, yeni rejimin kadınlara tanıdığı özgürlüklerden sonuna kadar faydalandılar. Problem, yeni devletin projesine başladığı tarihle, karşılaştıkları koşullara uyum sürecinde kendi tecrübeleri üzerinden değişen vatandaşların modernleşme süreçlerinin senkronik olmamasıydı. Gürpınar'ın, *Meyhanedeki Kadınlar*ından biri olan Behiye de kadınların bu kazanımlarının geri dönüşü olmayacağını söyler:

> "Bundan sonra kocalar karılarını değil, isterlerse karılar kocalarını boşayacaklar. Kadınlar erkeklerini dövecekler. Kadınlar, yüzyıllar boyunca çektikleri Asya'ya ait esirliğin tepkisi dönemindedirler. İntikamlarını alacaklar. Paşalar, Beyler, Efendiler Ankara'da değil, gökyüzünün en üst katında toplantı yapsalar Havva kızlarıyla baş edemeyeceklerdir."[631]

Bu yüzden, her ne kadar rolleri yeni rejim dağıtsa da kadın ve erkek için sahnede doğaçlama bir zorunluluktu. Kostümler ve dekor değişti ama tuluat devam etti.

---

628 *A.g.e.*, s. 436.

629 Ayşe Durakbaşa, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve Münevver Erkekler", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktay Hacımizaoğlu, Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul, 1998, s. 50.

630 Zehra F. Arat, "Kemalizm ve Türk Kadını", *a.g.e.*, s. 52.

631 Gürpınar, *Meyhanede Kadınlar*, s. 11.

Henüz İstanbul, Ankara'ya tabi bir vilayete "kalb edilmeden", İstanbul'daki kadın, Ankara'da ülkeyi düşman işgalinden kurtarmak için toplanan ve tamamen erkeklerle müteşekkil meclisin gündemine aldığı konulardan biridir. Burdur Mebusu Akif ve yirmi üç arkadaşı, verdikleri takrirde İstanbul'da işgal kuvvetlerinin zabitleriyle kamuya açık yerlerde dans eden kadınların ve bu olaydan mesul bulunan erkeklerin uyarılmasını istiyorlardı. Takrirde imzası bulunan vekiller ayrıca yakın bir gelecekte bu kimselerin hareketlerinden dolayı şiddetle mesul tutulacaklarını Meclis'in ilan etmesini istiyorlardı.[632] Takririn okunmasından sonra imza sahibi vekillerden Aldulgafur Efendi, "elbette bir gün gelecek ki T.B.M.M. bu ihtarının, bu protestosunun ne demek olduğunu gösterecek" şeklinde tehditkâr cümleler sarf ederken meclis sıralarından meçhul ve mutedil cevaplar geliyordu: "Burayı ıslah et sonra İstanbul'a geç."[633]

Vatan toprağı ile kadın bedeni arasında kurulan benzerlik, işgal İstanbulu'nu konu alan anı ve romanların en çok rastlanır sahnelerinden biridir. Yakup Kadri'nin nedense sonraki kuşakları gerçekliğine ikna etmekte çok başarılı olan "Sodome ve Gomore" miti, işgal İstanbulu'ndan en abartılı manzaralar içinde bir Türk kızının, Leyla'nın hayatı çevresinde şehrin içine düştüğü "ahlak çöküntüsünü" işler. Cumhuriyet'in ilan edilmesinden sonra da İstanbul'un bu imajı, Ankaralılar nezdinde devam eder. Yukarıdaki meclis tartışmasında, bahsi geçen takrire itiraz eden milletvekillerinin de söylediği gibi, kadın-erkek ilişkileri "ıslah edilmesi" gereken bir konudur. Öyle ki Reis-i Cumhur Mustafa Kemal Paşa'nın, İstanbul'daki "meyhanelerde çıkan rezaletin" gazetelerde çıkan haberlerdeki kadar vahim olup olmadığını sorması üzerine İsmet Paşa, verdiği cevapta âdeta Yakup Kadri'ninkinden çok daha kötümser bir hava betimliyordu:

> "İstanbul'da meyhanelerin filhakika muayyen bir nispette arttığı ve işret belasının İstanbul'u yakıp kavurduğu ve ashab-ı namusdan ailelerin akşamüstünden itibaren sarhoşluk dolayısıyla meserethane haricinde bulunmaları tehlikeli olduğu zabıta vekayinin ve adliye-i iştigale sevk iden hadisatın mahsus bir tarzda arttığı hususatının Dahiliye Vekaleti'nin ifade eylemekte olduğunu arz eylerim."[634]

İsmet Paşa bu cevabı yazmadan bir ay önce, 1924 Eylülü'nde İstanbul'daki gazinoların denetimi için kurulmuş bir komisyon, yaptığı araştırmalardan sonra

---

632 Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, Yüz otuz yedinci İçtima, C. 15, 31.12.1337, s. 270.

633 *A.g.e.*, s. 270.

634 Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, 30.01.40.237.5 (3.10.1924).

Beyoğlu'ndaki 960 barın hijyen ve ahlaki nedenlerle kapatılmasına karar vermişti.[635] Ancak bu tür engellemelere rağmen İstanbul eğlence hayatı kendince çözümler bulmaya, siyasal iktidarlar da bu yeni çözümleri kısıtlamaya devam etti. Bundan üç yıl sonra, benzeri bir takibat, bu kez polis müdüriyeti tarafından dans salonlarını ve otelleri hedefliyordu. Bu tür aramalar sırasında, faaliyete devam etmesi istenmeyen işletmelere yangın çıkışı gibi isteklerle zorluk çıkarılıyordu. Müslüman kadınların dans salonlarına ve yanlarında bir erkekle otellere kabul edilip edilmemesi konusunda çıkan tartışmaları vali vekili, polis müdürü gibi görevliler yalanlıyordu.[636] Konu hakkında bir gazeteciye beyanat veren vali vekili, dans salonları için "Dans mektebi mi bar mıdır? Herhalde dans salonu namıyla bir mahal küşadı manasız bir şeydir. Ve bu kabil mahallere müsaade edilmez" dedikten sonra, gazetecinin bu gibi yerlere Müslüman kadınların alınmasının yasaklandığına dair sorusunun cevabında da yukarıda geçen "ıslah"ın ipuçlarını verir.

> "Esasen böyle, Hıristiyan kadınlarına müsaade edilmiştir, Türk kadınlarına müsaade edilmemiştir gibi tefrik muameleleri yapılmış değildir. Ancak sürtük tabir edilen ve sokaklarda dolaşan bazı Müslüman kadınların (Eldarado) vesaire gibi umumi mahallere giderek istirahat-ı umumiyeyi selb edecek hareketlerde bulundukları ve bazı vakıa-ı zabıtanın zuhuruna sebebiyet verdikleri cihetle bu hareketlerine memnuat edilmesi ve bu kabil mahallere bu sürtük tabir edilen kadınların duhullerine memnuat memurin-i aidesine tebliğ edilmiştir." [637]

Cumhuriyet de, bütün diğer iktidarların kontrol dışı büyüyen bir şehirle karşılaştığında yaptığını yapmak zorunda kalır; Eldarado ya da sokak "sürtük"lerden temizlensin ki, Cumhuriyet'in ideal kadını sokağa çıkabilsin. Ancak aşağıdaki çoğu örnekten de anlaşılacağı üzere, İstanbul'da değişim, hemen hemen her kesimden kadın üzerinde bir etki bırakmıştır. Çünkü herhangi bir proje olmaksızın da kendi alanını sürekli genişleten modernleşme, ona katılmak isteyenlere vesika sormaz.

Kadınlar Sokağa İniyor

Lefebvre, modernitenin bir çaba olduğunu söyler. İnsan, arzunun ne olduğunu keşfetmeye ve onu kendine mal etmeye çabalamaktadır. Cinselliğin bir ihtiyaç olduğu düşüncesi yerini tamamıyla farklı bir başka kavrama bırakmıştır; arzuya.

---

635 *British documents*, 30, 1997, s. 216.

636 *Son Telgraf*, 13 ve 15 Teşrinisani 1924.

637 *Son Telgraf*, 15 Teşrinisani 1924.

Modern zamanlarda aşk ise, hemen şimdi edinilen zevk ile sonsuz tutku arasında bir yerlerdedir.[638]

Fransız filozofun modernite tanımından yola çıkarak, modernliğin, arzularına direnen insanlar için geçerli olduğu iddia edilebilir. İnsan nasıl ki teknolojinin yardımıyla doğadan gelen felaketlere direniyor ya da o felaketlerin gündelik hayatın düzenini bozmasına izin vermiyorsa, kendi yarattığı dünyada kendi doğasıyla da bir mücadele içindedir. Benzeri bir mücadeleyi, 1920'lerin İstanbulu'nda daha çok erkekler vermek zorunda kalmıştır. Artık erkekler için şehrin kalabalık dünyasında, insan zihnini sürekli uyaran birçok manzaranın içinde kadınlar, eskisine nazaran daha çok rastlanır hale gelmiştir. Bu, erkek için yeni bir durumun tecrübesidir. Daha önce ondan saklanan ve kendisinin diğer erkeklerden sakladığı kadın, onlar gibi sokaklardadır ve erkek buna uyum sağlamak zorundadır. Bu uyum sağlama süreci sadece erkekle kadının kamusal hayatta beraber yaşamasına ilişkin değildir. Dahası erkek, kendi içinde kendisiyle, arzu ve aklı arasında kalır. Bu yeni durumda erkek kendisini sürekli arzularıyla mücadele ederken bulur. Gündelik hayatın tarihinde erkeğin bu mücadelesi, ancak aklının arzusuna mağlup olduğu anlarda gözlemlenebilir. Bu mücadelenin mağlupları sadece taciz haberleriyle ortaya çıkmaz. Kıskançlıkla kendilerine, rakiplerine ve kadınlara zarar veren erkekler de mücadelenin dolaylı mağluplarıdır. Kadının, erkek istesin istemesin, bir şekilde sokakta görünmesi, o sokağın akılla arzusu uyum sağlamamış erkeklerle dolu olduğu düşünülürse, kadını daha sakınılır kılar. Ancak gündelik yaşamın belirleyicileri yani kadını sokağa çıkaran koşullar ortadan kalkmış olsa bile, onun tekrar eve girmeyeceği gerçeği erkeği çaresizleştirir. Artık o sürekli arzulayacak, arzularını bastırmayı öğrenecek ve kıskanacaktır.

"Kadına Söz Atanlar Var"... Bu, Selahaddin Güngör imzasıyla yayımlanan bir haberin başlığıdır. Güngör, Sarıyer'de Çırçır Yolu'nda gördüğü bir hadiseyi gazete sütunlarına taşır. Bir kadın, çocuğunun elinden tutmuş yürürken, "hayta biri de" kadının peşine düşer. Önüne geçer, arkasına dolanır, kadına "mırıl mırıl" bir şeyler söyler. Kadınsa bu "sırnaşık gölge"den kurtulmak için yolunu değiştirir; ama mütecavizden bir türlü kendini kurtaramaz. Tekrar yolunu değiştirir, geriye döner, ayakta bekler ama "hayta" erkek bir türlü peşini bırakmaz. Kadın, bütün bu çabaları sonuç vermeyince peşindeki adamı uyarır; ama diğeri buna aldırmaz, sırıtır. Hatta daha ileri gidip kadını bu kez elle taciz eder. Kadın, kurtuluşu koşarak kaçmakta bulur. Sarhoş saldırgansa kadının arkasından küfür ederek tacizine devam eder.[639]

638 Lefebvre, *Introduction to Modernity*, s. 192.

639 *Tan*, 18 Ağustos, 1935.

Selahaddin Güngör, *Tan* gazetesi muhabiri. Bu çalışmanın daha önceki bölümlerde atıf yapılan yazılarında olduğu gibi, şehrin çeşitli yerlerindeki gündelik tecrübelerini röportajlara dönüştürüp yayımlar. Bu yazılarda Güngör, kâh Sarıyer'den kalkan bir vapurla hafta sonu tatilinde eğlenmek için mesirelerden birine giden İstanbulluların arasına karışır kâh Darülfünun öğrencilerinin pansiyonlarında kalarak öğrenci yaşamını gözler önüne sermeye çalışır. Yukarıdaki haberse Güngör'ün bu gibi röportajlarından tamamen farklı. Diğerleri genelde elde ettiği gözlemlerden bir yazı çıkarmak için gönüllü olduğu deneyimlerdir. Ama Güngör, bu kez şehir hayatında rastladığı, karşısına çıkan, daha önce kurmadığı ve tamamen dışında olduğu bir olayı küçük de olsa bir haber haline getirmiş, başlığı atarken de rastladığı olaya ilişkin görüşünü peşinen belirtmiştir. Haberi bitirirken yargılamasını yapar, kararını da verir:

> "Yoluna giden temiz bir kadına laf atan hele eli dokunan bir adamın baba olmağa hele bir kadını sevmeğe hakkı var mıdır? Ne yazık ki, kadın erkeğin omuz omuza yürüdüğü bu mutlu çağlarda bile, ağızlarını zifos saçan birer bataklık olmaktan kurtaramamış kimselere rastlıyoruz. Böylelerini dünyaya erkek olarak geldiklerine pişman etmelidir."

Sarıyer'de o gün olayın kahramanlarından başka kimse var mı, bu anlatılanlardan ortaya çıkmıyor; ama olayın en azından bir seyircisi olduğu açık, olayı "diğer"lerine anlatan anlatıcının kendisi, yani Selahaddin Güngör. Bu gündelik hayata ait sıradan olayı belli ki gazeteye taşıyarak bir mesaj veriyor. Ama mesajı verirken kendisi de rahatlıyor, "hayta"yı cezalandırmayı düşünmek, "hayta"yı gerçekten cezalandırmanın yerine geçiyor böylece. Bu yer değiştiren eylem belki okurlara da sirayet edecektir. Onlar da, şahidi olmasalar bile, muhtemeldir ki Güngör'ün anlattıkları üzerinden mütecavize nefret, kadına şefkat duyacaklar. Böylelikle duyumsama gerçekten yapmanın, düşünmek gerçekleştirmenin yerini alacak. Onlar da Güngör'ün "böylelerini dünyaya erkek olarak geldiklerine pişman etmelidir" sözünü onaylayacaklar; ama kimse bunu kimin yapacağı sorusuna cevap vermeyecek.

Burada, en azından gazetecinin hayal ederek ya da düşünerek gerçeğin tatminine ulaştığı iddia edilebilir. Böylelikle onunla "hayta"nın arasındaki fark da ortaya çıkıyor. "Hayta" arzusunun peşinden giderken aklını kaybediyor, hatta aklına gelen her neyse hemen orada harekete geçiyor; kadına dokunuyor. Güngör ise, belli ki olayı gözlerken bu sarhoş erkeğe sinirlenmiş, çocuğuyla yürüyen -metinde kadının temizliğinin kanıtı bu olmalı- bir kadına söylenenleri yaşadığı çağın gerçeğiyle bağdaştıramıyor. Bütün bunlara rağmen herhangi bir müdahalede

bulunmuyor. Sebebi ne olursa olsun bir sarhoşla tartışmak istememiş olabilir. Mütecavizin "dünyaya erkek geldiğine pişman" edilmesi düşüncesinin Güngör için yeterli olduğu söylenebilir.

İkisinin arasındaki farkı, duyumsadıklarını gerçekleştirmeye dair yapıp yapmadıkları ortaya koyuyor. İşte burada, Güngör'ü diğerinden, "modern" olarak haberin kahramanı "hayta"dan ayıran fark; birinin eğitimli bir gazeteci, diğerinin kadınlara sarkıntılık eden bir sarhoş olmasından dolayı ortaya çıkmamaktadır. Birincisinin diğerine kıyasla modern olduğu iddia edilebilir, çünkü cinsellik içermese de arzusunu, yapmak yerine yapmayı düşünmekle dizginleyebilmiştir.

Bu ikisi yani yapmakla düşünmek arasındaki gerilim, 1920'li ve 30'lu yıllarda İstanbullu kadınlarla karşılaşan, geçmişe ve geldikleri yere bağlı olan erkekleri baskı altına aldı. Bu yeni durumun tecrübesinde İstanbullu erkekler, kendilerini kaybettiklerinde, kadınlar için zor durumlar ortaya çıkacaktı. Kadının sokakta en az erkek kadar görünür olma süreci berikinin kendi arzusuyla mücadelesinin sonucu olarak sancılı geçmiştir. Birçok kadını sokağa çıktığına pişman eden erkeğin bu mücadelesi, daha çok, önce de belirtildiği gibi taciz olarak kuvveden fiile çıkar.

Darülfünun Edebiyat Şubesi talebelerinden bir kız öğrenci, müşteri olarak gittiği Tophane'deki dükkânlardan birinin sahibi tarafından taciz edilmişti. Dükkândan toplu iğne satın alan (haberde aynı zamanda başına belayı da aldığı söyleniyor) öğrenci, habere göre sonraki günlerde buna pişman olacaktı:

> "Bu şahıs mütemadiyen genç hanıma lakırdı atmakda, müstehcen kelimeler sarf etmektedir. Bu terbiyesizliğini dün gece de tekrar etmiş olduğundan artık canına tak diyen hanım,
>
> – Sen beni tanıyor musun, nedir bu?
>
> diye sormuş, mütecaviz bu suale tekrar terbiyesizce cevap vermiş, bununla kalmamış genç kızın üzerine saldırmış..."[640]

Bütün bunlardan sonra çıkan arbedede öğrenci kız, vitrinin üzerine düşünce kırılan camlar kolundaki damarlardan birini keser. Çıkan onca gürültüden sonra çevreden gelenler onu kurtarıp dükkân sahibini de "zabıta memuruna" teslim edecektir.

Birinci haberde olduğu gibi, mütecavizin karşısındaki konuşunca -ne dediğinin bir anlamı yok- harekete geçmesi anlamlıdır. Belki de şehirde gözleriyle yaşayan bir varlığa dönüşen erkekler için karşı cinsle girdiği her türlü diyalog, görsel çekiciliği davete dönüştüren bir bahane şeklinde yorumlanıyordu. Aslında

640 *Son Saat*, 11 Kânunusani 1928.

kadın-erkek ilişkilerinin yukarıda bahsedildiği gibi konuşmalardan değil de bu ikisi arasında bazı simgeler üzerinden yürümesi, erkekleri kadının her türlü hareketinden davetkâr bir anlam çıkarmaya itiyordu. Kadının, erkeğe olan ilgisini yere mendilini atarak gösterdiği bir coğrafyada, esnaflar bir kadının sürekli kendi dükkânından alışveriş yapmasından farklı anlamlar çıkarabilirdi. Bu çıkarımların çoğu kez yanlış olması da oldukça doğaldı.

Kadını yanlış anlayan ya da yanlış anlamak istemiş olanlardan biri de belli ki Ali Murtaza isimli makinisttir. Eyüp'te Topçular Mahallesi'nde oturan ve mezbahada çalışan Ali Rıza, müdavimi olduğu kahvenin arkasındaki bir odada kalan Fatma'ya davetsiz misafir olmayı denemişti. Fatma, Sütlüce'deki kahvelerden birinde garson olarak çalışıyordu. Fatma'nın müşterisi erkekler olan bir yerde çalışmasından ve tek başına yaşıyor olmasından cesaret alan Ali Murtaza, bir akşam, saat sekizden sonra yalnız kadının kapısına dayanır. Fatma, bütün ısrarlara rağmen kapıyı açmaz. Ali Murtaza çakısını kullanarak içeriye girer. Bunun üzerine feryatlarını yükselten Fatma, sesini kahvede çalışan çıraklardan birine duyurmayı başaracak ve kendisini kurtaracaktır. Murtaza ise Sütlüce'den kayıkla Eyüp'e geçerken, daha doğrusu kaçarken yakalanmıştır.[641]

İstanbul'da kadınların garsonluk yapması, yukarıda da bahsedildiği üzere, beyaz Ruslarla başlamıştır. "Kadın garson" fikri, müşterilerini arttırmak isteyen bazı kahveci esnaf tarafından kullanılmış olmalı ki zamanla Sütlüce gibi Türklerin çoğunlukta olduğu semt kahvelerine kadar yayılmıştır. Bu moda aslında İstanbul'un semtlerinden Anadolu şehirlerine de geçmişti. Örneğin, sinemaya gitmek için beş yıldır beraber yaşadığı "dostunu" terk eden ve bu yüzden sinema bölümünde andığımız haberin kahramanı "Giridli" Hayriye, dostu kahvecilik yapan Acem Süleyman'ın bütün itirazına rağmen garsonluk yapmaya gittiği taşradan, hükümetin kasabalardaki kahve ve gazinoların kadın istihdamını yasaklaması nedeniyle geri dönmüştü.[642]

Kadınlar erkeklere hizmet etmek dışında, erken Cumhuriyet İstanbulu'nda geç saatlere kadar sokakta kalmaktan da çekinmiyordu. Gerçi sokaktaki bu varoluş sık sık erkeklerce tehdit edilir. Örneğin Etyemez Mahallesi, Sultan Çeşme Sokağı sakinlerinden Bedriye, evine dönerken Recai'nin saldırısına uğradığında saat 22.30'dur.[643] Sinemaya gitmek üzere akşamleyin dışarı çıkan Arap Hatice ile kardeşini Üsküdar'da manavlık eden Orhan ve Hasan engellediklerinde güneş

641 *Son Saat*, 21 Teşrinievvel 1927.

642 *Son Saat*, 26 Teşrinievvel 1927.

643 *Tan*, 19 Ağustos 1935.

çoktan batmıştır.[644] Bütün bu tehdit ve tacizlere rağmen kadınlar sadece sokakta, sinemada değil, erkeklere ait olduğu varsayılan mekânlarda, yani meyhanelerde de görülürler.

Hüseyin Rahmi'nin 1924 yılında yazdığı *Meyhanede Kadınlar* hikâyesi, bu bölümde ele alınan meselelerin neredeyse çoğunu kapsayan, klasik bir Gürpınar hikâyesidir. Heybeliada'nın yalnız sakini, hikâyelerinin çoğunda yaptığı gibi olayı anlatırken, uzama yerleştirdiği bir başka kahramanla kendi düşüncelerinden de okuru haberdar eder ve yine kahramanlar uzun, felsefi tartışmalara girer. *Meyhanede Kadınlar*, isminden de anlaşılacağı gibi Cumhuriyet'le beraber değişen değer yargılarını ve özellikle de kadınları ele alır. Ancak bu mizahi anlatıda, Gürpınar yaşananları yer yer eleştirirken hikâyenin yazıldığı dönemi gerçekçi bir şekilde yansıttığı gibi, bir yandan da geleceğe dair isabetli tahminlerde bulunur. Hikâyede, Cumhuriyet'ten birkaç yıl önce başlayan ve kadınların toplumdaki yerlerini değiştiren kanunları kendince abartılı biçimde yorumlayan İstanbullu kadınlar karikatürize edilir. İçki yasağının kapalı mekânlar için kaldırılmasından sonra kocalarıyla meyhaneye giden kadınların hikâyesidir bu. Meyhanede içtikleri biranın etkisiyle kâh şarkı söyleyen kâh karşısındaki erkeklerle uzun tartışmalara giren kadınların keyifleri, en sonunda meyhaneye Behiye'nin "kaynana"sının bir zamanlar kendi yerine oğluna almak istediği Meliha, kocası ve arkadaşlarının gelmesiyle bozulur. Bu kadınlı erkekli medeni kalabalık, bir süre sonra, bu iki kadının hiç neden yokken tartışmaya başlamasıyla geceyi polisin karşısında bitirir. Havada uçan bira şişeleri meyhanenin camlarını kırmış, Rum meyhaneci de kadınların iyi birer müşteri olmadığına karar vermiştir.

Bu eğlenceli akşamın henüz başlarında, "sayıları artan biralar hanımların nazik başlarını iyice" döndürüp, şarkı söyleyen seslerini iyice yükseltmelerine neden olur. Bunun üzerine masadaki beylerden biri hanımları uyarır. Kadınlar bir köy gazinosunda olduklarını ve etrafta kimsenin olmadığını söyleyince tedirgin koca karşısındakileri ikna etmeye çalışır:

> "Vitrinlerin dışında beş on seyirci peyda oldu. Türk kadınının gazinoda içmesi ve sonra da çalıp çağırması bu çevrenin çok garip gördüğü belki de hazmedemeyeceği bir (*Phénoméne*) hadisedir. Eğlenceyi tadında kesersek iyi olur sanırım."[645]

644 *Cumhuriyet*, 10 Eylül 1924.

645 Gürpınar, *Meyhanede Kadınlar*, s. 19.

Oysa çok değil oldukça kısa bir süre içinde, İstanbul kadınların içki içmesine ve meyhanelere gitmesine de alışacaktır. Gürpınar'a yukarıdaki hikâyeyi kurgulaması için gereken malzeme, dönemin gazetelerinde mebzul miktarda bulunur.

"İkisi de çıt kırıldım, ikisi de sürmeli gözlü, karmen dudaklı" iki genç hanım Beyoğlu'nda bir meyhanede içtikten sonra, caddenin iki yanındaki dükkânların kepenklerine çarpa çarpa yürürken polisin dikkatini çekmiş ve "alenen sarhoşluk etdiklerinden" tutuklanmışlardır. Çıktıkları mahkemede savcı, bu hanımların içki yasağına muhalefet ettiklerinden dolayı cezalandırılmalarını talep eder. Fahriye'yle Faika ise bütün bunları yarı gülerek izlemişlerdir. "Hatta Reis Bey bir daha yapmamalarını tenbih ederken omuzlarını silktiler." Dışarıya çıkarken de "Ben (20) gün yattıktan sonra..." sözleriyle, mahkemeyi izleyen muhabire göre "yine içeceklerini anlatmak" istemişlerdir.[646] Bu iki genç kadını Beyoğlu meyhanelerine götüren sebep nedir, haberde belli olmasa da, savcı ve hâkimin ikisini de hapishaneye göndermesi sadece sarhoşluklarına bağlanamaz. Yukarıda da bahsedildiği gibi, dans salonları ve otellere karşı özel ilgi gösteren vilayet memurlarının amaçlarından biri de Beyoğlu'ndaki eğlence mekânlarından "sürtük tabir edilen" kadınları ayıklamaktır. Ancak sarhoşluklarıyla değil sokaktaki tavırlarıyla dikkat çeken kadınlar sadece Beyoğlu'nda değildir. Annesini öldüren kocası hapse girdikten sonra, kocası Neşet'in sütkardeşiyle "sevişmeye" başlayan Makbule, "kapı aralarında, karanlık köşelerde" süren bu macerasından dolayı kayınbiraderi İlyas tarafından uyarıldıktan sonra da bu tür hareketlerine devam etmiş, "... hatta bir gün Ayasofya merkezi dâhilinde biraz hayâsı olan kadınlara yakışmayacak tarzda bazı hareketlerde bulunmuş"tur.[647] Şükriye'yi ise ağabeyi "Sirkeci'de bazı âlüftelerle birlikte gezerken" görmüş ve hiddetinden dişlerini kırmıştır. Olay üzerine kardeşini döven "Şükrü derdest edilmiş, ahlaksızlığa başladığı tahakkuk iden Şükriye de kendisine vesika verilmek üzere polis müdiriyetine götürülmüştür."[648] Bu iki kadını, çevrelerindeki erkeklerin nefretini üzerlerine çekecek kadar değiştiren önemli nedenlerden biri, içinde yaşadıkları koşullar olabilir. Birinin annesi kocası tarafından öldürüldüğüne -ki kocası hapishanededir- diğeri de ağabeyiyle birlikte yangın yerinde bir kulübede yaşadığına göre, yoksullukları aşikârdır. Ancak ne kadınlar sadece ekonomik koşullar yüzünden Sirkeci veya Ayasofya sokaklarında başlarına iş açacak davranışlara girer ne de polis bu kadınlardan bazılarına vesika vererek ahlaklı olanla olmayanı ayırabilir.

---

646 *Cumhuriyet*, 8 Eylül 1924.

647 *Cumhuriyet*, 10 Eylül 1924. Makbule başka bir gün kocasının sütbiraderi olan Ekrem'le bir derenin kenarında "en müstekreh vaziyette" yakalanmış, bütün bunlardan sonra da kayınbiraderi İlyas tarafından öldürülmüştür.

648 *Cumhuriyet*, 20 Teşrinievvel 1924.

1924 yılının Eylül ayında, Beyoğlu'nda Madam Sera'ya ait randevuevine baskın düzenleyen ahlak polisi, girdiği odalardan birinde bir erkek ve kadına rastlar. Bu alelade vaziyeti bir gazete haberi haline getiren ise odadaki çiftin kimliğidir. Erkek, "İstanbul çarşısında kuyumculuk eden Karabet isimli bir Ermeni genci...", diğeriyse "hüviyeti meçhul bir Türk kadını"dır. Aslında olayı fevkalade yapan ayrıntı kadının evli olması ve "Karabeti sevdiği için ayaklarıyla istiye istiye o randevuevine gittiğini, siyaha boyanmış gözlerini kapamadan" itiraf etmesidir. Kadının kabahati o kadar büyüktür ki, savaş ve işgal dönemlerinde ortaya çıkan ve aracılık yaptıklarından dolayı birdenbire büyük paralar kazanıp muhit değiştiren nevzuhur zenginlerden biri olması muhtemel olan kocasının mesleği de gazetenin nezdinde birdenbire değer kazanır. "Sabahtan akşama kadar çalışarak komisyonculuk yapmak suretiyle tedarik ettiği parayı, sırf karısının ve o karısından olan üç yavrucağın müreffeh bir hayat yaşaması için sarf ve istihlak eden adam", karısının içinde bulunduğu bu durumu hissetmemişti. Evli olduğu halde bir randevuevinde aşığı ile polis tarafından basılan kadının bu günahı işlerken seçtiği arkadaşının kimliği, anlaşıldığı kadarıyla, kendisine özel muamele yapılmasına neden olur. Randevuevinde evli bir Türk kadınının Ermeni aşığıyla yakalandığı haberini alan şube müdürü suçluyu bizzat ziyaret eder. Karşısındaki kadının suçunu âdeta bir muhasebeci gibi çözümler. Evlidir, bir Rum kadının randevuevinde Ermeni bir gençle yakalanmıştır. Haberi aktaran gazetecinin kelimeleriyle "taşıdığı Türk kadınlığı namını böyle adi bir surette terzil etmeye" kalkışmıştır. Polis müdürünün bu sözleriyle daha önce aşığına isteyerek, kendi ayaklarıyla gittiğini "gözleri kapanmadan" söyleyen kadın tam tersine ağız değiştirerek pişman olduğunu, bir daha böyle bir şey yapmayacağını, kocasına lütfen haber verilmemesini, ağlayarak, yalvararak ister. Gazeteye göre kadın "yaptığı günahın hesabını o anda öder". Kendisine özel muamele yapılmasına neden olan "Ermeni aşık" figürü bu kez kurtarıcısı olur. Çünkü üç çocuk annesi bu kadın "Belki de hain bir Ermeni tarafından tuzağa düşürülmüş"tür. [649]

Sadece kadın-erkek ilişkilerine veya Cumhuriyet'in ilk yıllarında İstanbul'da "ahlak sorunlarına" dair değil, satır aralarında görünüp kaybolan milliyetçiliğe, komisyonculara ilişkin değişen yaklaşıma kadar, dönem için açılacak bir çok tartışmaya malzeme olacak bu metin, uzun, yargılayıcı ve abartılı cümlelerden anlaşılabileceği gibi bir edebiyatçı tarafından yazılmıştır. Yukarıdaki bu haber, cumhuriyet yıllarının "ucuz roman" yazarlarından birinin, Esat Mahmut (Karakurt)'un imzasını taşımaktadır. Haberin yayımlandığı tarihte öğrenci olan yazar, dönemin

649 *Son Telgraf*, 2 Teşrinievvel 1340.

bir çok diğer edebiyatçısı gibi gazetecilik de yapmıştır. Ancak haberin altındaki imzanın edebî kimliği bu bölümde yapılan tartışma açısından metni değersiz kılmaz. Bilakis haberin devamında Esat Mahmut'un yazdıkları, bu çalışmanın, Cumhuriyet'in ilk dönemi boyunca sokaktaki kadının bir "tanzim" veya bir "ıslah" nesnesi olduğu yönündeki fikrini destekler. Dahası otoritenin en önemli problemi "düşmüş" kadınlarla diğerlerini ayırmak konusunda yaşadığı düşüncesini de kuvvetlendirir.

> "Şube müdürü izzet-i nefsini ve milliyetini aşk denilen bir mefhuma yok bahasına satan bu kadını serbest bırakmak suretiyle ıslah-ı hal edeceğine kail oldu. Hadiseyi zevcine ihbar etmedi. İşte feci ve o nisbetde vahim bir hadise zannetmeyiniz ki yalnız bu kadının başına gelmiştir. Hayır. Elde ettikleri hürriyetin sarhoşluğuyla kendilerini kapıp koyveren Beyoğlu'nun barlarına Kadıköy'ün randevuevlerine düşen bu makule kadınlar bugün çoktur. Daha geçenlerde Taksim barlarından birinde sarhoşların el şakırtıları arasında ortaya çıkıp göbek atmaya kalkan kadın artık Türk kadınlığı nesline mensup değildir. O ancak Paris mahallesinden Fevziye'ye taşınmış kadınlar nesline mensuptur. Fakat soruyoruz bu nesil ile diğer nesli ayırmağa berikiler içinde sukûta hazır olanları kurtarmağa ne zaman muvaffak olacağız."[650]

Yeni Cumhuriyet, bu iki kadın "nesli"ni birbirinden ayırmada zorlanır. Bunun iki sebebi olabilir. Müslüman Türk kadınları kendilerini belli edecek kıyafetlerinden artık vazgeçmiştir. Daha önceki yıllarda gitmeyi tercih etmedikleri dans salonu, gazino gibi yerlere gitmeye başlamışlardır. Oysa daha önceleri, bu gibi yerlere gidebilenler, bu gibi yerlerde olmaları için kendilerine para verilen kadınlardır. Böylelikle yeni kurulmuş bir rejim olarak Cumhuriyet, kadınların gündelik yaşamlarına getirdiği özgürlükle birlikte kendisi de yeni bir problemle karşılaşır.

Çözümlerden biri, bu tür problemlerle karşılaşan idarelerin yaptığı gibi, "düşen bu makule" kadınları kayıt altına almaktır. Bunun için sık sık denetimler yapılır. Kışın Beyoğlu'ndaki barlar, yazın Boğaziçi ve Adalar'daki yazlık gazinolar denetlenerek "bu makule" kadınlara vesikalar verilir, on beş günde bir muayeneleri yapılarak faaliyetlerinin devamına izin verilir.[651] Ancak vesikası olmadığı halde yaşamak için bu tür bir yolu seçmiş kadınları diğerlerinden ayırmak kolay değildir.

---

650 *Son Telgraf*, 2 Teşrinievvel 1924.

651 *Son Saat*, 25 Temmuz 1926.

"Bu nesil" kadınlar kamusal mekânlarda bir problem çıkarmadıkları sürece kendilerini ahlak zabıtasının vesikasından ve yeni rejimin ayırıcı damgasından kurtarabilirler. Ancak akşamcı ataların sözüyle bu tür mekânlarda tüketilen içkiler şişelerde durduğu gibi durmaz ve polise "bu nesli" diğerinden ayıracak ipucunu verir. Bu ipucu, yukarıda bahsi geçen Faika ile Fahriye'nin yakalanıp mahkemeye çıkarılmasının nedeni olan sarhoşluktur.

Mesela eğer müşterisi İbrahim'le beraber gittiği gazinoda içkiyi fazla kaçırmasa, zabıta İkbal'in farkına varmayacaktı. Kasımpaşa'da oturan gazcı İbrahim Mehmed, "Teyyare Bayramında dört başı mamur bir şekilde eğlenmek istemiş. Ve bir de kadın tedarikine lüzum görmüş". İbrahim Mehmed zor da olsa Beşiktaşlı İkbal'i eğlencesine katılmaya ikna eder. Ancak "İbrahim ile İkbal eğlencelerine devam etmekteler iken, içtikleri rakının tesiriyle olacak ki aralarında kavga zuhur etmiş ve birbirlerine ağza alınmayacak lakırdılar söylemeye başlamışlardır". Haberde, hakkında "Beşiktaşlı" olması dışında bir ayrıntı verilmeyen İkbal o kadar ileri gider ki en sonunda olaya zabıta müdahale eder. İkbal'i de tahkikat yapmak üzere karakola götürür.[652]

Sanki 19. yüzyılın yarısında, kozmetik ve modanın Fransız erkeklerine ve otoritelerine oynadığı oyunun bir benzerini, Cumhuriyet'le beraber değişen, değiştirilen giyim tarzı Cumhuriyet'in kendisine karşı oynamaktadır. Aşağıdaki haberde, bir kadının üzerindeki kıyafetin, gazeteci ya da hâkim, erkekler üzerinde nasıl bir etki bıraktığının, hatta nasıl bir kafa karışıklığına sebep olduğunun ipuçları bulunabilir:

> "Başında havai mavi bir tül kabararak, dar ve kısa eteklikli kostüm içinde dimdik duran bir kadın... Kendisi gençlikle beraber bir nevi şıkdı da. İpek ve renk üzerinde toplanmış, boyalar sürülmüş bir "palet" intizamını bırakıyordu. Kadının yanakları, dudakları da boyalı, gözleri derinden derine sürmeli idi. Âdeta "bonmarşe"de berrak camekânlar içerisinde gözleri olan cicili bicili bir taş bebeğe benziyordu. Bu kadının adı Behice."[653]

Behice'nin bu kadar dikkatli gözler önüne çıktığı yer yine bir mahkeme salonu. Behice'den önce, onu tutuklayan Eminönü Merkez komiseri İsmail Hakkı konuşur. Komiser devriye gezerken Behice'ye Sakarya Birahanesi'nde rastlamış ve merkeze getirmiştir. Burada tabip raporuyla genç kadının sarhoşluğunu tespit edip kayda geçirir. Behice, karakolda bütün bunları yapan polislere hakaret

652 *Son Saat*, 2 Eylül 1926.

653 *Vakit*, 21 Temmuz 1926.

de eder. Hakim, mahkemede yaptıklarının nedenini açıklasın diye Behice'ye söz verir. Genç kadın biraz içtiğini itiraf eder, gerçi bunu belirtirken söylediği veya gazetecinin ona yakıştırdığı sözlerle az önceki giyimi arasında çelişki vardır: Yukarıdaki satırlardan bir hanımefendi gibi tasvir edilen genç kadın "İki bira içtim, beynime vurmuş" diye konuşur. Behice, hakime pişman olduğunu, bir daha içmeyeceğini söyler: "Cümle alem içiyor, ama ben içmeyeceğim." Behice, sanki neden özellikle kendisinin içmemesi gerektiğini anlamış gibidir. Hakimse "istersen on sekiz şişe iç, ama sarhoşluğun ve memurlara hakaretin" diyerek, kanundaki garip boşluktan herkesi haberdar eder, yani on sekiz bira içmek serbest ama sarhoş olmak yasaktır. Hakim, Behice'nin iyi halinden dolayı insafa gelecekken önündeki dosyaları karıştırır, Behice'nin daha önce de yine sarhoşluktan dolayı ceza aldığını görünce, bu genç ve şık kadını üç aylığına hapishaneye gönderip, buna ek olarak kırk lira da para cezasına çarptırır.[654]

1920 yılında yeni kurulan Meclis'in, Trabzon Mebusu Ali Şükrü Bey'in teklifiyle kabul ettiği Men-i Müskirat Kanunu, her ne kadar Behice'nin mahkemeye çıktığı tarihten dört ay önce, 1 Mart 1926'da yürürlüğe giren Türk Ceza Kanunu ile mülga olsa da, bu yeni kanun da içki tüketimi ile ilgili diğeriyle benzer hükümler bulundurur. Söz konusu kanunun "Her kim, umumi veya umumun girebileceği yerlerde halkın rahatını bozacak veya rezalet çıkartacak surette ve aşikâr bir halde sarhoş olarak yakalanırsa" diye başlayan 571. maddesi, açıktır ki sarhoşluğun neye göre ölçüleceği konusunda açık bir tanım yapmadığı gibi içkinin alenen tüketimi konusunda da açık bir hüküm vermemektedir. Bu boşluğu dolduran bir açıklama dönemin İstanbul Valisi Süleyman Sami Bey'den gelir: "Yeni ceza kanununda her ne kadar rakının alenen içilip içilmeyeceğine dair bir kayd yoksa da kanun, hal-i sekrde koyverenleri tecziye etmektedir ve rakının içilmeyeceği hakkında evvelce ısdar edilen kanunun hükmü caridir."[655] Buna rağmen dönemin gazetelerinde, sadece sarhoş olduğu için tutuklanan İstanbullu erkeklere rastlanmaz, böyleleri varsa bile bu ya gazetelerin bu tür olaylara ilgi göstermediklerini ya da polisin kanunu kendisine göre yorumlayıp uygulayabildiğini gösterir. Örneğin Kasımpaşa sakini "Seyr-i Sefain fabrikası amelesinden 27 yaşındaki Mahir Tahir cuma günü aldığı bütün haftalığını sarf ederek dört başı mamur bir alem yapmayı kararlaştırmıştır". Arkadaşlarıyla buluşmadan önce birkaç şişe bira içmek isteyen Mahir, ilk birahaneden sonra bir başkasına, sonra bir diğerine derken her birinde "birkaç bardak veya şişe içmek şartıyla dördüncü, beşinci, altıncı birahaneleri

654 *Vakit*, 21 Temmuz 1926.

655 *Son Saat*, 25 Temmuz 1926.

dolaşmış, sonra evine doğru yollanmış".[656] Âdeta şehrin bütün birahanelerini bir akşamda ziyaret etme maharetini gösteren Mahir'in gazeteye haber olmasının sebebi ise sarhoşluktan dolayı tutuklanması değil, sızıp kaldığı bir duvarın dibinde iç çamaşırlarına kadar soyulmasıdır.

Bütün bunlar, Behice'nin tek suçunun sarhoş olmak değil Sirkeci'de bir birahanede erkekler arasındayken sarhoş olmak olduğunu düşündürüyor. Eğer başka bir kabahati yoksa, Cumhuriyet'in ilkeleri açısından kadınların sosyal hayata katılmalarının teşvik edildiği bir dönemde, yakalandıkları zaman "sarhoş" ve yalnız olan bu kadınların yöneticilerin bu derece tepkisini çekmemesi gerekirdi.

Meyhaneye ve bara gitmek, bunları gerçekten yapmak dışında anlamlara sahipti. Bazı İstanbullular için bar veya gazinoyla beraber anılmak bir hakaretti aynı zamanda. Mesele mahkemede, Matmazel Aspaya, komşuları Madam Fotika'yı kendisi için annesine "Senin kızın kiliseye diye bara gider" demekle suçluyordu. Madam Fotika ise "Bu kızı evlendir artık, yaşı büyüktür" dediğini, kızın evlenmek istemediği için kendisine kızdığını söylerek savunur kendisini. Hâkimin yorumu da Aspaya'nın duyduklarından bir hakaret çıkarmasını destekler niteliktedir. Evlilikle ilgili olarak "Onun kendi bileceği iştir" diyen hâkim, Madam Fotika'ya "ama bardan niye bahsediyorsun" diye sanki yaptığının hata olduğunu söylemektedir. Dahası bu garip dava başka şahitlerin dinlenmesi için ileri bir tarihe ertelenir.[657] "Bara gitmek", bir İstanbullu kız için hakaret olabildiğine göre, barda yalnız bulunan sarhoş kadınlar hakkındaki zabıtanın özel ilgisinin nedeni de ortaya çıkar.

Öte yandan meyhanede yakalanan Türk kadınlarının, Türk Ceza Kanunu'ndaki ifadesiyle "halkın rahatını bozacak ve rezalet çıkaracak ve aşikâr bir surette sarhoş olmaları"nın meyhanedeki erkeklere rahatsızlık vereceği şüphelidir. Gürpınar'ın, *Meyhanede*ki *Kadınları* yüksek sesle şarkı söylemeğe başladığında, yan masada oturan edebî ikizi bundan mutlu olur "Ah, ahh... Hanımlar ne de güzel okuyorlar. Ömrüm artıyor" diyerek keyiflenir.[658] Ancak kadınlara dair bu ilgi ve memnuniyet elbette kocalarının hoşuna gitmez. Masadaki kadınlarla erkeklerin arasında çıkan tartışma, bir bakıma Cumhuriyet'in yaşadığı çelişkilerin özeti gibidir. Kadın-erkek eşitliğine ilişkin hararetli bir söyleve girişen Bahriye Hanım'ı, "Yaşadığımız yüzyıl sana bana zahmet vermeden bütün bu meseleleri

656 *Son Saat*, 16 Ağustos 1926.

657 *Yeni Gün*, 4 Nisan 1931.

658 Gürpınar, *Meyhanede Kadınlar*, s. 16.

çözümlüyor"[659] diye uyaran kocası, değişen koşulların toplumsal hayata olan etkisinin zaten gelenekleri bir anlamda çözdüğünü, eskinin yerine yeniyi kendiliğinden koyduğunu söyleyen herhangi bir düşünürün yerindeyken, kadının sert itirazıyla dönüp Cumhuriyet'in bu değişim karşısında aldığı tavrı takınır. Bahriye Hanım, "Bira içiyorum engelliyorsunuz. Şarkı söylüyorum engelliyorsunuz" dediğinde, erkeğin ve bir bakıma Cumhuriyet'in kadın özgürlüğüne dair sınırları da ortaya çıkar: "Haysiyetimizi korumak zorundayız. Kadının hür olmasını isterim ama bir çingene karısı gibi sokak ortasında türkü çağırıp göbek atacak kadar değil!" Ancak Gürpınar, bütün iyi gözlemciler gibi Bahriye Hanım'ın ağzından kehanetini yapar.

> "Türk kızları müzik ve şan öğrenmeğe Avrupa'ya gidiyorlar. Az zaman sonra bu sanat o kadar ucuzlayacak ki, sokak ortasında mandolinleri, gitarları boyunlarına asılı, kemanları koltuklarında gruplar göreceksiniz. Bunlar nafakalarını toplamak için her kahveye, gazinoya, meyhaneye girip çıkacaklar. Türk kızı pek adî barlarda, önü sarhoş dolu pis sahnelerde göbek atacak, arada bir kulise girerek piçini emzirip yine çıkacaktır."[660]

Gürpınar'ın bu hikâyeyi yayımlamasından sekiz sene sonra, 1932 yılında çıkarılan Türkiye'deki Türk Vatandaşlarına Tahsis Edilen Sanat ve Hizmetler Hakkında Kanun, şoförlük, inşaat işçiliği gibi bir sürü ikincil meslek arasında "kahvehane, gazino, dansing ve barlarda kadın ve erkek hizmetçilik" gibi "bar oyunculuğu ve şarkıcılığı"nın da, "Türk vatandaşı olmayanlar tarafından yapılmasını" yasaklamıştır.

Sonuçta Cumhuriyet'le birlikte sokakta öncesine göre daha çok görünen kadın, hem erkekleri hem Cumhuriyet idaresini, en azından İstanbul özelinde, yeni bir sorunla karşı karşıya bırakmıştır. Daha önce mesleklerinden dolayı sokağa çıkıp bara gazinoya gidenlerle, Cumhuriyet'in nimetlerinden faydalanıp sokağa inmiş olanlar birbirlerinden nasıl ayrılacaktır. Bu sorun, sadece Cumhuriyet'in ve sadece İstanbul'un sorunu gibi de görünmemektedir. Yukarıda özetlendiği gibi kadının Batı şehirlerinde sokaktaki varlığı da muktedirleri ve erkekleri aynı soru işaretiyle baş başa bırakmıştır. Bu sorunun nasıl çözüldüğünden daha önemlisi aslında, sokağı ya da yolu kadınlara, devletin değil sokak kızları ya da "yollu" olanların açmış olmasıdır. En azından erkeklerin kamusal mekânda kadınlarla birlikte vakit geçirmeye onlarla alıştıklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

---

659 *A.g.e.*, s. 72.

660 *A.g.e.*, s. 24.

Kadının Şehirle/Erkekle İmtihanı

Cumhuriyet'le birlikte erkek sadece kadınların sokaktaki varlığına alışmak zorunda kalmaz, kadının çalışma hayatına katılmasından kaynaklanan yeni durumlara da alışmalıdır. Üstelik bunun iki boyutu vardır; bazı erkekler eşlerinin de çalışmasına göz yummaya, bazıları ise kadınlarla birlikte çalışmaya mecbur kalırlar. Her erkeğin bu iki duruma kolaylıkla adapte olacağını söylemekse zordur.

Kadının çalışmaya başlamasıyla birlikte bazen evde roller değişir. Cahit ve Nazmiye arasındaki kavganın nedeni de böyle bir rol çatışmasıdır. Kütahyalı olan kocası Cahit, Nazmiye'nin, gazete-muhabirinin de onayladığı güzelliğine kapılıp kızı ailesinden ister. Evlenip İstanbul'a gelirler. Başına gelenleri anlatmadan önce Nazmiye ya gerçekten geçmiş günlerini özlemle anar ya da yine mürekkebe muhabirin tahayyülü karışır: "Ben gayet mesuttum" der, "çünkü hem evlenmiş hem de İstanbul'a gelmiştim. Kocam burada çalışıp bana bakacaktı." Ama İstanbul, Kütahyalı bu genç kadının hayalleri için fazlasıyla gerçekçidir. Silahtarağa'da bir saçma fabrikasında çalışan Cahit, burası kapanınca işsiz kalır. Bütün çabalarına rağmen iş bulamayınca eve para getirmek görevi Nazmiye'ye düşer. Ucuz işgücü olduğundan kadınları tercih eden tütün depolarından birinde "65 guruş" gündelikle çalışmaya başlar. Ne var ki zaman geçtikçe, çiftin değişen koşullara geçici diye bulduğu çözüm kalıcı hale gelir. Belli ki kazandığı paranın güveniyle, Nazmiye kocası için "Ben kendim çalışıp kendime baktıktan sonra onun bana ne lüzumu vardı" diye düşünmeye, İstanbul'da yaşayan ağabeyinin yanına taşınma planları yapmaya başlar. Bu tasarılarını gerçekleştirmek için harekete geçmesine ise bambaşka sebep bulacaktır. Nazmiye, bir gün eve geldiğinde kocasını kendi arkadaşlarından biriyle yakalar. Bunun üzerine evi terk eden karısını sürekli takip eden Cahit, her şeye rağmen karısını suçluyor olmalı ki onu kendince cezalandıracak, dokuz yerinden bıçaklayacaktır. Nazmiye, bütün bunları kendisini hastanede ziyaret eden muhabire anlatmıştır.[661]

Nazmiye, İstanbul'un değişen yüzünün önemli figüranlarından biri sayılabilir. Kadınların ucuz işgücü olarak kullanıldığı tütün depolarından birinde çalışmaktadır. Kazandığı para az da olsa[662] evin giderlerini kendisi karşıladığından kocası hakkında fikrini değiştirmiştir. Hatta kocası kendisine muhtaç hale geldiği için onu terk etmeyi de düşünmeye başlamıştır.

Aynı değişim, aynı kendine güven Nazmiye gibi diğer tütün işçilerinde de bulunabilir. Örneğin Mahmut Yesari'nin *Çulluk* isimli romanının kahramanlarından

661 *Yeni Gün*, 14 Nisan 1931.

662 Haberin çıktığı gazetenin fiyatı beş kuruştur.

"Hanımlar Biçki Mektebi" (1930'lar); Suna ve İnan Kıraç Vakfı Fotoğraf Koleksiyonu.

Münevver de yaşadığı evin reisi konumundadır. Annesi sırf evin geçimini o sağlıyor diye Münevver'in aynı fabrikada çalıştığı Murat Çavuş'la olan ilişkisine göz yummak zorunda kalır. Kızın "gayrimeşru" ilişkisi yüzünden alevlenen anne-kız kavgaları sürekli annenin alttan almasıyla sonuçlanır: "Dostunu, oynaşını buraya kadar getirdin diye göz yumdum, bilmezlikten geldim. Çünkü ses çıkaramam... Çünkü sana muhtaç yalnız ben değilim, benimle birlikte aç kalacak bir masum da var..."[663] Yaşadıkları, Münevver'in kendisine ne kadar acı verirse versin, aslında konumu onu bir bakıma aile baskısından özgür kılar. Para kazanmak onu özgürleştirmiştir. Bu sadece bir roman kahramanı olan Münevver için geçerli değildir. 1924'te mübadeleyle İstanbul'a gelen bir ailenin çocuğu olarak Zehra Kosova, tütün depolarında çalışmaya başladığı andan itibaren gündelik hayatına dair kararlarda nispeten daha serbesttir. Örneğin Kosova'nın işçi arkadaşları sık sık ev toplantıları düzenleyip eğlenirler. Kosova, annesinden yine işçi arkadaşlarıyla Gülhane Parkı'na gitmek için izin istediğinde hiçbir itirazla karşılaşmaz...[664] Kosova da her gün fabrikada gördüğü erkeklere karşı oldukça rahattır. Arkadaşları aracılığıyla tanıştığı Mustafa, çok değil on gün sonra evlerine misafir olur. Anne, kız ve Mustafa, annenin şişede kalan son yağla pişirdiği tatsız mercimek yemeğini beraber yer. Ancak Mustafa'yla olan arkadaşlık ilişkisi başka bir yöne evrilmeyecektir. Mustafa, "çok büyük bir kabalık yaparak" Kosova'yı çok beğendiğini, her zaman buluşup konuşmak istediğini söyleyince Zehra Kosova, ondan çabucak uzaklaşacaktır.[665]

Tütün işçisi kızların anneleriyle olan ilişkisi, roman kahramanı Münevver ve diğerleriyle kıyaslanınca oldukça politize olan Zehra Kosova'yla sınırlı tutulamaz. Üsküdar'da 1925'te açılan dans salonlarının müdavimleri de genelde tütün depolarında çalışan işçi kızlardır. Bunlar fabrikadan çıkıp evlerine dönünce hızla yaptıkları kahvaltıdan sonra soluğu dans salonunda alıp, saatlerce sahnede dans eder. Çoğunun annesi, önce tepkiyle kızlarını sahneden tekme tokat almaya çalışsa da, bu kavganın üzerinden biraz zaman geçince onlar da kızlarıyla beraber salona gelip dans pistini izlemeye başlar.[666] Gerçi kızlar sahnede kız kıza dans ediyordur ama bu onların erkeklerle flört etmekte zorluk çektikleri anlamına gelmez. *Çulluk* romanında sevdiği Murat Çavuş'tan istediği ilgiyi göremeyen Münevver'ın gerçek hayattaki karşılıklarından biri Münire'dir. Kasımpaşa'da Cami-i Kebir Mahallesi'nde oturan "tütün amelesinden 18 yaşlarında Münire Hanım" da "aşığından yüz"

663 Mahmut Yesari, *Çulluk*, Oğlak Yayınları, İstanbul, 1995, s. 40.

664 Zehra Kosova, *Ben İşçiyim*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 67.

665 *A.g.e.*, s. 80.

666 *Son Saat*, 30 Temmuz 1926.

bulamayacaktır. Yalnız Münire, Münevver kadar sabırlı değildir hayata karşı. "Sevdiği genç tarafından çok fena muameleye maruz kaldığı için çok mey'us" olan Münire intihar etmeyi deneyecek; ama komşuların yardımıyla kurtarılacaktır.[667] Tütün fabrikasında veya depolarında gruplar, kadınlı erkekli çalışmaktadırlar. Bütün diğer İstanbullu kadınlarla karşılaştırıldığında karşı cinsle en çok vakit geçiren kadınlar bu tütün işçileridir. Ancak bu imtiyazları, İstanbullular tarafından pek hoş görülmemiştir. Mahmut Yesari bile hiçbir şekilde araya girip mesaj vermediği romanı *Çulluk*'ta kendini tutamaz ve fabrika çıkışlarında işçilerin fabrikadan bir şeyler alıp almadığını kontrol eden mubassırın üzerinden "amele sınıf"ı hakkında fikrini açıklar sanki. Fabrika'da çalışan kadınlardan biri Münevver'in çantasına beş paket sigara koyar. Sigaraları bulan mubassır tam burada biraz Yesari biraz okurun yerine geçer:

> "Mubassır, işin içyüzünü bilmemekle beraber, amele arasında yaşaya yaşaya onların ahlaklarını, kinlerini; kavgalarını göre göre ruhlarını, hislerini anlamış; şu geçen sahneden, Münevver'e bir oyun oynadıldığını derhal hissetmişti."[668]

"Amele ahlakının" başkalığına dair, onlardan olmayanların düşüncelerinde benzerlikler gözlemlenebilir. Cibali Tütün Fabrikası muhasebesinde çalışan Burhan Arpad aslında tiyatroya, gazeteciliğe meyilli bir gençtir. Fabrikadaki işini sevmez, paydos zili çalar çalmaz kendisini tiyatrolarla dolu Şehzadebaşı'na atar. Ama zil çalınca fabrikanın önünde bambaşka bir çevre vardır: "Satıcılar, reji kızlarına bolca mal satmış tefeciler, dostlarını almaya gelmiş bıçkın delikanlıların" oluşturduğu bu kalabalığın arasından "hayal perdesi"ndeki gerçek dışı masallarına dönen Güzelhisar çocuğu fabrikayı şöyle hatırlar:

> "Büyük kapıdan her sabah giren yüzlerce insanın atölyelere çabucak dağılışı, tam sekizde tüm makinelerin aynı anda çalışmaya başlamasıyla havayı dolduran güçlü uğultu, tütün işçisi kızların kavgaları, sevinçleri, solgun yüzleri, aralarında atışmaları ve bir erkek görünse tuhaf tuhaf gülüvermeleri, o güne kadar tanıdığım 'Güzelhisar' ve 'hayal perdesi'nin ötesinde daha başka, daha gerçek bir dünyanın varolduğunu kafama yerleştiriyordu."[669]

---

667 *Son Saat*, 24 Temmuz 1926.

668 Yesari, *Çulluk*, s. 133.

669 Arpad, *"Bir İstanbul Var İdi"*, s. 34.

Arpad her kadar anılarında da söylediği gibi bu "gerçek dünya"nın farkına ancak yirmili yaşlarında varsa da İstanbul'da gündelik hayat, kadınların lehine değişmektedir. Bu değişimi yaşayanlardan bir diğeri, dört yıllık evli Kazım ile Zümrüd çiftidir. Kazım'ın kazancı evin ihtiyaçlarına yetmediğinden Zümrüd'ün de çalışmasına karar verirler. Zümrüd Mahmutpaşa'da bir fanila imalathanesinde çalışmaya başlar. Haftada on lira gibi o zamana göre tatminkâr bir para kazanmaktadır. Kocası Kazım ise artık eve olan sorumluluğunu her akşam getirdiği iki okka ekmekle sınırlamıştır. Öte yandan genç karısını da kıskanmaya başlar. Onu oturdukları evin alt katındaki kiracıların oğluna bakıp gülümsemekle suçlayarak başlattığı kavga sonunda tatlıya bağlanır. Bütün bu bilgileri öğrenmemizi sağlayan ise yine Kazım'ın kıskançlığıdır. Ancak bu "kıskançlık" öyle boyutlara gelmiştir ki yatılı misafirlerini baltayla yaralamıştır. Misafirleriyse bacanağı ve baldızıdır. Evde müsait tek odada, kadınlar ayrı erkekler ayrı yataklarda yatarken, Kazım her nedense önce bacanağını, sonra da karısı ile baldızını yaralamıştır.[670]

Belli ki Kazım, evin içinde dört yıldan sonra kaybettiği iktidarının acısını karısına ilk önce kıskançlık yoluyla yansıtmak ister. Daha önceki bölümlerde İstanbul'da düşük gelirli grupların ne tür koşullarda yaşadıkları ayrıntıyla ele alınmıştı. Kazım'la Zümrüd de muhtemelen başkalarıyla paylaştıkları bir evin tek odasında yaşamaktadırlar. Bu yaşam koşullarının bir soruna neden olması için Zümrüd'ün çalışmaya başlamasının, sonra da Kazım'ın işsiz kalmasının bir katkısı olmalıdır; ancak kıskançlık, sadece bu tür rol değişimlerinde başka sorunların bahanesi olarak açığa çıkan bir duygu değildir. Yeni yaşam tarzı da, evde değil de dışarıda, evli çiftlerin beraber katıldıkları toplantılarla birlikte, erkeklerin yeni durumlara uyum sağlamasını gerektiriyordu.

Gazetelere yansıyan bir çok cinayet ve intihar haberlerinde, erkek öfkesinin nedeni olarak genelde "kıskançlık" gösterilmektedir. Karısıyla çeşitli balolara katılan ve nispeten "modern" addedilecek erkekler çelişkili bir değişimin gerilimini yaşamaktadırlar. Erkek için kadının kamusal alandaki varlığı, yalnız olduğunda, en fazla kendi doğasıyla yaptığı mücadeleden dolayı sevimsizleşir; yoksa erkek, kadının sokaktaki varlığından memnundur. Ama kamusal mekânda eşleriyle görünen erkekler başka türlü bir gerilimin içinde bulurlar kendilerini. Çünkü artık sadece seyirci konumunda değildirler. Seyredilenlerden biri de kendi eşleridir artık.

670 *Cumhuriyet*, 16 Teşrinievvel 1924.

WEDEL Heidi, Siyaset ve Cinsiyet, Metis Yay., 2001, ss. 99-119.

Gecekonduluların Siyasal Katılımının Kaynakları ve Önündeki Engeller

Gecekondu sakinlerinin siyasal katılım olanaklarını dört kategori çerçevesinde belirleyeceğiz: 1) Gecekondululara etkisi açısından genel siyasal ve ekonomik çerçeve koşullar, 2) Kente göçenlerin bireysel kaynakları, 3) Gecekondu bölgelerinin mekânsal özellikleri 4) Toplumsal kaynaklar.

Katılımı Sınırlayan Siyasal ve Ekonomik Koşullar

Daha önce kentsel toplumsal hareketler hakkındaki radikal teorileri eleştirirken, gecekondulların siyasal stratejilerinin incelenmesinde toplumsal baskının özellikle Üçüncü Dünya ülkelerinde sınırlayıcı bir faktör olarak dikkate alınması gerektiğine dikkat çekmiştim.[1] Bu durum, 1980 askeri darbesinden sonra devlet baskısıyla toplumun depolitize edildiği Türkiye için de geçerlidir; ve bunun izleri gecekondularda bugün hâlâ sürmektedir.

Ordu 12 Eylül 1980'de iktidara el koyduğunda, ülke derin bir ekonomik ve siyasal kriz içindeydi; askerler, bu krizin ancak kapsamlı bir biçimde yeniden yapılanmayla aşılacağı iddiasıyla geliyordu. Ekonomik açıdan bu, güçlü bir devlet sektörü ve sert kurallara tabi ithal ikameci bir ekonomiden yapısal uyum anlamında daha liberal ve dışa dönük bir ekonomik rejime geçişti. Siyasal alanda ise, 1961 anayasasının görece çoğulcu ve katılımcı yapısı yerine, sayısız düzenleme mekanizması ve güçlü bir askeri nüfuzun etkisindeki otoriter bir sistem getirildi. Aşağıda, gecekondu sakinlerinin siyasal katılımına ilişkin olarak değişen çerçeve koşulları kısaca belirtilirken; önce 70'li yıllarda siyasal görünümün nasıl tümüyle değiştiği; Türkiye'de siyasal katılımın bugüne kadar –değişen ölçülerde de olsa– neden sayısız mağlubiyete uğradığı ve siyasal faaliyette bulunanların doğrudan hayatları için ne gibi tehlikeler arzettiği gösterilecek.

Ordu, iktidara el koyunca TBMM'ni ve tüm belediye meclislerini tasfiye etti, tüm partileri kapattı, siyasal liderlere siyaset yasağı getirildi ve birçoğunu hakim önüne çıkarttı. Üç yıl sonra, 1983'te genel

seçim, 1984'te de yerel seçimler yapıldı. Yavaş yavaş yeni partilerin kurulmasına, ardından da eski partilerin yeniden örgütlenmesine izin verildi. Bu yeni durum, parti tablosunun bugün 70'li yıllardakinden daha da çok parçalanmasına, dolayısıyla özellikle de yaşlı gecekondu sakinlerinin kafasında kendi durumlarına ilişkin bir belirsizliğe yol açmıştı. 1994'te yerel seçimlere 70'li yıllarda CHP içinden çıkan "ortanın solu"ndan üç parti katılıyordu: SHP, 1992'de yeniden kurulan CHP –bu iki partinin farkı yönetimlerindeki kişilerden ibaretti ve Şubat 1995'te yeniden CHP adı altında birleştiler– ve 70'li yıllarda CHP genel başkanı olan Ecevit'in "sol-milliyetçi" DSP'si. İstanbul Büyük Şehir'de ve Beykoz'da SHP yönetimdeydi; benim ikinci araştırma bölgem olan Ümraniye'de belediye başkanı ve belediye meclisi 1992'de CHP'ye geçiyordu. CHP ve SHP arasındaki fark, Ümraniye'de konuştuğum birçok kişiye göre net değildi, hatta bazı yaşlı mahalle sakinleri Ecevit'in hâlâ CHP genel başkanı olduğunu sanıyordu. "Ortanın sağı" partiler içinde ANAP ve dönemin başbakanı Çiller'in DYP'si önemliydi. Seçimden önce adaylarının bir partiden ayrılıp diğerine geçmesi sık yaşanan bir durumdu. İslamcı RP, eski MSP'den doğmuştu. Bunların yanında başka birçok sağ ve sol parti daha vardı; 1994'de kapatılan ve Kürtlerin temsilcisi olan DEP'in devamı niteliğindeki HADEP de bunlardan biriydi.[2]

Ordunun üç yıl süren doğrudan hâkimiyeti süresinde yeni bir anayasa hazırlamış, 1982'de tartışmalı bir halk oylamasıyla kabul edilmişti. Bu anayasa ve kanun hükmündeki kararnamelerle ordunun nüfuzu kurumlaştırılmış, sivil yönetime geçildikten sonra da sürmesi sağlanmıştı. Gerçi temel haklara dokunulmadı, ancak ayrıntılı maddelerle oldukça sınırlandırıldı. Partiler dışındaki tüm örgütlerin "siyasal faaliyetleri" yasaklandı ve katı bir düzenlemeye tabi tutuldu. 1980'den önce özellikle aktif olan birçok çevrenin örgütlenme hakkı elinden alındı.[3]

Muhalefete karşı kullanılan önemli bir araç, muhalefet temsilcilerinin fiziksel olarak tasfiye edilmesiydi; halen de öyledir. 1980-84 arasında toplam 50 kişi idam edildi, bunların 27'si siyasal suçlardan hüküm giymişti. Yüzbinlerce insan tutuklandı ve yıllarca cezaevinde kaldı, binlercesi yurtdışına kaçmak zorunda kaldı. Dolayısıyla, darbe öncesinde aktif olan çok sayıda insan, darbeden sonraki ilk on yıl boyunca tekrar siyasal angajmana giremedi. 90'lı yıllarda, muhalifleri tasfiye etmek için özellikle Kürtlere yakın olanlara yönelik yeni bir model bulundu: Yargısız infaz. Halkın gözü siyasi tutuklulara yapılan sistematik işkenceyle korkutularak, insanlar muhalif hareketlerden, hatta muhalif eylemlere sadece destek vermekten bile uzak tutuldu: Siyasilerin yakınları da işkenceyle tehdit ediliyor, hatta bizzat maruz bırakılıyordu. Bu uygulamalarla halkın büyük bölümü korkutularak dayanışma yok edilmeye çalışılıyordu.

Darbeden sonra tutuklamalar, işkence ve cezaevleri, özellikle de gecekondu semtleri içinde önemli bir yeniden hareketlilik ve eylem alanı bulmuş olan sola yönelikti.[4] A mahallesinde de, özellikle Alevi Kürtler içinde sol örgütler aktifti. Araştırma yaptığım Ümraniye'deki B mahallesi, 70'li yılların sonunda sol eğilimli bir halk komitesi ve sol eğilimli örgütler tarafından yönlendirilmiş, mahalle silahlı olarak savunulmuştu. Bu eylemler askeri darbeden sonra şiddet kullanılarak bastırıldı, mahallede sıkı güvenlik kontrolleri yapıldı ve güvenlik önlemleri alındı.

Darbeden sonra, siyasal örgütleme potansiyeli olan kişiler mahallelerdeki tabanlarından fiziksel ve ideolojik olarak koparılmakla kalmadı; çoğu gecekondu sakini, özellikle de B'dekiler, gece baskınlarını, tutuklamaları, işkenceyi ve cezaevlerini şahsen ya da yakınları aracılığıyla yaşadılar. Bu nedenle ortaya çıkan tedirginlik ve korku kısmen bugüne kadar etkisini sürdürmüştür. Yetişkinler bizzat aktif olmaktan ya da sadece meşru taleplerini yöneltmekten de kaçınmaktadır, bazıları çocuklarının siyasetle ilgilenmesini engellemeye çalışmaktadır.[5] Yaşanan baskılara yol açan ihbarlar çoğu kez komşular ya da akrabalar tarafından yapılıyor, bu da mahalle sakinleri arasındaki birliği zedeleyen bir güvensizlik yaratıyordu. Sonunda siyasal baskıya uğrayanlarla yakınlığı olanlar, korku yüzünden çevrelerince izole edildiler. Örneğin işkence yüzünden sakatlanan görümcesine yıllar boyu bakan Roza, ne siyasal ne de diğer toplantılara gitmeye zamanı kalmadığını ve komşularının da kendisini ziyaret etmekten korktuğunu şöyle anlatıyor:

"Darbe bana çok acı çektirdi, kaynım ve görümcem yurtdışına gidene kadar sürekli polislerle uğraştık durduk. Benim kadınların toplantılarına gidecek zamanım yoktu, sakat görümceme bakmak için evde kalmaya mecburdum. Kız sakat olduğu halde polis sürekli kendisini sorguya çekmek için gelip gidiyordu. Eve bir misafir gelir gelmez askerler baskın yapıyor, kimin geldiğini soruyordu. Biz bir aşiretteniz, köyden hastasına baktırmaya çok misafir gelir bize. Bizi de tutukladılar, eve kimin girip çıktığını görmek için eve karakol kurdular. Kocam hep görevde olduğu halde [polis memurluğu] onu da alıp götürdüler. Büyük bir baskı altındaydık... En iyi dostlarımız bile bize sırt çevirdi. Görümcemi sormak için bir kere bile gelmediler. Burada 5-6 yıl boyunca

hasta yattı, ama komşuların ziyareti sayılıdır. O yüzden toplumsal olaylara karışılmak istemiyordum. Bir birlik kuruyorlar ama devlet birine işkence yapınca, baskılarla baş başa bırakıyorlar insanı, karşılıklı destek yok."

Mahalle sakinlerinin güvensizliği, mezhep ayrılığı ve etnopolitik çekişmelerin tüm Türkiye'de yükselmesiyle daha da artıyordu.[6] 1993 yılının Temmuz ayında Sivas'ta bir otelde İslamcı zorbalar tarafından çıkarılan ve 37 Alevinin öldüğü yangın, Aleviler arasında mezhepsel bir azınlık olarak tehdit altında oldukları bilincini güçlendiriyor ve bölgedeki Sünni örgütlenme çabalarının, Refah Partisi'nin seçim çalışmalarının büyük bir kaygıyla izlenmesine neden oluyordu. Bu olay, dinsel ve siyasal mezhepçiliği, örneğin B mahallesinde de güçlendirmişti. A'da yaşayan çok sayıdaki Alevi, büyük ölçüde Kürt kökenli. Örneğin A'daki Alevi Kürtler "biz"den ve "bizim mahalle"den söz ederken, oturanların tümünün aynı bölgeden geldiği ve sadece üç sokaktan oluşan "Kürt mahallesi"nden söz ediyorlar. Mahalledeki üç büyük bölgesel grubu oluşturan Karadenizli kadınları, gerçekte Laz olmadıkları halde, çoğunlukla Laz olarak tanımlıyorlar.[7] Kürt kadınları Güneydoğu'daki silahlı çatışmadan doğrudan etkileniyor ve Kürtlerin uğradığı baskıyı kendi üzerlerinde hissediyorlar. Bu çok yönlü tehdit, özellikle kadınları, önce hangi soruna yöneleceğini bilemez hale getiren bir baskı altına almaktadır. Bu nedenle, sahip oldukları siyasal bilinç siyasete ilgiden çok pasifliğe ve kötümserliğe yol açmaktadır. Bu öznel tutumun arkasında yatan nesnel koşul, özellikle Kürt örgütlenmelerinin –istediği kadar apolitik görünsün– İstanbul'da da sert siyasal baskılara ve keyfi uygulamalara maruz kalmasıdır.[8]

Ekonomik alanda 80'li yıllardaki Özal döneminde güçlenen kendini kurtarma ve hızlı zenginleşme (köşeyi dönme) anlayışı da, mahalle içindeki bireyselleşmeyi ve sosyoekonomik farklılaşmayı güçlendiriyordu. Yükünü özellikle ücretli çalışanların taşımak zorunda kaldığı yüksek enflasyon yüzünden bazı mahalle sakinleri küçük işletmeler kurarak serbest çalışmaya yöneliyorlardı. Darbeden önce siyasal eylemleri yüzünden sürülme ya da kamu sektöründeki işinden atılma tehdidi altında olanlar için kendi işini kurmak bazen zorunlu hale geliyordu.[9] Bazı mahalle sakinleri bu şekilde ekonomik durumlarında istikrar sağlayabiliyor ya da iyileştirebiliyorlardı; tapu almaya, kentsel hizmetlerin karşılığını ödemeye ve kendi yasallaştırılmış arsalarında modern binalar yapmaya hazır hale geliyorlardı. Ama bütçeleri hep sınırlı olduğu ve enflasyon nedeniyle gayrimenkul en

güvenli yatırım olduğu için, mevcut olanaklar imar planları ihlal edilerek de tüketilmektedir; bu ise, mahallenin genel gelişimine olumsuz etki yapmaktadır.[10]

Diğer mahalle sakinleri, örneğin geçici inşaat işçisi ya da işportacı olarak çalışanlar çok düşük ya da düzensiz gelirleri nedeniyle tapu almak, elektrik ve su bağlantısı ya da örneğin kreş gibi toplumsal olanaklar için uğraşmıyorlar. Ayşe'nin evinde Kuran okumak için toplanan Kastamonulu kadınlar su ve elektriğe ödeyecek paraları olmadığını söylüyor; bu nedenle, bu konular hep ilgi odağının dışında kalıyor. Bazılarının, bir protesto gösterisine katılmak için otobüs bileti alacak parası dahi yok. Alevi Kürt Roza, ekonomik farklılıkların siyasal sonuçlarının bilincinde: "Türkiye'de birlik yok, aksine büyük bir ırkçılık, zenginler ve yoksullar arasında bir bölünme var. Zenginler için fiyat artışlarının önemi yok. Yoksullarınsa direnişe gitmek için otobüs bileti almaya bile parası yok."

Görüldüğü üzere mahalle sakinlerinin birlik içindeki angajmanının karşısına ekonomik çıkar ve olanakların farklılığı dikiliyor. Bu, kentsel toplumsal hareketler için "kolektif tüketim" kavrayışının ne kadar sorunlu olduğunu göstermektedir: Yerel sorunlar, "kolektif tüketim"in bedelinin ödenmesi gerektiğinde ve masrafa yol açtığında, söz konusu ailelerce ekonomik durumlarına ve bilinç düzeylerine bağlı olarak tamamen farklı görülmekte, farklı değerlendirilmektedir.

Sosyal farklılaşmanın, en azından öznel anlamda –yani sakinlerin algılayışında– etnik farklarla kesişmesi, sonuçta tüm mahallenin kolektif eylemlerine ket vuran etnik temelli yalıtılmayı iyice artırmaktadır.[11] Örneğin Alevi Kürtler Sünni Türk kadınlarla ilişkilerini tanımlarken "Biz onlardan köy ürünleri alıyoruz," ya da "Onlara dikiş dikmeyi, halı dokumayı ben öğrettim," gibi hiyerarşik olarak kendilerini üstte gören bir ifade kullanıyorlar. Onlara göre Kürtler daha üstün, modern, eğitimli ve daha temizdirler. Sünni Türklere, onları kendilerinden ayrı tutan ve aşağılayan bir biçimde kırsal bölge faaliyetleri (hayvancılık, sebzecilik, ormandan çalı çırpı toplama) ve yaşam biçimleri atfetmektedirler.[12] Tipik bir örnek olarak, öğretmen eşi olan Kürt kökenli Perihan'ın A'da yaşayan Alevi Kürtlere bakışı şöyledir:

"Kürt erkeklerin hepsi okula gitmiş, her biri ya öğretmen, ya memur, ya esnaf, hiçbiri işçi değil. Durumları çok iyi olmasa da, karılarını çalıştırmazlar, buna ihtiyaçları yok, maaşıyla çoluk çocuğunu geçindirirler. Ama onlarda [Sünni Türklerde] memur olan yok, çoğu inşaat işçisi, işsiz güçsüz oldukları için de hep kahvede otururlar. Tabii işler de kadınlara kalır. Bazıları inek bes-

leyip sütünü satar, kimi eve iş alır, kimi satmak için sebze yetiştirir. Bizim Kürtler onlara göre daha ileri. Kürtler çocuklarını okula gönderir, onlar göndermez."

Kürt kadınların daha olumlu biçimde söz ettiği, daha çok saygı duyduğu Türk kadınlar da var; örneğin uygun fiyatla tekstil satışı yaparak ya da eve iş vererek büyük bir ağın merkezi olmayı başaran bazı Sünni Türk satıcı kadınlar. Türklere gelince: Kürtlerin vasıfsız işlerde çalışan insanlar olduğunu söylerler. Karadeniz bölgesinden İstanbul'a gelen ve ilkokulu bitirdikten sonra 15 yıl bir fabrikada çalışan Kadriye, etnik ve mezhepsel karma bir grup görüşmesinde, eski göçmenlerden olmanın verdiği gururla ve işçilik geleneğinin zaman içinde oluşumuna dikkat çekebilmenin heyecanıyla şunları söylüyordu:

"Bizim bütün sülale fabrikada. ... Benim akrabalarım çalıştı, hepsinin bir evi var, hepsi fabrikadan emekli. Hepsi geleli çok oldu. Şimdi İstanbul'un yerlisi oldular. Ya şimdi doğudan gelenler ne yapsın? İş bile bulamıyorlar."

Kocası işportacı olan bir Kürt kadının karşısında, yaşı ilerledikten sonra İstanbul'a gelmiş olan Kürtlerin çok ilerisinde gördüğü kendi kocasının vasıflarını ve çalışma disiplinini vurguluyor:

"Benim kocam işportacı değil çok şükür, onun kocasının yapamayacağı bir işi var. Eskiden 20 lira kazandığı da olurdu, beş kuruş bile kazanamadığı da. Bekârken, bir barakada kalırdı. Ama şimdi bu mesleği öğrendi ve usta oldu, birçok çırak yetiştiriyor. Ama doğulular 60 yaşına geldikten, 40 yaşına geldikten sonra geliyorlar buraya. Kimse işe almaz tabii."

İşportacıların düzenli çalışmak istemedikleri için mi, yoksa güvenceli, formel bir iş bulamadıkları için mi bu işi yaptıkları, yoksa bunun Kürt göçmenlerin bir özelliği mi olduğu konusunda uzun bir tartışma yaşandı. Tartışmanın başlama nedeni, Üsküdar'ın merkezinde RP'nin işportacılara karşı takındığı tutumdu. RP yerel yönetimleri devraldıktan kısa bir süre sonra, net biçimde esnafın yanında yer almış, daha ucuz olan enformel ticarete karşı olduğunu ortaya koymuştu.

Ama işportacılık, sadece yeni gelen ve formel nitelikten yoksun olanların başvurduğu bir son çare değildir; bazı vasıflı kişiler ve devlet memurları da düşük maaş ya da emeklilik maaşına ek gelir olarak işportacılık yapmaktadır. Düşen reel ücretler, ailenin, özellikle de cinsiyete dayalı işbölümü temelinde mali işlerden sorumlu babanın, işi için daha fazla zaman ve enerji harcamasını gerektirmektedir. Bazıları sabahları devlet dairesindeki görevine gitmekte, öğleden sonra-

ları da kendi işini yapmaktadır. Bunun sonucunda, bürokratik işleri halletmek ve yerel düzeyde kolektif angajman için giderek daha az zamanları kalmaktadır. Bu nedenle bu görevler giderek daha çok orta yaştaki çalışmayan kadınlara kalmaktadır.[13] Ama genellikle bu kadınların siyasal katılım için bireysel kaynakları yoktur.

Siyasal Katılımın Bireysel Kaynakları

Sosyal bilimler literatüründe, siyasal katılımın bireysel kaynakları olarak şart görülen unsurlar öncelikle para, zaman ve eğitimle beraber iş ve örgüt deneyimidir.[14] Aşağıda, bu kaynakların gecekondu mahallesinin özel bağlamına etkisini kalitatif olarak araştıracağım. Kemalist modernleşme ideolojisi taraftarları eğitimi, bilhassa kadınların özgürleşiminin ve siyasallaşmasının ana koşulu olarak görmektedir. Kemalist kadın örgütleri, öncelikle eğitimde alınacak önlemlerle kadınlarda bilinç yükseltmesini teşvik etmek, böylece "Atatürk'ün verdiği" hakların kullanılmasını istemektedir. 1924'te her iki cins için eğitimin zorunlu hale getirilmesine, 1928'te Latin harflerine geçildikten sonra 7 yıl boyunca süren okuma yazma kampanyasına rağmen (özellikle köylerde belli bir direnmeyle karşılansa da önemli sayılacak bir başarıya ulaşmıştır) kadınlar devlet eliyle yaratılan bu olanaklardan erkeklere göre daha az yararlanabilmişlerdir. Okuma yazma bilmeyenlerin oranı özellikle de göçmenlerin geldikleri bölgelerde hâlâ çok yüksektir; gecekondulu kadınlar arasında okuma yazma bilmeyenlerin oranının yüksek oluşu bu yüzdendir. Okuma yazma bilmeyenler 1935'te %80,8'ken 1990'da %19,5'e düşmüştür; bu oran kadınlarda halen %28'dir; kuzeyde (Karadeniz bölgesi) %30'a ve doğu ve güneydoğuda %40'a çıkar. Gecekondularda kadınların %25,7 ila 32,2 arası okuryazar değildir.[15]

A'da da okula hiç gitmemiş ya da istediği kadar gidememiş çok kadın vardı, çünkü ya geldikleri köyde okul yoktu ya da ailevi nedenlerle okula devam edememişlerdi.[16] Mahallede sadece ilkokul diploması olanlarla okuma yazma dahi bilmeyenler çoğunluktaydı.

Formel eğitim eksikliği, siyasal katılım olanaklarını çok çeşitli biçimlerde sınırlamaktadır: Birincisi yazılı kaynaklardan, yani gazete, dergi, broşür, kitap ve benzeri araçlardan bilgi edinmeyi sınırlar ya da imkânsız kılar. Bu nedenle de okuma yazma bilmeyen ve siyasete ilgi duyanların yoğun biçimde ve eleştirel bir yaklaşımla izledikleri televizyon, ulusal siyaset ve toplumsal inisiyatifler konusunda

bilgi edinmede önemli bir araçtır.[17] Nitekim, televizyon tartışmalarında savunulan görüşler, ertesi gün kadınlar arasında ayrıntılı olarak konuşuluyor, programların siyasal hedefleri eleştirel gözle sorgulanıyor ve açıklanıyor. Gecekondulu kadınlarla neredeyse doğrudan hiçbir bağlantısı olmayan Türk kadın hareketinin ortaya koyduğu sorunlar da kahvaltı saati programları aracılığıyla dile getiriliyor. Okuma yazma bilmeyenlerin sol basına ya da Kürt gruplarının yayınlarına ulaşması ancak akraba veya komşuların okuması ve anlatması sayesinde olabiliyor. 1970'lerin sonlarında bir grup Alevi Kürt kadını, İKD'nin dergisini okumak ve tartışmak üzere düzenli olarak bir araya geliyorlarmış. Bugün, siyasal bilgi alışverişi anlamındaki karşılıklı yardım sadece küçük çevrelerde olabiliyor.

Yazılı formalitelerin yerine getirilmesi, neredeyse hiçbir eğitimi olmayan kadınlara çok zor ve ürkütücü geliyor. Hiçbir okul eğitimi almamış olan Pamuk, belediyeye adım atamıyor. Gene de konuta ilişkin ve çoğunlukla belediye merkezinde tamamlanması gereken işler ağırlıklı olarak kadınlar tarafından yapılıyor; okuma yazma bilmeyen kadınlar işlerini iyi tanıdıkları komşularıyla hallediyor.

Köyden gelen Kürtlerin okul eğitimi eksikliği, İstanbul'a varınca eksikliği duyulan Türkçe de demektir; bu durum bilgi alışverişini, bürokrasiyle halledilecek işlerin yapılmasını, aynı zamanda Kürt olmayanlarla ilişkiye geçmeyi zorlaştırmaktadır ve resmi dairelerde, doktora gidildiğinde ve işyerlerinde ayrıma uğramaya ve aşağılanmaya neden olabilmektedir.[18] Bu yaşananlar, bir yandan asimilasyon baskısına yol açmakta, öte yandan da mahalle içindeki etnik ayrışmayı artırmaktadır; kadınlar daha çok diğer Kürt kadınlarla birlikte olmayı tercih etmektedir. A mahallesindeki Kürtler, karıları ve küçük çocukları Türkçe bilmeyen Kürt kökenli yeni göçmenler mahallenin yanı başına taşındığında, Kürtçe biliyor olmalarının yararını gördüler ve bunun bir kültürel zenginlik, siyasal angajman açısından bir kaynak olduğu gerçeğini yaşadılar. Önceden gelen Kürt göçmenler, yeni gelenleri muayene eden gönüllü bir sağlık ekibine tercümanlık edecek duruma gelmişlerdi.

Formel eğitim almamış olmak, kurum ve organizasyonlarla ilgili deneyim eksikliği çok sayıda kadının özgüven eksikliği çekmesine yol açıyor; hiçbir şey bilmediğini ya da gerektiği gibi bir dil ve formda konuşamadığını düşünüyor bu kadınlar. Çok sayıda kadın, kamu kuruluşlarında, örneğin hastanelerde ya da belediyede, köylü giysileri ya da lehçeleri nedeniyle ayrıma uğradıklarını söylüyor. Kamusal

alanlar ilkece herkese açık olsa da onlar buraları modern, kentli ve eğitimli kadın tipiyle birlikte düşündüklerinden yadırgıyorlar. Öte yandan mahallelerde de, esasında sadece erkeklerin katıldığı toplantılarda cesaretlerini toplayıp söz almaya giriştiklerinde, alışılmış konuşma biçimlerine uygun konuşmadıkları için eleştirilmekteler – bu tür bir toplantıya ilk defa katılıyorlarsa, konuşma usullerini elbette bilemezler. Çoğu durumda hangi kuruma gideceklerini de bilmiyorlar. Bu nedenle, mahalledeki sorunlarla ilgili bildiklerini ve çözüme ilişkin önerilerini siyasal angajmana dönüştüremiyor, daha eğitimli kişilerin sorunu ele alıp üzerine düşmesini bekliyorlar. Yüksek öğrenim görmüş olan Nalan'a iletilen her sorun karşısında, Nalan, kadınlara o sorunu hangi kurumlar aracılığıyla ve hangi yollardan çözebileceklerini ve seçecekleri yöntem için destek vereceğini açıklayarak bu tutuma karşı çıkmaya çalışıyor.

Kendi çevrelerinde, enformel kadın buluşmalarında, formel eğitim almamış bazı kadınların politikacı olarak yaratıldığını düşünüyor insan. Bunu pek çok kez gözlemleme fırsatım oldu; okuma yazması olmayan kadınların büyük komşu grupları içinde, örneğin seçimleri boykot etme ya da aile içi şiddet gibi konuların tartışılmasına ön ayak olduklarına, tartışmaya yön verdiklerine, işin özüne parmak bastıklarına ve sonuçta işi somut çözümlere bağladıklarına tanık oldum. Bu kadınlar, siyasal eğitimlerini kendi çabalarıyla ve sol ya da Kürt gruplarla ilişkiye geçerek enformel yoldan almışlar, pratikte öğrenmişlerdi.[19] Demek ki formel eğitim eksikliği, siyasal katılım için sadece göreli bir engel, ama mutlak bir engel değil; yerini enformel kazanım alabilir, özellikle de enformel katılım biçimleri söz konusuysa.

Çocukların eğitimine olağanüstü bir önem atfediliyor; eğitim toplumsal yükselmenin koşulu olarak görülüyor; maddi fedakârlıkta bulunarak çocuğun işgücünün getirisinden vazgeçiliyor ve üstüne üstlük daha iyi ve daha pahalı okullar seçiliyor, ya da çocuklar kurslara ve dershanelere gönderiliyor. Kocası işçi olarak bir fabrikada çalışan Sünni Kürt Neriman gururla şöyle söylemektedir:

> "Okuyan dört çocuğum var, çoğu liseye gidiyor. Birisi için 25 milyon lira [1.150 DM] verdim üniversiteye hazırlık kursuna. Bunu yoksullar, geliri az olanlar yapamaz. Benim de gelirim öyle çok değil, ama çocuklarımın geleceğini düşünüyorum. Çocuklarım okula üstü başı temiz gitsin diye ben soğanla ekmek yiyorum. Tabii bunu her kadın yapamaz."

Kendi ifadelerine bakılırsa, Kürt kadınlar eğitime Sünni Türk kadınlardan daha fazla önem veriyorlar; Sünniler kızlarını ilkokuldan

sonra olsa olsa Kuran kurslarına ya da İmam Hatip okullarına gönderiyorlar. Alevi ve Sünniler arasındaki farklarla ilişkili olarak kadınların bu anlattıklarını, eskiden yıllarca A'da öğretmen olarak çalışan Kürt kökenli Alevi muhtar İlyas da doğruluyor. Sünniler, ancak Alevi gençlerin başarısını gördükten sonra çocuklarını ilkokuldan sonra da okula göndermeye başlamışlar. Okumuş Alevi gençler liseden sonra üniversiteye de gitmişler, şimdi "modern", itibarlı bürolarda ya da ticari mesleklerde çalışıyorlardı.[20]

Gençlerin siyasetle ilgisi sonuçta annelerin üzerinde de etkili olmakta ve onların da siyasetle ilgilenmesine neden olmaktadır. Gençler anneleriyle siyaset hakkında konuşuyor, yeni bilgi ve bakış açılarını annelerine aktarıyorlar; siyasal içerikli yayın ve kasetleri eve getiriyor, eğer anneleri okuma yazma biliyorsa eleştirel kitaplar okuması için teşvik ediyorlar. Toplumsal ya da siyasal açıdan faal arkadaşlarını evlerine getirdiklerinde bu arkadaşların evin gençlerinden bağımsız olarak aile ile ilişki kurduğu, kadınları toplantı ve gezilere davet ettiği de oluyor. Dolayısıyla, sadece dış dünyayı gecekondulara taşımakla kalmayıp, anneleri de dış dünyaya götürmüş oluyorlar.[21]

Toplumsal beklentilerin çizdiği sınırlar açısından, kadınların kendi cemaatleri dışında kurduğu bu türden ilişkiler, daha da büyük önem taşımaktadır. Bazı kocalar ya da diğer erkek akrabalar, kadın ya da kızların alışveriş nedeniyle dahi olsa mahalle dışına çıkmasını, hatta evden dışarı çıkmasını engellemektedir. Hasta bir çocuğa bakması gerektiğinden –ayrıca komşularının söylediğine göre, kocası dayakla baskı altında tuttuğu için– nadiren evin dışına çıkan bir Alevi Kürt kadın yaşadığı yalıtılmışlığı şöyle özetliyor: "Buradaki kadınların hepsi aklını oynattı; ne dertlerine çare bulabiliyorlar, ne de kimseye anlatabiliyorlar; hiçbir yere gidemiyorlar." Bu kadın, kadınlar arasındaki kolektif çalışmaların inatçı bir savunucusuydu. Mahallenin dışına çıkan kadınlar ve kızlar, nasıl giyindikleri, kiminle konuştukları vb. konularında çok dikkatle izleniyorlar. Doğru bulunmayan bir davranış, komşular arasında dedikoduya ve kocanın tepkisine yol açıyor. Böylece mahalledeki toplumsal denetim, yeni, kentsel davranış biçimlerinin gelişmesini zora sokuyor.

Gartmann, gecekondulu kadınların henüz çok sınırlı olan hareketliliğini şöyle özetlemektedir: Kadınlar çoğunlukla kendiliğinden değil, kocanın girişimiyle kenti tanımaktadır. Zira kentin ulaşım araçlarını tek başlarına kullanmaları mümkün değildir, tabelaları okuyamaz, yabancılara da sormak istemezler; pazarda fiyatları karşılaştıramaz, parayı nasıl kullanacaklarını bilemezler. Önemli bir başka neden ise, erkeğin kıskançlığı ve somut örnek olmasa dahi, taciz korkusudur; bu nedenlerle, resmi dairelerde ya da hastanelerde yapılması gereken işler erkek tarafından yapılmaktadır.[22]

Ancak konuştuğum kadınların söylediklerine göre, bu durum göçün ilk yılları için geçerlidir. Eskiden mahalleden çıkmadıklarını, ama birkaç yıldan beri belediye ve parti merkezlerinin bulunduğu ilçe merkezine ya da başka ilçelere gittiklerini, dolayısıyla giderek coğrafi oryantasyon kazandıklarını ifade ediyorlar. Berivan da mekânsal hareketliliğini genişletenlerden:

"Başlangıçta hep mahallenin içindeydim. Zamanla öğrendim. Pazar kuruluyordu [komşu mahallede] her cuma oraya gitmeye başladım. Çengelköy'de pazartesileri pazar kuruluyor. Bunu sonradan öğrendik. <Yani başka mahallelere alışverişe gidiyordun, öyle mi?> E tabii, sırf keyif için gezecek, diyelim Kanlıca'ya yoğurt yemeye ya da sahilde dolaşmaya gidecek param yok, biliyorsun. Zaten yalnız olarak nereye gidebilirim ki? Beraber gidelim desem işim çok; halı, su, derken çocuklar okuldan geliyor. Gezmeye gitmek için bütün bunları halletmem gerekir; öylece bırakabilir miyim? Çocuklar artık büyüdü. <Şimdi gezmeye gidiyor musun?> Bazen. Ama bu biraz da alışmaya bağlı. Mesela hasta ya da eş dostu görmeye Ümraniye'ye gidiyorum; ama sokaklarda dolaşmak için değil. Bu olmaz. Bizi tanımasaydın, buraya gelir miydin? İnsan daha çok birini ziyaret için geliyor, hoş beş ediyor, geri dönüyor. <Ama gitmek için bir nedenin varsa başka ilçelere de gidersin.> Evet, Halkevi bir gece yapar da bizi davet ederse. Bir defasında kayıkla güzel bir gezinti ve bir piknik yaptılar. Davetiye gönderiyorlar, seve seve gidiyoruz. Yakında kütüphane açıyorlar, onun bir yemeğini yapıyorlar. Yani hem yardımlaşma, hem de...[23] Eğer birinin ihtiyacı varsa zaten yardımlaşıyoruz, gidiyoruz. Bir işim varsa da burada, bırakıyorum, gidiyorum."

Berivan da diğer kadınlar gibi toplumsal faaliyetleri sınırlayıcı faktörler olarak para ve zamandan söz etmektedir. Bir otobüs biletinin kullanılıp kullanılmayacağı dahi düşünüp tartılmaktadır. Mekânsal hareketlilik için, bir neden bulunması gerekmektedir: Alışveriş, resmi dairelerdeki işler, toplumsal ilişki ağının korunması, siyaset. Sadece yeni mahalleler görmek ya da kentte görülecek önemli yerleri gezmek bir lükstür. Berivan, Halkevi'nde sunulanlardan, oğlu o çevrelerde faal olduğu için de haberdar oluyordu. Ama onlara katılmayı sadece kendini geliştirmek üzere değil, belli bir siyasal görüşü bilinçli olarak desteklemek için yaptığını söylüyor.

Berivan gündüzleri çocukların ve başka akrabaların bakımından kurtulduğu, su ve elektrik bağlantısını sağlayıp modern ev aletleri ile ev işlerini kolaylaştırdığından beri, toplumsal ve siyasal faaliyetler

için zaman bulabilmektedir. Ev kadınları için de özellikle zaman faktörü önemlidir, çünkü altyapı eksiklikleri yüzünden ev işleri aşırı zaman almaktadır; her boş zamanı ekonomik sorunlar nedeniyle eve alınan işler için kullanmak gerekmektedir ve çok sayıda kadın kendi çekirdek ailesi dışında aileden başkalarının da bakımını üstlenmek durumundadır. Zaman faktörünün geri planına bakıldığında, sayısal verilere dayalı gecekondu araştırmalarında tüm gecekondu ailelerinin yaklaşık beşte birinin geçici olarak büyüdüğü belirlenmiştir.[24] Bu da siyasal katılımı sınırlayan bir faktördür. Özellikle okula giden çocukların (Gülistan ve Elif) ya da engelli yetişkinlerin (Berivan, Perihan ve Roza) bakımı nedeniyle, mahalledeki enformel toplantı ya da faaliyetler için neredeyse hiç zaman kalmamaktadır. Yaşamlarında bu dönemi yaşayıp geride bırakmış olan kadınlar, öğleden sonralarını mahallede enformel bir toplantıya, bir partinin kadın komisyonunun ilçe merkezindeki toplantısına ya da sivil kuruluşlara ayırabilmektedir. Çoğu kadın için, akşam toplantılarına katılmak mümkün olmadığı için, bir parti yönetiminde ya da dernekte çalışmaları imkânsızdır. Formel örgütlerin toplantıları çoğunlukla erkeklerin ve çalışan kadınların zaman planlamasına göre düzenlendiği için bu türden siyasal katılım gecekondu kadınlarına büyük ölçüde kapalıdır.[25] Kadınların farklı zaman kullanımını göze alanlar genellikle partilerin kadın komisyonlarıdır, ama bu da cinsiyet ayrımının siyasette de güçlenmesi demektir.

Bir yandan ailenin bakımıyla ilgili işlerden dolayı yaşanan zaman baskısı, öte yandan eksik okul eğitimi, kendinin ya da başka birinin evi dışında vasıflı bir işe girmeyi zorlaştırmaktadır. Sayısal verilere dayalı gecekondu araştırmalarının sonuçlarına göre benim konuştuğum kadınlar içinde formel sektörde çalışan evli kadın neredeyse hiç yoktu.[26] Göçün ilk yıllarında, çoğu kadınının gecekondu inşaatının parasını çıkarmak için aile bütçesine katkıda bulunması gerekmekteydi. Ama bu kadınlardan bazılarının tercihi ev kadını statüsüydü (ya da dışa karşı bu statüyü korumak), çünkü evkadını olmak bir toplumsal seviye göstergesiydi.[27] Ancak Y. Ecevit, kadınlar arasındaki düşük çalışma oranının yalnızca İslami değerler ve erkek egemenliğindeki aile yapıları ile açıklanmasını ve ekonomik-yapısal nedenlerin ihmal edilmesini eleştirmektedir. Zira 80'li yıllarda tütün sanayiinde olduğu gibi birçok iş kolunda rasyonalizasyona geçildi ve çok sayıda vasıfsız kadın işçinin çalıştığı işyeri kapandı. Uluslararası rekabet gücünü artırmak için eve iş verilmeye başlandı; böylece, formel işsizlik ve güvencesiz koşullarda evde iş yapanlarla daha düşük ücretle çalışanların sayısı arttı.[28] Daha esnek ve –daha düşük sosyal güvence nedeniyle– "daha ucuz" olan bekâr kadınlar formel sektörde iş bulabilirken, çocuklu evli kadınlar ve yaşlı kadınlar evde iş yapmak zorunda kalıyorlardı.[29]

Eve iş almayla ilgili araştırmalarda, bunların kadınlar tarafından "iş" olarak görülmediği, eve alınan işin yarattığı ucuz emek dünya pazarı için kullanılırken, kadınlar tarafından ailedeki rollerinin parçası (ya da çeyiz için elişleri) olarak görüldüğü vurgulanmaktadır. Bu ideoloji yardımıyla yaptıkları üretim değersiz görülmekte, sömürü ilişkisi mazur gösterilmekte ve erkek egemen yapılar güçlendirilmektedir. Zira erkeğin ailenin ekmeğini getiren rolü açık olarak sorgulanmamaktadır. Diğer mahalle sakinleri de eve iş almanın sosyal ve ahlaki bakımdan sakınca yaratmayacağı görüşündeler, çünkü mekânsal hareketlilik ve yabancı erkeklerle ilişki açısından toplumsal sınırların aşılmadığı kanısı vardır – dışarıyla olan ilişkiler çoğu zaman erkek akrabalar tarafından üstlenilmektedir.[30] Bu, kadınların enformel faaliyetinin neden esasen ev işi olarak görüldüğünü ve neden Afrika ve Latin Amerika'dan farklı olarak hemen hiç kadın işportacı olmadığını da açıklamaktadır.[31]

Bulabildikleri işlerin sömürü niteliğinin pekâlâ farkındalar. Mahallenin üst kısmında oturan kadınlar, örneğin 15 günde ördükleri elörgüsü bir kazak için sadece 80.000 TL (yaklaşık 4 DM) alıyor. Önceden bir halı atölyesi yöneten Perihan, bu işi bırakmıştı. Elle halı dokuma artık para etmiyordu; enflasyon nedeniyle neredeyse hiç kimse emek ve malzeme açısından değerli olan bu halılara para ödeyecek durumda değildi; sınır kapıları açıldığından beri Rus kadınları aşırı ucuz halıları Türkiye'de satıyor ve böylece Türk halı üretimine zarar veriyorlardı. Berivan da ne eve alınan işlerin ne de dışardaki vasıfsız işlerin kendi emeklerinin o günkü değerini karşılamadığını, ya da karşılayamayacağını şöyle vurguluyordu:

> "Bu mahallede dışarda çalışan kadın yok, sadece evde ufak-tefek şeyler yapıyorlar. Bu nedir ki? <Dışarda çalışmak isterler mi?> Elbette! İnsan çalışmak istemez mi? Kadın düzenli iş ister, sigorta, gelecek ister. Neler yaptığımı sana anlattım. Ama bana ne faydası oldu? Bir gecekondu tapum bile yok kendi üzerime. <Engel olan ne? Sizin çalışmanızı erkekler mi istemiyor yoksa iş mi bulamıyorsunuz?> Bu yaşımızda, kendimize uygun bir iş bulamıyoruz. Zaten işyerleri çok uzakta, mesela [konfeksiyon] atölyeler Eminönü'nde. Oraya nasıl gidersin? Aldığın ücret ne, araba parası ne veriyorsun, yemek parası ne?

Kurtarmıyor ki. Verdiğin emeğin karşılığını alman lazım. Yoksa neden kendime eziyet vereyim. Böyle çalışmaktansa evimde kuru ekmek yerim daha iyi... Yollar çok uzak; çocuklar da okula gittiği için Mahmutpaşa'da çalışamadım. Çalışsaydım Mahmutpaşa'da, şimdi daha başka olurdu."

Bu bakış açısıyla, A mahallesinde eve iş alan kadınların, ürünleri için daha iyi satış koşulları talep ettiği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, bazı Kürt kökenli Alevi kadınlar, ev dışındaki bir işin yeni toplumsal ilişkiler yaratacağının, tecrübe kazandıracağının ve kendi toplumsal ve siyasal yetkinliklerini artıracağının bilincindedir. Perihan, halı atölyesinde çalışmanın toplumsal rol açısından ne kadar önemli olduğunun tekrar tekrar altını çizmektedir. Kendisini, yanında çalışan Sünni Türk kızlarının öğretmeni olarak görüyor, aynı zamanda bu kızlara "modern" değerleri ve davranış biçimlerini de aktarmak istiyordu. Nitekim Alevi Kürt kadınlarının temel talebi, mahallede kendilerine hem gelir hem de toplumsal açıdan bir arada olmayı sağlayacak bir kadın atölyesi kurulması yönündedir.

Kamusal becerilerin siyasal katılımın kaynağı olduğu gerçeği göz önünde tutulduğunda, ev dışında bir işi olmayan kadınların, kocasına ve çocuklarına açık olan bir olanaktan mahrum kaldığı saptaması da eklenmelidir; zira farklı insanlarla ve durumlarla karşılaşma, düşünce alışverişi, yabancı insanlar önünde konuşma deneyimi ve özellikle de ortak çıkarlar temelinde örgütlenme deneyimi gibi olanaklardan uzak kalmaktadırlar.

Mahalledeki Kamusal Mekânlar ve Katılım Olanakları

Gecekondu kadınları için mahallenin dışına çıkmak olağan sayılmadığından, kadınların siyasal katılımı açısından bir diğer önemli faktör mahalledeki olanaklardır. O halde burada sormamız gereken önemli bir soru, fiziksel mekânın gecekondu mahallelerinde toplumsal alanı nasıl yapılandırdığı, buna bağlı olarak da, fiziksel mekânla toplumsal alanın birlikte oluşturdukları ve kadınların "toplumsal pratiği"[32] diyeceğimiz işlevi ve onların siyasal katılım olanaklarını nasıl yapılandırdığıdır.

Gecekondu mahalleleri toplumsal açıdan oldukça kapalı ortamlardır; bu ortama dışardan birileri pek girmez. Burada söz konusu olan "köyvari içiçelik"[33] sayesinde mümkün olan koruyucu şemsiye, sokaklarda özellikle de kadınlar için –doğal olarak yabancılara kapalı– belli bir kamusal alan ortaya çıkarabilmektedir. Kadınlar burada,

özel mekânlarını genişleterek işlerini yapmakta, bir araya gelmekte, birbirine yardım etmekte, bilgi alışverişinde bulunmakta ve enformel ağlarını yaratıp korumaktadırlar. Gene de Kümbetoğlu'nun, gecekondu mahallerindeki kadınların bir araya geldiği bahçe ve sokakların, erkeklerin kahvehaneleri benzeri bir toplumsal işlevi bulunduğu düşüncesine[34] ancak koşullu olarak katılıyorum. Gerçi burada, küçük enformel bir çevrede siyasal faaliyet ortaya çıkabilmekte, sorunlar tartışıldıktan sonra enformel olarak kararlar alınabilmektedir; ama sadece birbirine yakın komşular, bir iki sokaktaki kadınlar bir araya gelmektedir; yani mahallenin diğer kısımlarında oturanlarla ya da diğer hemşehri gruplarından olanlarla ilişki kurulmamaktadır. Bu tür açık mekânlar, siyasal kuruluşların temsilcileriyle yapılan ve mahalle sakini kadınların da söz aldığı uzun toplantılar için uygun değildir. Ama sokaklar, mikrofon, parti simgeleri ve aday fotoğraflarıyla donatılmış otobüslerle mahallede dolaşan partiler tarafından propaganda amaçlı olarak kullanılmaktadır.

Gecekondu mahallelerindeki kadınlar kapalı kamusal mekânlardan yararlanamamakta ya da çok sınırlı olarak yararlanabilmektedir. Akrabaları ya da yakın komşuları dışında daha geniş toplumsal ve siyasal çevre oluşturmaya ilgi duyan ve bu açıdan sosyal ya da zamansal kısıtlamaya tabi olmayan kadınlar, bu olanağın eksikliğinden ötürü başka kadın ya da erkeklerle daha büyük toplantılarda bir araya gelme olanağından genelde mahrum kalmaktadırlar. Bunun kadınların siyasal katılım fırsatlarını ne kadar sınırladığını, özellikle seçim dönemiyle ilgili ilerki bölümlerde göreceğiz.

Bu yalıtımı en azından biraz olsun gidermek üzere, kadın toplantıları için –mahallede varsa ki bu, A'da yok– düğün salonları ya da çocuk yuvaları kiralanıyor; bu da belli bir mali gücü ve iyi ilişkileri gerektiriyor. A mahallesinde geçici olarak bir kahvehane tahsis edilmişti kadınlara. Ama ANAP üyesi olan kahve sahibi kısa süre sonra kadınların hiçbir şey içmediğini, dolayısıyla gelir elde edemediğini söyleyerek vazgeçmişti. Kadınlar ne siyasal ne de mali güç oluşturabildiğinden, mahallede var olan tek kamusal mekâna, caminin yanındaki Kuran kursuna kaçmakta buluyorlardı çareyi. Bu, Alevileri ürküten bir çözümdür kuşkusuz.

Başka alternatif bulunamadığından, kamusal amaçlar geçici olarak özel mekânlarda yürütülüyor: Örneğin partiler, özellikle de parti kadın komisyonları ev ziyaretleri ve ev toplantıları düzenliyor. Gecekondular küçük olduğu ve bu toplantılara katılanlar özel davetle gel-

diğinden, bu yolla, büyük bir zaman diliminde pek az kadına ulaşılabiliyor. Kadınların, örneğin başka etnik ya da mezhepsel gruplardan kadınlarla toplumsal ilişkilerini geliştirmesi mümkün olmuyor. Ayrıca konuklar ev sahibi için fazladan emek ve masraf demek; evin hem konuklar gelmeden hem de gittikten sonra temizlenmesi gerekiyor ve konuklara çayla kurabiye gibi şeyler ikram ediliyor. Erkeklerin gittiği kahvede siyasal toplantılar belli bir boş zaman karakteri taşırken, ev toplantıları kadınların evdeki görevlerini perçinliyor.

Siyasal Katılımın Toplumsal Kaynağı Olarak Enformel Ağlar

Buraya kadar yürütülen argümantasyondan gecekondulu kadınların siyasal katılımın formel biçimlerinin gerektirdiği bireysel ve mekânsal kaynakların çoğundan yoksun oldukları sonucu çıkıyor. Siyaset konusunda bilgi edinme, ilişki kurma ve siyasal olarak aktif olma becerilerini kadınlar gene de kazanabiliyorlar; bunun kaynağı da enformel ağlardır.[35] Yukarıda ele alındığı gibi, bu ağlar göçmenlerin kente entegrasyonunda destek sunmaktadır: Yerleşim aşamasında (arsa edinimi, gecekondunun birlikte yapılması, mali yardım, yıkıma karşı savunmayla ilgili olarak söylenenleri hatırlayın), altyapının ilk –çoğunlukla illegal– oluşturulması sırasında, mahalleye toplumsal entegrasyonun sağlanmasında, iş aramada ve daha sonraki tüm ihtiyaç durumlarında bu karşılıklı destek ağına katılımın koşulu, gerektiğinde bizzat yardım etmeye ya da "toplumsal sorumluluğunu" yerine getirmeye hazır olmaktır.[36] Bu ağlar her gün yeniden oluşturulup güçlendirilir: Kadınlar, gündüzleri komşulara misafirliğe giderken, erkekler birbiriyle kahvede görüşür ve ailece akşam ziyaretlerine gidilir. Ağları, kolektif siyasal eylemlere yol açmadıkları sürece pasif olarak değerlendiren Bayat, ağı her gün yeniden güçlendirme çabalarını gözden kaçırmaktadır.[37]

Ağa katılımın bir başka "bedeli" de ailenin mahremiyetinden büyük ölçüde vazgeçmektir, çünkü ev –hem sözcük hem de mecaz anlamıyla– her an herkese açıktır. Kadınlar açısından bu bir yandan, ev kadını olarak beceri ve titizliklerinin sürekli kontrol altında olması, öte yandan sınırlayıcı bir faktör olan "ev dışındaki davranışın toplumsal denetimi" demektir. Gecekondu mahallelerindeki toplumsal komşuluk ağları, büyük ölçüde mezhepsel ve etnik homojen hemşehri gruplarına denk düşer; gelinen bölgenin toplumsal modelleri, bunlarla bağlantılı olan cinsler ve kuşaklar arasındaki geleneksel otorite

ilişkileri kentlerde bu yolla sürdürülmektedir;[38] ya da bu ilişkiler ancak yavaş yavaş gevşeyerek zamanla değişebilmektedir. Bu açıdan komşuluk ağı ilişkilerini daha çok Friedman tarafından eleştirilen "mekân cemaatleri" içinde ele almak gerekecektir.

Ancak mahalle içindeki toplumsal ilişkiler ve toplumsal davranışlar da dönüşümden kurtulamaz; dönüşüm, bir hesaplaşma ve tartışma sürecinden sonra nihayet cemaate malolur. Artık kızların da iyi eğitim alması, meslek edinmesi ve gelecekteki kocaları karşısında ekonomik olarak bağımsız olması, kocasını serbestçe seçebilmesi, anneler tarafından ulaşmaya değer bir hedef olarak görülmektedir.[39] Feminist kadın hareketi konularının enformel ağlara nasıl girdiği ve pratiğe nasıl dönüştürüldüğünü A mahallesinde yaklaşık 15 Alevi kadının bir gün toplantısı ortaya koymaktadır:

> Aile içi şiddet, 80'li yılların ikinci yarısında Türk kadın hareketinin en canlı günlerini yaşamasını sağlayan konu oldu; mekân hareketliliği daha az olan kadınlara da televizyon aracılığıyla ulaşılabiliyordu. Gün'deki tartışmayı başlatan ve sürdüren –o anki beklentimin tersine– kadın hareketi içinde yer alan yüksek öğrenimli Nalan değil, okuma yazma bilmeyen Berivan oldu. Berivan, orada hazır bulunan kadınlardan birinin çocuğunun evden kaçarak kendisine sığındığını anlattı; çocuk, babasının annesini dövdüğünü söylemişti. Olayın doğru olduğu anlaşıldıktan sonra, bu şiddetin haksızlığı ve karılarına şiddet uygulayan erkeklerle nasıl başa çıkılacağı üzerine hararetli bir tartışma başladı. Berivan, müthiş bir kararlılıkla, ustaca ve zorlayıcı olmadan kadınları yönlendirdi; onlara öç almaya kalkışmamak, gördükleri şiddete kadınlar olarak birleşip fiziksel şiddetle cevap vermemek, tersine bilinçli, açık, barışçıl bir diyalog kurmak yönünde telkinlerde bulundu. Bu söylediklerini de, karısına kötü muamele eden kocalardan biri tesadüfen odaya girdiği anda derhal pratiğe dönüştürdü. Bütün kadınların onun yaptıklarından haberdar olduğunu, herkesin önünde açıkça söyledi; adamın görüşünü sorduktan sonra davranışının hakça olmadığını ve ilerde kadınların gözünün sürekli üzerinde olacağını bildirdi. Berivan'a kadının bu olaydan sonra da dayak yiyip yemediğini sorduğumda, erkeklerin artık korktuğunu, çünkü kadınların birbirlerine güç verdiğini bildiklerini söyledi. Erkekler en çok kamusallıktan, yani yaptıklarının açığa çıkmasından endişe duyuyorlardı; bu nedenle, bu fiili işleyenler televizyonda da çoğunlukla adları açıklanarak gündeme getiriliyorlardı.

Yani Berivan özel yaşamdaki şiddetin herkese duyurulması konusunda televizyondan edindiği deneyimleri, enformel ağların bir kamusallık oluşturduğu kendi yerel toplumsal bağlamına başarılı bir biçimde taşımıştı. Enformel ağların kamusallık oluşturması –bu biçimde kullanıldığında– kadınların güçlenmesi yönünde bir toplumsal dönüşüme pekâlâ katkıda bulunabilir. Bu anlamda ağ, kadınların güç-

lenmesinin yerel kaynağını oluşturan "amaç cemaati" olarak tanımlanabilir.

Bu örnek ayrıca, toplumsal ağların kadınların siyasal katılımının kaynağı olarak nasıl işlev görebileceğini göstermektedir: Berivan ne formel eğitim almıştır, ne de meslek ve örgütlenme deneyimi veya parası vardır; mekânsal hareketliliğini geliştirmeyi zaman içinde yavaş yavaş başarmıştır. Ama örnek bir ev idarecisi, elbecerileri gelişkin bir kadındır ve gecekondusunun inşaatına ve korunmasına yaptığı büyük katkı sayesinde özgüvenini geliştirmiştir; kocasının öğretmen ve bilgili bir kişi olarak mahallede sahip olduğu yüksek itibarın da payı vardır bunda, ve bu itibarı kendisi de artırmaktadır. Ama her şeyden önce yakın komşuluk sayesinde ve kendi hemşehrileri dışına taşan ve bazı Sünni Türk kadınlarını, kentin diğer ilçelerindeki akrabalarını ve oğlunun siyasal çevresini içine katarak geniş bir toplumsal ağ oluşturmuştur. Destek verme, tavsiyelerde bulunma, konuk ağırlama, vb. ile de her gün bu toplumsal ağa yatırım yapmaktadır. Bu toplumsal ağ ona, okuma yazma gerektiren faaliyetlerinde destek vermekle kalmayıp, toplumsal deneyim, geniş bir bilgilenme, yeni ilişkiler kurma olanağı da sağlayarak mahallede özel bir itibar kazandırmaktadır. Bu itibar sayesinde enformel olarak yerel bir sözcü statüsü kazanmıştır; nitekim benim A mahallesinde Alevi Kürt kadınlarla yaptığım ilk grup toplantısında da onun bu rolü hemen somut olarak ortaya çıkmıştı. Bu enformel statü, formel siyasal örgütlerle ilişkide de önemlidir; bu, örneğin kendi evinde yapılan SHP kadın komisyonu toplantısında görülmektedir.

O halde enformel ağlar, hem kentteki alt toplumsal katmanların bir yaşam güvencesi stratejisi, hem de siyasal katılımın kaynağıdır. Böylece, geçtiğimiz sayfalarda ortaya konulan "kadınların yerel siyasete katılımının kaynakları enformel ağlarla mutlaka bir arada incelenmelidir" tezi, benim çalışmamla Türkiye bağlamında doğrulanmış oluyor. Gecekondu bölgelerindeki kadınların para, zaman, formel eğitim, meslek ve örgütlenme deneyimi, bağımsızlık ve kamusal mekânlarla ilgili büyük eksikliklerine karşın, –sınırlı ölçüde de olsa– siyasete duydukları ilginin, bilinçli davranışlarının ya da siyasal faaliyetlerinin nasıl var olabildiği yalnızca bu şekilde açıklanabilir.

Çalışmam, Türkiye gecekondu mahallelerindeki enformel ağların, siyasal katılıma aşağıdaki düzlemlerde katkıda bulunduğunu göstermektedir:

– Ağlar katılımcılara önce, formel yoldan ulaşamayacakları siyasal katılım kaynakları yaratarak dolaylı bir etki yapmaktadır: Ağda aktif olarak rol alınarak statü ve özgüven kazanılır, finansal kaynaklara ulaşılabilir;[40] bir işe girmek ile ilgili ederek ya da eve iş alarak gelir elde edilebilir; sosyal, bürokratik ya da siyasal uğraşıları olan bir kadına, ev işleri ve çocuk bakımı gibi yüklerde yardımcı olarak zaman kazandırılabilir; toplumsal hareketlerin temsilcileri ile ilişkilere girmekle ya da toplantılara katılmakla, siyasal eğitim alınmış olur. Gecekondu kadınları, genç akrabalarına evlerini açarak onların büyük kentte yüksek öğrenim görmelerini sağlamak gibi bir destek faaliyetinde de bulunurlar.

– Enformel ağlar, siyasal bilgi havuzu olarak da iş görmektedir: Kadınların her birinin formel eğitim eksikliği ve mekânsal hareketliliğin sınırlı oluşu nedeniyle ulaşmakta zorlandığı bilgiler, enformel ağda birleştirilmekte ve paylaşılmaktadır. Kadınlar televizyonda izlediklerini, (erkek) akrabalardan ya da tanıdıklarından duyduklarını, gazetelerde, dergilerde ya da kitaplarda okuduklarını, yolda gözlemlediklerini ya da başka bir yoldan edindiklerini birbirlerine anlatmaktadır. Böylece en yeni siyasal gelişmeler, partiler, adayları ve onların konumları, siyasal birliklerin faaliyetleri ve hedefleri, ilçe yönetiminin planları, resmi daireler ve bunlara nasıl ulaşılacağına ilişkin kanallar arasındaki yetki dağılımları ve siyasal toplantıların tarihleri üzerine bilgi elde etmektedirler.

– Ayrıca, enformel toplantılarda kolektif görüşler oluşmaktadır: Birbirlerini iyi tanıyan ve güvenen kadınlar –Alevi Kürt kadınları erkeklerle birlikte– her bir partinin getireceği fayda ve zararları, seçim boykotunun etkisini, partinin sunacağı kentsel hizmetlere karşılık göze alınan bedellerin nasıl savunulabileceği, vb. tartışmaktadır. Örneğin kocası sayesinde SHP politikası hakkında bilgisi olan Gülistan, gündemdeki konularla ilgili siyasal tavırlar konusunda komşularını etkilemeye çalışmaktadır. Sözgelimi solcu kadın muhtar adayının önseçime katılmayacağı belli olunca, Gülistan burada düşünülen yöntemin, enformel bir grup oluşturan bilgi sahibi kadınlar arasında duyurulması ve tartışılması önerisini getirir; böylece hiç değilse bu kadınlar kendi fikirlerini oluşturabileceklerdir. Bunlar, Erder'in enformel buluşmalar konusunda yaptığı, gündelik ve somut sorunların aileler arasında konuşulduğu ev toplantılarını bir yana, mahallenin ve hemşehri gruplarının sorunlarının tartışıldığı kahve oturmalarını başka bir yana koyan ayrımı çürütmektedir.[41]

– Enformel bir aradalık, daha kalabalık bir topluluk önünde konuşma, siyasal gerekçelendirme, tartışmayı yönetme ya da çelişkileri uzlaştırmayı öğrenmek için, yani kamusal beceriler edinmek için kadınlara bir fırsat sunmaktadır.[42]

– Kadınlar, karar mekanizmalarına geniş katılımdan ve yetkili konumda olanlarla doğrudan temas olanaklarından büyük ölçüde mahrum bırakıldıkları için, dolaylı bir yol izleyerek hiç değilse erkek akrabaları üzerinden sorunlar hakkında bilgilenme sağlamaya, talep ve konumlarını belirlemeye çalışmaktadır.

– Buluştuklarında, kendi işlerini hep birlikte kendileri halletmeye, kolektif eyleme ya da siyasi makamlara ortak başvurularda bizzat aktif olmaya da karar vermektedirler. Siyasi makama başvuru konusunda ailenin geniş enformel

TÜRKIYE'DE KENTSEL KIMLIKLER ve KENTSEL HAREKETLER

Mekan ve kimlikler III
KENTTE GENÇ OLMAK

7. Hafta: Mekan ve kimlikler III: Kentte Genç olmak

YAVUZ İnci, "1980 sonrası dönemde marj dışı gündelik yaşamın düzene eklemlenmesi: Kadıköy Akmar Pasajı Gençliği", *Sosyologca*, sayı:4, Temmuz-Aralık 2012, s. 219-233.

1980 SONRASI DÖNEMDE MARJ DIŞI GÜNDELİK YAŞAMIN DÜZENE EKLEMLENMESİ: KADIKÖY AKMAR PASAJI GENÇLİĞİ

İnci Yavuz

"Tecrit edilmiş dünyalar, her zaman kendi hakim üsluplarını moda akımına katmıştır. Marjinal gruplar -siyahlar, Porto Rikolular, eşcinseller- geleneksel kültürün dışında tutulur ve bu yüzden de başka hiçbir yerde bir benzeri olmayan kendi bakışlarını geliştirirler. O noktada bunların ilerici olduğunu, otantik olduğunu, tarihsel bir anlam taşıdığını söyleyebilirsiniz. O ilerici içeriğin bir kısmı, onu alıp giyen insanlarla çelişkiye düşse bile, toplumsal basamaklarını tırmanmayı başarır."

Andrew Kopkind (Dressing Up, 1979)

1980'ler, hem dünyada hem de Türkiye'de yeni bir sürecin başlangıcıdır. 1980'lerin ilk yarısı özgürlüklerin, yüksek ve devrilmez duvarlarla çepeçevre kuşatıldığı ve nefes alamadığı bir dönemdi. Bu dönem, 1968 döneminin şiddetli olaylarının tarih sahnesinde yarattığı derin sarsıntının darbe rejimi ile dindirilmiş ve suskunlaştırılmış halini temsil etti. Yine de, birtakım özgürlükler, 80'lerin ikinci yarısı ile birlikte yeni toplumsal iklimde yaşam hakkını elde edebildi. Bu özgürlüklerin önemli bir boyutu kültür endüstrisi tarafından sağlandı. Toplumsal kuşatılmanın (darbe rejiminin) son bulması ve ardından gelen süreçte Özal hükümetinin iktidara geçmesiyle birlikte "Amerikan yaşam tarzı" çerçevesinde yeni bir özgürlükler alanı tanımlandı. Düşler, ihtiyaçlar, zevkler vs. artık sistem tarafından belirlenerek "toptan" olarak kitlelere sunuldu. Bu yeni süreçte insanlar, "*kendilerini metalarda tanıdılar; ruhlarını otomobil-*

lerinde, müzik setlerinde, dubleks evlerinde, mutfak araç gereçlerinde buldular."[1] 1980 sonrasında artık asi bir gençlikten değil, büyük bir potansiyel olarak görülen "tüketici" gençlikten söz edildi. Tüketmenin verdiği haz, ithal metalarla dolup taşan ışıltılı vitrinlerin çağrısı, bireysel yaşamların medya vasıtasıyla ifşası, televizyon kanallarının sunduğu eğlence kültürü, moda vs. '80 döneminin ikinci yarısından sonraki yeni özgürlük anlayışının alternatifleri oldu. Kültür endüstrisi, '80 kuşağının özgürlük iştahını karşılayan verimli bir kaynak haline geldi. Özgürlüğün diğer bir boyutu ise dini (İslami gençlik vs.), kültürel ve cinse dayalı kimlikleşmeler (eşcinseller, transseksüeller vs.) şeklinde tezahür etti ve her bir kimlikleşme oluşumu, 1980 dönemi Türkiye'sinin parçalı/çok kimlikli toplumsal yapısının karakterini yansıttı. Özellikle cinse ve marj-dışı gençlik kültürlerine dayalı kimlikleşmeler, toplumsal yaşamın gelenekselliği içinde daha güç ve yavaş bir şekilde yer edinebildi. Dolayısıyla bu türden kimlikleşmeler -başlangıçta- yeni toplumsal yapının temel parçalarından biri olmaktan çok, toplumun kenarında birer alt kültürü oluşturdu. İlerleyen süreçte, gençlik alt kültürleri/kimlikleşmeleri, cinse dayalı kimlikleşmeler gibi bazı kimlikleşmeler merkeze gelerek, marjinal niteliklerinden arındı(rıldı)lar. Tüketim toplumu/değerleri içinde sıradanlaşarak, parçalamış toplumsal yapının, marjinal değerleri barındırmayan büyük dilimine eklemlendiler. Türkiye'de bu değişimi Kadıköy Akmar Pasajı gençliği örneği üzerinden tartışmak mümkündür. Akmar Pasajı gençliği başlangıçta toplumun kenarında kalan kimlikleşmelerden biri olarak karşımıza çıkar. Zamanla, pasaj gençliğinin özgün ve aykırıksı yaşam pratikleri (farklı giyim tarzı, müzik türleri, yayınlar, davranış biçimleri vs.) kültür endüstrisi/tüketim toplumu içinde deformasyona uğrayarak merkezin bir ürünü haline gelir ve özgünlüklerini kaybeder. 1980'li yıllarda Akmar Pasajı gençliğinin kimliklerinin kaynağı bir önceki döneme karşıt özellikler taşır ancak yine Batı kaynaklıdır. Pasaj gençliği, dönemin yeni yaşam tarzına açık hale gelerek müzikten giyim tarzına, konuşulan dilden sanata kadar rock, punk, metal, hip-hop gibi çeşitli

Şekil 1:
- Valla yaşlandık artık Zehranım... Neyse bizim küçük oğlan travesti oldu da ev işlerinde yardımı dokunuyo biraz...
- Ayol hoş geldin Zehra abla...
- Ya maşallah pek de güzel olmuş (*)

[1] Marcuse, Herbert. *One Dimensional Man: Studies in the Idelogy of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, 1964, s. 9. Aktaran Berman, Marshall. "Giriş: Modernlik - Dün, Bugün ve Yarın", *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, Çev. Ümit Altuğ - Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s.46.

(*) Şekil 1'deki karikatür Latif Demirci'ye aittir.

Batılı kültür ürünleri ile etkileşimde bulunmuşlardır. Bu etkileşim aynı zamanda iki süreci ifade eder. Bunlardan biri, toplumsal normların baskınlığı karşısında "kendi içinde kapalı" bir kimlikleşmeyi ve cemaatleşmeyi tercih etmek durumunda kalan bir gençliğin var olma sürecidir. Diğeri ise, sonrasında gençlerin farklılıklarını temsil eden müzik, giyim, yayın gibi özgünlüklerin kültür endüstrisi tarafından geri dönüşüme uğratılarak tüketilebilir bir duruma getirilme ve tüm topluma sunulma süre cidir. Dolayısıyla, toplumun küçük bir azınlığını teşkil etmesine rağmen, dönemin yaşam tarzının büründüğü çoklu karakterlerden birini yansıtması açısından Kadıköy Akmar Pasajı gençliği örneği bir tür öncü rol oynamıştır. Akmar Pasajı gençliğinin marj dışı kalan pratiklerinin pasajın sınırları dışına çıkması, yeni yaşam tarzının yaygınlaştırılan özelliklerini de tanımlamamıza izin verir. Bu noktada Kadıköy Akmar Pasajı gençliği, yeni düzen yapılanması içinde hem "outsider/dışarıdakiler" hem de "insider/içeridekiler" olmak üzere toplumun kıyısında ve merkezinde beliren birer izdüşümü temsil etmektedirler.

1980'li yıllar 1968 döneminin karşıt bir uzantısıdır. Bu dönemler içinde yaşanan toplumsal tecrübeler birbirinden farklı olsa da birbirinden bağımsız değildir. Karşıt lıklara rağmen belli eğilimlerim yeni dönemde de sürdüğünden söz etmek mümkün dür. 1980'li yılların toplumsal atmosferi, '68 dönemindeki arayışların bastırılmasına takiben oluşmuştur. 1980 dönemi, 1968'in isyancı ve antici toplumsal karakterinin bir başka görüntüsüdür. Siyasi söylemlerin bastırılmasına karşılık, tüketim ve kimlikleşme özgürlüğünün bir bakıma takası sağlanmıştır. Bu açıdan bir devamlılıktan söz edilebilir. 1960'lı yılların en kalıcı ve görünür özelliği, çarpıklaşmış ve haksızlaştırılmış bir düzene karşı verilen mücadelenin belli çözümler yaratabileceğine olan derin ve kesin inançtır. 1980'li yıllarda bu inancın yerini kuşku almıştır. İktidara, hiyerarşiye, sömürüye, bürokrasiye, yönetici sınıflara yönelik tepkinin bir mücadele hareketine dönüşmesi ve devrimci mücadelenin "öngörülememiş" bir kitle (üniversite gençliği)[2] tarafından ortaya çıkması, toplumun güç aygıtlarının bu mücadeleyi geçersiz kılmasına ve mevcut düzenin rayına oturtmasına engel olamamıştır. "'Düzen', kısa sürede hareketin amacını eriterek ve belli öğeleri öne çıkararak geriye zararsız bir Mayıs '68 mirası bırakmıştır. Mayıs '68 hareketi öngörülemediği için şaşırtıcıdır fakat sadece yönünden sapmış ya da yönünü kaybetmiş bir hareket gibi muamele görür.[3] Düzene karşı zararlı olabilecek tüm parazitlerin üzeri örtülürken ve Mayıs 68'in tarihsel rolünün/anlamının üzeri karalanırken yine de belli ölçüde birtakım marjinal öğeler

---

2 Mayıs '68 sürecine dek toplumsal yaşama dair sıkıntıların dışavurumu, toplumbilimcilerin öngördüğü üzere işçi sınıfından değil üniversite gençliği tarafından gerçekleşmişti.

3 Sosyal bilimcilere göre de Marksist teoride yer almayan bir toplumsal kitlenin (üniversite gençliğinin) devrim ile bir alakası olamazdı. Bunun da ötesinde Paris'te bir grup öğrencinin ortaya çıkardığı kıvılcımın evrensel bir ateşe sebebiyet vermesi mantıklı olabilir miydi? Üstelik kısa bir süreç içerisinde nasıl gerçekleşebilirdi? Hareketin akla yatkınlaştırılması ve mevcut "düzen" içindeki açıklaması işte bu tip soru ve gerekçelerle geçiştirildi.

serbest bırakılmıştır. Cinsiyete dayalı kimlikleşmelere (eşcinseller, transseksüeller vs.), kadınlara, siyahlara, azınlıklara karşı hoşgörü ve kabulleniş, '68 döneminin öne çıkarılan özgünlükleri arasında yer almaktadır. 1968'in yaratmış olduğu etkileşim/dalgalanma çok geçmeden Türkiye'ye de ulaşmıştır. Ancak Türkiye'deki hareket, Batı'nın 68'sinden farklı olarak devleti/hükümeti ele geçirmeyi değil, onu emperyalist zararlardan korumayı hedeflemiştir. Gençlik, yeni düzen arayışını anti-emperyalizm mücadelesi ile bütünleştirmiştir. Dönemin öğrenci hareketi liderlerinden Harun Karadeniz, Türk ve Batı gençliği hakkındaki düşünceleri şöyle ifade etmiştir: "*Gençlik liderleri toplumların sosyal, ekonomik yapısına göre farklı nitelikler taşır. Batı gençliği ve onun liderleri, az gelişmiş ülke gençlerine kıyasla, belirli bir refah içindedir. Bunların yurt ve dünya sorunlarıyla ilgilenmeleri yurt ve dünya sorunlarına bağlıdır. Az gelişmiş ülkelerin gençliği ise, Batı gençliğinin aksine kendinin ve ülkesinin geleceğinden endişelidir. Bu gençlik için, yurt ve dünya sorunlarıyla ilgilenmek ve onları çözüme doğru götürmek kaçınılmaz bir zorunluluktur.*"[4] Dolayısıyla hareketin özünde, anti-emperyalist gençlerin, vatanı koruma misyonu söz konusu olsa da[5], değişimin itici gücünü temsil etmeleri darbe rejimi ile engellenmiştir. Farklı coğrafyalarda yaşanan farklı süreçler arasındaki ortaklıklar ise toplumsal bağlamda ters giden bir şeylerin değişebileceğine olan derin inanç ve bu ortak inancın/ideolojinin, toplumun güç mekanizmaları tarafından içeriğinin boşaltılıp buharlaştırılmasıdır. Bu bağlamda, 1980'lerin yeni "tüketim" toplumu formu içinde, 1960'lı yılların izlerine, tarihsel anlamı yok edilmiş haliyle rastlamak mümkündür. '60lı yıllar, zararlı-isyancı karakterinden arındırılarak '80'li yıllara devrolur: Devrimci mücadelenin sembolleri/karakterleri bir ayakkabı desenine, restaurant zincirinin amblemine ya da bir tshirt baskısına yerleştirilir. Böylece tarih, piyasanın bir ürünü olarak tüketim toplumu içindeki yerini alır. 1960'lardan bağımsız olarak, 1980'li yılların kendi içinde barındığı özgünlüklerde bile bu "geri dönüşüm" söz konusudur. Kadıköy Akmar Pasajı gençleri örneğinde olduğu gibi, toplum çeperinde "aykırı kimlikleşmeler" olarak algılanan gençlerin yaşam pratikleri (giyim-müzik-yayın vs.) belli bir süreçten sonra piyasayla bütünleşerek toplumsal sisteme/gündelik yaşama kaynaşmıştır. Dolayısıyla '68'in anti-otoriteyi temsil eden sembollerinin/karakterlerinin serüvenine benzer bir şekilde '80'lerin "marj dışı kimlikleşmeleri/pratikleri" de nihayetinde piyasa ve toplum için faydalı kılınarak geri dönüşüme uğratılmış ve "pop"laştırılmıştır.

---

[4] Özgüden, Doğan, "Her On Yıl Bir 68!", *Cogito: Mayıs '68*, Sayı: 14, İstanbul, 1998, s. 194.

[5] Dönemin öğrenci hareketi liderlerinden İTÜ öğrencisi Harun Karadeniz'in sözleri bu durumu kanıtlar niteliktedir: *"[..] Ben sadece yurt sorunlarıyla ilgilendim; petrollerimizi Amerika sömürmesin istedim. Madenlerimiz sömürülmesin, montaj sanayiinden kurtulalım, ülkemizde ağır sanayi kurulsun, bağımsız ve onurlu bir ulus olarak insanca yaşayalım, her şey yurdun ve halkın çıkarlarına göre düzenlensin istedim. O kadar."* Karadeniz, Harun, *Olaylı Yıllar ve Gençlik*, May Yayınları, İstanbul, 1975. Aktaran: Lüküslü, Demet. *Türkiye'de Gençlik Miti - 1980 sonrası Türkiye Gençliği*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 46.

1960'lı yıllar ile başlayan devrim/mücadele ideolojisinin Türkiye'deki deneyiminin darbe rejimi ile sonlandırılması, 1980'li yılların toplumsal atmosferini belirsizlik, kuşku, geleceğe ve geçmişe karşı duyulan güvensizlik olarak şekillendirmiştir. Gençlerin siyasi söylemlerini yüksek sesle dile getirdiği '68 kuşağı ne kadar özgürlüğü ve otorite karşıtlığını savunduysa, 1980 kuşağı da bir o kadar siyasi söylem açısından içine kapanık bir dönemi tecrübe edinmiştir. Demet Lüküslü, üniversite öğrencileri ile gerçekleştirdiği röportajlar sonucunda, siyasi-toplumsal söylemlerini/rahatsızlıklarını dile getirmekten kaçınan '80 kuşağının, aslında apolitik bir nesil olmadığını vurgulamaktadır. Ümitsizlik, güvensizlik gibi toplumun geleceğine dair beslenen duyguların gençleri çabalamaktan uzaklaştırdığını belirtmektedir. 1960'lı yılların gençliğinin mücadeleci-dayanışmacı ruhu, '80 kuşağının saygısını kazanırken, bu mücadelenin şiddetli olaylara sebebiyet vermesi ve sonuca ulaşamamasından ötürü gençler o dönemin bir daha yaşanmasını istememektedir. "*.. '68'e benim sempatim var doğrusu. Hani şey, yapılmaya çalışılan şeyler var, hoş düşünceler. Ütopyalar belki ama en azından yapmaya çalışmışlar. Bizim [kendi kuşağından bahsediyor] ayrıldığımız bir nokta mesela. Biz bunu yapmadık. [...] '68 kuşağı... Bir şeyler yapmaya çalışmışlar. Sonuç olumsuz da olsa gerçekten ciddi bir tavır koyan, onun için savaş veren. Yani ne derece tavır koyduk ları, ne kadar başardıkları tartışılır ama girişim var ortada. Bir şeyler var, bir şeylerin peşinde koşmuşlar, ben biz de böyle bir umut ışığı göremiyorum.*"[6] Bu dönemde sadece Türkiye'de değil dünyanın pek çok coğrafyasında hakim olan, gençlerin siyasi ifade kabiliyetinden yoksun olduğu ve toplumdaki işlevinin "tüketmek" olduğu düşüncesidir. 1968 döneminin siyasi söylem özgürlüğünün kesintisi olarak ifade edebileceğimiz 1980'li yıllarda, toplumda özgürlük adına bir kimlik çeşitlenmesi yaşanmıştır. Yeni dönemde özel hayatların dergi, gazete ve televizyon gibi kamusal ortamlarda dolaşıma açılması, o döneme dek mahrem olarak görülen konuların gündeme getirilebilmesi özgürlüğün bir dışavurumu sayılmıştır. Diğer yandan yaşam tarzlarının cinsiyete, dine (İslami gençlik vs.), etnik kimliğe vb. göre somut bir şekilde kategorileşmesi, toplumu bütünsel özelliklerinden uzaklaştırmıştır. Akmar Pasajı gençleri, dini, etnik ya da cinse dayalı vs. kimlikleri savunmadıkları için bu kimlikler karşısında bir karşıtlığı da temsil etmiştir. Bu noktada, Akmar Pasajı gençleri, kendi toplumlarında farklılıklarını ifade edebilecek bir temel oluşmadığı için Batı kaynaklı rock, punk, heavy-metal, hiphop,

---

[6] Lüküslü, Demet. "Dönemin Siyasal Şiddetinin Aktörlerinden Biri Olarak Gençlik" (Röportaj), *Türkiye'de Gençlik Miti - 1980 Sonrası Türkiye Gençliği*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 100.

rap vb. kültürler ile etkileşimde bulunarak, Türkiye'de farklı türden bir marjinalliğin yaratımında kendilerini öncü konumda buldular. Söz konusu marj dışı gençlik kültürleri, Akmar Pasajı gençlerinin, '80 döneminin toplum ve kültüründe, bir "öteki" ya da "dışarıda kalanlar" olarak tanımlanmasında/algılanmasında ve gençlerin kendilerini diğer kimliklerden soyutlayabilmelerinde temel yol ayrımını teşkil etmiştir.

Şekil 3:
Pasaj girişinden bir görünüm.
Kadıköy Akmar Pasajı iki kattan oluşmaktadır.
Giriş katında sahaflar, kitabevleri alt katında ise
Zihni Müzik Evi, Hammer Müzik ve Atlantis
Müzik-Giyim bulunmaktadır.

Şekil 4:
Kadıköy Akmar Pasajı'nın
zemin katından bir görünüm.
(80'li yılların sonları)

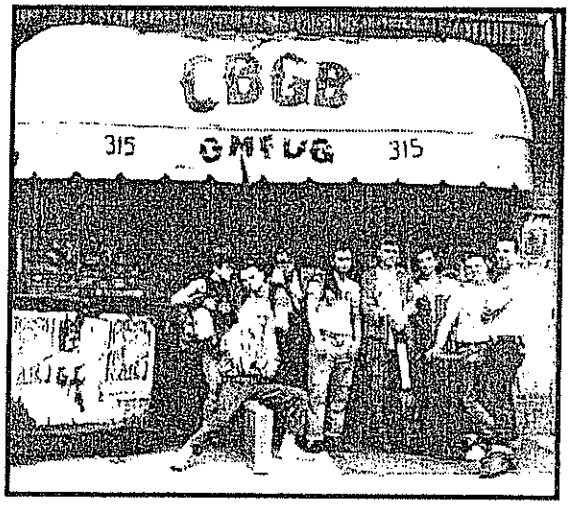
Batı'daki marj dışı gençlik, cemaatleşme alanlarını tepkili oldukları toplumsal kesimlerin yaşam çemberinden/şehir merkezlerinden yalıtılmış bölgelerde konumlandırmışlardır. Batı örneğinde, gençliğin mekan olarak bilinçli bir tavırla kendini diğer dünyadan (toplumdan) tecrit etmesi dolayısıyla, Kadıköy, Bakırköy, Galata ve Beyoğlu pratiklerinden farklılaşır. Kadıköy Akmar Pasajı gençlerinin gündelik yaşam kültürü ile mekansal anlamda iç içe olması, söz konusu pratiklerin daha kolay ve daha kısa bir süreç içerisine alt kültür/marj dışı olma özelliğinin aşınmasına ve popüler kültüre evrilmesine imkan vermiştir. Diğer yandan Kadıköy Akmar Pasajı gençlerinin punk, metal, rock, hiphop gibi gençlik kültürlerini benimseyerek, batıdaki marj dışı gençliğe

---

(*) 1970'lerin sonlarındaki CBGB konserlerini kaçırmayan Steven Hager şöyle anlatır: *"O günlerde East Village öyle herkesin geldiği bir yer değildi. Altmışların ortalarında eroinmanların ve uyuşturucu satıcılarının rağbet ettiği bu bölge, çoğu yakılıp yıkılmış ve bağımlıların sıra sıra metruk, harap yoksulevlerinin bulunduğu ürkütücü bir yerdi. [...] Böylelikle East Village çoğu CBGB'de toplanmaya başlamış olan cebi delik rock müzisyenleri için bir cennete dönüştü."* Hager, Steven. Art After Midnight, New York: St. Martin's Press, 1986, s. 3. Aktaran: Young, Tricia Henry. *Punk - Bir Altkültürün Oluşumu*, Çev. Hira Doğrul, Dost Kitabevi, Ankara, 1999, s. 76.

benzer bir biçimde, bir ideolojiyi müdafaa ettiklerini belirtmek güçtür. Fakat dönemin toplumsal değişiminin bir tezahürü olan kimlik çeşitlenmesi içinde, marjinaller olarak aldıkları bir rol söz konusudur ve bu yüzden önemlidir. Bütünsel niteliğinden uzaklaşmış bir toplumun yapısı, ancak farklı düzlemlere savrulan parçacıkların gündelik yaşam içindeki anlamlarının ortaya konmasıyla çözümlenebilir. Kuşkunun, boşluğun, güvensizliğin oluştuğu, bütünsel görüşlerin savunulamadığı ve kimlik çeşitlenmesinin ortaya çıktığı bir toplumsal formda, Akmar Pasajı gençleri "marjinaller" olarak yeni bir kimliğin öncüsü haline gelmişlerdir. Bu bağlamda 1980'li yıllardaki toplumsal-siyasi değişimin ayrı ayrı düzlemlere dağılan parçaları arasında yer alan Akmar Pasajı gençlerinin oluşturdukları yeni cemaatleşme tipi toplumsal değişimin farklı bir uzantısını yansıtır.

80'lerin ikinci yarısıyla birlikte, punk, hip-hop, rock, metal, rap vb. kültürleri benimseyen gençlerin, düşüncelerinde oluşturdukları yeni özgür ve cemaatçi/kolektif dünyalardan biri Kadıköy Akmar Pasajı'nda temellenmiştir. Bu yeni dünyada, kendini merkezden (toplumdan) ayıran yeni pratikler oluşmuştur. Pasaj içinde bir cemaatleşmeyi ve aynı zamanda da yeni bir kimlikleşmeyi vareden gençlerin giyim biçimlerindeki farklılık, öne çıkan marjinal pratikler arasındadır. Giydikleri parçalanmış tişörtler, zincirler, köpek tasmaları, çivili bileklikler, uzun saçlar, dinledikleri gürültülü müzikler ve takındıkları davranışlar ile toplumsal estetiğin dışına taşan gençler, toplumun "sıradan" kalan ve aynı zamanda çoğunluğunu oluşturan bireyleri tarafından "sapkın" ve "tehlikeli" olarak algılanarak gündelik yaşamın uzağına ötelenmeye çalışılmıştır. Mekansal olarak gündelik hayatın tam merkezinde yer alan Kadıköy Akmar Pasajı'ndaki marj dışı kimlikleşme örneği, gündelik yaşam akışında ansızın karşılaşılan bir "parazit" niteliği kazanmıştır. Dolayısıyla "sıradan insanlar", sokaklarda beliren, toplumsal denetimin dışında kalmış ve düzene karşı bir tehdit olarak nitelendirdikleri marj dışı gençler karşısında ürkme duygusu yaşayarak bu gençlerin zapt edilmesi konusunda fikir ortaklığında olmuşlardır. Bu noktada marj dışı gençlik, özgür ve kolektif dünyalarını daha çok pasaj içinde, etrafı gündelik yaşamın baskın çıkan değerleri ile çevrilmiş "sınırlı" bir alanda yaşatabilmişlerdir. Mehmet Kutlukan'ın dönemin gençliği ile gerçekleştirdiği röportajlarında bu geriye çekilişi görmek mümkündür: *"S.P.-Evim Bahçelievler'de. Akşam eve dönerken*



Şekil 5:
New York rock ve new wave camiasının efsanevi mekanı olan CBGB'nin girişi (1970'ler), New York / East Village (*)

saçlarımı toplayıp şapkamın içine saklıyorum.'[7] Bir süre sonra medyanın da pasaj gençliği hakkında olumsuz haberler (ailelere uyarılar, tehlikeli ve sapkın gençler oldukları konusundaki vurgulamalar vs.) yayınlamasıyla özgürlük çemberi daha da daralmıştır. Kamuya yansıtılan "tehlikeli", "sapkın", "nefret uyandırıcı" vb. düşünce ve iddiaların çoğu pasaj gençliğini sindirmek amacıyla yürütülen propagandalar mahiyetindedir. Özünde ise Akmar Pasajı gençliği için marj dışı kültürlerin işlevi, "farklılık" hissiyatını karşılamak olmuştur. Dönemin belirsizliği, boşluğu, geleceğe ve geçmişe karşı güven duygusunun yoksunluğu, gençlerin arayışlarını boşlukta bırakarak tükenme noktasına sürüklemiştir. Bu tükenmişlik içinde, Akmar Pasajı gençliği, sınırlı bir alana ve günlük yaşamın sınırlı bir zaman dilimine sığdırmaya çalıştıkları marj dışı gençlik kültürlerini içselleştirerek kendi bireyselliklerini kanıtlamaya çalışmışlardır. *"[...]benim kulağımda 3-4 cm'lik bir çengelli iğnem vardı mesela, insanlar görüp fark ettiklerinde şaşkınlıkla, biraz da korkuyla bakıyorlardı. Fakat bu durum umurumda olmadığı gibi hoşuma da gidiyordu. Çünkü bu tekdüze, tek televizyon kanallı topluma, aralarında farklılıkların da olabileceğini, farklı giyinebileceğini ve en önemlisi farklı insanların da olabileceğini göstermiş oluyordum böylece."*[8] Gençlerin "sınırlı alanlardaki" "bireysel özgürlükle rinin" satanizm ile özdeşleştirilmesi ise toplumun, ailelerin ve medyanın marj dışı gençlere karşı duydukları endişelerin ve giderek büyüyen antipatinin doruk noktası olarak kabul edilebilir.

Toplumun sabit değerleri karşısında zıt bir kutbu temsil eden pasaj gençlerinin, marj dışı sosyalliklerinin genellikle pasaj içinde sınırlı kalması, muhafazakar normla rın gençler tarafından halen kabullenilmeye devam edildiğini de göstermektedir. Erkeklerin saç uzatması, küpe takması, gözlerini siyaha boyaması, dar pantolon giyme leri gibi karşı cinsin imgelerini içeren eylemler, geleneksel ortamlarda geçici olarak terk edilmiştir. Ataerkil aile yapısı, söz konusu eylemlerin, marj dışı kültürün yaşam alanları içinde sınırlı kalmasına neden olmuştur. *"[...] tedirginlikler her halükarda diz boyu, tepkiler çuval dolusu. Ne yapacaksın peki? Tepki gördün diye vaz mı geçeceksin? Yok, ben buna karar verdim tribindeydim. Zaten okula falan giderken çıkartıyorsun küpeyi. Hani bu şey gibi, davete giderken süslenirsin misali konsere giderken küpe takıyorsun, arkadaşlarınla dolaşırken takıyorsun. Yani tam olarak o küpe o kulakta durmuyordu."*[9] Türkiye dışında, örneğin punk'ın çıkış noktası olan İngiliz punk

---

[7] Kutlukan, Mehmet. "Megapollerin Özürlü Çocukları", *İstanbul'da Rock Hayatı - Sosyolojik Bir Bakış*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 135

[8] Güldallı, Tolga. "Röportaj - Headbangers / Bülent", Erken Dönem Punk, *Türkiye' de Punk ve Yeraltı Kaynaklarının Kesintili Tarihi 1978-1999*, Yay. Haz. Sezgin Boynik, Tolga Güldallı, Bas Yayın, İstanbul, 2007, s. 66.

[9] Güldallı, Tolga. "Röportaj - Headbangers / Sercan", *Erken Dönem Punk, Türkiye' de Punk ve Yeraltı Kaynaklarının Kesintili Tarihi 1978-1999*, Yay. Haz. Sezgin Boynik, Tolga Güldallı, Bas Yayın, İstanbul, 2007, s. 38.

gençliğini/akımını ele aldığımızda -her ne kadar nihaye tinde kapitalist sistemin bir ürünü haline gelse de- özü itibariyle siyasi bir ideolojiyi, toplumda haksızca standartlaştırılmış değerlere karşı bir muhalifliği barındırmıştır. 1970'lerde İngiltere'deki ekonomik çalkantı en çok işçi sınıfı gençlerini etkilemiştir. İşçi sınıfından oluşan bir grup genç, punk kültürünü yaratarak savaşı, hayat pahalılığını, işsizliği protesto etmişlerdir. Protestolarını, itirazlarını muhalif sözlerle dolu bir müzik türü, aykırıksı giyim tarzı ve otoritelere karşı yazılı söylemlerini dile getirdikleri fanzinler aracılığı ile gerçekleştirmişlerdir. Punk gibi rock gençlik kültürü de esasında, büyük toplumsal değişimlerin ve bu değişimlerin toplumsal hayata yansıttığı olumsuz sonuçlar karşısında gençlerin isyanını ifade edebilmek amacıyla ortaya çıkan bir kültürdür. 1950'li yıllarda Batı'da gençler aracılığı ile yaşam bulan Rock kültürü, Vietnam Savaşı'na karşı bir protesto ile başlayan ve beraberinde ırkçılık, cinsiyetçilik, işsizlik, tekellere ve iktidar gruplarına karşı bir reddiyeyi simgeleyen bir cemaatleşmenin ürünüdür. Öte yandan gençler aile ve okul gibi toplumsal kurumların, özgürlüklerini sınırlandırdığı kanısında olmuşlardır. Yine 1970'lerde Amerika'daki siyahî gençlerin kendilerine yöneltilen ırkçı söylemlere karşılık isyanları ve tepkileri hip-hop kültürü ile somutlaşmıştır. Akmar Pasajı gençleri, kendi toplumsal sorunlarına paralellik göstermeyen batıdan aktarma birtakım marj dışı kültürleri benimsemiştir. Paralelliğin söz konusu olmamasına karşın Akmar Pasajı gençlerinin bu seçimi kendi toplumlarında da bir anlam ifade etmiştir. Kuşkunun, boşluğun, güvensizliğin oluştuğu, bütünsel görüşlerin savunulamadığı ve kimlik çeşitlenmesinin ortaya çıktığı bir toplumsal formda, her ne kadar "dışarıda kalan", "öteki" olarak tanımlansalar da, sıradanlığın sınırlarını aşarak farklı bir özgünlüğün/kimliğin yaratıcısı olmaları açısından kendilerini anlamlı kılmışlardır.

Satanizm pasaj kapattırdı

Siyah tişörtlü gençlerin uğrak yeri olarak bilinen Kadıköy Akmar Pasajı, polisin satanist baskınları nedeniyle müşterilerini kaybetti

Şekil 6: "Satanizm pasaj kapattırdı", Milliyet, 1999. Alt başlık: Siyah tişörtlü gençlerin uğrak yeri olarak bilinen Kadıköy Akmar Pasajı, polisin satanist baskınları nedeniyle müşterilerini kaybetti.

Akmar Pasajı gençlerinin marj dışı kültür pratikleri arasında fotokopi ile çoğaltılan, bir-iki sayfadan oluşan, benimsedikleri gençlik kültürleri ile ilgili haber payla

şımlarının yer aldığı, yerli amatör grupların etkinlikleri ile ilgili bilgileri içeren ve ticari olmayan yayınlar/fanzinler de yer almaktadır. Fanzinler, 1970'lerde İngiltere'deki işçi sınıfı gençler tarafından oluşturulan punk altkültürünün bir parçasıdır. Punk altkültürü ile özdeşleşen fanzinler, gençlerin genel kabul görmüş yaşam değerlerini ve kalıplarını yıkmaya-bozmaya yönelik tavırlarının bir dışavurumudur. Akmar Pasajı gençlerinin fanzin yayınları sadece punk kültürünü benimseyen gençlerin uğraşı olmakla ile sınırlı kalmamıştır. Rock, hiphop, heavy metal vs. gibi çeşitli kültürleri de kapsayan bir içeriğe sahip olması açısından batılı örnekten ayrılmaktadırlar. *'..yani fotokopi basit, ucuz ve üretimi kolay bir şey. Tek gördüğüm o oldu, örnek aldığım başka bir şey olmadı. [..] bizim Mondo Trasho'da yaptığımız şey kavramsal bir şeydi, nasıl diyeyim, belli bir altkültür grubuna hitap etmeyen, aslında hemen herkesi kapsayan, hayatta uğraştığım, ilgilendiğim her şeyi yapmaya çalıştım dergilerin üstünde, neyle ilgileniyorsam o sırada. O zaman fandan, fanzinden kaçıyor, ya da belli bir gruba hitap etmekten iş kayıyor. Ama bu kaymanın iyi bir sonucu var, daha fazla kişiye ulaşabiliyorsun böylece. Çünkü punk da alıyor, junk da alıyor, hiphopçu da alıyor.'*[10] İngiliz punk gençliği giyim, müzik ve fanzinler aracılığı ile "onlara karşı biz" anlayışını savunmuşlardır. Böylece toplumsal değerleri kabullenmiş kitlelerden, otoritelerden ve tekellerden kendilerini soyutlamışlardır. Akmar Pasajı gençleri de fanzinler yayınlayarak "pasaj içinde ortak bir ruh" yaratmışlardır ve cemaatleşme bilincini desteklemişlerdir. Akmar Pasajı gençlerinin ortaya çıkardıkları amatör yayınların, kendi toplumlarındaki ilk yaratıcıları olmaları, '80lerin toplumsal yapısı içinde kendilerini diğer kimliklerden ayıran bir başka pratik olarak öne çıkmaktadır.

Başlangıçta "dışarıda kalan" pasaj gençlerinin topluma hissettirdikleri tehditkar imaj ve yaşamlarına kattıkları farklı pratikler, 1990'ların sonlarına doğru giderek bir "kabul görülebilirlik" sürecine girmiştir. Bu küçük çaptaki gruplar karşısında baskınlığını koruyan geleneksel toplum değerlerleri ağı gevşemeye başlamıştır. Hakim ahlaki kurallar, gelenek ve görenekler, toplumun baskın kalan değerleri gibi mu-

[10] Güldallı, Tolga. "Röportaj - Mondo Trasho / Esat, Fanzinler", *Türkiye'de Punk ve Yeraltı Kaynaklarının Kesintili Tarihi 1978-1999*, Yay. Haz. Sezgin Boynik, Tolga Güldallı, Bas Yayın, İstanbul, 2007,s.259.

laklıklar karşısında çelimsiz kalan marj dışı eğilimlerin "zararlı" olarak algılanan nitelikleri, "moda" ve "endüstri" tarafından törpülenmiştir. Böylece "tehlikeli"-"sapkın" görünüm, "zevk" niteliğini kazanarak "düzen" nezdinde masumlaşabilmiştir. Medyada yer alan haberlerin de içeriğinin yumuşatılmasıyla marj dışı gençlere karşı temkinli olmanın çok da abartılmaması gereken bir durum olduğu kanıksanmıştır. Marj dışı kültürün geleneksel toplum değerleri ile uzlaşımı, marj dışı kültürün, "popüler kültürün" eksenine girmesi ve egemen kültürün bir parçası olmasıyla bağlantılıdır. Öte yandan Akmar Pasajı gençlerinin Batılı gençlik kültürleri ile etkileşimde bulundukları dönem, bu kültürlerin batıda popüler bir forma dönüştüğü döneme rastlamaktadır. Köklerinde devrimci bir ideali (savaşa, ırkıçılığa, işsizliğe, cinsiyetçiliğe vb. muhalif bir duruş) barındıran söz konusu Batılı kültürler, kapitalist sistemin birer ürünü haline geldiklerinde tüm dünya gençliğinin arzına sunulmuştur. Neticede, sistemin işleyişini bozmayacak bir "biçime" dönüştürülmüş özgün ve anti-kapitalist gençlik kültürleri, devrimci ideallerinden uzaklaşmıştır.[11] Akmar Pasajı gençliğinin benimsedikleri batıdan aktarma kültürlerin, kendi toplumlarında da birer kültür endüstrisinin ürünü haline gelmesi ortak bir neticedir. Fakat bizim için Akmar Pasajı gençliğini önemli kılan nokta, toplumsal değişimdeki rolleridir. '80 dönemi Türkiye'sinde pasaj gençliğinin toplumsal değişimde kazandığı rol,

Demiri Akbağ 'Bir Elinde Cımbız, Bir Elinde Ayna' köşesinde Heavy metalci olacak. (Fotoğraf: Deniz HANÇER)

İşte Müzik İşte Eğlence

ŞÖYLE koltuğunuza oturup neşeli mi neşeli bir program izlemeye ne dersiniz?.. Fulya Ergüney ile Yalçın Dümer'in birlikte sundukları 'İşte Müzik İşte Eğlence', müzik konukları, yarışma, güldürü ve moda bölümleriyle isteklerinize cevap verecek içeriklerle dolu.

Seda Sayan, Mine Koşan ve Jale, sevilen parçalarından oluşan mini bir konser verecek.

'Gösteri Kendini'de bu hafta yarışmacılar şerbetçilik ve DJ'lik konularında yarışacaklar.

'Berd Baştan Yarat'ta, Nesrullah Yurgüç, genç yayın emekli olmuş İnci Aver'yi yeni bir görünüme kavuşturacak.

Programın mizah bölümü 'Gülmece Güldürmece'de ise **Demet Akbağ**'ı ilginç bir tiplemeyle izleyeceğiz. Sanatçı 'Bir Elinde Cımbız Bir Elinde Ayna' köşesinde Heavy-metalci bir kadını canlandıracak ve ardından da konuyla ilgili şarkısını seslendirecek.

Arif Susam'ın sahneye çıktığı bir gece kulübünden görüntüler de izleyeceğiniz 'İşte Müzik İşte Eğlence'de ayrıca, 'Moda' ve 'Aktüalite' köşeleri de ekrana gelecek.

SAYFA 20.30

Şekil 8:
"İşte Müzik İşte Eğlence" TV programı, *Milliyet*, 1993.(*)

[11] Batılı marj dışı kültürlerin özünde mevcut düzene karşı bir reddiye söz konusudur. Fakat zaman içinde kültür endüstrisine yenik düşerek ideolojilerini yitirmişlerdir. Örneğin, 1980'lerin küreselleşme iklimi içinde hızla dünya gençliğine "tüketilmek" üzere yayılmaya başlayan popüler kültürleşen punkın müziğinin dışında giyim stili de modaya dönüşmüştür. Punk müziğini ya da giyimini tüketmek için artık punk olmak şart değildir. *"1977 yılının Eylül ayında, Cosmopolitan, Zandra Rhodes'un, tamamen punk temasına ilişkin çeşitlemelerden oluşan en son çılgın koleksiyonunu yayınladı. Modeller, çengelli iğne ve plastiklerden oluşuyordu (iğneler değerli taşlarla, "plastik" de saten ile süslüydü!) ve buna ilişkin yazıda da, altkültürün çok yakındaki ölümünün habercisi olan bir özdeyişle bitiyordu: "Şok etmek şıktır."* Hebdige, Dick. ***Altkültür-Tarzın Anlamı***, Çev. Sinan Nişancı, Babil Yayınları, İstanbul, 2004, s. 90.

Programın içeriğinin tanıtımında marj dışı kültürün endüstriye dönüşümünün eğlence alanındaki tezahürü ile karşılaşmaktayız: *"Şöyle koltuğunuza oturup neşeli mi neşeli bir program izlemeye ne dersiniz? 'İşte Müzik İşte Eğlence', müzik konuları, yarışma, güldürü ve moda bölümleriyle isteklerinize cevap verecek içeriklerle dolu. [...] Programın mizah bölümü 'Gülmece Güldürmece'de ise Demet Akbağ'ı ilginç bir tiplemeyle izleyeceğiz. Sanatçı 'Bir Elinde Cımbız Bir Elinde Ayna' köşesinde Heavy-metalci bir kadını canlandıracak ve ardından konuyla ilgili şarkısını seslendirecek.."*

siyasi/devrimci/dönüştürücü bir ideoloji yaratma çabası dışında "farklıbir kimliği" temsil etmeleridir. Gündelik yaşam kültürü ile marj dışı kültürü birbiri ile uyumlulaştırmada gazete, dergi ve televizyon en etkili vasıta halini almıştır. Nihayetinde marj dışı kültürün giyim imgeleri modaya, başlangıçta pasaj gençliğinin demolardan ibaret olan aykırıksı müzikleri ise müzik endüstrisine devrolmuştur. Yeni dönemde marj dışı kültür tarzının "şık görünmek ya da trendleri yakalamak isteyenler için yeni bir alternatif" sunmasının yanı sıra işletmecilerin "yeni kar fırsatları" anlayışıyla da kusursuzca örtüşmüştür. *"Beşiktaş semtinin delikanlıları ile kavga etmiştik. Çocukları çok iyi hatırlıyorum. Bir de konfeksiyon mağazaları vardı. Aradan bir yıl geçti. Şimdi aynı çocuğun konfeksiyon mağazasının yerinde metal market var. Çok da iyi para kazanıyor."*[12] Kendi müzik gruplarını kurmak isteyen amatör gençlere demolar hazırlayan ve gençler için bir mabet özelliğindeki Hammer Müzik, Atlantis Müzik ve Zihni Müzik Merkezi de müzik tekellerinin devreye girmesiyle eski büyüsünü kaybetmeye başlamıştır. Yine ilk dönemde gençler için referans sayılabilecek Batı menşeli müzik albümlerinin teminini sağlayan pasaj içindeki bu mekanlar yegâne olma vasfını yitirmiştir. Yerli ve yabancı tüm marj dışı kültür örneklerinin (müzik, giyim, dergi, rock barlar) piyasaya kavuşmasıyla metalaşmış kültür ürünleri tüm toplum kesiminin elde edebileceği kadar fazla sayıda üretilmiş ve yeni mekanlarında yerlerini almıştır. Marj dışı kültürün popülarite kazanmasıyla fanzinler de aylık olarak yayınlanan ticari gençlik dergilerine dönüşmeye başlamıştır. Toplum tarafından bir "kabul görülebilirlik" sürecine girmiş olan marj dışı gençlik kültürlerine duyulan ilginin dozunu ve beraberinde ticari beklentileri arttırmak amacıyla kimi dergilerde *"ülkemizin gerçeklerine gözümüzü kapatmayalım"*[13] anlayışıyla Ahmet Kaya ve Orhan Gencebay röportajlarına da yer verilmiştir. Marj dışı kültürlerin trendleştiği dönemde büyük bir yayın grubu tarafından yayınlanan ve satışlarından oldukça iyi kar elde edileceği düşünülen dergilerden biri de Rock Kazanı Dergisi'dir. Dergi, rock kültürünün ruhunu daha başlangıçtan itibaren kaybetmiştir. Özünü bulamamış, underground "görünümlü" bir dergi ortaya çıkmıştır: *"Militan olun, underground olun dendi. Parlak, cicili bicili kağıda bastığımız zaman itici olur, iki tane resim güzel görünsün diye bu ruhu kaybetmeyin dendi."*[14] Yine dergide şairlere ayrılan bir bölümün yer alması ve büyük bir yayın kuruluşu tarafından destekleniyor olması, rock kültürünün özünde varolan "kurulu toplumsal değerlere/tekellere karşı çıkma" misyonu ile çelişmektedir ve dönemin tüm dergileri işin sadece ticari boyutu ile öne çıkmaktadır.

---

[12] Kutlukan, Mehmet. "Popüler Kültüre Yöneliş", (Trash Grubu ile röportaj), *İstanbul'da Rock Hayatı - Sosyolojik Bir Bakış*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 138.

[13] Fırat, Derya, "Stüdyo İmge Dergisi", *İstanbul'da Rock Hayatı - Sosyolojik Bir Bakış*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 46.

[14] Fırat, Derya. "Rock Kazanı Dergisi ile Yapılan Röportaj", *İstanbul'da Rock Hayatı - Sosyolojik Bir Bakış*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 83.

Haydi gençlik Rock Rock Rock

Rock liselerde çınlıyor

Şekil 9:
"Rock Liselerde Çınlıyor", *Milliyet*, 1996. Alt başlık: "Özellikle Anadolu liselerinde okuyan gençler arasında Rock, yaygın bir müzik türü. Çoğu, gitar dersi alıyor, Kadıköy'deki Akmar Pasajı'na takılıp Rock'la daha iç içe yaşama imkanı buluyor."

Milliyet

MODA

Geliyor, bunlar geliyor...

Gelecek sezon yine her şey mübah. Ufak tefek ayrıntılar ise devrim yaratacağa benziyor. Genel stil şöyle özetlenebilir: 80'lerin rocker kılıklı pop havası

Şekil 10:
"Geliyor, bunlar geliyor...", *Milliyet*, 2000. Alt başlık: "Gelecek sezon yine her şey mubah. Ufak tefek ayrıntılar ise devrim yaratacağa benziyor. Genel stil şöyle özetlenebilir. 80'lerin rocker kılıklı pop havası."

Günümüzde de marj dışı gençlik kültürleri, hem mekan olarak yoğunlaşmaya devam etmekte hem de bireylerin kişisel tercihlerine ve "ahlaki değerlere" göre tekrar biçimlenmektedir. 2008 yılında Akmar Pasajı'na yakın bir mekanda satış yapan bir firma çalışanı ile yapılan röportajda, 1980'lerdeki muhafazakar normların baskınlığı karşısındaki "sınırlı" farklılaşmanın bazı izlerini görmek hala mümkün. Diğer yandan "Amerikan kültürünün Türkleştirilmesi" anlayışıyla, tasarımlara kendi kültürel sembollerimizin yerleştirilmesi ticari kaygıların bir başka göstergesi olarak ön plana çıkmaktadır. *"Forus Mağazası'ndan Ömer Faruk Şenbakan minyon yapılı kızların büyük bedenli erkek kıyafeti aldıklarını, artık 5XL (XXXXXL) bedenli tişörtler ürettiklerini belirtiyor. Şenbakan'ın "tamamen ithal bir moda" eleştirisine, Pislick mağazasından tişört tasarımcısı Kurtuluş Birgören yanıt veriyor: "Biz bu Amerikan kültürünü Türkleştiriyoruz. Tasarımlara cami, ay yıldız gibi motifler koyuyoruz. Fatih Bakioğlu (Pislick mağazası) ise kıyafetler belden düşüp müşteriler çevreden tepki almasın diye pantolonların bellerini vücuda oturttuklarını ifade ediyor."*[15] Bu noktada

[15] Çelebi, Müge. "Amerikan Kültürü Türkleşiyor - Kadıköy Hip-hop Pazarı" (Röportaj), http://www.milliyet.com.tr/2008/01/27/pazar/paz01.html (Çevrimiçi: 30.05.2012).

her ne kadar "ithal modayı taklit etmeye karşıt bir tavır" sergilense de farklılıklar/özgünlükler/zıtlıklar altüst edilerek, "düzen" içinde karmaşık bir "anlamsızlığa" bürünmektedir. Dolayısıyla gündelik yaşamın standartlarına ters düşen marj dışı kültürün içeriği cisimleştirilmekte ve zamanın koşullarına göre yeniden biçimlenerek modanın, "değişim için değişime olan ihtiyacına" bir cevap olarak boyut değiştirmektedir. Bu durum aynı zamanda marj dışı kültürlerin kendi "özgün ifadesinden/anlamından" tamamen kopuşunu da ifade etmektedir. Kadıköy Akmar Pasajı gençliği, marj dışı gündelik yaşamın düzene eklemlenmesini gösteren bir örnektir. Günümüzde siyasal anlamda arayışlar toplum düzeyinde sona ererken Akmar Pasajı gençliğinin temsil ettiği yaşam tarzı ve kültürü toplumsal parçalanmanın ve alternatifsizliğin bir ürünü olarak dini, etnik farklı kimlikler arasında da yaygınlaşmıştır. Sonuç olarak düzene bir alternatif getiremeyen, mevcut dünya düzenine karşıt yeni bir arayış söz konusu olmayıp düzen mutlaklaştığında, özgürleşme ancak yaşam tarzı düzeyinde ortaya çıktığı gibi bu özgürlük toplumsallığa karşıt bir anti kimlik belirtisi olmaktadır.

Kaynakça

Ayan, Serhat, "Satanizm pasaj kapattırdı, Milliyet, 27.09.1999.

Çelebi, Müge. "Amerikan Kültürü Türkleşiyor - Kadıköy Hip-hop Pazarı" (Röportaj), http://www.milliyet.com.tr/2008/01/27/pazar/paz01.html (Çevrim içi, 30.05.2012).

Berman, Marshall, "Giriş: Modernlik - Dün, Bugün ve Yarın", *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor,* Çev. Ümit Altuğ - Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Fırat, Derya, "Rock Kazanı Dergisi ile Yapılan Röportaj", *İstanbul'da Rock Hayatı - Sosyolojik Bir Bakış,* Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Fırat, Derya, "Stüdyo İmge Dergisi", *İstanbul'da Rock Hayatı - Sosyolojik Bir Bakış,* Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Güldallı, Tolga, "Röportaj - Headbangers / Bülent", *Erken Dönem Punk, Türkiye'de Punk ve Yeraltı Kaynaklarının Kesintili Tarihi 1978-1999,* Yay. Haz. Sezgin Boynik, Tolga Güldallı, Bas Yayın, İstanbul, 2007.

Güldallı, Tolga, "Röportaj - Headbangers / Sercan", *Erken Dönem Punk, Türkiye'de Punk ve Yeraltı Kaynaklarının Kesintili Tarihi 1978-1999,* Yay. Haz. Sezgin Boynik, Tolga Güldallı, Bas Yayın, İstanbul, 2007.

Güldallı, Tolga, "Röportaj - Mondo Trasho / Esat, Fanzinler", *Türkiye'de Punk ve Yeraltı Kaynaklarının Kesintili Tarihi 1978-1999*, Yay. Haz. Sezgin Boynik, Tolga Güldallı, Bas Yayın, İstanbul, 2007.

"Heavy Metalciler Müjde", Milliyet, 26.02.1990.

Hebdige, Dick, *Altkültür-Tarzın Anlamı*, Çev. Sinan Nişancı, Babil Yayınları, İstanbul, 2004.

"İşte Müzik İşte Eğlence", TV programı tanıtımı, Milliyet/TV Magazin, 11.08.1993.

Kopkind, Andrew, Dressing Up, Village Voice, 1979'dan aktaran Davis, Fred, "Anti-moda: Olumsuzlama Sürecinde Yaşananlar", *Moda, Kültür ve Kimlik*, Çev. Özden Arıkan, YKY, İstanbul, 1997.

Kutlukan, Mehmet, "Megapollerin Özürlü Çocukları", *İstanbul'da Rock Hayatı - Sosyolojik Bir Bakış*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Kutlukan, Mehmet, "Popüler Kültüre Yöneliş", (Trash Grubu ile röportaj), *İstanbul'da Rock Hayatı - Sosyolojik Bir Bakış*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Lüküslü, Demet, "Dönemin Siyasal Şiddetinin Aktörlerinden Biri Olarak Gençlik", (Röportaj), *Türkiye'de Gençlik Miti - 1980 sonrası Türkiye Gençliği*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Omay, Elvan, "Rock Liselerde Çınlıyor / Haydi Gençlik Rock Rock Rock", *Milliyet*, 04.07.1996.

Özgüden, Doğan, "Her On Yıl Bir 68!", *Cogito*, Mayıs '68, Sayı: 14, İstanbul, 1998.

Sönmez, Ayşegül, "Geliyor, bunlar geliyor...", *Milliyet/Vitrin-Moda*, 22.07.2000.

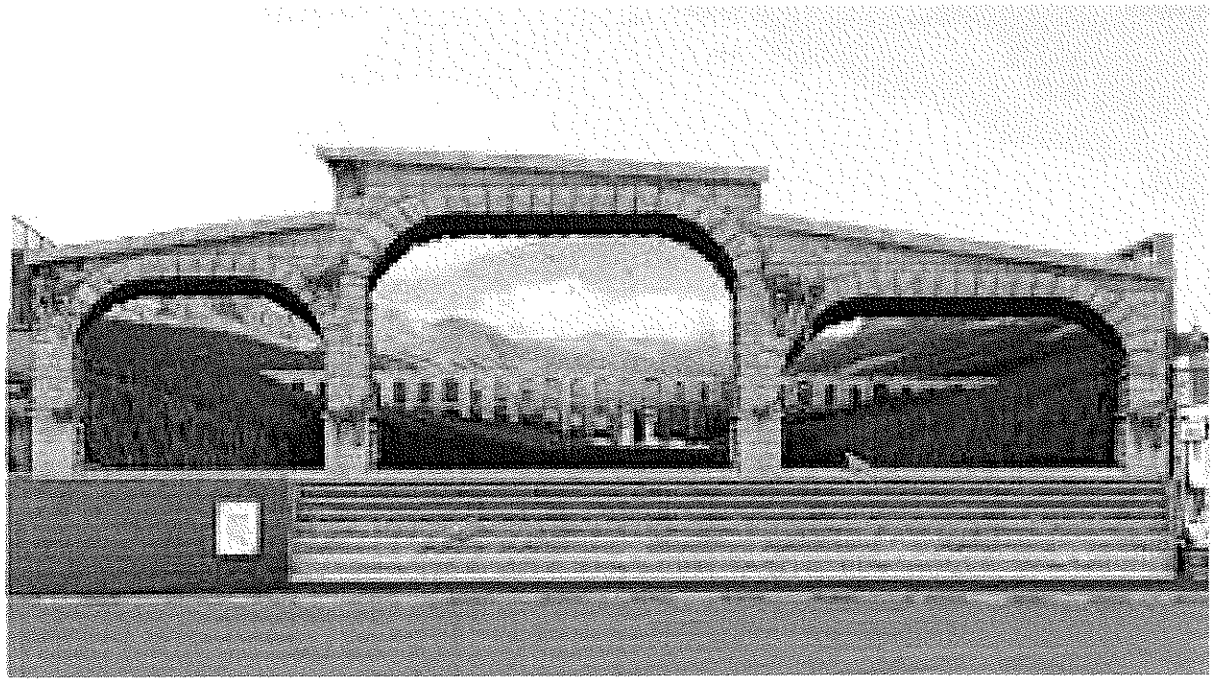
Young, Tricia Henry, *Punk - Bir Altkültürün Oluşumu*, Çev. Hira Doğrul, Dost Kitabevi, Ankara, 1999.

YAVUZ İnci, «1980 sonrası dönemde marj dışı gençlik yaşamının düzene eklemlenmesi: Kadıköy Akmar Pasajı Gençliği», Sosyologca, sayı: 4, Temmuz - Aralık 2017, s. 219 - 233.

TÜRKIYE'DE KENTSEL KIMLIKLER ve KENTSEL HAREKETLER

"ÇILGIN KALABALIKLARDAN UZAK"

MEKANSAL-TOPLUMSAL AYRIŞMA



8. Mekânsal-toplumsal ayrışma: "Çılgın kalabalıktan uzak"

KURTULUŞ Hatice, "Mekanda billurlaşan Kentsel Kimlikler: İstanbul'da Yeni Sınıfsal Kimlikler ve Mekansal Ayrışmanın Bazı Boyutları", *Doğu-Batı Dergisi*, yıl:6, sayı:23, Mayıs-Haziran-Temmuz 2003, s.75-96.

BALİ Rıfat, "Çılgın kalabalıktan uzak...", *Birikim*, no:123, Temmuz 1999, s.35-46.

KURTULUŞ Hatice, «Mekanda Billurlaşan Kentsel Kimlikler: İstanbul'da Yeni Sınıfsal Kimlikler ve Mekansal Ayrışmanın Bazı Boyutları», Doğu-Batı Dergisi, yıl-6, sayı 23, Mayıs-Haziran-Temmuz 2003, s. 75-96.

MEKÂNDA BİLLURLAŞAN KENTSEL KİMLİKLER: İSTANBUL'DA YENİ SINIFSAL KİMLİKLER VE MEKÂNSAL AYRIŞMANIN BAZI BOYUTLARI

Hatice Kurtuluş*

GİRİŞ

Kentler, ortaya çıktıkları erken zamanlardan beri toplumsal eşitsizlikleri ve mekânsal ayrışmaları barındıran yerleşmeler olmuşlardır. Binlerce yıl öncesinin şehirleriyle günümüz kentlerinin belki de en çarpıcı ortak yanı toplumsal eşitsizliklere dayalı mekânsal ayrışmaların varlığıdır. Toplumsal eşitsizlikler ve yarattığı mekânsal ayrışmanın biçimi ve düzeyi kentlerin kimliklerinin oluşumunda önemli rol oynar ve kentleri birbirinden farklılaştırır. Bu ayrışma, diğer yanıyla o kentin yaşayanlarının kentsel-sınıfsal kimliklerin mekândaki ifadesidir. Eşitsizliklere bağlı olarak yerleşim mekânında kendini gösteren toplumsal ayrışmanın derecesi ve biçimi, o kentteki üretim ilişkileri, sınıfsal, etnik, kültürel, dinsel çatışmalar ve güç ilişkilerine bağlı olarak şekillenir ve kentin yerleşim deseni bu kimliklerin mekândaki yoğunlaşması sayesinde billurlaşır.

* Y. Doç. Dr. Hatice Kurtuluş, Muğla Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

Kentler, geniş anlamıyla *antik kent, ortaçağ kenti, modern kent, postmodern kent* gibi belli bir tarihsel gelişme çizgisi içinde kimliklerle tanımlanmalarının yanı sıra, *ticaret kenti, sanayi kenti, metropoliten kent, iletişim kenti, turizm –eğlence kenti, üniversite kenti, finans kenti* gibi, uzmanlaşma alanlarıyla tanımlanmaktadırlar.[1] Yakın zamanlarda ise kentlerin bu kimliklerine, ülkesel gelişmişlik düzeyleri ve uluslararası alandaki rolleriyle bağlantılı olarak yeni kimlikler eklenmektedir. Örneğin, *merkez, çevre, yarı-çevre kent, üçüncü dünya kenti, azgelişmiş ülke metropoliten kenti, kolonyal kent* ve *küresel kent* tanımlamaları bu yeni kimliklere işaret etmektedir.[2] Kentlerin giderek ayrışan ve uzmanlaşan bu yeni kimlikleri, aynı zamanda bu kentlerde mekânsal organizasyonun ve toplumsal eşitsizliklerin yeniden düzenlenmesini zorunlu hâle getirmektedir. Bu süreç, kentteki sınıfsal, etnik, dinsel, kültürel, cinsiyet kimliklerinin kentteki yer seçim davranışlarında/stratejilerinde önemli dönüşümleri beraberinde getirmekte ve kent mekânındaki ayrışmayı yeniden şekillendirmektedir.

Bu yazının sınırları içinde kentlerin kimliklerinin hem nedeni hem de sonucu olarak ortaya çıkan yeni mekânsal ayrışmalar ele alınarak, bu ayrışmanın üç yeni boyutunu oluşturan, yeni altkentler, ayrışmış refah adacıkları ile soylulaş(tırıl)arak yeni bir tüketici sınıfa sunulan eski kent mekânları ve bu mekânların yeni tüketicilerinin sınıfsal-kentsel kimlikleri İstanbul örneği ile betimlenmeye çalışılacaktır. Küreselleşen dünyada İstanbul'un yeni konumu ve rolüne bağlı olarak, eşitsizliklerin ve toplumsal organizasyonun yeniden düzenlenişi kendisini en görünür biçimiyle kent mekânında ortaya koymaktadır. Bu çerçeve içinde, İstanbul'da son 20 yıldır giderek karmaşıklaşan kentsel-sınıfsal kimlikler, mekândaki ayrışmanın yarattığı billurlaşma aracılığı ile betimlenmeye çalışılacaktır.

---

[1] Kentleri tarihsel dönemlerle betimlemeye çalışan yaklaşımlar için bkz: Mumford, L., 1940, *The Culture of the Cities*, Secker and Warburg, London; Sjoberg, G., 1960, *The Pre-industrial City*, The Free press. New York.

Fordist birikim rejimlerinden post-fordist birikim rejimlerine geçişle birlikte değişen üretim yapısının yarattığı yeni kent tiplerinden bahseden çalışmalarında Lambooy ve Moulaert, kentlerin, *the innovative city ; the producer and business services city; the informational city; the transactional city; the network city; the global city*, gibi rasyonel ekonomik işlevleriyle tanımlandığından bahsedip, kendileri bir diğer tanım *the neo-institutional city*'den bahsetmektedirler. Bkz: Lambooy, J.G., ve Moulaert, F., 1996, The Economic Organization of Cities: An Institutional Perspective, *International Journal of Urban and Regional. Research*, vol.20, no.2.

[2] Geç kapitalistleşen ülkelerin kentleşme süreçlerini ele alan çok sayıda çalışma olduğu gibi, merkez ülkelerin kentsel ve metropoliten alanlarındaki dönüşümleri, dünyadaki ekonomik iş bölümünün yarattığı yeni roller ve sanayi coğrafyası bağlamında ele alan geniş bir literatür bulunmaktadır.
Bkz: King, A.D., 1990, *Urbanism, Colonialism and the World Economy*. Routledge; Knox,P. L., ve Taylor, P.J.,(eds), 1995, *World Cities in a World-System*, Cambridge University Press; Sassen, S., 1994, *Cities in a World Ekonomy*, Pine-Forge Press, Thousand Oaks ; vd. Ayrıca *dünya kenti* ile ilgili geniş bir literatür için bkz: Ercan, F., 1996, Dünya Kentleri ve Uluslar arası Kentler: İstanbul, *Toplum ve Bilim*, no.75-kış, s. 61-95

KENT, EŞİTSİZLİK, KİMLİK VE MEKÂNSAL AYRIŞMA DİNAMİKLERİ

Arkeoloji, Antropoloji, Tarih, Coğrafya, İktisat ve Sosyoloji alanlarında yapılan çalışma ve araştırmalar bize *şehir* denilen insan yerleşmesinde mekânın, hemen her dönemde, gelir, güç ve saygınlık sahipliğine göre biçimlendiğini göstermektedir. Bilinen en eski şehirler üzerine yapılan çalışmalar, toplumsal eşitsizliklerin mekândaki izlerini ortaya koymaktadır.[3] Gerek konut büyüklükleri, konut yapımında kullanılan malzemenin kalitesi, konuttaki eşyaların ve yaşam tarzlarının farklılıkları, toplumsal eşitsizliklerin şehirlerin doğasında olduğunu kanıtlamaktadır. Ancak kapitalist toplumdan önce, şehirlerdeki mekânsal ayrışmayı belirleyen temel faktör, belli bir ölçüde toplumsal eşitsizliklerin kaynağını da oluşturan dinsel ve etnik kimliklerdir. Yani kapitalist kente kadar, mekânsal ayrışma, gelir ve sınıfa göre değil din - cemaat ve etnik kimliklere bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Aynı dine, cemaate ya da etnik kimliğe sahip zenginlerle fakirler, farklı büyüklük ve konfordaki konutlarında ama birbirlerini dışlamadan, mekânda yan yana yaşayabilmektedirler.[4]

Kapitalist toplumun ortaya çıkışı ile birlikte, sermaye birikiminin yoğunlaştığı kentlerde mekân, din, cemaat ve etnik kimlikten çok sınıfsal kimliğe bağlı olarak ayrışmaya başlamıştır. Sınıf kimliği diğer kimliklerin önüne geçerken, kapitalizmin doğası gereği derinleşen eşitsizliklerin mekânda yeniden düzenlenmesi zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Bu yeni bir toplumsal-mekânsal organizasyon anlamına gelmektedir. Engels, 19. yüzyıl sanayi kapitalizminin yükseldiği bir sanayi kenti olan Manchester'da bu yeni sınıfa dayalı mekânsal ayrışmayı tüm açıklığıyla gözler önüne sermektedir.[5] Engels'in gözlemlerine göre Manchester'in olumsuz yaşama koşulları içindeki işçi mahalleleri ile göreceli olarak daha iyi konumda olan orta sınıf mahalleleri birbirinden ayrışmıştır ve kentin düzenlenişinden dolayı bu sınıfların birbirleriyle pek rastlaşmadan kentte yaşamlarını sürdürebilmektedirler. Diğer yanda, üst sınıflar ise kentin dışında kırsal alandaki lüks konutlarında, sanayi kentinin hava ve su kirliliğinden uzakta yaşamakta, kentin merkezindeki işyerlerine atlı araba ve otobüslerle gitmekte ve kentin çalışan sınıflarının yaşadıkları sefaleti sadece bu yolculuk sırasında görmektedirler.[6] 19. yüzyılın

---

[3] Mezopotomya, Mısır, Suriye, Hindistan ve Minos uygarlıklarında kentlerdeki sosyal yapı ve farklılaşma için bkz: Hawwkes J. ve Wooley, L., 1963, The Urbanization of Society, *History of Mankind: Cultural and Scientific Development*, Vol. I, George Allen and Unwin

[4] Ortaylı, İ., 1977, İstanbul'un Mekânsal YapısınınTarihsel Evrimine bir Bakış, *Amme İdaresi Dergisi*, Sayı 2, Ankara, s. 77-97

[5] Engels, F., 1968, *The Condition in Working Class in England 1844*, Standford University Press

[6] Engels, F., 1968, a.g.e. , s. 54-55

giderek olgunlaşan kapitalist toplumunda, eşitsizlikler, kent mekânını sınıfsal olarak ayrıştıran bir nitelik kazanmaktadır. Kentsel mekânı düzenleyen kurallar da bu yeni toplumsal farklılaşma ve ayrışmaya dayalı olarak yeniden yapılanmaktadır.

Engels'den günümüze kent sosyologları ve kent bilimciler, bu ayrışmaya ve yarattığı kentsel örüntüye ilişkin çeşitli yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bu yaklaşımların en yaygın olanı Şikago Okulu'nun geliştirdiği ve kentteki mekânsal ayrışmayı biyolojik analoji yardımıyla açıklayan ekolojik yaklaşımdır.[7] 1920'lerde 19. yüzyılın klasik sanayi kentinden farklılıklar gösteren ve modern bir metropoliten kent olarak büyüyen Şikago kentini analiz etmeye dayalı olarak geliştirilen bu yaklaşım kentin düzenlenmesi gerekliliğini önermektedir. Ancak bu düzenlenme, kentteki farklı grupların mekânda yer seçim mücadeleleri sonucunda güçleri doğrultusunda elde edebildikleri yerleri sorgulamadan, bunu doğal bir rekabet ve kazanım olarak kabul eden bir düzenleme olarak sunulmaktadır. Örneğin bu okulun temsilcilerinden Burgess'in geliştirdiği *yoğunlaşmış çemberler (concentric-ring)* modelinde kentteki sosyal ve mekânsal ayrışma şöyledir: Kentin merkezi iş alanı (MİA) ve onu çevreleyen geçiş bölgesinde yerleşmiş olan küçük-hafif sanayi ve ticareti ve kentin marjinal gruplarının oluşturduğu gettolar bulunmakta, geçiş bölgesinin hemen çevresinde işçi mahallelerinden oluşan bir çember ve kentin çeperinde yerleşmiş bulunan orta sınıf alt kentleri yer almaktadır.[8]

Çeşitli eleştirilere maruz kalmasına rağmen 1960'lı yıllara kadar kentsel araştırmalarda yaygın kullanılan Şikago Okulu'nun kuramsal çerçevesi, bu yıllarda Sosyal Bilimler ve Felsefedeki eleştirel yaklaşımlarla birlikte etkisini göreceli olarak yitirmeye başlamıştır. Daha çok modern Amerikan kentini pozitivist yöntemle analiz etmeye yönelik bu yaklaşım, 1960'lar ve 70'lerde yerini, modern kapitalist kentlerin ulusal, bölgesel yerelliklere, sınıf, iktidar ve toplumsal güç ilişkilerine göre mekânsal olarak farklı ayrışma biçimleri içerdiğini gören ve toplumsal adalet ilkelerine bağlı olarak kent mekânında eşitsizliklerin azaltılabileceğini varsayan yaklaşımlara bırakmaya başladı.[9]

Kuzey Amerika ve Batı Avrupa kentlerindeki mekânsal ayrışmaları, sınıfsal, etnik, ırksal dinsel ve daha yakın zamanlarda kültürel ve cinsel kimlikleri dikkate alarak analiz etmeye ya da betimlemeye çalışan yaklaşımların ortaya çıkması, aynı zamanda kent ve kimlik arasındaki karmaşık ilişkinin de daha derinlemesine sorgulanmaya başlaması anlamına geliyordu. Kent me-

---

[7] Park.R.E., Burgess, E.W. and Mckenzie, R.D., 1925, *The City*, University of Chicago Press

[8] Burgess, E.W., 1925, The Growth of the City, a.g.e., s. 47-62

[9] Bu yaklaşımların öncüleri olarak: Lefebvre, H., 1974, *Production of Space*, Anthropos Press,; Harvey, D, 1973, *Social Justice and the City*, Basil Blackwell; Castells, M., 1977, *The Urban Question: A Marxsist Approach*, Edward Arnold Press, sözedilebilir.

kânında yer seçen sosyal grupların hangi kimlikleri bu yer seçim davranışında rolü oynuyor ya da hangi kimlikler belirli bir yer seçimini zorunlu kılıyordu? Örneğin modern Amerikan kentleri için yapılan çalışmalarda yer seçiminde etnik ayrışmanın rolünün Batı Avrupa kentlerinden daha belirgin olduğu buna karşılık Batı Avrupa kentlerinde sınıfsal ayrışmanın etkin olduğu gözlemleniyordu.[10]

Özellikle dış göç almış Amerikan kentlerinde etnik ve ırksal ayrışmanın bir diğer ayrışmayı -suç bölgeleri- güvenli bölgeler- yaratığından söz ediliyordu. Kentin tehlikeli ve güvenli bölgeler olarak ayrışması ise kentin orta ve üst sınıfları için suçtan arındırılmış alt kentler, korunaklı dışa kapalı refah adacıkları ortaya çıkarıyordu.[11] Özellikle üst sınıflar için üretilen refah adacıkları, sadece bu sınıfın, sınıf kimliği ile yer seçtiği korunaklı yerleşimler değil, sınıf kimliğinin yanında etnik, ırksal, meslekî, cemaatsal ve dinsel kimliklere göre de düzenlenen yerleşimler olabiliyordu. Kentli-çekirdek-mutlu aile kimliği ise orta sınıf alt kentlerinin temel âidiyet noktası olmaktaydı. Kentli alt sınıflar ve sınıf altı denilen çoğu zaman işsiz ve evsiz gruplar ise, kentin suçla bütünleşmiş çöküntü alanlarında belki de mekânla en sahici ilişki içinde ve 19. yüzyıl işçi sınıfından oldukça farklı bir *kent yoksulları* kimliğini oluşturuyordu.

1960'lar ve 70'lerde, sanayileşmiş ülkelerin modern kentlerindeki mekânsal ayrışmalara yeni bakış açıları getiren yaklaşımların yanı sıra dünyanın sanayi sektöründen çok tarım ve servis sektörüne dayalı geç kapitalistleşen ülkelerinde yaşanan hızlı kentleşme süreçlerini anlamaya ve açıklamaya yönelen yaklaşımlar ortaya çıkmaya başladı. İkinci Dünya Savaşı sonrasında sanayileşme hızından daha yüksek bir hızla kapitalistleşen bu ülkelerde hızlanan kentleşme süreçleri, 1960'lar ve 70'lere gelindiğinde, açıkça modern batı kentlerinden farklı mekânsal ayrışma örüntüleri sergilemektedir. Bu farklı örüntü başlangıçta, modern batı kenti ideal tipi çerçevesinde, tarım toplumundan sanayi toplumuna evrilmekte geç kalmış ülkelerin kentlerinde ortaya çıkan geçiş dönemi *ara formları* olarak tanımlanmaktadır.[12]

Bu kentlerdeki temel mekânsal ayrışma, kentin düzenli yasal yerleşim alanlarıyla kentin eski ve yeni üretim faaliyetlerinin çevrelerinde öbeklenen ve zamanla mahalle niteliği kazanan gecekondu alanları arasındadır. Ancak bu ayrışma, 1980'lerin başlarına kadar nitelik ve mekânsal mesafeler bakımından derin ve dışlayıcı bir mekânsal ayrışma görüntüsü sunmamaktadır.

---

[10] Savage, M. and Warde, A., 1993, Cities and Uneven Economic Development, *Urban Sociology, Capitalism and Modernity*, Macmillan, sf: 63-95

[11] Davis, M., 1990, *City of Quartz : Excavating the Future in Los Angeles*, Verso, London ; Short, J.R., 1996, *The Urban Order*, Blackwell

[12] Kıray, M., 1982, Azgelişmiş Ülkelerde Metropolitenleşme Süreçleri, *Toplumbilim Yazıları*, Gazi Üniversitesi Yayını

Düzenli-yasal konut alanlarının hemen çevresinin gecekondu kuşağı ile sarılı olduğu, aynı caddenin alt ve üst yanında zengin konutları ile yoksul gecekonduların karşılıklı yerleştiği. Çok katlı apartmanların ayak ucunda tek göz teneke evlerin varlığı üçüncü dünya kentlerinin tipik görüntülerini oluşturmaktadır.

Bu kentlerin yerleşme örüntüsü, yeni kentsel kimlikleri ortaya çıkmasında önemli rol oynamaktadır. Sınıfsal, etnik, ırksal ve dinsel kimlikleri belli bir ölçüde içinde barındıran ama bu kimliklerin üstüne çıkan, yeni ve *kentsel* bir kimlik ortaya çıkmaktadır. Bu kimliklerden biri, 1960 ve 70'lerde Türkiye ve benzer kentleşme süreçleri yaşayan pek çok geç kapitalistleşen ülkede mekânla ifade edilen bir kimlik olan *varoş* kimliğidir. Türkiye örneğinde *varoş* kimliğinden önce varolan *gecekonducu* kimliği 1980'lerden itibaren toplumsal eşitsizliklerin derinleşerek mekândaki ayrışmayı billurlaştırmasıyla beraber yerini *varoş* kimliğine bıraktığı gözlemlenmektedir. *Varoş* kimliği bir başka kentli kimliğin karşısında bu anlamı kazanmaktadır. Bu kimlik, iş ve barınma güvencesini kazanmış, kentin göreceli olarak planlı ve düzenli konut alanlarında oturan, yine göreceli olarak eğitim ve sağlık hizmetlerinden daha iyi yararlanan orta sınıf kimliğidir. Ancak geç kapitalistleşen ülkelerin orta sınıflarının mekânsal olarak ayrışmış steril alt kentler oluşturması 1980'lere kadar gerçekleşmemiştir.

Dünya kapitalizminin hızla yeniden yapılandığı 1980'lerden itibaren giderek derinleşen sosyal eşitsizlikler ve gelir dağılımının alt sınıflar aleyhine dramatik biçimde bozulması, kentin sınıfsal kimliklerinde de önemli dönüşümler yaratmıştır. 1960 ve 70'lerin kentli orta sınıf için bir tehdit oluşturmayan gecekondu kimliği, yerini tepki ve şiddet barındıran varoş kimliğine, buna karşılık, yine aynı yılların kentle barışık gösterişsiz orta sınıfı yerini, kentin tehlikelerinden, çevre ve görüntü kirliliğinden uzaklaşmak ve alt sınıflarla mekânsal temasını azaltmak isteyen dışlayıcı bir orta sınıf kimliğine bırakmaktadır. Orta sınıfın bu talebinin yarattığı hızlı alt kentleşme, bu ülkelerde 1980'lerden sonra mekânsal ayrışmanın değişen niteliğinin göstergelerinden bir tanesidir.

İstanbul örneğiyle betimlenmeye çalışılacak olan diğer iki önemli ayrışma dinamiğini ise, değişen üst sınıf kimlikleri ile bu sınıfın talebine uygun olarak yaratılan dışa fiziksel ve sosyal olarak kapalı refah adacıklarıyla, kent merkezlerindeki çöküntü alanlarının soylulaştırılarak, kapitalizmin yeniden yapılanma sürecinden pay alabilen yüksek gelirli entelektüellerin tüketimine sunulmasının ortaya çıkarmaktadır.

Yukarıda sözü edilen tüm bu yeni mekânsal ayrışma biçimleri aslında - aşağıda İstanbul örneğinde de açıkça görüleceği gibi- bu ülkelerde, toplumsal sınıflar ve tabakalar arasındaki yatay ve dikey hareketliliğin hızından dolayı

giderek karmaşıklaşan kentli kimlikleri, ayrışarak billurlaşan mekânlar aracılığı ile betimlememize olanak vermektedir.

İSTANBUL'DA TOPLUMSAL EŞİTSİZLİKLER DEĞİŞEN KİMLİKLER VE MEKÂNSAL AYRIŞMANIN BAZI BOYUTLARI

İstanbul 1980'li yıllarda tipik bir üçüncü dünya ülkesinin dengesiz gelişmiş en büyük metropoliten kenti görünümündedir. 1980'li yıllardan itibaren kentte ortaya çıkacak olan radikal değişmelerin cereyan edeceği yapılı çevreyi oluşturması bakımından kentin 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren geçirdiği dönüşüme mekânsal ayrışmanın dinamikleri açısından kısaca bakmak gerekir.

19. YÜZYILDA İSTANBUL'UN DEĞİŞEN KİMLİĞİ VE MEKÂNSAL AYRIŞMA DİNAMİKLERİ

İstanbul 19. yüzyılın özellikle ikinci yarısında, hızla sanayileşen Batı Avrupa'nın Doğu ile yaptığı ticarette önemli bir ara kent olma işlevini kazanmıştır. Bu yeni rol ve buna bağlı olarak modernleşme uygulamaları, kentin toplumsal ve mekânsal yapısında önemli dönüşümleri birlikte getirmiştir.[13] Kent mekânı bir yandan, üretim, ticaret-hizmet faaliyetleri bakımından ayrışırken, diğer yandan Batı'nın sanayileşen ülkelerinde görüldüğü gibi sınıfsal kimliklere dayalı olarak ayrışmaya başlamıştır.

Kentin hızla dünya ticaretiyle bütünleşme sürecinde, bir yandan modern kurum ve organizasyonlar (bankalar, ticaret ofisleri, oteller, vd.) yeni bir merkezi iş alanı (MİA) yaratarak feodal kentin tarihi iş merkezinden ayrışırken, diğer yandan kentteki yeni sınıfsal kimlikler kendilerini dinsel ve etnik kimliklerinden bağımsızlaştıran bir yer seçim davranışı göstermeye başlamıştır.[14] Kentin bu yeni ekonomik faaliyetinden pay alarak zenginleşen tüccarlar, etnik ve dinsel kökenlerine dayalı olarak yerleştikleri ve fakirlerle zenginlerin farklı konut tiplerinde ama yan yana yaşadıkları eski mahallelerinden, yeni ve modern binalarla yerleşime açılan yeni kentsel alanlara taşınmaya başlamışlardır. Bu yeni yerleşmeler, demiryolu ve denizyolu ulaşımlarındaki gelişmelerle kentin merkezî alanlarının dışında Nişantaşı-Şişli, Boğaz ve Marmara Denizinin koylarında açılmakta ve kentin ilk alt kentlerini oluşturmaktaydı.[15] Etnik ve dinsel kimliklerin değil de sınıf kimliğinin belirlediği bu yeni yer seçme davranışı, etnik ve dinsel kimliğe göre ayrışmış eski mahalleleri bir süre sonra kent yoksullarının ve göçmenlerin yerleştiği

[13] Tekeli, İ., 1994, *The Development of İstanbul Metropolitan Area: Urban Administration and Planning*, IULA-EMME, İstanbul
[14] Ortaylı; İ., 1977, a.g.e
[15] Ortaylı, İ., 1977, a.g.e. ; Tekeli, İ., 1994, a.g.e.

çöküntü alanlarına dönüştürecektir. Zenginleşenlerden boşalan bu eski mahalleler aynı zamanda 19. yüzyıldaki nüfus artışının kent mekânında emilebilmesinin olanaklarından da birisini oluşturacaktır.[16]

19. yüzyılın sonundaki yerleşim örüntüsü, İstanbul'da etnik ve dinsel cemaat kimliğinin belirlediği mekânsal ayrışmanın yerini, gelire ve statüye bağlı sınıf kimliğinin belirlediği mekânsal ayrışmaya bıraktığını açıkça göstermektedir. Bu dönemde İstanbul çok dinli çok kültürlü bir feodal imparatorluk başkenti olmanın yanında, dünya kapitalizminin bölgesel oyuncularından biri olmaktadır ki kentin yeni mekânsal ayrışması bunun en açık ifadelerinden biridir.

Kent bu yeni rolüne uygun olarak modernleşirken hânedan mensupları ve asker-bürokrat elitin oluşturduğu yönetici sınıfın yer seçim davranışı da değişmekte ve mekânsal ayrışmanın diğer bir boyutunu oluşturmaktadır. Kentin yönetim merkezini oluşturan alanlarında sıradan halkla iç içe büyük konaklarda yaşayan yönetici sınıf, merkezden göreceli olarak uzak, büyük modern bahçeler içinde, Batılı mimarî tarzlarla inşâ edilen yüksek duvarlarla çevrili yeni köşklerine taşınmaktadır. Zengin Tüccarların keşfinden önce, bu sınıf için pek de prestijli sayılmayan boğaz kıyıları, yeni ulaşım ve ısıtma olanakları sayesinde yönetici elitin ilgisine mahzar olmakta ve boğaz kıyıları zengin tüccarların yanı sıra hânedan ve yönetici elitin yazlık yalılarıyla donanmaktadır. Burada mekânsal ayrışma bakımından dikkati çeken en önemli yan, halkın gözünden uzak olmak duvarların arkasında, ulaşılamaz olmaktır. Kentin en yüksek gelirli tüccarları ile yönetici elit aynı sosyetenin içinde yer alırken, Avrupalı ve İstanbullu diğer tüccarlar da kendi sosyetelerini oluşturmuşlardı. Avrupalı tüccarlar, Tarlabaşı'nda Batı mimari tarzıyla inşâ ettirdikleri şık apartman dairelerinde, İstanbullu Tüccarlar ise daha çok yeni açılan yerleşimler olan Şişli-Nişantaşı, aksındaki apartman dairelerinde oturmaktaydı. Kentin orta sınıfları, trenle ulaşım sayesinde Anadolu yakasında Kadıköy-Göztepe aksı, Avrupa yakasında ise Kazlıçeşme ve Ayvansaray-Eyüp aksını yerleşime açmaktaydı.[17] Kente, Osmanlı-Rus savaşından dolayı gelen göçmenlerin çöküntü alanlarına dönüşen eski mahallelerine yerleştirilmesi de ayrışmanın bir diğer boyutunu sergiliyordu.

İSTANBUL'DA DURGUNLUK: KAYBOLAN KİMLİKLER VE BULANIKLAŞAN MEKÂNSAL AYRIŞMA

Osmanlı İstanbul'unda 20. yüzyıl başındaki giderek berraklaşan mekânsal ayrışma örüntüsü, I. Dünya Savaşı sonunda kentin değişen rolü ve kaybolan kimliği nedeniyle bulanık bir görüntüye dönüşmüştür. İstanbul başkent olma

[16] Tekeli, İ., 1994, a.g.e.
[17] Tekeli, İ., 1994, a.g.e.

işlevini ve uluslar arası ticaretteki rolünü kaybetmiştir. Dünyanın yeni ekonomik işbölümünde İstanbul'un bölgesel önemi azalmıştır. İstanbul bu dönemdeki neredeyse nüfusunun yarısını kaybederek küçülen bir kent olmuştur. Çeşitli verilere göre yüzyıl başında 1.6 milyona kadar çıkmış olan nüfus (bunun %12–15'ini yabancılar oluşturmaktadır), 1927 sayımında 690.857'ye düşmüştür.[18]

Kentin mekânsal ayrışma dinamiğini oluşturan toplumsal sınıf ve tabakaların kent üzerindeki belirleyiciliği, gerileyen ekonomik faaliyet ve küçülen nüfusa bağlı olarak etkisini kaybetmiştir. Kentin heterojen yapısını oluşturan unsurlardan olan yabancı nüfus ve gayri-Müslim nüfus önemli oranda azalmış, kent Müslüman nüfus ağırlıklı göreceli olarak daha homojen bir demografik yapıya sahip olmuştur.[19] Kentin gerileyen ekonomik faaliyetlerine bağlı olarak kaybolan kimliği, önceki dönemin radikal mekânsal ayrışma görüntülerini silikleştirmiştir. 1920'lerden 1950'lere kadar İstanbul'un mekânsal yapısında meydana gelen dönüşümler kentin modern planlama uygulamalarıyla düzenlenme çabalarıyla sınırlı kalmıştır. II. Dünya savaşı yıllarında İstanbul'da hareketlenen arâzî piyasası, savaş ortamında yükselen enflasyondan korunmak isteyen spekülatif sermayenin toprağa yatırım yapmasıyla bağlantılıdır. Ancak bu hareketlilik daha sonra metropoliten büyüme döneminde kentin mekânsal ayrışmasında önemli olumsallıklardan birini oluşturacaktır.[20]

1930'LAR VE 40'LARIN *NEZİH* KENTİNDEN ULUSAL METROPOLİTEN KENTE: KENTİN YENİ KİMLİKLERİ VE MEKÂNSAL AYRIŞMA DİNAMİKLERİ

İstanbul'un 19. yüzyıldaki büyümesine nitelik ve hız bakımından hiç benzemeyen ikinci büyüme dönemi II. Dünya savaşı sonrasında başlamıştır. Günümüz metropoliten kent formu üzerinde büyük ölçüde etkili olan bu kentleşme - büyüme biçimi kendine has bazı özellikler içermekle birlikte dünyanın geç kapitalistleşen pek çok ülkesindekine benzer bir seyir izlemiştir. İstanbul bu defa uluslar arası ticaretin değil ama ulusal sermayenin çekim alanına girmekte ve ulusal bir büyüme kutbu oluşturmaktadır. M. Kıray tarafından *Az gelişmiş Ülke Metropoliten Kenti* olarak tanımlanan bu gelişme biçiminde kentte mekânsal ayrışmanın dinamiğini ve biçimini, kentin aldığı

[18] Karpat, K., 1985, *Ottoman Population 1830-1914*, The University of Wisconsin; *Yurt Ansiklopedisi*, 1982, Anadolu Yayıncılık, İstanbul, s. 3833

[19] Tekeli, İ., 1977, a.g.e.

[20] Kurtuluş, H., 2000, *The Roles of Çiftliks on the Formation of The Metropolitan Fringe in the Expansion of İstanbul Metropolitan Area*, basılmamış doktora tezi, ODTÜ, Ankara

masîf iç göçün örgütsüz ve kalitesiz olarak kent mekânına yerleşmesi belirlemektedir.[21]

İstanbul'un 1950'li yıllardan itibaren aldığı iç göç için yeterli olmayan konut stoku, kentteki farklı ölçekte sanayilere yakın yeni yerleşim biçimleri ortaya çıkarmaktadır. Gecekondu olarak tanımlanan bu yerleşme biçimi 1980'li yıllara kadar değişen niteliğine rağmen kent kimliğini (Az gelişmiş ülke metropoliten kenti ya da Üçüncü Dünya kenti) oluşturan başat fenomen olmuştur. Bu dönemde kent yasal ve kaçak konut alanları olarak ayrışma göstermektedir. Yasal yerleşimler daha çok eski mahallelerin kat karşılığı, yap-satçı inşaatçılar eliyle apartmanlaşması ve kentin çeperindeki arâzîlerin parselasyon yoluyla kentsel arsaya dönüştürülerek imara açılmasıyla oluşmaktadır. Kaçak yerleşmeler ise emek pazarına en yakın ve genellikle de hazineye âit arâzîler üzerinde mülkiyet hakkı, imar ve yapı izni olmadan inşâ edilen gecekondu alanlarıdır. Kente göçenlerin barınma mâliyetini kendilerine yükleyen (self-help housing) bu yerleşme biçimi devleti bu maliyetten kurtardığı için siyasî otorite tarafından örtük olarak desteklenmiştir.[22]

Bu dönemde kentteki mekânsal ayrışma radikal bir ayrışma olarak ortaya çıkmamaktadır. Işık ve Pınarcıoğlu'nun "*toplumla barışık, yumuşak ve aşamalı kentleşme*"[23] olarak adlandırdıkları bu dönemde kentin merkezî alanlarında yaşayan orta sınıflarla çeperdeki boş hazine arâzîlerine yerleşen gecekonducular arasındaki mekânsal ayrışma dışlayıcı yer seçim kararı sonucunda değil, kent mekânındaki mülkiyet örüntüsü, alt yapı ve ulaşım olanaklarının -olanaksızlıklarının- zorunlu kıldığı bir ayrışmadır.[24]

Kentsel alan, bütün toplum kesimleri için üretilebilecek özgün yerleşme biçimlerine olanak verecek biçimde paylaşılıyor ve kentsel rantlardan tüm kesimler göreceli olarak paylarını alabiliyorlardı. Kentte, formel ya da enformel emek piyasasında iş bulabilen ve kente göçerken taşıdığı umutları

---

[21] Kıray, M., 1982, a.g.e.

[22] 1980'li yıllara kadar Türkiye'de izlenen ekonomi politikaları, Hazine elinde birikmiş arâzî kaynaklarının, gecekondu ya da kaçak yapıya, görmezden gelme yöntemiyle transferini olanaklı kılmaktaydı. Devlet, kırda engelleyemediği çözülmenin yarattığı kentsel maliyetleri böylece göçmenlere yüklemiş olmakta ve arâzîlerin illegal olarak imara açılmasına göz yumarak kaçındığı maliyetlerin yaratacağı toplumsal gerilim ve çatışmayı engellemekteydi. Bu nedenle de bu arâzîlerin kentsel kaynakların kırdan göçenlere/gecekonduculara transferi olarak görülmesi yüzeysel bir yaklaşımdır. Bkz : Buğra,A. 1998, The Immoral Economy of Housing in Turkey, *International Journal of Urban and Regional Research*,, 22 (2), Sf.304-316; Kurtuluş, H., 2000, Türkiye'de Kentsel-Metropoliten Alanların Biçimlenmesinde Devletin Rolü, *İktisat Dergisi*, Sayı.404, s. 64-73

[23] Işık, O. ve Pınarcıoğlu, M., 2001, *Nöbetleşe Yoksulluk*, İletişim Yayınları, s. 119

[24] Bu dönemde kente göçenlerin mekândaki yer seçiminde etkili olan faktörlerden biri olan hemşehrilik ilişkisi, İstanbul'a büyük göç vermiş bölgelerin adıyla kurulan mahalleler yaratmışsa da (Karadeniz mahallesi gibi), bu mahalleler mekânsal olarak ayrışmış görüntüler oluşturmamışlardır. Bu daha çok bir arâzînin yasal ya da kaçak olarak yerleşime açılmasında güçlerin birleştirildiği ekonomik bir dayanışma biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Kentte etnik ya da dinsel kimliklere dayalı bir mekânsal ayrışmadan söz etmek zordur.

henüz yitirmemiş olan köylü-gecekonducuyla, devlet ya da özel sektörde aldığı maaşla geçinebilen ve kentin düzenli konut alanındaki eski/yeni apartman dairelerine oturan kentli orta sınıf arasında henüz bir kentsel rant payı kavgası çıkmamıştır. Kentin üst sınıfları ise ithal ikameci ekonomik gelişme modeline uygun olarak üretici sermaye sahipleri, dönemin deyimiyle *fabrikatörler*, göreceli olarak büyük inşaat işleri yapan *müteahhitler* ve sanayiye mal veren *tüccarlar*dan oluşmaktadır. Bu dönemde üst sınıfın mekândaki yer seçimini belirleyen faktörler arasında en önemlisi kentin alt sınıflarından uzakta olmak değil, işyerine yakın olmaktır. Çünkü kentteki ulaşım ve iletişim olanakları henüz böyle bir uzaklaşmaya uygun olmadığı gibi üretim ve işletme yöntemlerinde profesyonel kadroların eksikliği de *patron*'u işyerine yakın yerleşmeye zorunlu kılmaktadır.

İstanbul'un metropoliten büyüme sürecinde merkezde iyice sıkışarak dışarı doğru sıçrayan büyük ölçekli sanayiler ve çevrelerinde oluşan gecekondu yerleşimlerinin oluşturduğu *saçaklanma*[25] bize, bu dönemde kentsel mekândaki ayrışmanın sınıfsal kimliğe dayalı yer seçim kararlarından çok kentin mekânsal, mülkiyetsel, altyapısal ve yasal sınırlarından kaynaklandığını gösteren önemli mekânsal örüntülerden biridir. 1970'lerin sonlarında İstanbul'da, mahalle ölçeğinden ilçe ölçeğine büyümüş ve apartmanlaşmış eski gecekondu alanlarıyla kentin merkezindeki ve çevresindeki düzenli yerleşmeler arasındaki boşlukların kapandığı, kent bütüncül bir form aldığı görülmektedir. Bu iç içe geçmiş mekânlar aynı zamanda toplumsal eşitsizliklerin düzenlenişinde rol oynamakta ve farklı sınıfsal kimlikler birbirleriyle yan yana yaşayabilmektedir.

İki örnekle, bu dönemin sınıf kimliklerinin mekânda nasıl yan yana durduklarını görmek mümkündür. Birinci örnek, İstanbul'un Kadıköy Yakası'nda birbirine paralel iki ana cadde olan Bağdat Caddesi ile Ziverbey Yolu üzerindeki ve aralarındaki yerleşim örüntüsüdür. Bağdat Caddesi'nin üzeri ve dikey sokaklarında yukarıda sözünü ettiğimiz *patronlar*, göreceli olarak lüks, deniz manzaralı, çevre ve bahçe düzeni olan apartman daireleri ya da müstakil evlerinden oluşan bir yerleşme dokusu bulunmaktadır. Paralel ana arter Ziverbey Yolu üzerinde ve dikey sokaklarında gecekondularla yeni yapılan orta sınıf apartman blokları iç içe yerleşmiştir. İki caddenin arasında kalan ve eski tren yolunun içinden geçtiği bölgede ise, İstanbul'un 1950'ler öncesinin orta sınıflarının mütevazı, müstakil ya da birkaç daireli evleri bulunmaktadır. Birbirine yürüme mesafesinde yan yana ve iç içe bir yerleşimdir bu. İkinci örnek ise yine Kadıköy Çarşısında sınıfsal kimliklerin birbirlerini dışlamadan alış-veriş yaptıkları farklı gelir düzeyine hitap eden mağazaların

[25] Kıray, M., 1982, a.g.e.

yan yana sıralanışıdır. Örneğin bu dönemin üst sınıflarının statü göstergesi markası olan Vakko Mağazası, orta sınıfları alış-veriş ettikleri Yenikaramürsel Mağazası ve alt sınıfların alışveriş ettikleri Sümerbank Mağazası yan yana yerleşmiştir. Oysa aşağıda göreceğimiz, radikal sınıfsal mekânsal ayrışmanın tekrar başladığı 1980'leden itibaren artık bu görüntüler, bir kuşağın diğerine anlatacağı nostaljik anılara dönüşecek kadar hızlı değişecektir.

İSTANBUL'DA RADİKAL MEKÂNSAL AYRIŞMANIN YENİ DİNAMİKLERİ

İstanbul'da 1980'li yıllardan itibaren, gerek metropoliten büyüme dinamikleri gerekse mekânsal ayrışmalar açısından yeni boyuta geçişe tanık olunmaktadır. Kentsel gelişme sektörü çerçevesinde İstanbul metropoliten alanına akan kamu kaynakları ve ulusal-uluslar arası sermaye, kentin mekânsal yapısında radikal bir dönüşüm süreci başlatmıştır. Kapitalist ekonomilerde egemen olan yeni-liberal ekonomi politikalarıyla paralel giden yeniden yapılanma süreçlerinde, kentsel mekân, sermaye birikim sürecinin başrol oyuncularından biri olmakta ve kentteki toplumsal kimliklerde ve yer seçim davranışlarında hızlı bir dönüşüm sürecine tanık olunmaktadır.[26]

İstanbul, bir yandan, yeni-liberal iktidarın ithal ikameci dönemin koruma duvarlarını kaldırmasıyla küreselleşen yasal ve yasadışı sermayenin yatırımlarına açılırken, diğer yandan da kentsel alandaki rantların büyüklüğünü fark eden ulusal sermayenin çekim alanına girmektedir. Yerel ve merkezî iktidarı elinde bulunduran partinin yaratmaya çalıştığı yeni burjuvazi için kamu kaynaklarından -krediler ve imar planları aracılığıyla- kentsel gelişme sektörüne büyük paylar aktarılmaktadır.[27] Bütün dünyada gelir dağılımını daha da bozan ve kentsel alanlarda radikal dönüşümlere neden olan yeni ekonomi politikaları, İstanbul'da da gelir dağılımını ve sınıfların kentsel ranttan aldıkları payları şiddetle bozmuştur.[28] Derinleşen toplumsal eşitsizliklerin mekânda yeniden düzenlenişi, mekânsal olarak parçalanmış ve ayrışmış bir metropoliten makro-form yaratmaktadır. Bu parçalanma ve ayrışma, kentli *yeni zenginler, yeni orta sınıflar* ve *yeni kent yoksullarının* birbirinden sınıfsal ve

---

[26] Öncü, A., and Weyland, P., 1997, Introdution: struggles over *lebensraum* and social identity in globalizing cities, *Space Culture and Power: New Identities in Globilizing Cities*, Zed Books, London-New Jersey

[27] Tekeli ,İ., 1991, Türkiye'de Kentsel Rantların Bölüşümünde Yeni Bir Aşama ,*Kent Planlaması Konuşmaları*, TMMOB, Mimarlar Odası, Ankara, s. 173-75; Işık, O. Ve Pınarcıoğlu, M., 2001, a.g.e. ; Kurtuluş, H., 2002, İstanbul'da Ayrıcalıklı Konut Alanları ve Yoksulluğa Kentsel Kaynak Transferleri Çerçevesinden Bir Bakış, 8 Kasım Dünya Şehircilik Günü 26. Kolokyum'una sunulan bildiri (basımda)

[28] Erder, S., 2000, Yoksulluğun Düzenlenmesinden Zenginliğin Düzenlenmesine Kentleşme ve Kentsel Kurumlar, *21. Yüzyılda Kent ve İnsan* , Bağlam Yayınevi, İstanbul, S: 121-128

mekânsal olarak uzaklaştıkları, dışlayıcı bir yer seçme davranışının olanaklı hâle gelmesinin bir sonucudur.

Bu süreçte İstanbul'da toplumsal tabakalaşma hızının yarattığı sınıfsal kimlik bulanıklaşması mekândaki ayrışma sayesinde görünür hâle gelmektedir. Kentin mekânda billurlaşan bu yeni kimlikleri kabaca dört mekânsal ayrışma düzeyinde ele alınabilir. Birincisi, kentin çeperinde, alt sınıflar ve sınıf altı olarak adlandırılan *kent yoksullarının* yaşadığı *varoşlar*, ikincisi, otomobil sahibi orta ve üst-orta sınıfların otoyol bağlantılı *hijyenik alt kentleri* ve *lüks konut siteleri*, üçüncüsü, yeni zenginleşen ve daha zenginleşen sınıfların zenginlik ve politik elitle kayırmacılık ilişkilerine göre farklılaşan, kamu gözünden uzak, saklı *refah adacıkları* ve dördüncüsü ise soylulaştırılarak belli bir kentsel kimliğin, yeni kültür sanat piyasasındaki ranttan pay alabilen popüler yazar, medya mensubu, sanatçı, mimar gibi entelektüellerin tüketimine sunulan kentin eski-tarihî dokusu içindeki çöküntü alanlarıdır. Bu dört ayrışma düzeyinden birincisi, yani *kent yoksullarının* yaşadığı *varoşlar* bu yazının sınırları dışında tutulmaktadır. Çünkü bu ayrışma kent yoksulu kimliğine bağlı zorunlu bir yerleşmenin sonucunda ortaya çıkmaktadır. Burada betimlenmeye çalışılacak diğer üç ayrışma biçimidir ki, sınıf kimliğine bağlı, dışlayıcı bir yer seçim davranışının sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bunlar *ayrıcalıklı altkentler, lüks konut siteleri, kapalı refah adacıkları* ve *Soylulaş(tırıl)an* mekânlardır.

İSTANBUL'UN MEKÂNDA AYRIŞARAK BİLLURLAŞAN YENİ KİMLİKLERİ

YENİ ORTA SINIF KİMLİĞİ VE AYRICALIKLI ALTKENTLER

Türkiye'de uygulanmaya konulan yeni-liberal ekonomi politikaları sonucunda gelir dağılımında ücretlerin aldığı pay hızlı bir düşüş eğilimine girdi ve bu düşüşten en büyük payı alan kesim, alt, alt-orta gelir grubu oldu.[29] Ancak aynı yıllarda ücret gelirleri hızla artan bir grubun yükselişine de tanık olunmaya başlandı. Bunlar İstanbul'un değişen ekonomik yapısı içinde yerlerini almaya başlayan genç profesyonellerdi. Sermayenin üretim faaliyetinden, finans, hizmet sektörleriyle, kentsel rantlara kayma hızına bağlı olarak sayıları artmaktaydı. Uluslar arası ticaret, bankacılık, aracı kurumlar, finansyatırım danışmanlık kurumları, halkla ilişkiler-reklam-pazarlama kurumları ve çokuluslu ya da uluslar üstü şirketlerin Türkiye ofislerinde çalışan, 30-45 yaş arası, iyi eğitimli bu grup, aynı zamanda küresel tüketim kültürünün de

[29] Işık, O. ve Pınarcıoğlu, M., 2001, a.g.e.

en başarılı taşıyıcısıydı.[30] Bu yeni ücretli sınıf, İstanbul'un geleneksel orta sınıflarını oluşturan kamu ve özel sektör *memurlarından* ve fordist üretim sürecindeki fabrika işçisinden farklı yeni bir orta sınıf kimliği ortaya çıkarıyordu.[31]

Bu sınıfa, özel dershanelerin, özel ilk-orta eğitim okullarının ve vakıf üniversitelerinin yaygınlaşmaya başlamasıyla, yüksek ücretlerle devlet okullarından özel okullara transfer olan başarılı öğretmenleri, üniversite hastanesinde akademik unvanı olan muayenehâne sahibi ya da özel hastanelerde çalışan doktorları, serbest ya da orta ölçekli hukuk bürolarında çalışan hukukçuları, askerî pilotluktan, yüksek ücretlerle uluslar arası havayollarına transfer olan pilotları, uzmanlaşmış kamu bankalarından, özel banka ve finans kuruluşlarına transfer olan genç ve başarılı eleman ve yöneticileri de eklemek gerekir. Bu transferler dikkatle incelenecek olursa, yeni orta sınıfın kaynağının da büyük oranda kamu kesimi olduğu görülecektir. Yine, ağırlıkla bu sınıfa hizmet veren orta ölçekli, iç mimarlık, dekorasyon, reklam, vs., şirketleri ile orta ölçekli lokanta-eğlence yeri gibi işletme sahipleri de bu yeni orta sınıf içine girmektedir.

Geleneksel orta sınıfın tersine bu yeni orta sınıfın toplumdaki statüsü de giderek artmaktaydı. Bu prestij artışı gelir artışı ile olduğu kadar tüketim biçimlerinin değişmesiyle de bağlantılıydı. Kredi kartı ve banka kredilerine kolay ulaşabilmeleri de bu sınıfın küresel tüketim kültürüne geçişini kolaylaştırmakta ve dolayısıyla toplumdaki statüsünü yükseltmekteydi. Eski orta sınıfların daha alt sınıflarla yan yana yaşadıkları yoğun-sıkışık mahalleler bu grubun yeni sınıf kimliğiyle örtüşmemektedir. Geleneksel orta sınıf kimliğinden hızla farklılaşan bu yeni sınıfın mekândaki yer seçim kriterleri de değişmektedir. Kentin geleneksel orta sınıflarının yaşadığı mahallelerde yeterince görünür olamayan bu yeni sınıfsal kimlik kendini mekânda ayrıştırarak ifade etmektedir. Kentin kalabalığından, kirliliğinden ve şiddetinden uzakta tamamen planlanmış alt kentlerin 1980'lerin ortalarından beri gösterdiği hızlı artış, yükselen yeni bir orta sınıf kimliğini de billûrlaştırmaktadır.[32]

---

[30] Öncü, A., 1997, The Myth of the 'İdeal Home' Travels axcross Cultural Borders to İstanbul, *Space Culture and Power :New Identities andGlobalizing Cities*, Eds: Öncü,A., ve Weyland, P., Zed Books, London-New Jersey

[31] Yeni orta sınıf altkentlerini Ankara örneğinde çalışan Ayata, orta sınıftaki bu mesleki farklılaşmayı, *memur-bürokrat* bir kent kimliğinden yeni bir kimliğe doğru giden Ankara'da da gözlemlemektedir. Bkz: Ayata,S., 2002, The New Middle Class and the Joys of Suburbia, *Fragments of Culture*, eds: Kandiyoti,D. Ve Saktanber, A.,Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey

[32] Bu sınıfın konut piyasası oluşturduğu bu yeni talebe uygun projeler, 1970'lerin küçük sermayeli yap sat müteahhitlerini aşmaktaydı. Kent içinde giderek azalan arsa sayısına bağlı olarak artan arsa bedelleri zaten bu müteahhitlerin sahip oldukları sermayeyi giderek küçültmüştü. İnşaat sektöründeki yetersiz sermaye birikimi, bu alana girecek yeni bir sermaye sınıfına gereksinimi ortaya çıkarmıştı. Büyük sermaye için alanı cazip hale getirecek politikalar arasında en önemlisi, Toplu Konut İdaresi ve Emlak Bankası aracılığıyla toplu konut projelerinin kredilendirilmesi oldu. Kentsel alana

Bu yeni orta sınıfın *Bahçeşehir* gibi prestijli altkentleri, kent merkezlerindeki yükselen rantlara dayanamayarak kent dışındaki toplu konut alanlarına taşınan, düşük gelirli geleneksel orta sınıf alt kentlerden farklı bir görüntü sergilemektedir. Bu sınıf, kent içinde yükselen rantlar nedeniyle değil, gelirlerindeki artışa ve yeni sınıf kimliğine ve küresel tüketim kültürlerine bağlı olarak değişen konut ve konut çevresi talebi nedeniyle, kent dışında kendileri için tasarlanmış alt kentlere taşınmakta ve *oralı* olmakla yeni sınıf kimliğini pekiştirmektedir.[33] Bu yeni sınıf kimliği kendini kentin alt ve eski orta sınıflarından sadece fiziksel mekânda ayrıştırmamakta aynı zamanda bu mekânın, binaların ve evlerin estetik tasarımıyla da ayrıştırmaktadır. Bourdieu'nun vurgu yaptığı *beğeni* (*taste*) biçimleri bu yeni sınıfın, sınıflar arası ve sınıf içi hiyerarşideki konumunu belirlemektedir.[34]

Bu yeni *hijyenik* ve *ayrıcalıklı* altkentlerde yeni orta sınıf için tasarlanmış apartman bloklarının yanında daha üst gelir grupları için tasarlanmış müstakil villa bölümleri de bulunmaktadır. Ancak bu villaları tercih eden üst-orta sınıf sadece gelir düzeyi bakımından değil gelir kaynakları ve *beğenileri* açısından da yeni orta sınıftan ayrılmakta ve bir aşama sonra kendi sınıf kimliğine daha uygun olan *lüks konut siteleri* ya da *villa sitelere* taşınmaktadır.

YENİ ÜST-ORTA SINIF VE LÜKS KONUT SİTELERİ:

Yine 1980'li yıllardan itibaren İstanbul'un üst-orta sınıf kimliklerinde de önemli dönüşümler yaşanmaya başlamıştır. 1980'lerden önce, gelir düzeyleri

---

doğrudan kaynak aktaran bu düzenleme, büyük sermayenin sektöre girmesinde başat rolü oynadı. İstanbul çevresindeki bu projelere uygun büyüklükte çiftlik arâzîleri ve belli kişilerin ellerinde toplanmış köy arâzileri satın alınarak, kamulaştırılarak ya da arâzî sahibi, yatırımcı, kredi kuruluşu ortaklığı biçiminde konsorsiyumlar kurularak, büyük ölçekli toplu konut uygulamaları, bir diğer deyişle uydu kentlerin yapımına başlandı. Bkz: Kurtuluş, H., 2000, a.g.t

[33] Bahçeşehir'in yeni orta sınıf için asıl çekim alanı olmaya başlaması, 1995-1996 yıllarında Emlak Bankası'nın başlattığı büyük ölçekli reklam kampanyaları sayesinde oldu. Bu kampanyalarda ana tema, Bahçeşehir'in toplumun *ayrıcalıklı* kesimine hitap eden modern- uygar-planlı-temiz ve elit bir yaşama çevresi sunduğuydu. Bu kampanyalar, karayolu bağlantısı, iç yollar ve çevre düzenlemelerinin tamamlanmasının da katkısıyla, 1996 yılına gelindiğinde Bahçeşehir'in nüfusu 5-6 bin civarına yükselmiş ve üst-orta gelir grubu için cazibe alanı haline gelmişti. Medya sektörünün ikitelliye taşınması ve kent içi sanayilerin kent dışına çıkma süreçlerinin de belirlediği bu cazibe, konut fiyatlarında artış sürecini de birlikte getirmişti. 1999 Marmara depreminden sonra kentte yaşanan korku hareketliliği, geleneksel orta sınıfları da, daha güvenli olması nedeniyle Bahçeşehir'e yönlendirdi. Bahçeşehir birdenbire aşırı taleple karşı karşıya kaldı. Hızla artan kira ve ev fiyatları, ve yeni orta sınıfın tüketim ve yaşam tarzına uyum yapamayan geleneksel orta sınıf, Bahçeşehir'in hemen yanında ve fiyatların neredeyse yarıya yakın düşük olduğu Esenkent'e taşınmaya başladı. Böylece, Bahçeşehir, reklamlarında söz ettiği *ayrıcalıklı* bir orta sınıf altkentine dönüştü. Bahçeşehir'de yapılan bir saha çalışmasında, görüşmecilerin bu ayrıcalığı nasıl yorumladıkları çarpıcı biçimde ortaya çıkmaktadır.
Bkz: Danış, D., 2000, İstanbul'da Uydu Yerleşmelerin Yaygınlaşması: Bahçeşehir Örneği, *21. Yüzyılda Kent ve İnsan* , Bağlam Yayınevi, İstanbul, Sf: 151-60

[34] Bourdieu, P.,1984. *Distinction : A social Critique of the Judgement of Taste*, Routledge, London

ve kaynakları göreceli olarak görünür olan, kentin yerleşik ticaret erbabı, ünlenmiş ve yüksek kazanç elde eden doktor, avukat, mimar gibi uzman meslek sahipleri, orta ölçekli sanayi patronları ve büyük ölçekli sanayi ve işletmelerin üst düzey yöneticileri, Yeşilçam sinemasının yapımcı ve ünlü oyuncuları, gazino patronları, şarkıcıları ve şovmenleri gibi kesimlerin oluşturduğu üst-orta sınıf kimliği yerini yeni ve son derecede muğlak yeni bir kimliğe bırakmaktadır: *işadamı*. Bu yeni kimlik, zenginliğin kaynaklarının 1960'lar ve 1970'lere göre önemli ölçüde farklılaştığını gözler önüne sermektedir.

Bu yeni *işadamları* hızla kabuk değiştiren eğlence dünyasının patronları ve menajerleri, reklam, tanıtım, film yapım, halkla ilişkiler, pazarlama, finans, aracı kurum patron ve üst düzey yöneticileri, bu gruba hizmet veren, akademik unvanlı, özel muayenehâne sahibi doktor, yine bu sınıfın sıkça karşılaştığı hukukî problemlerde uzmanlaşmış, avukatlar ve hukuk bürosu sahipleri, uluslar arası ticaret ve organizasyon şirketleri sahipleri, İstanbul'un arâzî, ihale, uyuşturucu, eğlence, spor, fatura, otopark, vd. mafyalarının liderleri ve çekirdek kadrolarından oluşmaktadır. Bu yeni üst-orta sınıf kimliği, *işadamları* dışında, gelirlerinde, 1980'lerden önce hiç olmadığı kadar spekülatif ve *astronomik* artışlar olan, medya dünyasının üst düzey yöneticileri, televizyon sunucuları, popüler eğlence dünyasının, şarkıcı, şovmen, manken, oyuncu ve futbolcuları da içermektedir.

Bu yeni üst-orta sınıfın en ayırdedici özelliği, sınıfsal kimliğini tüketim aracılığı ile ortaya koyma çabasıdır. Bu tüketme biçimi, yoğunluğu ve *beğeni* tarzı bu grubun toplum içindeki statüsünü sağlayan en önemli unsurdur. Gelirlerin nereden, nasıl, hangi miktarlarda geldiği değil, neyin, nasıl tüketildiği toplumsal statülerini belirlemektedir. Bu grubun gelirlerini ve zenginliğini muhafaza etmesi kayırmacı ilişkiler kurabilme becerileriyle yakından ilişkili olduğu için bu ağlarda ve güç dengelerinde meydana gelen değişiklikler bu grup için ciddi riskler oluşturmaktadır. Bu nedenle emlak piyasası bu grup için önemli bir güvenlik yatırımı alanını oluşturmaktadır. Bu sınıfın konut talebini belirleyen başat kriter de bu nedenle, yatırım aracı olarak prim yapacak ve moda olabilecek bir konut alanında bulunmasıdır. Bu yerleşim biçimi *lüks konut siteleri* olarak adlandırılmaktadır. 1990'lı yıllarla birlikte hızla artan apartman ve villa kentler biçiminde inşa edilen bu yerleşimler Boğaz sırtları, Etiler, Levent, İstanbul'un Karadeniz kıyıları, Orman ve tarihi koru arâzîleri üzerinde yer seçmektedir. Bu sitelerin büyük bir kısmının arâzîlerinin bulunduğu bölgede imar planı bulunmamakta, ya da kısmî imar planları bulunmaktadır. Bu arâzîlerin yine büyük bir kısmı arâzî mafyası eliyle toplanmakta ve imara açılması mafya ya da inşaat firmasının sahip olduğu kayırmacı ilişki ağları yoluyla gerçekleşmektedir. 1980'lerden sonra

İstanbul'da 100'e yakın, büyük sermaye yatırımı gerektiren konut projesini yürüten inşaat şirketlerinin büyük bir kısmı bu grupta yer almaktadır. Yine burada yer alan şirketlerin büyük bir kısmının 1990'larda bu alana girdikleri görülmektedir.[35]

Yeni üst orta sınıf kimliğinin göstergesi olan tüketim moda ve marka ile kendini ortaya koyduğundan bu sınıfın kent içinde moda olan yerleşmeler arasında sürekli bir taşınma faaliyeti içindedir ve taşınacağı lüks konut alanının güvenliği ve komşularının kimler olduğu yer seçiminde en önemli kriter olmaktadır. Kendi özel güvenlik sistemleriyle korunan ve özel arâzî statüsünden dolayı orada oturanlar dışındakilerin serbestçe giremeyeceği bu yerleşimler İstanbul'da sınıfsal kimliğe bağlı mekânsal ayrışmanın bir diğer parçasını oluşturmaktadır. Kendi içinde kültürel, etnik ve politik olarak son derecede heterojen olan bu sınıf, bu farklılıkları örten bir tüketim kültürüyle mekânda diğer sınıfsal kimliklerden ayrışmış berrak bir görüntü oluşturmaktadır.

YENİ ZENGİNLER KAPALI REFAH ADACIKLARI

Zenginlik, toplumsal analiz içinde yoksulluk kadar iyi tanımlanmış/ tanımlanabilen bir olgu değildir.[36] Çoğu zaman zenginlik, gelir düzeyine göre, sınıfsal kimlik de, bu gelirin kaynağına göre tanımlanır. Ancak gelir kaynaklarının ve miktarının muğlak olduğu durumlarda zenginlik, tüketim gücü ile, sınıfsal kimlik de tüketimin niteliği, kültür ve davranış biçimlerine göre betimlenmeye çalışılır. Mekânda yer seçme davranışı sınıfsal kimliğin betimlenmesinde bir kriter olarak ele alındığında ortaya çıkan çeşitlilik sınıf kimliğinin içindeki farklılaşmayı yansıtması açısından önemlidir.

Bir zamanlar gösterişçi tüketim sayesinde izlenebilen zenginliğin başat özelliği, orta sınıfların ve yoksullarının seyrine açık, mekânsal olarak yeterince ayrışmamış konaklar, köşkler, malikâneler, kent içi caddelerde gezinilen Mercedes, Rolls Royces, Cadillac marka arabalardı. Oysa bugün bütün dünyada olduğu gibi İstanbul'da da yeni zenginlik, mekânsal olarak ayrışmış konut alanlarında, yüksek duvarlar ve güvenlik sistemlerinin arkasında, toplumun daha alt sınıflarının seyrine olanak vermeyecek bir yer seçim davranışı göstermektedir. Zenginler, kamu gözünden uzakta, güvenlik duvarları arkasında yerleşmektedirler. Zenginlerin böyle refah adacıklarına yerleşme eğiliminin biçimsel olarak daha az zengin üst orta ve orta sınıflar tarafından kopyalanan bir davranış olduğu da görülmektedir. Davis, Los Angeles'ın dışarı kapanmış adacıklardan oluşan *patchwork* (gated patchwork) görünü-

[35] Kurtuluş, H., 2002, a.g.b.
[36] Short, J. R.,1996, *The Urban Order* ,Blackwell, Oxford

münde bir kentsel ayrışma sergilediğinden söz etmektedir.[37] Küreselleşen tüketim kültürü, zenginin sınıfsal kimliği üzerindeki etkisini bu yerleşim biçiminin taklit edilmesi biçiminde de ortaya koymaktadır.

Calderia'nın Sao-Paulo üzerine yaptığı çalışmada *dışa kapalılkorunaklı adacıklar* (fortified enclaves)[38], Davis'in Los Angeles üzerine yaptığı çalışmada *kapalı adacıklar* (gated enclaves)[39] diye adlandırılan türden refah adacıkları İstanbul'da 1980'lerin sonlarından itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Kendiler için tasarlanan bu refah adacıklarına yerleşme davranışı sınıfsal kimliğe bağlı bir davranıştır. Bu sınıfsal kimlik, 1980 sonrası büyük reklam ve halkla ilişkiler şirketlerinin zenginliği tüketimle tanımlama bağlamında A grubu tüketiciler diye adlandırılan zenginleri kapsar. İstanbul'un üretim, finans, hizmetler, inşaat, sanayi ve medya sermayesi sahiplerinin yanı sıra çok yüksek gelir düzeylerine sahip doktor, avukat ve ulusal ve çok uluslu şirketlerin üst düzey yöneticileri bu kimliğin taşıyıcılarıdır.

Bu sınıftaki zenginler, gelir düzeylerinde ve kaynaklarındaki benzerlik dolayısıyla aynı sınıf içinde olmalarına karşın sınıf kimlikleri mekâna bir başka ayrışmayla yansımaktadır. Pür İstanbul Burjuvazisiyle, Anadolu kökenli İstanbul burjuvazisinin refah adacıkları kendi içinde estetik tarz ve kültürel olarak ayrışmaktadır. İstanbul'un bir yakasında, *Kemer Country* gibi Kuzey ormanlarının içinde Kemerburgaz'da, Amerikalı bir mimarlık şirketinin tasarladığı yeni gelenekçi mimarî tarzda ama bütün yerleşme işaretleri ve isimleri İngilizce olan bir refah adacığı, diğer yakasındaysa, İstanbul'un en prestijli alanlarından olan boğaz sırtlarında, bir Osmanlı eliti olan Sait Molla Paşaya âit koru içinde, yine Osmanlı konak mimarisi esas alınarak, tüm yerleşme işaretleri ve Konak isimlerinin Osmanlıca sözcüklerden oluştuğu bir diğer refah adacığı, *Beykoz Konakları* yer almaktadır.[40] İstanbullu üst sınıf

---

[37] Davis, M.,1990, *City of Quartz:Excavating the Future in Los Angeles*, Verso,Londra.

[38] Caldeira, T., 1999, Duvarlar İnşa Etmek, Birikim, Sayı.123, Temmuz, Sf. 87-96

[39] Davis, M., 1990, A.g.e.

[40] *Kemer Country* Projesinin sipariş edildiği Florida'lı mimarlık ve planlama şirketi yeni-gelenekçi şehircilik anlayışı içinde yaptıkları projelerle ünlenmiş büyük ve bol ödüllü bir şirkettir.Bkz: Bartu, A., 2000, Kentsel Ayrı(şı)m: İstanbul'daki Yeni Yerleşimler ve Kemer Country Örneği, *21. Yüzyılda Kent ve İnsan*, Bağlam Yayınevi, İstanbul, s. 145-49

Bu şirketin dünyanın pek çok yerinde projelendirdikleri pek çok refah adacığı bulunmaktadır. Projenin Yatırımcısı olan Şirketin ortaklarından biri ise İstanbul yüksek sosyetesinden Edin ailesidir. *Kemer Country*'deki mülk sahipleri arasında çok sayıda Robert Kolej mezunu, Tüsiad üyesi işadamı bulunmaktadır. Bunların % 33'ü tekstilci, %17'si sanayici, %50'si hukukçu, doktor ve çok uluslu şirket üs düzey yöneticisidir. Yine burada ev satın alanların üçte biri Musevî vatandaşlardan oluşmaktadır. Edin ailesinin de Selânikli oldukları ve Yahudilikten Müslümanlığa dönenlerden olduğu biliniyor. Bkz: Bali, R., 1999, Çılgın Kalabalıktan Uzak , *Birikim*, Sayı. 123, Temmuz, s. 35-46

Diğer yandan Beykoz Konakları Projesinin sahibi olan Ankaralı Tepe Sermaye Grubunun, bu projeyi geleneksel Osmanlı kültürü üzerine kurarak, kentin, Siyasî elitle yakın ilişkili Anadolu kökenli burjuvazisini hedeflediği söylenebilir. Beykoz Konakları'nda ev sahipleri arasında dikkati çeker

kimliği Batı kültürüyle, Anadolu kökenli üst sınıf kimliği Osmanlı kültürüyle kendini ifade etmektedir. Bu ifade biçimini estetik beğeni yoluyla ortaya konulmakta ve gelirden öte, bir beğeni hiyerarşisi bu sınıf içi farklı kimlikleri mekânda billurlaştırmaktadır. Bu sınıf içi yerleşim farklılaşması 19. yüzyıldaki mekânsal ayrışmayı kuvvetle çağrıştırmaktadır. İstanbul'da I. Dünya Savaşı sonrası dinamiklerin frenlediği, içe kapalı ekonomi politikalarının bulanıklaştırdığı sınıf kimliklerinin mekânda yeniden ayrışmaktadır.

Bu sınıfın yer seçim davranışı aynı zamanda toplumsal eşitsizliklerin mekânda yeniden düzenlenişinin de bir sonucudur. Bu nedenle de bu davranışı başat kriter, konutun hem kamunun seyrinden uzakta ve güvenli hem de sınıf kimliğini gösterecek özelliklere sahip olmasıdır. Buradaki seyirden uzak olmak fiziksel bir uzaklığı, mekânsal bir ayrışmayı ifade etmektedir. Konutun, yeri, yapı tarzı, yerleşim modeli, büyüklüğü, mimarî tasarımı, kullanılan yapı malzemesi, iç mimarî tasarımı ve komşularının kimler olduğu ya da olacağı talebi belirleyen diğer kriterlerdir. Konutun bir zenginlik statüsü göstergesi olması yeni değildir ama bu göstergedeki değişmeler bize yeni zenginliğin mekândaki yer seçimine bağlı olarak ortaya çıkan mekânsal ayrışmayı göstermesi bakımından önemlidir.

İstanbul'da 1990'larda sınıf kimliklerini mekânda billûrlaştıran refah adacıkları tüm dünyadaki örnekleriyle şu ortak özelliklere sahiptirler: Doğa, orman, göl, deniz manzarası gibi bir coğrafî özelliğe sahip olmak ya da eski aristokrat sınıfa âit bir mülkiyet ve arâzî kullanım biçimine sahip olmak; alt ve orta sınıfların sıradan kalabalığından fiziksel olarak uzakta olmak; güvenliğin, özel güvenlik birimi, duvar, engelli kapı, elektronik gözetleme ve tanıma sistemleriyle sağlandığı, yabancıların ve özellikle de giderek yükselen kentsel şiddettin giremeyeceği bir yaşam çevresi olması; büyük ve prestijli tasarım ofisleri ve ünlü mimarlar tarafından tasarlanmış, güvenilir bir yerleşim planı ve yüksek kalite ve estetikte yapı malzemesi içeren bir mimarî projeye sahip olmak; profesyonelce tasarlanmış ve yönetilen bir peyzaja sahip olmak; alışveriş merkezi, lüks donanımlı sosyal tesisler, açık ve kapalı spor tesisleri (tenis ve golfü de içeren), çocuk parkları, koşu parkurları, binicilik kulüpleri vd. tesislere sahip olmak ve hatta bünyesinde bir özel ilköğretim okulu ve lise kurma planı içermek; konut üreticisinin bu sınıfın dışındakileri eleyecek bir satış politikasına sahip olması.

İstanbul'da yukarıdaki kriterlere sahip bir adacıkta yaşamak kentin en zengin ve prestijli sınıf kimliğine sahip olmak anlamına gelmektedir. Çünkü bu adacıklar bu sınıf için üretilmektedir. Bu daha önce eşine rastlanmayan yeni bir konut/yaşam çevresi sunum biçimidir. Bir sınıfın tüm ihtiyaçları ve

sayıda siyasî elit ve yakınlarının bulunması da bunu doğrular niteliktedir. Bkz. Soytemel, E., 2002, Beykoz Bölge Parkı Planlama Çalışması, Saha Araştırması İzlenimleri, yayınlanmamış rapor

arzuları önceden hesaplanarak, bütünüyle tasarlanmış ve tamamlanmış bir yerleşimdir. Bu bir site olmaktan çok ötede, bir yaşam tarzının tasarlanmış ve hazır olarak sunulmasını ifade etmektedir. Bu adacıkta bir ev satın almak, aynı zamanda sınıf kimliğinin onaylanması anlamına gelmektedir. Ancak burada bir ev satın almak sadece gelir düzeyine bağlı değildir. Burada katı bir sunum biçimi vardır. Esneklik içeremez, çünkü içereceği her türlü esneklik, oraya kendi garanti müşteri kitlesinden başkalarının da girebilmesine ya da tamamı tasarlanmış bütüncül mekânın müdahalelerle bozulması anlamına gelir ki bu garanti müşteri kitlesi için caydırıcılık tehlikesi arz eder.[41] Bu tür sunumlarda, müşteriye bırakılan tek esneklik iç mekânların tefrişidir. Bu katı sunum biçimi İstanbul'da sınıfsal kimliklerdeki farklılaşmanın mekânda rahatlıkla okunabileceği kent deseninin bir parçasıdır.

SOYLULAŞTIRMA VE ESKİ KENTİN YENİ SAHİPLERİ

Soylulaştırma kavramı kent merkezlerinde çöküntü alanına dönüşmüş mahalle ve sokakların, içinde yaşayan yoksullardan arındırılarak, yeni yatırımlarla yeni bir kentli kimliğe sunulmasını ifade etmektedir.[42] Kentin alt sınıfları ve sınıfaltı kesimlerinin yaşadığı bu alanlardaki soylulaştırma projeleri önemli bir değer artışı yaratmakta ve mülkiyet alt sınıflardan orta, üst-orta sınıflara kaymaktadır. Sanatçıların atölye-evleri, sanat galeriler ve kursları, özel ürünler satan dükkânlar, kafeler, publar, lokantalar ve restore edilen binalar çoğaldıkça, bu kentsel alanlar, iyi kazanan sanatçı, yazar, mimar gibi entelektüeller tarafından olduğu kadar, iyi kazanan bekâr ya da çocuksuz yeni orta sınıf için de bir çekim merkezine dönüşmektedir. Diğer yandan profesyonel meslekler ve yönetsel işlerde artan kadın sayısına bağlı olarak, genç, bekâr, boşanmış ya da eşiyle eşit gelirli kadınlarla, toplumun genel değer yargılarıyla örtüşmeyen cinsel kimlikler ve evlilik dışı birlikte yaşama biçimlerini benimseyen çiftler de bu yeni soylulaştırılmış alanlarda yer seçmektedirler.[43] Sorgulayıcı olmayan bir sosyal çevre ve kentsel aktivitelere yakın olmak bu yeni kentli kimlik için önemli bir yer seçim nedeni olmaktadır.

Kent merkezlerindeki bu soylulaştırılmış mekânlar, altkentler ve refah adacıkları gibi fiziksel uzaklık ve korunmaya dayalı bir mekânsal ayrışma içermemekle birlikte, daha çok tüketime ve kültürel kimliğe bağlı bir dışlayı-

---

[41] Bali, R., 1999, a.g.m

[42] Türkçe'ye *soylulaştırma* olarak çevrilen *gentrification* kavramı, son yıllarda yapılan kent çalışmalarının önemli konularından biridir. Bkz: Smith, N., 1986, Gentrification, the Frontier, and the Restructuring of Urban Space, *Gentrification of the City*, Eds: Smith,N., and Williams, Blackwell,, s. 339-358; Smith, N., 1987, Of Yupies and Housing: Gentrification, Social Restructuring, and Urban Dreams, *Environment and Planning D: Society and Space* ; Savage, M. and Warde, A., 1993, a.g.e. ; Davis, M., 1990, a.g.e.

[43] Savage, M. and Warde, A., 1993, a.g.e.

cılıkla mekânda ayrışmaktadırlar. Örneğin kentin soylulaştırılmış mahallesinin yeni sakinlerinin müdavimi olduğu bir kafe ya da lokanta hem fiyatlar açısından hem de ortama nüfuz eden entelektüel kimliklerden dolayı *ötekileri* dışlamaktadır. Bu mekânlar bir çeşit yeni kentli-artist-entelektüel *cumhuriyetlerine* dönüşmektedir.

Bütün dünyada 1970'lerden itibaren başlayan soylulaştırma projeleri İstanbul'da da 1980'lerin sonlarından itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Batı kentlerinde daha çok 1950'li 60'lı yıllarda alt kentlere taşınmış olan orta sınıfların yeniden kent merkezlerine dönüş hareketinin mekânsal yansıması olarak ortaya çıkan soylulaştırma, İstanbul'da yeni bir kentli kimliğin lokomotifliğinde gerçekleşmeye başlamıştır. Bu kimlik, Batı'daki örneklerine giderek daha çok benzeyen kültür, yaşam tarzı ve tüketim kalıplarıyla yeni bir kentsel yaşam tarzına sahip, refah seviyesi yükselmiş bir kentli kimliktir.[44] İstanbul'da soylulaştırma hareketinin en açık ortaya çıktığı mekânlar, 19. yüzyıl İstanbul'unun sınıfsal mekânsal ayrışması ile sıkı bir bağlantı içeren Beyoğlu'nun Galata-Cihangir-Gümüşsuyu mahalleleri, Teşvikiye ve daha yakın zamanlarda Tarlabaşı, Eyüp ve Balat'tır. Yeni kentsoylular, kentin eski soylularının mirası üzerinde rüştlerini ispatlamaktadır.

İstanbul'da eski kentsel alanlar, üç temel değişken sayesinde soylulaşmaktadır. Birincisi, yukarıda sözü edilen yeni bir kentli sınıfın yaşama çevresi talebi, ikincisi, kentin yeni ekonomisi ve tüketim kalıpları içinde bazı mesleklerin ve iş kollarının ortadan kalkması, üçüncüsü ise giderek değerlenen kent merkezindeki mülkiyetin el değiştirmesi ve ortaya çıkan rantın paylaşılmasıdır.[45] Bu çerçevede yukarıda adı geçen semtlerde hızlı bir kimlik değişimi yaşanmaktadır. Her sınıfa hitap edebilecek ürün yelpazesi ve fiyatlara sahip hazır ürünler (giyim, mobilya, gıda, vd.) kentin eski çarşıları ve mahallelerindeki geleneksel işler yapan dükkânların (terzi, marangoz, ayakkabı tamircisi, yorgancı, eskici, vb.), zaten yükselen rantlar karşısında yaşayabilme şansını tamamen ortadan kaldırmaktadır. İş yapısının bozulması, işine bağlı olarak mekânda yer seçmiş nüfusu hızla o mekânı boşaltmak zo-

[44] Burada sözü edilen kentli kimliğe ünlüler dünyasından iki örnekle açıklık getirilebilir. Hollwood sinemasının entelektüel oyuncu, yazar ve yönetmeni olan Woody Allen ile eşi yine ünlü oyuncu Mia Farrow boşanma nedenlerini, Allen'in kentin merkezindeki hareketlilikten beslenen entelektüel yaratıcılığı ile Farrow'un bir sürü çocuğuyla birlikte kent dışında doğa içinde güvenli bir çiftlikte (refah adacığında) yaşamak isteğinin çatışması olarak açıklamışlardır. Diğer yandan Türkiye'nin en çok kazanan, yazar, şair, oyuncu ve yönetmeni Yılmaz Erdoğan'la magazin gazetecilerinin yapılan bir söyleşide, *Kemer Country'deki* evinden kentin merkezindeki soylulaştırılan mahallelerden biri olan Beyoğlu-Cihangir'e geri taşınmasının temel nedenini mekândaki aidiyet duygusuyla açıklamaktadır.

[45] Soylulaştırma hareketlerine, kentsel rantların yeniden paylaşımı, sermaye birikimi sürecinde kent mekânın sermayenin ikinci döngüsü olarak sisteme girmesi, mülkiyetin el değiştirme süreçleri gibi çerçevelerden bakan geniş bir literatür bulunmaktadır. Bkz. 38. dipnot

runda bırakmaktadır. Diğer yandan tarihî kent merkezleri ve mahallelerinde yer alan çöküntü alanına dönüşmüş kamu ve vakıf binalarında barınan kent yoksulları da gerek yeni ihaleler, gerekse mafyanın fiziksel zor kullanımıyla bu binaları terk etmek zorunda kalmaktadır. Diğer yandan kent merkezlerindeki binalarını onarma gücünden yoksun eski mülk sahipleri, yükselen rantlarla birlikte kentin dışında yeni bir apartman dairesi alabilecek değere gelen evlerini satarak, kentin dışına taşınmaktadırlar. Mahallelerdeki geleneksel işleri yapan dükkânlar hızla, içkili mahalle kafeleri, lokantalar, sanat atölyeleri, antikacılar, gurme dükkânları. gibi, bu yeni kentli sınıfın tüketim talebine uygun dükkânlara dönüşmektedir. 1980 öncesi Beyoğlu'nun meşhur pavyonları, değişen eğlence kültürüne bağlı olarak müşterilerini kaybetmekte ve tek tek kapanmaktadır. Soylulaşan mekânda pavyonların yerini kentin farklı kültürel kimliklerine hitap eden klüpler, publar, şarap evleri, yabancı mutfaklar ve kafeler ve özel ürünler satan dükkanlar almaktadır. Hatta bazen, sanat atölyeleri, plastik ve görsel sanatlar için sergi mekânları bu eski pavyonların dekorunu bozmadan kullanmaktadır.

1980'lerden sonra İstanbul'da kent mekânında yeniden düzenlenen toplumsal eşitsizlikler, mekândaki en radikal dönüşümü belki de soylulaştırma yoluyla gerçekleştirmektedir. Çünkü bir sınıf yaşama mekânı ve mekânsal aidiyetini başka bir sınıf lehine dramatik biçimde kaybetmektedir. Kentin değişen ve refahı artan entelijansiyasıyla, yeni profesyonellerinin yeni kentli kimlikleri soylulaşan mekânlar sayesinde billurlaşırken, bu bölgeleri terk etmek zorunda kalan yoksullar taşındıkları yeni mahallelerde önemli mekânsal âidiyet sorunları yaşamaktadırlar.

Kısa bir sonuç

İstanbul'un mekânsal yapısının -dünyanın pek çok kentinde olduğu gibiradikal bir dönüşüm sürecine girmesinin en berrak görüntüleri yeni yerleşim biçimleridir. Kent yeni bir sınıfsal coğrafyaya geçmekte, bu yeni coğrafyanın temel belirleyicisi de toplumsal ve mekânsal ayrışmalar olmaktadır. Kentin kimliğindeki bulanıklaşmaya karşın sınıf kimlikleri mekânda ayrışma yoluyla berraklaşmaktadır. İstanbul'un dünya sitemindeki yeni rolü oldukça bulanıktır ancak buna karşın bu yeni rol nedeniyle kentin kazanan ve kaybedenleri açıkça mekâna yansımaktadır. Bu yeni sınıfsal coğrafya, eşitsizliklerin kent mekânındaki yeniden düzenlenişinin bir sonucu olduğu kadar, yeni kentli kimliklerin mekânda tüketim ve beğeni yoluyla billûrlaşmalarının da kaynağını oluşturmaktadır.

"Çılgın kalabalıktan uzak..."[1]

RIFAT N. BALI

BALI Rıfat N., « Çılgın kalabalıktan uzak... », Birikim, no: 123, Temmuz 1999, ss. 35 - 46

DP'nin 14 Mayıs 1950 tarihinde iktidara gelmesiyle birlikte uygulanmaya başlayan iktisadî liberalizm "her mahalleye bir milyoner" sloganıyla siyasî ve popüler kültürümüze mal oldu. Kentlerin gelişmelerini ve bireylerin refaha kavuşmalarını öngören bu siyasetin bir sonucu olarak 1950'li yıllardan itibaren İstanbul'un çehresi de yavaş yavaş değişmeye başladı. Adnan Menderes'in ünlü imar planlarının uygulanmasıyla birlikte eski konaklar, ahşap binalar yerlerini önce geniş caddelere, daha sonra o caddeleri sağlı sollu dolduran mozaik taşlarla bezenmiş modern apartmanlara bıraktılar. Bu gelişmeden etkilenen İstanbullular da yaşam alanlarını yavaş yavaş genişletmeye ve yeni mekânlar aramaya başladılar. Bu arayış özellikle refah düzeyi ortanın üstünde olan aileler arasında görüldü. Bu aileler önce dönemin nezih semtleri sayılan Ayaspaşa Caddesi ve Cumhuriyet Caddesi semtlerini mekân edindiler. Teşvikiye ve Nişantaşı uzun yıllar boyunca seçkinlerin daima rağbet ettikleri ve yılların eskitemediği klasik semtler konumunu muhafaza etti. 1970'li yıllardan itibaren Osmanbey, Şişli, Mecidiyeköy, Gayrettepe, Ulus güzergâhı da refah düzeyi ortanın üstünde olan ailelerin rağbet ettikleri semtler arasına girdiler. Ticari hayatın sermilip gelişmesiyle birlikte bu semtlerde bir zamanlar sadece ailelerin oturdukları apartmanlardaki dairelerin kimi zaman yarısı, kimi zaman yarısından fazlası işyerlerine dönüştüler. Bir zamanların zarif ve günümüz sitelerinin öncüleri sayılan 4. Levent villaları da aynı akıbete uğramış durumdalar.

1950'li yıllardan itibaren başlayan bu gelişme süreci, 12 Eylül askerî ihtilâli ve onun akabinde Turgut Özal'ın liberal ekonomi siyasetini uygulamaya başlamasıyla birlikte çok ciddi bir yol ayrımına geldi. Türkiye'nin kentleşme sürecinde 12 Eylül 1980 milâdı ile başlayan son yirmi yıl daha önce kimsenin tahayyülünden dahi geçiremediği gelişmelere sahne oldu. Özal döneminin iktisadî politikasının nemalarından azami derecede faydalananlar doğal olarak işadamları ile olağanüstü bir büyüme göstermiş olan ticaret ve sanayi şirketlerini oldukça yüksek ücretler karşılığında ehil bir şekilde yönetmeye soyunan ve çoğunluğu yurtdışı öğrenimli ve/veya deneyimli profesyonel yöneticiler oldu. Bunun yanı sıra tüketim kültürünün yerleşmesi ve eğlence sektörü ile basının olağanüstü gelişmeleri en çok bu sektörde faaliyet gösterip "star" konumuna yükselmiş olan sanatçılara ve gazetecilere yarar sağladı. Tüketim kültürünün bu yeni starları tahayyül dahi edemeyecekleri gelirleri Özallı yıllarda elde etmeye başladılar. İstan-

1 Thomas Hardy'nin 1874 yılında yazmış olduğu kitap (özgün adı: *Far From the Madding Crowd*).

bul Menkul Kıymetler Borsası'nın yükselişi de bu alanda yatırım yapmış olanların ve menkûl kıymet yatırım ve yönetim şirketlerinin yöneticilerinin gelir düzeylerini ciddi bir şekilde yükseltti. Böylece toplum içinde çok yüksek düzeyde harcama imkânlarına sahip olan yepyeni ve sayıca dikkate alınmaya değer bir kitle ortaya çıkmış oldu. Bu kitlenin mensupları yeni sosyal konumlarına uygun bir yaşam tarzı sürmek istediler ve lüks konut arayışına girdiler. Aynı zamanda da bu yeni konutlarına bir Osmanlı kültürü ve geçmişi cilası ve verniği sürmek istediler, buna paralel olarak da o güne kadar gizli kalmış olan kolleksiyonculuk istidatlarını geliştirmeye çalıştılar. Bu arayışların farkına en önce varan villa tipi lüks konut inşâ eden müteahhitler oldu. Hemen onların ardından bir kesim daha bu arayışların farkına vardı. Bu da lüks konutları şanlarına lâyık bir şekilde tefriş etmek için hazır bekleyen iç mimarlar, dekoratörler ve antika eser, tablo, gravür, nadir kitap ticareti ve müzayedeleri düzenleyenler oldu. Villa tipi konutlar bir noktadan sonra ticaret, sanayi, medya ve sanat dünyalarının bu müşkülpesent seçkinlerini tatmin etmemeye başladı. Seçkinler iş sonrasında sosyal ilişkilerini kendi düzeylerindeki kişilerle sürdürmeyi, aynı mekân içinde her türlü vakit geçirici ve keyif verici meşgalelerle oyalanma imkânlarına sahip olmayı istediler. Bu arayış villalardan hemen sonra lüks sitelerin doğmasına neden oldu.

"HUZURLU VE ÇAĞDAŞ BİR YAŞAM": COUNTRY'LER, CİTY'LER

Sitelerin çıkış noktası bireylerin, tek tük gökdelenimsi binaları ile yavaş yavaş Manhattan ve Hong Kong'un birer sararmış ve soluk kopyasını andırmaya başlayan bu hareketli, kalabalık ve aynı zamanda hızla "taşralaşmış" İstanbul'dan uzaklaşma, eski zamanlara geri dönme, nefes alınacak yeşil alan arama, kendine münhasır özel yaşama alanı yaratma, güneş ışınlarını geçirmeyen camlarla kaplı iş merkezlerinden, bankaların ve borsa şirketlerinin "dealing room"larından arda kalan çok kısıtlı serbest zamanlarını en kaliteli bir şekilde yaşama arzuları oldu. Bunun yanı sıra serbest ekonomi ilkeleri, döviz kısıtlamasının kalkması ve yabancı sermayeye sağlanan kolaylıklar sayesinde uluslararası şirketler de ardı ardına Türkiye'ye yerleştiler. Uluslararası sermayenin Türkiye'ye gelmeye başlamasıyla birlikte yüksek kira ödeme gücüne ve sofistike zevklere sahip kayda değer sayıda bir yabancı yöneticiler kolonisi İstanbul'a yerleşti. Bu yabancılar kolonisi "Boğaz manzaralı daire" kiralayamadıkları zaman ehven-i şer olarak Alkent Etiler'de "Hillside Club'lü" veya Kemer Country'de "orman manzaralı daire" kiralamayı tercih ettiler ve bu sitelerdeki konutların gözde kiracıları oldular.[2]

Kendilerine çoğu zaman "country", "city" adlarını münasip gören lüks siteler İstanbul ile özdeşleştiler. Bunun nedeni de iş âleminin çok büyük bir kesiminin İstanbul'da yerleşmiş olması ve Özallı yıllar ile kayda değer bir şekilde zenginleşmiş olan bu kesimin konakların ve bahçelerin var olduğu eski İstanbul'u tekrar yaşama arzusu oldu. Kemer Country'yi kuran müteşebbisler bu seçici ve seçkinci arayışı şöyle dile getirdiler: *"Bir zamanlar her İstanbullu'nun sahip olup sonradan yitirdiği bir yaşama biçimini geri kazanmak. Gelenekten geleceğe uzanan bir vizyondu bu: Meydanı, dükkânları, okulu, toplantı salonu, spor ve sosyal kulüpleri ile birlikte, toplum ruhunun ve komşuluk ilişkilerinin de serpilip gelişeceği bir yaşama mekânı kurmak. Mahalleyi, mahallelilik kimliğini yeniden yaratmak ve yaşatmak. Kaçmak değil, buraya varmaktı hedef.*

Ana kavram, o bilinen banliyö ve site anlayışından çok farklıydı. Toplumsal değerlere hem fiziksel, hem de ruhsal anlamda bir dönüşü içeriyordu: Birbirini tanıyan, birbiriyle görüşen aileler, sık sık raslanan "aşina" çehreler, merhabalar, günaydınlar, çocukların sokakta yaşadıkları o inanılmaz büyüklükteki evren... İnsanlara, hem sağlıklı bir 'kamusal' yaşama katılma olanağı veren, hem de canları istediğinde kendi ev ve bahçelerinde özel yaşantılarına çekilmelerini mümkün kılan bir ortam. Mahal-

2 Kemer Country'yi tercih eden 300 mal sahibi arasında yapılan bir araştırmada tercih nedenleri arasında %27 ile doğa ile iç içe olma, %15 ile hizmet ve kolay ulaşım, %9 ile sosyal tesislerin mevcudiyeti, %5 ile sağlıklı yaşam yer aldı. (Bir yetkili ile 15 Nisan 1999 tarihinde yapılan görüşme). Bugün Alkent Etiler'de kirada oturanlar arasında kayda değer sayıda Uzakdoğu ülkelerinden İstanbul'a gelmiş yöneticiler bulunmaktadır.

le işte! Hayali cihan değecek bir vakitte, geçmişte, Erenköy'de, Bostancı'da ya da Yeşilköy'de, Fatih'te, Nişantaşı'nda olduğu gibi..."[3]

Tepe İnşaat'ın inşâ etmiş olduğu 401 konaktan oluşan "Beykoz Konakları" mekânı ise içinde bulunduğu yeri şöyle tarif etti: *"Hep o eski asil, zarif günlerini özlediğimiz İstanbul'un, baş döndürücü yaşam kültürünün bir uzantısı..."*[4]

Alkent 2000 kurucuları ise verdikleri reklamla hem yeşili, hem eski İstanbul'u, hem de nezih ve seçkin komşular arayan kişilere seslendiler: *"öncelikle İstanbul'un en temiz havalı bölgelerinden biri olan Büyükçekmece'de yemyeşil bir vadinin üzerinde kurulan Alkent 2000'de özlediğiniz o eski İstanbul'u, o eski nezih ve seçkin insanları, geçmişin güzelliğini, geleceğin avantajlarını bulursunuz."*[5] Bu en "kaliteli yaşam" doğal olarak süzülmüş bir seçkinliği ve müşkülpesentliği de kendi beraberinde getirdi. Üst düzey yöneticiler, sanayiciler veya büyük ithalatçılar artık akşamları Zincirlikuyu, Levent, Maslak, İkitelli veya Kozyatağı'ndaki "ofis"lerinden, Kartal, Kurtköy veya Gebze'deki fabrikalarından ayrıldıklarında Ataköy, Nişantaşı veya Gayrettepe'de caddelerde veya sokak aralarında bulunan apartman dairelerine dönmektense nitelikleri çok yüksek mekânlar içinde yer alan müstakil villalarına veya "condominium"larına dönmeyi tercih ettiler.[6] Bu arayışlarında ve arayış sırasında göstermiş oldukları müşkülpesentliklerinde de yüzde yüz haklı olduklarına inandılar zira onlar, bir reklam metninde belirtilmiş olduğu gibi, her zaman ayrıcalıklı yaşamaya alışmış seçkinlerdi: *"Biz, 'Büyükşehir'de doğduk. Çocukluğumuzun gizli kalmış gustoları 'kendine saygının' ne olduğunu öğretti. Ayrıcalıklarla yaşadık hep. Farklılığımızın serüveninin ve bize aitleri, artık her şeyden istemeyi hak ettik... Hiçbir şey öyle kolay kolay tatmin etmedi. Seçimlerimizde hep başka şeyler aradık çünkü."*[7] Geçmişe özlem, kalabalıklardan uzaklaşmak, yeşil alan arayışı, huzuru arama ile de eşanlam taşıdı. "Kalabalıklardan uzaklaşma" ve "huzur" 1980'li yılların ikinci yarısından itibaren örneklerini yavaş yavaş görmeye başladığımız ve özellikle 1990'lı yılların başında çok daha yoğun bir şekilde rastlanacak olan sitelerin doğmasına neden oldu.

Ancak bu "huzur" pek öyle kolayca satın alınabilecek bir meta olmadı. Huzura ve inzivaya çekilmek, "doğayla yeniden bir araya gelmek" için önce oldukça kayda değer miktarda bir servete sahip olmak gerekli oldu. Özallı yılların iktisadî politikası ve "fırsatlar ülkesi" haline gelmiş olan Türkiye "işini bilen" işadamlarının önlerine bol miktarda fırsat serdi. İş sadece bu fırsatlardan akıllı bir şekilde yararlanmaya kaldı ve de, Allah'a şükür, bu pastadan aşağı yukarı herkes az veya çok nasibini almış oldu. Liberal iktisadî politikalar ve "işini bilen" siyasetçiler, bürokratlar ve işadamları sayesinde ultralüks sitelerde daire satınalma gücüne sahip bir müşteri kitlesi peydah olduktan sonra iş bu müşteri kitlesinin o seçkin ve ne istediğini bilen damak tadına uygun ürünler sunmaya kaldı.

Bu ürünlerin en önemli özellikleri bir "yaşam tarzı" satmaları oldu. Burada daire edinen kişiler salt şu kadar metrekarelik bir gayrimenkûl edinmekten öteye onunla birlikte elle tutulmayan, gözle görünmeyen bir katma değeri de satın aldılar. Bu katma değer bu mekânların sahiplerine sunmuş oldukları "ayrıcalıklar dünyası" oldu. Bu ayrıcalıkların temel felsefesi aynı mekânda ve de "nezih ve seçkin bir ortam" da her türlü sporun yapılabildiği, orta yaşa yaklaşmakta olan ve "kendine iyi bak"mak zorunda olan zaman fukarası işadamları ve yöneticiler için "fitness center"lerin, boş zamanları nezih bir şekilde değerlendirmek için de sinema, lokanta ve gece kulüplerini içeren bir "club"ün mevcut olduğu kendi kendine yeterli bir mini kent yaratmak oldu.

Bu tür siteler boş zamanları değerlendirmeye dönük bu imkânları sunmadan da öteye ayrıcalıklı yaşamı gerçekten ayrıcalıklı kılmak için

3 *Gerçeğe Dönüşen Bir Rüya: Kemer Country*, s. 13 Kemer Yapı ve Turizm A.Ş., 1995.

4 *Beykoz Konakları*, Şehnaz Konak tanıtım broşürü.

5 Alkent 2000 reklamı, *Alarko Bizim Dünyamız*, Aralık 1995, sayı 62. Vurgulama tarafımdan yapıldı.

6 Condominium özellikle ABD'de büyük lüks sitelerde kat mülkiyetine sahip daireler için kullanılar bir terimdir. Türkiye'de de bu terim lüks sitelerde yer alan birkaç daireli apartmanların her bir dairesi için kullanılmakta.

7 Maya Residences reklamı, *Gurme*, sayı 25, Nisan 1999. Vurgulama tarafımdan yapıldı.

müstakbel daire sahiplerine bir aidiyet duygusu vermeye çırpındılar. Bu "bir yere ait olma" duygusu ile hareket eden Kemer Country'nin kurucu müteşebbisleri eski zamanların nezih semtlerini, nezih mahallelerini tekrar diriltip yaşatmaya çalıştılar. Kemer Country kurucularının diliyle bu aidiyet arayışı şöyle ifade edildi: *"Burada yitirilen eski mahalleyi, bu mahallenin verdiği 'aidiyet' hissini yakalamak için uğraş veriliyordu: Mahallenin merkezinde bir meydan olacaktı, Kemer Country'nin kalbi. Bütün hayat buraya doğru akacaktı. Meydanda dükkânlar, tenis kortları, yüzme havuzu, lokanta, kahve ve spor salonu da olacaktı. Meydan, mahallenin ana yürüyüş yoluyla bir salona bağlanıyordu. Salonsa çok amaçlı bir mekân: Hem sinema, hem tiyatro, hem dans salonu, hem de mahallenin geleceğiyle ilgili kararların alınacağı bir toplantı salonu bir kamusal alan yani..."*[8] Aynı kavram Marmara denizi kıyılarında yavaş yavaş yükselmekte olan Marin City kurucuları tarafından da dile getirildi: *"Çok uzun zamandır İstanbul'da varlığını unuttuğumuz mahalle, dostluk ve içinde yaşanılan mekân kavramları Marin City ile yeniden hayat buluyor."*[9]

Ancak bu eski "mahalleli yaşam" tarzı arayışı sitelerde bulunan konutların Lale Kasrı, Yalıkonaklar, Sarı Konaklar, Şehnaz Konak, Segâh Konak, Nihavent Konak gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun soyluluğunu ve yükseliş dönemini simgeleyen adlar taşımalarına rağmen sitede yaşanması tasarlanan ve neticede bilfiil yaşanan hayat site sakinlerinin birçoğunun gençlik ve yüksek öğrenim yıllarını geçirmiş oldukları Amerika kıtasının banliyölerinde rastlanan gündelik hayatın birer soluk kopyası oldu. Bu nedenle bir görüntü bankasından satın alınıp Kemer Country'yi tanıtır kitaba konulan fotoğrafta, 1970'li yılların *Life* dergilerinden alınmış ve Amerika'nın ünlü *Snoopy* ve *Dennis the Menace* çizgi romanlarından fırlamışçasına, koltuğunun altına beyzbol sopası sıkıştırmış sekiz, on yaşlarındaki üç afacan Amerikalı çocuğun yer alması pek de şaşırtıcı olmadı.[10] Dahası Amerikan banliyölerinde yaşanan hayat tarzının ve Amerikan popüler kültürünün olmazsa olmaz bir parçası ve Amerikan çizgi romanlarının klasik temalarından biri olup sekiz, on yaşlarındaki çocuklara çekirdekten yetişerek para kazanma ve müteşebbis olma ruhunu aşılamayı amaçlayan "limonata ve kurabiye satış günü"nün bir benzerinin Kemer Country'de düzenlenmesi de bu hayat tarzına aşina kişiler için pek de olağan dışı bir etkinlik olmadı.[11]

Bu aidiyet duygusu özellikle daire sahiplerinin kendilerine münhasır müstesna bir dünyaya adım attıklarına ikna etmek şeklinde oldu. Bunun için de sitede halen yaşamakta ve de ileride yaşayacak olan müstakbel komşuların da sadece ve sadece en seçkin ve tabiî ki imkânları belli bir düzeyin üstünde olan kişiler olmasına dikkat edildi. Bu ince eleyip sık dokuma ve eş dosttan referans alma yöntemleri bir yerde bir zincirleme tepki ve benzeşme meydana getirdi. Bunun sonucunda bu yeni yerleşim mekânlarında bir "cemaat" veya belli üniversitelerden mezun olmak kaydıyla en az iki referans eşliğinde üye olunabilen bir seçkin sosyal kulüp havası yaratıldı. Nitekim Kemer Country'de ev sahibi olanların %33'ü tekstilci, %17'si sanayici, diğer %50'si ise hukukçu, hekim ve yabancı uyruklu yöneticiler oldu. Aynı ev sahiplerinin yaklaşık üçte biri de Yahudi asıllı vatandaşlar oldu.[12] Bu "cemaatleşme" olgusundan dolayı bu tür sitelerin müteahhitleri tarafından kullanılan neredeyse klasikleşmiş bir pazarlama yöntemi de "cemaat" faktörü oldu. Nitekim bazı site müteahhitleri müstakbel mal sahiplerine şirin gözükmek için hedeflendikleri azınlık cemaatinin dinî bayramlarını kutlamayı da ihmal etmediler.[13] Site kurucularının etnik kimlikleri

8 *Gerçeğe Dönüşen Bir Rüya: Kemer Country*, Kemer Yapı ve Turizm A.Ş., 1995, s. 15-16

9 Enelka Taahhüt İmalat ve Ticaret Ltd. Şti.'nin Marin City tanıtım kataloğu

10 *Gerçeğe Dönüşen Bir Rüya: Kemer Country*, Kemer Yapı ve Turizm A.Ş., 1995, s. 16

11 http://www.kemercountry.com/kgcc-st/haber/html adresli internet sitesi. (Mayıs 1999 bülteni)

12 B.D. ile 15 Nisan 1999 tarihinde yapılan görüşme.

13 "Güneri Erenköy Siteleri Purim bayramınızı kutlar mutlu bayramlar diler", *Şalom*, 2 Mart 1988 / "Güneri Erenköy Siteleri Pesah bayramınızı en içten dileklerimizle kutlar esenlikler dileriz", *Şalom*, 23 Mart 1988 / "İnşa İnşaat ve Ticaret Ltd. Şti. Purim bayramınızı en içten dileklerimizle kutlar nice mutlu bayramlar dileriz", *Şalom*, 2 Mart 1988.

konut satın alma kararının verilmesinde başat bir rol oynamadıysa da müstakbel ev sahipleri için gene de bir çekim faktörü oldu. Kemer Country'nin kurucu müteşebbislerinin Selanikli olmaları konutların pazarlanması sırasında bir unsur olarak kullanılmış olmadıysa da kurucu müteşebbislerin bu özellikleri burada konut satın almış olan Yahudi asıllı vatandaşlar arasında belli belirsiz pozitif bir çekim alanı yaratmış oldu.[14]

Sitelerdeki konutların satışları için kullanılan yöntemler arasında kokteylli basın toplantıları eşliğinde dönemin kamuoyuna mal olmuş işadamları, sanatçı, gazeteci ve bürokratların "müstakbel komşularımız" olarak tanıtılmaları en çok rağbet gören yöntem oldu. Bu şekilde müstakbel daire sahiplerine bu sitede bir daire satın almakla sadece lüks bir konut sahibi olmadıkları, konutla birlikte ayrı bir dünyaya adım attıkları da hissettirildi. Bu yeni dünyada yer alan daire sahiplerine isimlerine basında, simalarına da ancak televizyonlarda rastladıkları ve yanına yaklaşılması imkânsız olan o müstesna işadamları, gazeteciler ve sanatçılarla aynı sitenin sakinleri olma fırsatı verildi. Bu imtiyaz sadece "aynı sitenin sakinleri" olma ayrıcalığının çok ötesine de geçti. Ev sahiplerine toplumun bu önde gelen kişileriyle aynı sitede oturmanın, onlarla birlikte tenis oynama, fitness center'da ter atma ve kolesterolden şikâyet etme, "Türkiye'nin meseleleri" üzerine hasbıhâl etme gibi her sıradan fâniye mazhar olmayan samimiyetlerin doğmasına da sebep olacağı hissettirildi. Böylece site sakinlerine taşralı kalabalıklardan uzak seçkin ve soylu bir dünyanın mensupları olma duygusu yaratılmış oldu...Tabiî ki bu cennetin anahtarı hiç de ihmal edilmeyecek bir bedelin taksitler halinde ödenmesi karşılığında teslim edildi.

CİTY'LERDE YAŞAM

Sıradan fânilerin yaşadıkları mekânlardan oldukça farklı olan sitelerde yaşamak öyle değişik bir duygudur ki bencillikten uzak bir şekilde bu duyguyu ve sevinci etrafınızla da paylaşmak istersiniz. Nitekim köşe yazarları da hem müdavimleri hem de hayranları olan okurlarına böyle bir siteye taşınmakta olduklarını doğal bir şekilde önceden ilân ettiler ve sevinçlerini onlarla paylaştılar: *"Taşınıyorum.. İnşallah son kez.. Alkent'ten Alkent'e.. Kiradan kendi evime.. Bu artık bir daha taşınmayacağım anlamına geliyor.. Nefret ettiğim taşınmaktan kurtuluyorum. Kira evine kendi evin gibi yerleşememekten kurtuluyorum.. Yaşamımda mutlu bir olayı gerçekleştiriyorum. En güzeli.. 41 yılda bunu hakkettiğimi biliyorum."*[15] Taşındıktan sonra da bu mekâna yakışır mobilyaların bu seçkin gazetecinin isimleri kamuoyuna mal olmuş olan dostları eşliğinde aranması ve nihayet bulunması mutluluğu da aynı müdavim okurlarla cömertçe paylaşıldı: *"Ünal, ben, Ertekin.. Güngör, Prestige ve Koleksiyon'da harika şeyler bulduk.."*[16]

Bu tür prestijli sitelere taşınanlar veya daire satın almak için ziyaret eden müstakbel alıcılar herhalde siteden içeri ilk adımlarını attıklarında söyledikleri ilk cümle *"Burada yaşamak her şeye değer!"* olacaktır... Tabiî ki 525.000.- dolar taban fiyatından başlayan, süzülmüş zevklerinizin doğrultusunda değişebilen ve 1.150.000.- dolara kadar ulaşan bir küçük servetiniz var ise... Şayet var ise iş bu parayı taksitler halinde ödemeye hazırlanmaya ve hayatınızda yepyeni daha önce hiç tecrübe etmediğiniz bir sayfa açmaya kalıyor: *"artık bildiğiniz tüm 'ev' kavramlarını unutun. Çünkü burası bambaşka.. Yepyeni bir hayat dedikleri bu işte!"* Yalnız bu yepyeni hayata adım atmak için biraz acele etmek lazım zira seçkin olsanız da yerler sınırlı ve bu dünyada sadece ve sadece "az sayıda şanslı seçkin" yer alabiliyor.[17] Bu yeni sitelerin müstakbel alıcılarına tanıtımında uygulanan yöntemler de tabiî ki Amerikanvari oldu ve ana hedef kitleyi teşkil eden genç ailelere

14 Kemer Country'nin kurucuları arasında bulunan Edin ailesi Selanikli olduklarını gizlemediler (Bkz Hakkı Sabancalı "Selanikliler", *Yaşama Sanatı*, Aralık 1994-Ocak 1995 sayı 4 sh.49-58) Popüler kültürde "Selanikli" tabiri 17. yüzyılda ihtida eden sözde Yahudi mesih Sabetay Sevi ve onunla beraber ihtida eden kişileri kast etti. Bu kişiler görünürde Müslüman gözükmesine rağmen gizliden gizliye Yahudiliği sürdürdüler.

15 Hıncal Uluç, "Kapalı!", *Sabah*, 23 Aralık 1998. (Vurgulama yazarı tarafından yapıldı.)

16 Hıncal Uluç, "Taşınma denen felaket..", *Sabah*, 30 Aralık 1998. (Vurgulama yazarı tarafından yapıldı.)

17 "Burada yaşamak her şeye değer!", Alkent İstanbul 2000 reklamı, *Sabah*, 1 Haziran 1997.

hitap etti. Tanıtım sırasında özellikle küçük yaşta çocuklara sahip genç çiftler hedeflendi ve tanıtım alev yutan sihirbazlar, tahta bacaklı palyaçolar, falcılar ve muhtelif eğlencelerin yer aldığı bir piknik/panayır havası içinde yapıldı.[18]

Yalnız paranız olsa dahi, bu sitelerde bir daire sahibi olmanın pek kolay olmayacağını da idrak etmeniz lâzım. Zira halihazırda daire sahibi olanlar, şu veya bu nedenle, müstakbel komşularını beğenmedikleri takdirde dairenin satışını veto etme imkânına sahipler. Çünkü önemli olan sitenin seçkin düzeyini düşürmemektedir: *"daire almak isteyen bir kişiye bu satışın yapılıp yapılmamasına daha önce daire alanların karar vermesini istiyoruz.. İçlerinden biri 'Hayır! Bu kişiye daire satılmasın' dediği zaman vermiyoruz."*[19] Benzer bir uygulamaya Kemer Country'de de rastlandı. Parası çıkışıp da ev satınalmak isteyenler uluslararası bir şirkete iş müracaatında bulunur gibi satış ve pazarlama bürosuna başvurup bir "application form" doldurduktan sonra yapılacak istihbarat çalışmasının neticesini beklemek zorunda oldular. İstihbarat çalışmasının sonunda müstakbel ev sahibinin maddî durumu geçer not almış olmasına rağmen hayat tarzı ile ilgili kısmı pek geçer not almayıp muallakta kalmış ise talipli "country"nin atmosferine uyum sağlayıp sağlamayacağı konusunda site yönetim kurulunun hakkında vereceği kararı beklemek ve bu karara rıza göstermek zorunda oldu.[20]

Bu siteler neredeyse tamamiyle özerk bir yaşam tarzını da beraberlerinde geliştirdiler. Kendi lokantasından, marketine, barından sinemasına kadar kendi kendilerine yeten siteler hayat standartlarını düşürmemek için kendi okullarını da kurdular. Çoğu Robert Kolej mezunu ve TÜSİAD üyesi olan Kemer Country sakinleri bu nedenle çocuklarının ve torunlarının da kendileri gibi aynı seçkin eğitimi görebilmeleri için beş yıl sonra tüm sınıfları tamamlanacak olan bir ana ve ilkokul için beş yıl önceden ve on bin dolar bağış karşılığında yerlerini ayırtabildiler.[21] Doğal olarak bu soylular sınıfının müstakbel varislerinin eğitim görecekleri bu okulun açılışını da Cumhurbaşkanı Demirel onurlandırdı.[22] Bu yeni mekânların kurulması için gerekli olan geniş arazilerin şehrin sınırlarında mevcut olmasından ve ulaşım sorunundan dolayı sitelerde yaşayan çocukların eğitim ihtiyaçlarını karşılayacak okullar da site içinde kuruldu. Bu okulların da seçkin niteliklere sahip olmalarına özellikle dikkat edildi.[23]

Sitelerde yaşam hiç de sıkıcı değildir. Antikacıların seçkin site sakinlerinin eşiklerine kadar gelip bit pazarı açmaları,[24] sitede yeni bitmiş villaların tanıtımı için düzenlenen "California Wine and Cigar Tasting Day" yani Türkçesi Davidoff puroları ile Kaliforniya şaraplarını tatma günleri,[25] ünlü cazcı Okay Temiz'den ritim dersleri alınması,[26] sitede oturan ev sahiplerinin müstesna damak tadlarına cevap vermek için Şarap Dostları Grubu tarafından düzenlenen ve Doluca şaraplarının tadımına ayrılan bir gecede "Doluca'nın veliaht prensesi Sibel Kutman", gurme yemek yazarı Tuğrul Şavkay, hoşsohbet Aydın Boysan, Audi arabaları pazarlama ve satış müdürü, Kütahya Porselen yönetim kurulu üyesi ve hukuk danışmanı gibi toplumun önde gelen seçkinleriyle birlikte geçirilen bir sohbet ve şarap gecesi,[27] sporda asaletin simgesi olan binicilik sporu-

18 "Promotional picnic at four season residences", *Alarko The News*, Ekim 1995. Kemer Country'de yaşayanların %90'ı evli, evli çiftlerin %80'i çocuklu, yaş ortalaması da %90'ı için 30-40, %31'i için 41-50 dilimleri oldu. B.D. ile 15 Nisan 1999 tarihinde yapılan görüşme.

19 Korkmaz Yiğit'in sözleri "İstanbul'daki cennet!", *Sabah İstanbul Avrupa Yakası*, 2 Mart 1997.

20 B.D. ile 15 Nisan 1999 tarihinde yapılan görüşme.

21 Zehra Güngör, "Tüsiad koleji açılacak", *Milliyet*, 22 Mayıs 1996.

22 "Hisar Eğitim Vakfı Kemerköy ilköğretim okulu cumhurbaşkanımız tarafından açıldı", *Kemer Bülteni*, sayı 9, Sonbahar-Kış 1996.

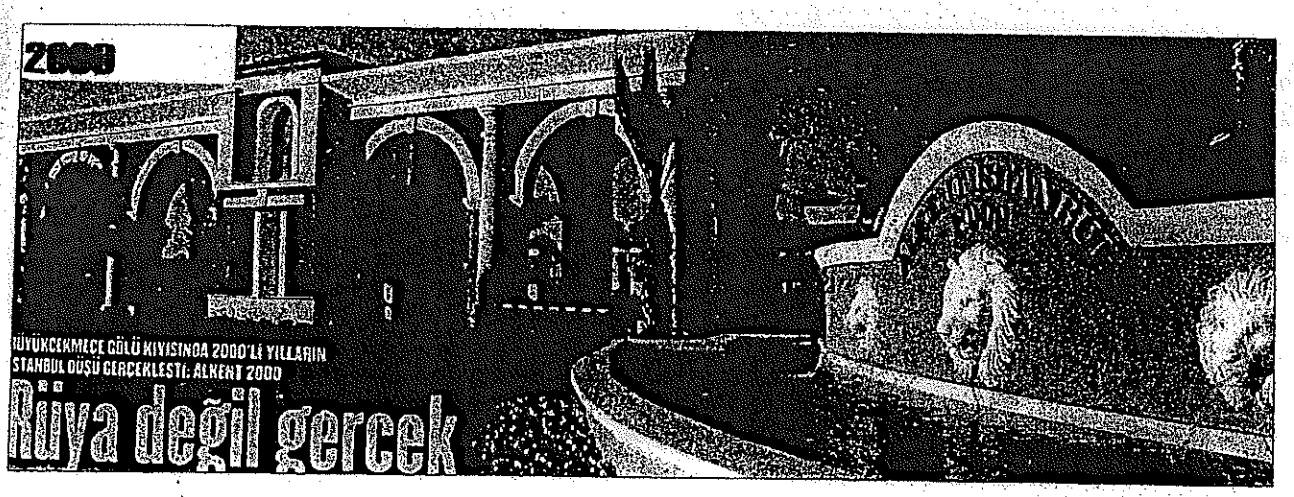
23 Örneğin Tepe İnşaat A.Ş.'nin kurmakta olduğu Beykoz Konakları bünyesinde TED Koleji kuruldu. (Zeynep Kurtbay, "Nostalji keyfi", *Sabah*, 28 Nisan 1999). Alkent 2000'in bünyesinde yabancı uyruklu öğrenciler için İstanbul International Community School, Türk öğrenciler için de Yüzyıl Işıl ve Kültür 2000 okulları kuruldu. (*Alkent Style*, Winter 1999, s. 2)

24 Demirhan Hararlı, "Sosyete bit pazarında buluştu", *Hürriyet*, 31 Mayıs 1996

25 "İstanbul'da mini California", *Milliyet*, 23 Mart 1999

26 Sibel Arna, "Hayatın tüm ritimleri", *Milliyet Vitrin*, 2 Ocak 1999.

27 Tuğrul Şavkay "Orman Evi'nde bir gece" *Hürriyet İstanbul*, 7 Mayıs 1999.



nu yapabilme ve engelli binicilik yarışmalarına katılma veya seyretme, golf turnuvalarına katılma, tenis dersleri, Yıldırım Mayruk'un moda defilesi, klasik müzik konserleri, müzayedeler, üyelerinin her biri iş âleminin kamuoyuna mal olmuş isimleri olan Harley Davidson motosiklet kulübü üyelerinin gösterileri, *"on bin adet basılan ve tüm üyeler Parliament Cinema Club izleyicilerine, ayrıca Alkent sakinlerine, GYİAD, TÜSİAD, YPO gibi seçkin grup üyelerine"* postalanan lüks baskılı bir derginin sahifelerini karıştırmak gibi faaliyetler site hayatını heyecana boğan meşgaleler oldu.[28] Süzülmüş zevk sahiplerinin kültür düzeylerini arttırmak için Alkent 2000'in mekânlarında "antika ve dekorasyon seminerleri" de düzenlendi.[29] Aynı süzülmüş zevk sahiplerinin bu sefer damak tadlarını ve kulaklarını tatmin etmek için İstanbul'un en kalbur üstü lokantalarının katıldıkları ve "süperstar" Ajda Pekkan'ın taçlandırdığı Lezzet Festivali 98 düzenlendi.[30]

Site sakinlerinin siyaset merakı da gene hizmetin sitenin içine kadar götürülmesiyle tatmin edildi. Yeni Demokrasi Hareketi ile işadamlığından "cesur siyasetçi"liğe terfi eden, ancak umduğunu bulamadığından kısa sürede doğru yolu bulup baba yuvasına avdet eden Cem Boyner münhasıran Kemer Country sakinleri için çift başına yaklaşık bin dolar karşılığında düzenlenmiş olan bir "brunch" toplantısında YDH'nin görüşlerini enine boyuna izah etti.[31] Genellikle 30-40 yaşlarında genç işadamları ve profesyonel yöneticilerinden oluşan site sakinlerinin bir tutkusu da sürekli gelişim, daha doğru bir deyimle, çağdan geri kalmama oldu. Site sakinlerinin bu ihtiyacının da farkında olup bunları da karşılamaya hazır oldu: *"gittikçe değişen çağa, yeni bilgilere ve akımlara ayak uydurmak, hattâ önderlik etmekle karşı karşıyayız. Ve bu eğitim temposunda 4 yıllık üniversite eğitimi koca bir yaşam sürecine yetmiyor. Dünyanın belli başlı üniversiteleri artık eğitim düzenini ömür boyu bir sürece dönüştürebilmeyi tartışırken, KG&CC'da bu yönde imkânlar geliştiriyoruz. 'Adult Education & Edutainement'."*[32]

Kalitenin ve konforunun en önde gelen aranır nitelikler olduğu bir ortamda sitelerdeki sinema salonları da bundan etkilendi. Alkent Etiler'deki Parliament Cinema Club'ün salonlarında sunulan konforlar arasında *"Fransa'dan ithal edilmiş özel bardaklık bölümleri ile konforlu koltuklar, İtalyan projeksiyon makinesi, Digital Sound System-DTS and Dolby Digital System, özel klima sistemi, bilgisayar ile ekrandan yer seçimi ve rezervasyonun yanı sıra valet parking ve vestiyer servisi"* yer

28 "Hillside Club'dan yeni bir dergi", *Alarko Bizim Dünyamız*, sayı 62, Aralık 1995. Bu derneklerin tam açılımları şöyledir: Genç Yönetici ve İşadamları Derneği, Türkiye Sanayici ve İşadamları Derneği ve Young Presidents Organisation. Bu son derneğe iş hayatında genç yaşta zirveye ulaşmış ve şirket başkanı olmuş işadamları üyedir.

29 *Alarko Bizim Dünyamız*, sayı 72, Ekim 1998, s. 6

30 "İstanbul Lezzet Festivali 1998", *Sedir*, Yaz 1998, sayı 4, s. 80-81.

31 İhsan Yılmaz ve Önay Yılmaz, "Boyner'le brunchSA", *Milliyet*, 11 Nisan 1995. Yemek bedeli çift başına 45 milyon olup, o tarihteki TL/$ 42.268.- kurundan bu meblağ $ 1065'e tekabül etti.

32 http://www.kemercountry.com/kgcc-st/ogren.htm internet sayfası. (Mayıs 1999 bülteni). [KG&CC Kemer Golf and Country Club'un kısaltılmışıdır.]

aldı.[33] Bu sinema kulübüne gitme ayrıcalığına sahip olan Alkentli sakinler sıradan fânilerden oluşan halkın gösterime girmesini sabır ve tevekkülle beklediği filmleri onlardan daha önce nezih bir ortamda ve de bunu sitenin müteahhit şirketi Alarko'nun ortağı kamuoyunun ve iş âleminin güzide simalarından "sosyal demokrat" işadamı Ishak Alaton'la birlikte seyretme ayrıcalığına sahip oldular: *"Parliament Cinema Club yeni sezona 28 Eylül (1994) Çarşamba gecesi düzenlenen 'I Love Trouble' adlı filmin Premieri ile girdi; Üstün özellikleriyle ve üstün servisiyle diğer sinemalardan ayrılan Parliament Cinema Club, Premiere'de yine son derece seçkin bir misafir grubunu ağırladı."*[34] Kemer Country sakinleri '90'lı yıllar Türkiyesi'nin büyük tutkusu ve bilinçli ve çağdaş birer yurttaş olmanın olmazsa olmaz niteliklerinden biri olan sivil toplumcu, katılımcı ve demokrat olma özelliklerini de büyük bir iştahla benimsediler. Bu niteliklere sahip olduklarını hem cümle âleme kanıtlamak hem de topluma karşı hissettikleri sosyal sorumlulukları yeterince yerine getirmemekten ötürü sızlayan ve kanayan vicdanlarını tatmin etmek için sitenin içinde sakin bir ortamda yapılan çiçek mezatının gelirlerini de TEMA Vakfı'na bağışladılar. Mezattan ayrılırken yurttaşlık görevlerini yerine getirmenin tatlı huzurunu içlerinde hissederek satın almış oldukları çiçeklerin kokularını da sindirerek evlerinin yolunu tuttular.[35]

Siteler pazarlanırken muhtelif toplumsal katmanlar arasında özellikle dar, tabiri caizse kremanın kreması kesimler hedef alındı. Bu yapılırken verilen reklâmların bu kesime ulaşması için bu kitlenin müptelası olduğu dekorasyon, antika dergileri ile uçak ile seyahat etmek hem statü hem de bir refah göstergesi olduğu için THY'nin yayımladığı *Skylife* dergisi kullanıldı. Buna karşılık halkın okuduğu gazetelere pek reklâm verilmedi.[36] Bir "yaşam keyfi" satan bu sitelerde yaşamakta tereddütlü olan müstakbel alıcıların tereddütlerini birer "evet"e dönüştürmek için eski okul arkadaşları ile buluşabilecekleri nezih ve seçkin kulüp havası verilmesi ihmal edilmeyen "brunch"lar tertip edildi. Sitede ev sahibi olan bireyler arasında daha bir ayrıcalık olarak sitenin sosyal imkânlarından faydalanılması için Robert Kolej mezunlarına özel fiyatlar uygulandı. Müstakbel alıcılara gönderilen genelge mektuplarda mektupları imzalayan site yöneticileri Robert Kolej'den mezuniyet yıllarını özellikle belirtmeye özen gösterdiler.[37] Bu yeni sitelerin hayata geçme felsefesini Kemer Country kurucuları "medenî kimliğe kavuşmak: bir tür kasaba yurttaşlığı" sloganıyla dile getirdiler. Bu sloganı da şöyle açıkladılar: *"'Önce ekmekler bozuldu' diye yazmıştı hikâyeci. Oysa belki de önce kentler bozulmuştu. 'Hava bedava, su bedava' diye yazan şairin dizesi ise insanı biraz hüzünle gülümsetiyor bugün. Evet, bütün bunlar bozuldu tabiî, ama bütün bunlarla birlikte asıl bozulup yok olan şey, toplumsal değerlerdi. Kent kara kalabalıkların baskısı altında çarnaçar geriledi. Kente, kentliye başlıca hayatiyetini veren unsur, mahalle, ortadan kalktı; tabiî, onunla birlikte, 'oraya ait olma duyusu' da. Sonuçta insanlar 'kimliklerini' kaybettiler. Eskisi 'geçersiz' oldu böylece; ama 'yenisini almak' da pek o kadar kolay değildi doğrusu. (...) Kemer Country'nin -her iki anlamda da- mimarları, işte bu duruma bir alternatif oluşturacak bir 'yeni kimlik çıkarma' arayışından yola çıkmaktaydılar. Eski kasaba ve mahallelerdeki o zengin, dolu dolu ve hoş yaşantıyı yeniden kurma arayışından. Bu 'hoş' yaşantının bileşenleri ise, bir yere ait olma duygusunun ötesinde, oranın yaşantısına ve bu yaşantıya yön veren kararlara aktif bir biçimde katılmaktır; almak kadar vermektir de. Bir tür 'kasaba yurttaşlığı' yani."*[38]

Bu yeni sitelerdeki yaşayanların arayışları ise şöyle dile getirildi: *"beş yıldızlı bir otelin havuzunda adını bilmedikleri yeni zenginlerin hava atışını*

33 http://www.hillside.com.tr/hcc/parliament.htm internet sayfası. (Mayıs 1999 bülteni).

34 "Yeni sezonda da seçkin filmleri seçkin ortamda izleyeceksiniz", *Alarko Bizim Dünyamız*, Kasım 1994 sayı 58, s. 14. Vurgulama tarafımdan yapılmıştır.

35 "Kemer Country sonbaharı çiçek mezatı ile karşıladı..", *Kemer Bülteni*, sayı 8, İlkbahar 1996.

36 B.D. ile 15 Nisan 1999 tarihinde yapılan görüşme.

37 Kemer Golf & Country Club'ün 24 Mart 1999 tarihli genelge mektubu.

38 *Gerçeğe Dönüşen Bir Rüya: Kemer Country*, Kemer Yapı ve Turizm A.Ş., 1995, s. 19-20. Vurgulama tarafımdan yapıldı.

sineye çekmek yerine, seçildikleri toplumda yaşayan diğerleriyle birlikte varolmak istiyorlardı. Onlar tanımadıkları biriyle bir film seyretmek yerine; aşina oldukları bir yüzü filmle birlikte seyretmeyi seçiyorlardı. Başka yerlerde 'kimbilir kimin nesidir' diye görmezden geldikleri komşularını, 'burada oturuyorsa iyidir' diyerek tanımaya çalışıyorlar; yaşama ilk adımdan yeniden başlıyorlardı"[39] Bu tespit bu tür sitelerde yaşamaya karar vermiş olan kişilerin ortak düsturları oldu. Babasının inşâ etmiş olduğu Alsit'deki villasında oturan Leyla Alaton'a göre bu sitelerde oturan *"insanlar hizmet ayaklarına gelsin, çocukları iyi bir ortamda büyüsün, istiyorlar."* Stres altında olan bu insanların anlaştıkları ortak nokta *"bol zaman, kaliteli yaşam"* oldu.[40] Bahçeşehir'de yaşayan Modern Folk Üçlüsü üyelerinden diş hekimi Ahmet Kurtaran da burada yaşamanın nasıl bir duygu olduğunu şöyle ifade etti: *"burada kent yaşamı efendiliği yeniden doğuyor. Birbirini hiç tanımayan insanlar selamlaşıyor ve yaşadıkları ortama sahip çıkıyorlar."*[41]

Böyle sitelerin üyeleri olduğunuz takdirde -örneğin Alkent 2000 sitesinde oturuyor ve siteyi inşâ edenler bu ülkenin yetiştirdiği güzide değerlerinden işadamları Üzeyir Garih ve Ishak Alaton iseler- site içinde yürüyüş yapmak ve nezih komşularınızı sıcak bir gülümsemeyle nazikçe selamlamanın ötesinde başka ayrıcalıkların talihli sahipleri de olabilirsiniz. Pekin'de düzenlenen World Young Business Achiever yarışmasında sitenin tasarımcısı olarak Alarko grubunun genç varislerinden İzzet Garih'e birincilik kazandırmış olan bir sitede yaşamaktan dolayı duyduğunuz sevinci yakın çevrenizle paylaşabilir,[42] sitenizi tanıtır katalogun Uluslararası Reklamcılık Ödülü yarışmasında dünya birinciliği kazanmış olmasına müthiş sevinebilirsiniz.[43] Site müteahhitlerinden Üzeyir Garih'in Kırgızistan Cumhurbaşkanı ve bakanları eşliğinde sitenizi ziyaret etmeleri ve minik bir Alkent İkibinli'nin doğum günü partisini tesadüfen onurlandırmaları,[44] Kenan Evren'in sitedeki İtalyanca dil kursunu ziyaret etmesi[45] gibi müstesna olaylara birinci elden tanık olma hatta ve hatta olayları an be an yaşama heyecanına da sahip olabilirsiniz.

1990'lı yılların Türkiye'si toplumun bir kesiminin gelirinin daha çok artmasıyla "ben"in ön plana geçtiği "keyif alma"nın öncelikler arasında en ön sıralarda yer aldığı, bireylerin "taşradan kopup gelen kırolar" ile birlikte bulunmak istemedikleri bir dönem oldu. Hilmi Yavuz bunu *"Müsü George'un bundan 35-40 yıl önceki Kulis'i, Adnan'ın Fuaye'si gibi yerler gençlik yıllarında 'takıldığımız' yerlerdi. Buranın müdavimleri belli bir eğitimi, görgüsü, duygusal eğitimi olan insanlardı.*

41 Süleyman Sarılar, "İstanbul'un zengin gettoları", *Hürriyet*, 7 Kasım 1995.

42 "İzzet Garih'in Pekin zaferi", *Alarko Bizim Dünyamız*, Mayıs 1998, s. 4

43 "Alarko-Alkent 2000 Kataloğu dünya birincisi", *Alarko Bizim Dünyamız*, Ocak 1998, sayı 69, s. 7.

44 "Alarko-Alkent 2000 Kataloğu dünya birincisi", *Alarko Bizim Dünyamız*, Ocak 1998, sayı 69, s. 6.

45 Nedim Saban, "İstanbul'da refah adacıkları", *ArtıHaber*, sayı 30, 11-17 Temmuz 1998, s. 32-35.

Şimdi buralara gelen insanların yapıları değişti" şeklinde ifade etti. *Milliyet* gazetesi yazarlarından Nora Romi de benzeri bir şikâyette bulundu: *"eskiden gittiğim yerler artık hoşuma gitmiyor, çünkü çok değişti. Kimin kim olduğu belli değil. Eskiden dışarı çıkarken özen gösterirdik, giysiler uçuk kaçık ama hoştu. Gece çıkmak görsel bir şey. Çevremde güzel insanlar olsun istiyorum."* Klip yönetmeni Mete Özgencil de aynı dertten muzdarip oldu: *"sokaklar mayın tarlası gibi, istemediğiniz insanlarla karşılaşıyorsunuz sinirleriniz bozuluyor. Çıktığıma pişman oluyor ve akşamları evde kalmayı tercih ediyorum."* Bu ortak dertten şikâyetçi olan müşkülpesent seçkinler çareyi evlerine sığınmakta ve kendi aralarında eğlenmekte buldular.[46]

Benzeri bir şekilde "kara kalabalıklar"ın baskısı altında bunalan bir diğer kesim seçkin ise çözümü sitelerdeki dairelerine ve sosyal kulüplerine sığınmakta buldu.[47] Bu siteler Alkent 2000 örneğinde olduğu gibi İstanbul'un kalabalığından uzak olup "Hazerfen Havaalanı'na beş dakika uzaklıkta" ise size sadece işinizden çıkıp özel uçağınıza atlayıp, bulutlar arasından süzülerek on, on beş dakika sonra evinize ulaşmak ve de evinizin önündeki havuzunuzun yanına uzanıp buzlu içkinizi yudumlayıp eşiniz, çocuklarınız ve komşularınız ile birlikte stres atmak kalıyor... Sakin ve huzurlu bir ortamda, o çılgın kalabalıklardan çok çok uzaklarda.....

YENİ BİR BİN YILIN EŞİĞİNDE GELECEĞİN CİTY'LERİ

20. yüzyılın yavaş yavaş sona ermesinin seçkin insanlarda uyandırmakta olduğu titreme ile karışık heyecan ve gerilim duygusuna 21. yüzyılı Avrupa'nın kültür başkentlerinin birinde mi, New York'ta mı, yoksa İstanbul'da mı karşılanması gerektiği konusunda evlerde dostlarla birlikte yapılan yoğun tartışmalar eklendi. Böyle bir ortamda bu heyecan yüklü atmosferden site müteahhitleri de mahir bir şekilde istifade etmeyi bildiler.

Marmara Denizi'nin kıyısında özellikle deniz tutkunları düşünülerek inşa edilmekte olan Marin City'nin müteahhit şirketi bu yeni mekânı tanıtır katalogunda müstakbel ev sahiplerine yeni bir bin yılın eşiğinde oldukları hatırlatılarak onları hayatlarını değiştirmeye davet etmekte: *"İkinci Millenium'un eşiğinde denizin özlemini çeken İstanbul sakinlerinin önünde, yeni hayatın kapısı, Marin City ile açılıyor..."*[48]

Kendini mütevazı bir şekilde "Metrocity Millenium" olarak adlandıran yeni bir site kompleksi de, yeni bir bin yılın eşiğinde olmanın heyecanıyla içleri kıpır kıpır kaynayan seçkinlere heyecan uyandırıcı ve neredeyse tek eksiği havaî fişekler ile ses ve ışık gösterisi olan bir şekilde tanıtıldı: *"Metrocity Millenium yeni bin yılın habercisi.. İlk bin yılda saraylar vardı.. İkinci bin yılda konfor hep uzaklarda arandı. Metrocity Millenium kesinlikle üçüncüsüne ait! Şehrin kalbinde hayatın içinde."*[49] "Şehrin kalbi" sayılan 4. Levent'de inşası tasarlanan bu etkileyici ofis kulesi, alışveriş merkezi, sosyal tesisler ve internet bağlantılı dairelerden oluşan gökdelenimsi kompleksin tanıtım katalogunda bu "geleceğin sitesi"nin hayali bir fotoğrafı geri planda mavimsi bir İstanbul ve Boğaz silueti yer alan panoramik bir görüntü içinde resmedildi. Bu manzara Parliament sigarasının reklam filmlerinden aşina olduğumuz bir görüntüyü hemen akıllara getirdi: gökdelenlerdeki ofislerin geç saatlere kadar yanan ışıkları ile aydınlanmış "Parliament mavisi" bir gecenin içinden dumanlı bir şekilde süzülen New York ve Manhattan siluetleri...

Kentten kaçan "İstanbul tutkunları"nı kente geri gelmeye davet eden bu proje her saniyesi yeni bir "business deal" (Türkçesi iş bağlantısı) peşinde koşmakla dolu olan zaman fukarası genç işadamları ve yöneticiler düşünülerek tasarlandı. Siteyi tanıtır bir haber/reklam yazısı bu özelliği çekici ve modern bir üslûpla şöyle dile getirdi: *"dünyada yaşamın hızına uygun tam size göre bir*

46 Mine Akverdi, "Beyaz Türkler eve sığındı", *Aktüel*, 5 Kasım 1998.

47 Nitekim Kemer Country'ye yerleşmeyi tercih eden 300 aile arasında yapılan bir araştırma tercih nedenleri arasında "iyi komşularla olma"yı ikinci neden olarak gösterdiler. (B.D. ile 15 Nisan 1999 tarihli görüşme).

48 Enelka Taahhüt İmalat ve Ticaret Ltd. Şti.'nin Marincity tanıtım katalogu.

49 Yüksel Yapı Yatırım A.Ş.'nin Metrocity Millenium reklamı, *Capital*, Aralık 1998, sayı 12, s. 94-95.

kulede, hem eviniz hem de bir iş yeriniz olsun istemez misiniz?"[50] Şehrin iş merkezlerinin yeni gelişim ekseni olan ve gökdelenimsi ofis kulelerinin yükseldiği Zincirlikuyu-Maslak ekseni üzerinde New York'un Manhattan ve Central Park mekânlarının karışımına benzer bir iş merkezi ve prestijli özel yaşam alanı vaad etmekte: *"İstanbul'da; hayatın, işin, prestijin, konforun, alışverişin, Boğaz'ın, yeşilin, mutluluğun, güvenliğin, eğlencenin, sporun, sağlığın, huzurun ve kültürün tam ortasında bizim gibi düşünen tüm özel kentliler için..."* Bu proje aynı zamanda ünlü "I love New York" sloganına benzer bir şekilde "İstanbul'u seviyorum" mesajını da iletmeyi ihmal etmemekte: *"Şehri duymak... Nasıl nefes aldığını, çalıştığını, eğlendiğini. Sevmek... Gürültüsünü, kalabalığını, koşuşturmacasını, tiyatrolarını ve dedikodularını, sokaklarını ve sokak satıcılarını, trafiğini ve her renkten tüm seslerini. Kaçmak değil, O'na koşmak için sabırsızlanmak, uzak kaldığımızda. Bu şehir İstanbul. O'nu seviyoruz, bağımlılık derecesinde bir tutkuyla..."*[51]

"İstanbul'daki California'ya hoş geldiniz!" selamıyla ve bir "recreational town", yani Türkçesi "dinlenme ve hoşça vakit geçirme kasabası" olma gibi mütevazı bir hedefle kendini tanıtan Alkent İstanbul 2000 projesi daha sonra bu mütevazılığını bir yana bırakıp yeni bir bin yılın eşiğinde olduğumuz bu günlerde iddialı olduğunu hiç çekinmeden ilân etti. *"'Alkent 2000', 'Recreational Town' özelliğiyle 21inci yüzyılın şehri olduğu kadar, yüzyıllar sonra yüksek bir uygarlık olarak anılmaya değer; ABD'deki Beverly Hills, Palm Springs, Newport Beach'daki örneklerinin dahi üstünde."*[52] 21. yüzyılın ve İstanbul'da eleğin üstünde kalan seçkin ailelerin düzeylerine yakışır bir "town" olmayı hedefleyen Alkent İstanbul 2000 soyluların sporları olan 18 delikli golf sahası, binicilik kulübü ve soylu ailelerin varisleri olan "çocuklar için ise Pony Club"e sahip. Aslında Alkent İstanbul 2000 soylu ve seçkinler arasında "kremanın kreması" tabakayı hedeflemekte ve bu kesimi *"size kısaca 'VIP' desek!"* şeklinde tarif ediyor. ABD'de Beverly Hills, Palm Springs, New Port Beach gibi mekânlar ile kendini karşılaştıran ve bu mekânlardan daha ileri olma gibi mütevazı bir iddiaya sahip olan Alkent İstanbul 2000 özel bir mekân içinde kişiye özel bir hayat tarzı teklif etmekte: *"Cul-de-sac"lar (Türkçesi çıkmaz sokak) sayesinde villanız, sadece komşularınızla ortak olduğunuz sokağınızı size özel kılıyor (Private Drive Way)."* Alkent İstanbul 2000'de oturma talihine sahip olan soyluların çocukları da şanlarına yakışır bir anaokuluna (pardon Kids Club) şansına sahipler: *"yarının ressamları, heykeltraşları, mühendisleri, müzisyenleri, işadamları daha anaokulunuzun sıralarında seçilecek."* Alkent İstanbul 2000 hiç olmazsa açık sözlü ve müstakbel evsahiplerine "konak" adı altında bir Osmanlı geçmişi satmaya çalışmıyor. Alkent 2000 adı üstünde olduğu gibi 21. yüzyılın yaşam tarzını ve bir Amerikan yaşam tarzını pazarlıyor. Villaların adları Marbella, Magnolia, Sophistica, Lusia ve Fantastica. Bir İngilizce sözlük eşliğinde okunması gereken tanıtım katalogunda villalar Amerikan terminolojisi kullanılarak tasvir edildi: *"giriş bölümü çok ihtişamlı... yeme bölümü de var (Nook)... Çocukların odaları karşılıklı (Jack & Jill) bağlanıyor. "Den = Aslanın yuvası" yani evin erkeği için ayrılan özel odanın adı..."* Sunulan bütün bu konfor *"kısaca Alkent 2000 Uygarlığı'nın sunduğu konforu yaşayın"* şeklinde özetlendi. Alkent 2000'li sakinlerin "cemaat hayatı"nın ana özellikleri ise şu başlıklarla tarif edildi: *"Private Gated Community!", "Alkent 2000 sakinleri ve çocukları için Etiler'e ve Etiler'den Büyükçekmeceye düzenli olarak 'Shuttle Van' servisi var", "Recreational Town'un bir parçası olan 'Shopping Arcade'", "Concierge" ünitesi", "Security" birimi.* Tüm bu hizmetleri ve ayrıcalıkları sunan villalar 599.000.- dolar taban ve 1.058.000.- dolar tavan fiyatları karşılığında satın alınabiliyorlar.[53] Villaların iç tefrişleri konusunda müteredditt olan ev sahiplerinin seçimlerini kolaylaştırmak için de Amerikalı ünlü dekoratör Karen Butera tarafından Palm

50 "İstanbul'da Yeni Kuleler", *Status Estate* Emlak Yatırım Dergisi, Sayı 8, 1999, s. 64-65.

51 Yüksek Yapı Yatırım A.Ş. nin Metrocity Millenium katalogu.

52 Alkent İstanbul 2000 tanıtım katalogu. Vurgulama tarafımdan yapıldı. Alkent 2000 üzerinde bir başka eleştirel inceleme için bkz. Feyzan Erkip, "Farklılık satınanın kestirme yolu: Başka kültürün konutu", *Birikim*, sayı 119, Mart 1999, s. 63-64.

53 Alkent İstanbul 2000 Faz II - B fiyat listesi.

Springs'deki villaları aratmayacak şekilde döşenmiş beş örnek villa bu müşkülpesent kişilerin teftişlerine hazırlandı.[54]

Alkent 2000'de oturan seçkinler ikibinli yılların getirmiş olduğu elektronik iletişim teknolojisinden de azami derecede faydalanabilme ayrıcalığına sahiptirler. Her saniyeleri çok değerli olan Alkent 2000'li sakinler bugün artık isterlerse dünyada sadece Microsoft'un sahibi Bill Gates'in Akıllı Ev'indeki teknolojinin aynısına sahip olup, evlerinden ayrılmadan her türlü işlerini görebilecek durumdalar:

"Avrupa'da bir örneği dahi olmayan ABD'de iki üç sitede var olan bu sistem sayesinde, Istanbul'da Alkent 2000 sakinleri, evlerinden masaj rezervasyonu, alışveriş merkezinden, çiçekçiden, eczaneden alışveriş yapabilecekler. Bunun yanı sıra spor aktivitelerini evlerindeki ekrandan izleyebilecek veya Kid's Club'da oynayan çocuklarını evden takip edebilecekler.

Alkent 2000 yaşayanları artık evlerindeki ekrandan, havuzun kalabalık olup olmadığını görebilecek ve kendisini ziyarete gelenleri giriş kapısından izleyebilecekler. Alkent Istanbul 2000'deki işadamları da işyerine gitmeden işlerini evden yönetebilecek, dünyanın herhangi bir yerindeki iş ortağı ile telekonferans yapabilecek. Alkent 2000'de yaşayan işadamları gerek kişisel gerekse şirketle ilgili banka ve borsa işlemlerini de yapma imkânı da bulacak. Villalar arası direkt e-posta servisi, villalar arası telekonferans, internet üzerinden telefon görüşmeleri de sağlayan bu sistem, Site içindeki villaları da birbirine bağlamış durumda."[55]

Bu düzen sayesinde diğer fanilerin yaptığı gibi evinizin kapısını açıp kapıcınızın bırakmış olduğu ekmek ve gazetenizi torbadan çıkarmak gibi sıkıcı işlerle uğraşmanıza da artık gerek yok: *"Sistem kurulduğu zaman isterseniz yatakta gazete okuyabiliyorsunuz. Ancak bunun için gazeteyi marketten hatta kalkıp kapınızdan bile almaya gerek yok. Odanızda bulunan Web TV (bir kutu aracılığıyla, bilgisayara gerek olmaksızın televizyondan internete girmeyi sağlayan cihaz) ile gazetelerin adreslerine giriyor ve haberleri izleyebiliyorsunuz."*

Gazete okumayı bu şekilde hallettikten sonra belki aklınıza "peki ekmek nasıl temin edilecek?" gibi gülünç bir soru gelebilir. Cevabı ise çok basit. Tabiî ki aynı sistem sayesinde: *"sitenin içinde bulunan Makro süpermarkete siparişlerinizi ekrandan telefon açmaya gerek kalmaksızın vermek mümkün."*[56]

Bir yandan "kara kalabalıklar"dan country'lerine sığınanlar, bir yandan gelecek bin yılı geçirmek için şehrin göbeğine dönenler. Bir yandan "Beyoğlu - Beyoğlu" ve Orhan Veli'nin ünlü mısralarında kalmış olan "gözü kapalı dinlenen eski İstanbul" özlemi,[57] diğer yandan "New York - New York" şarkısı ve condominiumlarında veya 150 m2'lik ofislerinde günün yorgunluğunu çıkarmak için ellerinde kristal bardaklardaki buzlu viskileriyle uzakta gözüken Boğaz'a bakıp Manhattan'ı görenler... Alkent İstanbul 2000'deki villalarının içinde yaratmış oldukları sanal ortamda kendilerini uluslararası bir şirketin "boss"u olduklarına inananlar ve siteden dışarı adımlarını attıklarında kendilerini Hadımköy'ün sanayi tesislerinin ortasında bulanlar... Bir yandan kendilerini New York, Boston veya Washington'daki öğrencilik günlerini, oradaki meslekî hayatlarındaki ilk "job"larını hatırlayanlar, o yılları ve o banliyöleri özleyenler ve belki de İstanbul'a geri dönmüş olmadan ötürü belli belirsiz pişmanlık duyanlar... Diğer yandan o gençlik yıllarının hayatlarını İstanbul'un yamaçlarına yapay adalar halinde nakledip orada "İstanbul'da bir New Yorklu hayatı" veya "İstanbul'daki California hayatı" yaşamaya çalışanlar. '90'lı yılların bitmek üzere olduğu günümüzde İstanbul'un lüks mevkiinin panoramik görüntüsü biraz bu işte...

54 Alkent İstanbul 2000 tanıtım katalogu.

55 "Alkent 2000'de Bill Gates modeli evler", Hürriyet, 11 Haziran 1999.

56 "Evim, evim 'akıllı' evim", *Sabah*, 11 Haziran 1999.

57 Alkent İstanbul 2000 tanıtım katalogu.

TÜRKIYE'DE KENTSEL KIMLIKLER ve KENTSEL HAREKETLER

VAROŞ

MEKANSAL VE TOPLUMSAL DAMGALAMA

9.-10. Hafta: Varoş: mekânsal ve toplumsal damgalama

YÜCEL Hakan, "Varoşun Üç Hali : "İç Varoş", "Parçalanmış Varoş" ve "Bütünleşik Varoş"", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* • Marmara University Journal of Political Science • Cilt 4, Sayı 1, Mart 2016, s. 53-84.

GÖNEN Zeynep, "Varoşların zabtiyesi ya da kent yoksullarının neoliberal denetimi", *TOPLUMBILIM*, sayı:23, Aralık 2008, s. 93-103.

YAMAN Ömer Miraç, *Apaçi Gençlik*, Açılım Kitap, 2013, s. 320-350.

Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi • Marmara University Journal of Political Science • Cilt 4, Sayı 1, Mart 2016, ISSN 2147-6934, ss. 53-84 • DOI: 10.14782/sbd.2016117930

Varoşun Üç Hali : "İç Varoş", "Parçalanmış Varoş" ve "Bütünleşik Varoş"

Hakan YÜCEL*

Öz

1995 Gazi Mahallesi ve 1996 1 Mayıs Olayları ertesinde, varoş, mekânsal ayrışma olgusunun ve toplumsal damgalamanın ifadesi olarak medya söylemine ardından da - mekânsal ayrışmanın ve damgalamanın kavramsallaştırılması amacıyla eski gecekondu mahalleleri ve kent yoksullarının yaşadıkları bölgeleri tarif eden bir terim olarak - sosyal bilimler literatürüne girdi. Literatürde varoşun toplumsal-kültürel mesafe belirten kullanımları ve süreç içinde siyasal-kültürel kimliği, dayanışma kapasitesiyle kentsel dönüşüme direnebilen gecekondu mahallelerine odaklı hale gelmeye başlayan bir damgalama sözü olarak kullanımı gibi konular tartışıldı. Ancak, varoşların mekânsal-toplumsal özellikleriyle birbirinden farklı yönlerini öne çıkaran, başka bir deyişle farklı varoş tiplerini, varoş yaşamını açıklayıp tartışan metinlerin eksikliği söz konusudur. Kent merkezine uzaklık ve kendi içinde bütünleşik mahalle özelliğine sahip olma ya da mekânsal ayrışma özelliklerine bağlı olarak; içinde bulunduğum bir TÜBİTAK projesinin sonuçlarından hareketle varoş tartışmalarına katkı sağlamanın önemli olduğunu düşünüyorum. Bu makalede, İstanbul'un Tarlabaşı semti, İstasyon Mahallesi ve Gazi mahallesi örneklerinde "iç varoş", "parçalı varoş" ve "bütünleşik varoş" terimleriyle varoş bölgelerinin fiziksel-toplumsal özellikleri üzerinden yeniden tartışılması ve modellemeler yapılması önerilmektedir. Bu mekânlarda en çok sosyalleşen toplumsal grup olan gençler aracılığıyla da farklı türden varoşların, içinde yaşayanlar tarafından nasıl algılandığını aktarılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Mekân, Mahalle, Mekânsal kimlik, Varoş, Varoş gençliği, İç varoş, Parçalı varoş, Bütünleşik varoş.

* Yrd. Doç. Dr., Galatasaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi Bölümü. E-posta: hakanyucel1970@gmail.com

Three States of Varoş: "Inner Varoş", "Fragmented Varoş" and "Integrated varoş"

Abstract

As an expression of spatial separation fact and social stigmatization "varoş" entered into media rhetoric and then social sciences literature describing old shanties and regions where city's poor people live to conceptualize the spatial separation and stigmatization, after the incidents at Gazi neighborhood in 1995 and during 1 May 1996. The subjects like usage of varoş to express social/cultural distance, political and cultural identity during the process, usage as a stigmatization word focusing the shanty areas those can resist metropolitan transformation with the capability of solidarity, have been under discussion. However, there is a lack of texts that putt forward and discuss their spatial/social diversities, and in other words discussing the different types of varoş and life in the varoş. I believe that it will be important to contribute to the discussions about varoş by addressing it according to the distance from center, internal integration and spatial separation, originating from a TÜBITAK research I had participated in. In this paper, it is suggested to review and model the varoş, based on physical and social features by the terms of "inner varoş", "fragmented varoş" and "integrated varoş" with the examples of Tarlabaşı district, Istasyon neighbourhood and Gazi neighbourhood in Istanbul respectively. It is cited how the varoş people perceive the different types of varoş from the perspective of the youth as the most sociable group living in those areas.

Keywords: Location, Neighbourhood, Spatial Identity, Varoş, Youth of Varoş, Inner Varoş, Fragmented Varoş, Integrated Varoş.

20 yıldan beri kent sosyolojisi literatürümüzde önemli yer tutan varoş olgusu varoşların iç farklılıkları üzerinden hala yeterli ölçüde tartışılmamıştır. Bu makalede niceliksel (anket uygulaması) ve niteliksel yöntemler (odak grup tartışmaları, yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler) ile elde edilen veriler kullanan, saha gözlemleri ve kaynak taraması sürecinin sonunda oluşturulan bir proje çalışmasının verilerinden faydalanarak varoş bölgelerini çoğulluk içinde tartışılması ve modelleme yapılması önerilmektedir.

Katılımcılarından olduğum, 2007-2008 yıllarında saha araştırması yapılan 2009 yılında da raporu tamamlanan ve İstanbul'un Tarlabaşı semtini, İstasyon mahallesini ve Gazi mahallesini kapsayan araştırmanın sonuçları bize 3 tür varoştan söz edilebileceğini göstermektedir[1]. Bunlardan ilki kent merkezine fiziksel yakınlığı-toplumsal mesafeyi ve sınırlarının muğlaklaşmasına neden olan bir içiçeliği gösteren "iç varoş" olgusudur. Tarlabaşı semtini oluşturan mahalleler Weberyen anlamda

1 Ali Ergur, Hakan Yücel, Joël Meissonnier, Jean-François Pérouse, Seçil Doğuç, *Kentsel Çevre Bölgelerindeki Gençlerin Kimlik Araçları Olarak Mekânla İlişkilenme, Boş Zaman Değerlendirme ve Teknoloji Kullanımı*, TÜBİTAK Projesi, Proje No: 106K323, Ocak 2009. Araştırma nesnesi olan üç mahalleyi bir tipolojinin işlevsel ve belli oranda soyutlanabilir tipleri olarak görmek gerekmektedir. Zira, her biri, bir yandan özgün olguları temsil etmekte idiyse de, diğer yandan da Weberyen anlamda ideal tipik bir ölçüt olma görevini de üstlenmekteler.

ideal-tip oluşturmaktadır ancak İstanbul'da ve diğer başka metropollerde bu tür mekânlara sıkça rastlanmaktadır. İkinci tür varoş "parçalanmış varoş"tur ve İstasyon mahallesi bunun somut bir örneğini oluşturmaktadır. Bu mahalle örneğinde eski mahalle ve TOKİ evleri'yle biçimlenen bir mekânsal-kimliksel ayrışma ve merkezsizlik sorunu mevcuttur. Ayrıca, kentsel dönüşümün gecekondu mahallelerine bir yansıması olarak enformel kent alanlarında farklı türden yapı topluluklarıyla somutlaşan bir fiziksel-toplumsal parçalanma sorunu söz konusudur. Bu son örnekte yoksullar arasında oluşan kopuş başka mahallelerde lüks sitelerin oluşmasıyla kent yoksullarıyla varlıklı kesim arasında da görülmektedir. Üçüncü tür varoş ise; mahalle kimliğini ve mekânsal ilişkileri koruyan, bir merkez etrafında gündelik yaşamın sürdüğü mahallelerdir. Bunun örneği olarak da, aynı zamanda varoş söyleminin oluşmasına kaynaklık eden Gazi mahallesi ele alınacaktır.

Bu varoşlar bölgeleri kent yoksullarını barındırması ve damgalanmış mekânlar olması bakımından ortak özellikler göstermektedir. Ancak mahallelerin kent merkeziyle, mahallelerde yaşayan toplumsal aktörlerin birbirileriyle ilişkileri, yapı topluluklarının farklılaşmasıyla bağlantılı olarak ayrışmaktalar. Sınırları belli kendi kendine yeterli ve mahalle kültürünün gelişkin olduğu bütünleşik, fiziksel ve toplumsal anlamda parçalı ya da kent merkeziyle sınırları muğlaklaşmış ve adacık halinde kalmış iç varoşlar olarak varoşları farklı nitelikleriyle çoğul mekânlar olarak anlamalıyız.

Bu bağlamda öncelikle kentsel mekân olgusu ve mekân olarak varoştan hareketle bir toplumsal-mekânsal olarak varoşları birleştiren unsurları ortaya koyup sonra farklı tür varoşlar tartışılacaktır. Bu tartışma mekânda en çok sosyalleşen ve mekânsal damgalamanın belli başlı hedefi durumundaki varoş gençlerinin mekân algılarıyla somutlaştırılmaya çalışılacaktır. Ancak kavramsal bağlamı oluşturması bakımından, varoş olgusunu ve varoşlar arasındaki farklılıkları tartışmamızda yararlı olacak mekân, mahalle, varoş terimin oluşumu ve varoş gençliğini değerlendirmek faydalı olacaktır.

Mekân

Guy di Méo'ya göre (2002) kimlik; bireyden mekâna bir sürekliliğe bağlıdır. Di Méo, toplumsal-mekânsal olarak nitelendirdiği toplumsal kimliklerin oluşumunda; mekânsal ilişkinin sağlamlaştırıcı hatta oluşturucu bir rol oynaması üzerinde durmaktaydı. Touraine bu durumu günümüz toplumlarında ayrıcalıklıların dışlanmışlarla çatışması üzerinden okumakta, sınıf mücadelelerinin egemen olduğu emek sömürüsüne dayalı dikey tabakalaşmanın hakim olduğu bir toplumdan ayrışma ve dışlanmanın hakim olduğu yatay tabakalaşma dönemine geçişle açıklamaktadır. (Touraine, 1992). Yine mekânın kimlik oluşturucu özellikleri üzerinde özellikle duran Sonja'ya (1997) göre 'İnsan, mekânsal bir hayvandır ve mekânsallık insan davranışlarını toplumsal eylemlerin her ölçeğine tahsis etmektedir.'

Mekân, tanım olarak toplumsaldır; ancak toplumların kuruluşunda önemli rol oynayan fizikî

dünya olmadan oluşamaz (Poche, 2000). Mekânın var olması, bir topluluğun ona verdiği anlamla mümkündür. A. Schütz bunu 'topluluğun menzilinde' olarak açıklar. Bununla anlatılmak istenen, topluluğu oluşturan bireylerin hareketlerinin, söz konusu bireylerin oluşturduğu topluluğun 'toplumsallaşma' sürecinde anlam bulan hareketlerinin içinde bulunduğu maddesel dünyadır (Schütz, 1997).

Mekân gücün kullanıldığı alandır. Mekân, içerideki ve dışarıdakini ayıran sınırları kapsayan, fiziksel niteliklerle açıklanan bir deneyim alanıdır. Aynı zamanda toplumsal bir yapı; sayesinde birey ya da topluluğun kendisini tanıdığı, çevresindekilerin ona anlam verebildiği; düşünce, yaşama ve hareket ortamıdır (Barrel, 1990). Mekân ruhu, insanlara toplumsal bir değerin hareketliliğiyle gelmektedir. Bu toplumsal değer, coğrafi bir yerden alınan önemi; ahlâki temelli diğer toplumsal ilişkileriyle birleştirir. Yani mekân öncelikle 'ilişkisel' olandır. Bu anlamda; mekân, adetler ve tanımlar, isimlendirmeler etrafında oluşur (Mozère, 1999).

Alain Tarrius' un mekânsallık tanımını bu bağlamda çıkış noktası olarak alabiliriz:

> *'Mekân, bir topluluğun, bir cemaatin ya da üyelerinin yaşadığı halk arasında kendisini 'biz' olarak tanımladığı ve yaşadığı alanda biraradalığın tarihsel bilincine vardığı her tür ortaklığın; bir şekle ve toplumsal görünürlüğe kavuştuğu, bir isme sahip yapıdır'* (Tarrius, 2000).

Mekân olarak varoş

İlişkisellik ve tanımlama bağlamında damgalama yani dışlama duygusunun mekân üzerindeki etkisi büyüktür[2]. Mekânsallık duygusu, o mekânda yaşayan bireylerin hepsine ait, ortak bir duygu olmakla beraber; o mekâna doğrudan bağlarla bağlanan kişi ve toplulukların arasındaki ilişkilere bağlıdır (Chamboredon, 1970).

Varoş terimi medyatik söyleme 1995 Mart ve 1 Mayıs 1995 Gazi olaylarıyla girmiştir. İlerleyen zamanda ise gündelik dilde ve sosyal bilimlerde gecekonduda yaşayanları belirtmek amacıyla kullanılmıştır (Türkeli, 2000).

Böylece uzun yıllardan beri gecekondu mahalleleri *varoş* olarak kabul edilirken gecekondululular da *varoşlular* olarak Türkçe'ye yerleşmişlerdir. *Varoş* sözcüğü; Macarca'dan gelmekte olup şehrin duvarları dışında kalan bölgeleri anlatmak için kullanılırdı (Bozkulak, 2005). Bu anlamıyla *varoş* sözcüğü hiçbir olumsuz anlamda kullanılmamış ve her zaman kentsel coğrafya terimi olarak kalmıştır.

Buna karşın, Türkçe'deki - yeni - kullanımıyla varoş; şehir dışında kalan gecekondu mahallelerini belirtmenin yanı sıra, yoksul kentlilerin şehir merkezinde yaşadıkları mahalleleri de kapsamakta, ancak bunlara orta sınıfın yaşadığı banliyöleri ve şehir çeperindeki üst sınıfların yaşadığı özel siteleri dâhil etmemekteydi. Buradan da anlaşılacağı üzere varoş sözcüğü şehrin dışında kalanı

2 Bu duygu içerideki utanma ve dışta oluşun getirdiği olumsuzluk ile banliyö gençlerinde olduğu gibi birleşmektedir. Dışlanmanın farklı durumlardaki özelliklerini ve yaşanmışlıklarını; bunların yanı sıra da eleştirisini görmek için bkz. (Castel, 1995)

anlatmaktaydı. Sadece şehir dışındaki gecekondu mahallelerini anlatıyor gibi görünse de, varoş terimi, aslında çoklu bir mekânsallığı barındırmaktaydı (Etöz, 2000).

Zeliha Etöz'e göre bu kelimenin "*gecekondu*" kelimesi yerine kullanılması aslında çok da mâsum değildir: "'Yerel' bir kelime yerine 'yabancı' bir kelimenin seçilmiş olması kuşkusuz 'dışlananların' 'yabancı' kimliği ile ilişkilendirilmektedir" (Etöz, 2000). Medya kuruluşları ise temiz, sakin, yeşil ve her türlü şiddet unsurundan uzak olan eski İstanbul'un, Anadolu'dan gelen göçmenler tarafından bozulduğu ve bu göçmenlerin şehre yabancı iken şehirdeki yabancı halini aldığı üzerinde durmaktaydılar[3].

Böylece varoş; 1990lı yıllardan beri gelecek umudu olmayanların, dışlanmışların, umutsuzların ve ekonomik krizlerle toplumsal dışlanmışlık arasına sıkışmış, toplumsal ötekiliğe hapsolmuşların gecekondusu olarak tanımlandı (Pérouse, 2004).

Bir gazetede yayınlanan köşe yazısında devlet okullarından bahsedilirken *Eğitimin Varoşları* başlığının kullanılmasından anlaşılabileceği üzere varoş, dışlanmış ve sıra dışı olanı belirtmekteydi:

> *"...Bazı öğrenci velilerinin çocuklarının bu dışlananlarla beraber okumalarını istememeleri ve çocuklarını özel okullara kaydettirmeleri üzerine devlet okulları varoşlara yönelmişti. Velilere göreyse varoşlarda kin, nefret ve şiddet hâkimdi."* (Göktürk, 1996).

Bu terim, 1980 sonrasında yeni gecekondu ve gecekondulu görüşüne yer veren medyada ve akademik söylemde suç hareketlerinde veya devlete karşı radikal ve siyasi hareketlerde yer alan topluluklarla yoksul toplulukları birbirine karıştırmıştır. Bu durumu gecekondulara karşı gelişen söylem sürecinde ve gecekondulunun mekânsal dışlanmasının yanı sıra, özellikle kimi medya kanaat önderlerinin söyleminde *Beyaz Türk/Siyah Türk* adlarıyla damgalanması bağlamında incelemek gerektiği düşüncesindeyiz.

Gecekondulular, fiziksel görünüşleri ve düşünceleri açısından "*kıro*" [Goffmancı deyişle] *damgası* yemişlerdi. Goffman'a göre *damgalanan*; "bir şeylerin elediği ve toplumda kabul görmesini engellediği birey"dir (Goffman, 1975). Damgalama toplumsal bir süreç içerisinde oluşmaktadır. Goffman'a göre; damgalanan, ancak sanal toplumsal kimlikle gerçek toplumsal kimlik birbiriyle çeliştiğinde yani gerçek olanla ötekilerin ona bakışı arasında bir çelişki olduğunda ortaya çıkar (Martucelli, 1999). Bu olgu Türk Sineması'nda da açıkça görülmektedir[4].

---

3 Bu söylemle ilgili önemli bir haber Sabah Gazetesi' nin, 22 Ağustos 2000 tarihli basımında yayınlanmıştır. Bu haberin başlığı, PKK'dan esinlenerek atılan "Şimdi de MKK Belası" idi. Burada MKK, Modern Kentin Kıroları olarak çevrilmiştir: "Dağda PKK belasının kökü kurutuldu ama medeniyetsiz MKK'cılar İstanbul'u hâlâ çöpe boğuyor, piknik yaparken orman yakıyor.. KENT kültüründen zerre kadar nasibini almamış cahil, hesapsız, insafsız ve gaddar bazı İstanbullular(!) mangal sefası yapmaya kalktıkları ormanları cayır cayır yakıyor; söndüreceğine bırakıp kaçıyor. BELEDİYE grevi, İstanbulluların MKK'cılar (Modern Kentin Kıroları) adını verdiği bu gürûhun yüz karası marifetlerini su yüzüne çıkardı; ruhlarının ne kadar pis olduğunu ortaya koydu. İstanbul'da yaşamaya hakları olmayan, ama kenti istila eden MKK'cılar parkları bahçeleri çöp deryasına çeviriyor. Grev nedeniyle çöpler alınmadığı için bunların yarattığı kaos iyice büyüyor." (Bali, 2002) ve (Kozanoğlu, 1995).

4 Özellikle Yeşim Ustaoğlu'nun '*Güneşe Yolculuk*' filminde (1999). Bkz. (Öztürk, 2004).

Varoşlardaki sürecin medyaya yansımasıyla "ikinci kuşak gecekondulular" söylemi de Türkçe'de yerini almıştır. "Tehlikeli" olan bu ikinci kuşak gecekondulular ve varoşluların çoğunluğu genç Alevilerden oluşmaktaydı. Bu topluluk basında şiddet olaylarının kaynağı olarak tanınmıştı. Bir diğer topluluk ise gecekondu mahallelerinde İslami hareketlerin yayılmasını isteyen İslamcı gençlikti. Anadolu'dan zorunlu göç ile gelen gençler ise üçüncü topluluğu oluşturuyorlardı. Şehir merkezine yerleşen yeni göçmenler (Bozkulak, 2005) ise medyadan duydukları üzere diğer mahalleleri "varoş" kabul ediyorlardı.

Dolayısıyla varoş sözcüğü ikinci kuşak gecekonduya yerleşen ikinci kuşak gecekonduluyu, etnik ve/veya dini azınlıkları veya radikal toplulukları işaret eder. Bu çok boyutlu ve damgalayıcı bakış açısı, gençleri yani riskli topluluğu hedef alır. Böylece varoş gençliği *tehlike olarak gençlik* kavramıyla ifade edilmeye başlanmıştır (Vulbeau, 2001).

Varoş söyleminin yaygınlaşmaya başladığı dönemde hazırlanan TESEV'in bir raporuna göre; varoş toplumsal ve tarihsel bağlamda anlam bulmaktadır:

> *"Son yıllarda; dilimize giren varoş sözcüğü şehirden toplumsal, ekonomik ve kültürel anlamda dışarıda kalan ve gecekondulaşan yerleşim alanlarını kapsamaktadır. Bu kelime sadece gayri resmi bir yerleşim olan gecekonduyu işaret etmekle kalmayıp, bunun yanı sıra anlamı içerisinde farklı siyasi kimlikleri, hayat tarzlarını ve yaşayanlarının düşük eğitim ve ekonomik seviyelerine göre şehirden kopuk olan değer yargılarını da barındırır. Halk ayaklanmalarının da varoşlarda başladığını söylemek mümkündür." (TESEV, 1997)*

Varoş hakkındaki söylemlerin hemen tümü varoşu siyasi ve/veya siyasi olmayan her türlü sıradışılığın ve suçun beşiği olarak görmekle beraber; varoştan bahsederken ülkedeki tüm toplumsal sorunların kaynağıymış gibi davranmışlardır. Tahire Erman bu söylemi şöyle özetlemektedir: *"Onlar, siyasal otoritenin kendisine meydan okuyan ve toplumsal düzeni rahatsız eden siyasi İslamcılar, milliyetçi Kürtler ve radikal solcu Aleviler'dir. Ayrıca bunlar işsizler, sokak serserileri, mafyalar ve çoğunluğunu sokak çocuklarının oluşturduğu tinercilerdir."* (Erman, 2001). Böylece çift yönlü bir damgalanma yaşayan *"Öteki Türkiye"* oluşmuştu: Bir yanda; devlete baş kaldıran radikal siyasi akım kaynağı olan bölge, öte yandaysa yaşayanlarının siyasi taraftarlardan çok suçlular olduğu bölge.

Mahalle

Mahalle; fiziksel, kanuni ve toplumsal - kültürel boyutları içinde ele alınmalıdır. *Kentleşme ve Düzenleme Sözlüğü* (*Dictionnaire de l' Urbanisme et de l'aménagement*) (1998) mahalleyi şöyle tanımlar: 'Şehirde, kendine has görüntüsü olan, kendisine bir tür birlik ve bireysellik yükleyen ve ayırt edici özellikleri bulunan mekân parçasıdır.' *Coğrafya Sözlüğü*'ne (*Dictionnaire de la Géographie*) göre ise "mahalle; bir şehrin evrim süreci içerisinde halkının oluşumu, eski ya da güncel işleyişi veya inşa edilmesi yahut da şehirdeki konumu gibi özelliklerle ayrılan eski özerk kentsel birimlerdir" (George, 1970).

Mahalle üzerinde yapılan araştırmalar bizleri mahalleye yapıştırılan kalıplar üzerinde düşünmeye itmektedir. Bu bağlamda J. F. Pérouse; mahalleyi beş farklı kavramın işleyişiyle açıklamaktaydı: Homojenliğin fiziksel ve görünen unsurların üzerinden mekânsal mikro ölçekte birim olarak oluşan kentsel alan parçası olarak mahalle; gündelik yaşam pratikleri ve mekândaki yaşanmışlığı her zaman kapsamayan idari bölünme olarak mahalle; baskın bir hareketle tanımlanan işlevsel mahalle; evrimleşen toplumsal gerçekleri baskılamada ya da görünmez kılmada baskın olan, halkı tarafından tanımlanmış mezhepsel-etnik mahalle; ve son olarak da aile ve akrabalık ile tanışıklık ilişkilerinin kurucu olduğu kent arasında ara toplumsal birim olarak komşuculuk birimi gibi işleyen mahalle (Pérouse, 2004).

G. N. Fischer'e göre; "Bir mahalle kendi kendine var olmaz ve bulunduğu yer dışında bir gerçekliği yoktur" (Paulet, 2001). Bu ara kentsel alanı iki şekilde anlatmayı deneyebiliriz: Bir yanda çevresel özelliklerinin öte yandan yaşayanların bakış açısıyla, öznel alanların temellerini oluşturduğu nesnel kentsel alanın ayrılması gerekmektedir. Mahalle, öznel alan ile nesnel alan arasında bir geçiş oluşturmaktaydı. Mahalle; yaşanmışlığı olan, sevilen ya da sevilmeyen, tanınan ya da tanınmayan bir alandır. Yaşayan için önemli olan mahallenin gerçekliği ya da ne olduğu değil, neyi tanımladığıdır.

Lupton'a göre ise; bir mahallenin özelliklerini belirleyen halkla mekân arasındaki etkileşimdir; çünkü mahalle aynı zamanda fiziksel ve toplumsal bir alandır. Bu bağlamda mekânın etkilerinden bahsederken pek çok kavram göz önünde bulundurulmalıdır: dayanışma ve o yerle özdeşleşme ağlarına bağlı olarak çevre, yakınlık, inşa alanı, alt yapı, halkın coğrafi, toplumsal ve duygusal özellikleri... (Lupton, 2003).

Mekân meselesi, kent toplumbiliminde klasikleşmiş bir konudur. Mahallenin bu meseledeki yeri üç nedenden kaynaklanmaktadır: (1) Toplumsal sorunların mekânsal alanda yarattığı eşitsizliğin güçlendirdiği 'mahalle etkisi', (2) toplumsal davranışların açıklanmasında mekânın özerkliğini reddeden ciddi eleştiriler; (3) her şeyi kapsayan bir banliyö gençliğinin ortaya çıkışı ile gençlik ve mahalle kavramlarının, halkların heterojenliği ve sorunlu mahallelerin farklılığının çoğulu olarak kabul edilişi (Avenel, 2000).

Toplumsallaşmış mekân olarak mahalle olgusu ve değişen yapısı kent sosyolojisi literatüründe özellikle tarihsel bağlamda özellikle etnisite-mekân bağlamında ele alınmış bir konudur[5]. Gecekondu mahalleleri örneğinde de bu konuyu ele alan mekânı toplumsal ilişkilerin merkezine yerleştiren çalışmalar vardır[6].

Araştırmalar - ötekileştirilmişlerin - mahallelerinin kötü koşullardaki yerli halk için kimlik ve dayanışma mekânı olmanın yanı sıra, sürgün ve yalnızlık mekânı olduklarını da göstermekteydi. Bu anlamda Türkiye örneğinde farklı varoşlar farklı toplumsal etkilerde bulunmaktadır. Toplumsal veya kültürel bir kimlik etrafında örgütlenmiş mahallelerde; varolma koşullarının güvensizliği, ortak değerlerin ve uygulamaların bir aradalığının paylaşımı ile mümkündür (Vidal, 1999).

5 Bu konuda özellikle bkz. Adalet Bayramoğlu Alada (2008), *Osmanlı Şehrinde Mahalle*, Sümer Kitabevi.

6 Bu konuda 1970li yıllara dayanan saha araştırmaları için özellikle bkz. Alan Duben (1977) "Class and Community in Urban Turkey", in C.A.O. van Nieuwenhuijze (ed.), *Commoners, Climbers, and Notables: A Sampler of Studies on Social Ranking in the Middle East*, Leiden: E.J. Brill.

Varoş Gençliği

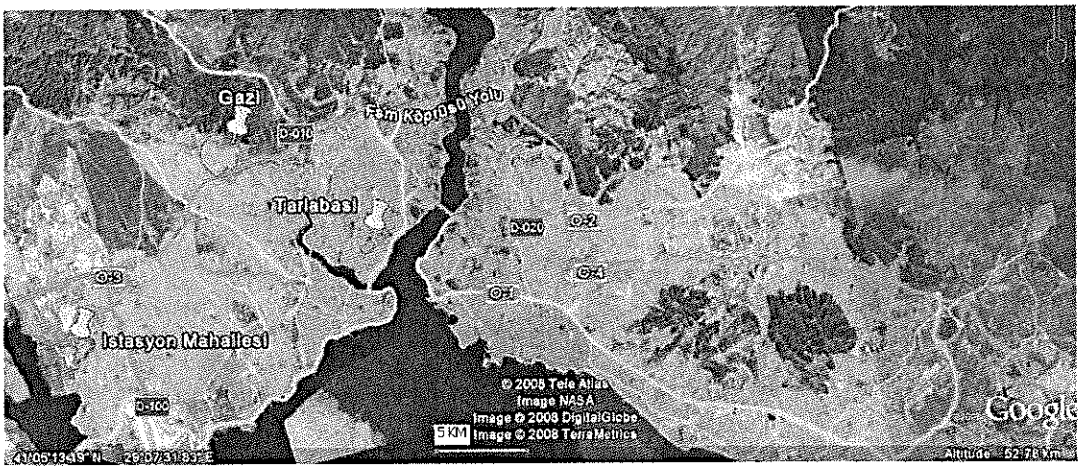
Gençlik, sosyal bilimlerde muğlak bir kavram olarak varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle Fransız toplumbilimci Pierre Bourdieu, yaş/kuşak kimliklerinin belirlenmesindeki keyfiliğini, gençlik ve yaşlılık kategorilerinin toplumsal olarak ve çatışma sürecinde kurgulandığını belirtmek için "gençlik sözden ibarettir" demiştir (Bourdieu, 1992).

Bunun yanı sıra çeşitli toplumsal ve mekânsal farklardan hareketle farklı gençlik kimliklerinden söz etmek de mümkün olmaktadır. Medyada "varoş gençliği" olarak ifade edilen kentsel çevre bölgelerinde yaşayan gençler için, mekânsallığın kimlik oluşturucu etkisi olduğunu gözlemliyoruz. Bu bölgelerde bir kuşaksal-mekânsal kimlikten söz etmek mümkündür. Varoş söylemiyle oluşan dışlanma ve buna yönelik farklı tepkilerin geliştirilmesinden, mekânda toplumsallaşmaktan kaynaklanan bir mekânsal kuşak kimliğinden söz edebiliriz. Varoş gençliğini "yeni toplumsal kuşak" bağlamında değerlendirebiliriz. Jean-Claude Lagrée "yeni toplumsal kuşak" kavramını şöyle tanımlıyor: "Aynı zamanda yaşamanın, benzer toplumsal deneyimlerle sınanmanın, benzer bir yaşam bağlamıyla toplumsallaşma sürecini yaşayan, hatta aynı kolektif kimliğe başvurmanın birbirine yaklaştırdığı bireyler topluluğu" (Lagrée, 1991). Bu kolektif kimlik aynı mekânı paylaşma üzerine kuruludur ve kentsel çevre bölgeleri gençliğinin davranışlarını açıklamada bize ışık tutmaktadır. Bazı araştırmacılar, genel toplum içinde kendilerine özgü toplumsal çerçeveler içinde ve kentsel alanda bulundukları yerlerde oluşan bir gençlik toplumu üzerinde durmaktadırlar. Bu, genç topluluklarının toplumsal pratiklerinde ve temsillerinde temel önemdedir; dolayısıyla, gençlik kimliklerinin oluşturucu unsurlarındandır. Bu bağlamda işlevsel ve simgesel anlamda mekânın alımlanması söz konusudur (Vaissière, 2002).

Varoş bölgelerinde gençlerin toplumsallaşma süreçlerinde mekânsallık önem kazanmaktadır. Mekânın ve mekân olarak mahallenin sosyalleşme dolayısıyla özdeşleşme/kimlik edinim süreçlerindeki etkisi, varoş söylemiyle kendini gösteren toplumsal dışlanma ve damgalanmanın, gençleri münhasıran etkilemesiyle birlikte düşünülmelidir. Ancak mekânsallığın etkisinde söz konusu mekânın geçmişi, gençlerin bu geçmişle bağlantısı, mekânın kendi kendine yeterliliği, mekândaki toplumsal örüntülerin gücü ve gençlerin bunlara dahil olup olmaması, mahallenin fiziki ve toplumsal sınırları gibi unsurlar da etkili olmaktadır.

Varoş Modelleri: Tarlabaşı, İstasyon Mahallesi, Gazi Mahallesi

Harita 1. Tarlabaşı, Gazi ve İstasyon Mahallelerinin Konumları.



Kaynak: Google Maps @ 2008.

Makalede değerlendirilen mahallelerden İstasyon Mahallesi kentin uzak çevresinde yer alan parçalanmış bir bölge; Gazi Mahallesi daha yakın çevrede bütünleşik bir bölge ve Tarlabaşı da Avrupa yakasının tam merkezinde bir eğretilik kesesi olarak nitelenebilir. Bu üç sahanın seçimi basında yinelenen bir biçimde "kanunsuzluk alanları" olarak damgalanmalarıyla ilgilidir. İncelenen alanlar, tam olarak idarî gerçekliğe karşılık gelmeyen bir şekilde mahalledir. Bu mekânlar öncelikle orada yaşayanlar tarafından adlandırılmaktadırlar. Bu nedenle kimliksel ve/veya simgesel olarak yansız değillerdir.

Saha araştırmasını yaptığımız bu 3 bölge mekânsal olarak iç varoş (Tarlabaşı)/dış varoş ya da varoş (İstasyon mahallesi, Gazi mahallesi) olarak ayrılabilir. Tarlabaşı kentsel merkeze yakınlık ve sınırlarındaki belirsizlikle diğerlerinden ayrılmaktadır. Kentsel dönüşüm tehdidi, kiracılık oranın yüksekliği, mahalle içinde ortak mekân kullanmanın seyrekliği diğer ayırıcı unsurlardandır. Tarlabaşı'ndaki binaların çoğu, içinde oturanlar tarafından inşa edilmemiş binalardır. Bu durum gecekondu bölgelerine nazaran mekânsal yabancılaşmayı artırmaktadır. Zorunlu göçle yerleşmiş nüfusun yüksekliği de mekânsal yabancılaşmada artırıcı bir etkendir. Tarlabaşı her an fizikî ve toplumsal yapısı değişebilecek ve merkez tarafından yutulabilecek eğreti bir yapı arz etmektedir. İstasyon mahallesi ise fiziksel yapı itibariyle parçalı bir görüntü sergilemektedir. TOKİ konutları, mahalleye bütünleşememiş ayrı bir yapı olarak varlığını sürdürmektedirler. Mahallelinin ortak mekân kullanımı sınırlıdır; bu durum özellikle TOKİ konutları sakinleri için geçerli. Dolayısıyla İstasyon Mahallesi fizikî olarak üçe bölünmüş bir görüntüsü olan ve sanki üç mahalleden oluşuyormuş gibi görünen bir mekândır. Gecekondu hareketleri özelinde kentsel hareketlerin yoğun olduğu iki kuşak bir gecekondu mahallesi olarak kurulan Gazi Mahallesi'nde ise, alışveriş, eğlence ve kültürel etkinlik yürüten merkezlerin yoğunlaştığı ana caddelerin merkez oluşturduğu, bütünleşik bir yapı söz konusudur. Mahallenin baraj havzası ve taş ocakları gibi doğal sınırları da bulunmaktadır.

Dolayısıyla sınırları muğlak, parçalı ve bütünleşik olmak üzere üç ayrı mekânsal yapı söz konusudur. Bu durum, diğer başka etkenlerin yanı sıra, gençlerin mekânsal pratiklerini ve mekânla özdeşleşmelerini etkilemektedir. Farklı fiziksel yapılar, merkeze uzaklık/yakınlık, çeşitli ekonomik ve kültürel etkinliklerin yoğunluk derecesi farklı mekânsallıklar üretmektedir.

İç Varoş Olarak Tarlabaşı: Mekânsal Yakınlık, Toplumsal Mesafe

Tarlabaşı, Taksim Meydanı'nın aşağısında yer alan (2000 yılı nüfus sayımına göre) 20.000 sakini olan son derece merkezî ve ulaşım araçlarıyla kentin tamamına erişim olanaklarının kusursuz olduğu bir bölgedir. Aşırı düzeyde denebilecek miktarda toplu taşıma olanaklarına sahiptir: onlarca otobüs hattı, sonu gelmeyen bir taksi akını, 24 saat işleyen birçok dolmuş hattı, iki havaalanına giden düzenli otobüsler, Kabataş'taki deniz yolları araçlarına birkaç dakikada ulaşmayı sağlayan bir füniküler hattı, uzaması düşünülen bir metro hattının son durağı. Ancak toplumsal temsillere bakılacak olursa, Tarlabaşı bölgesi, kolaylıkla *kirli* olarak nitelenen kentin ayaktakımının bir arketipini oluşturuyor. Bu durum mahallede yaşayanlar tarafından gayet iyi bilinen hatta kısmen de olsa kabullenilen bir önyargı:

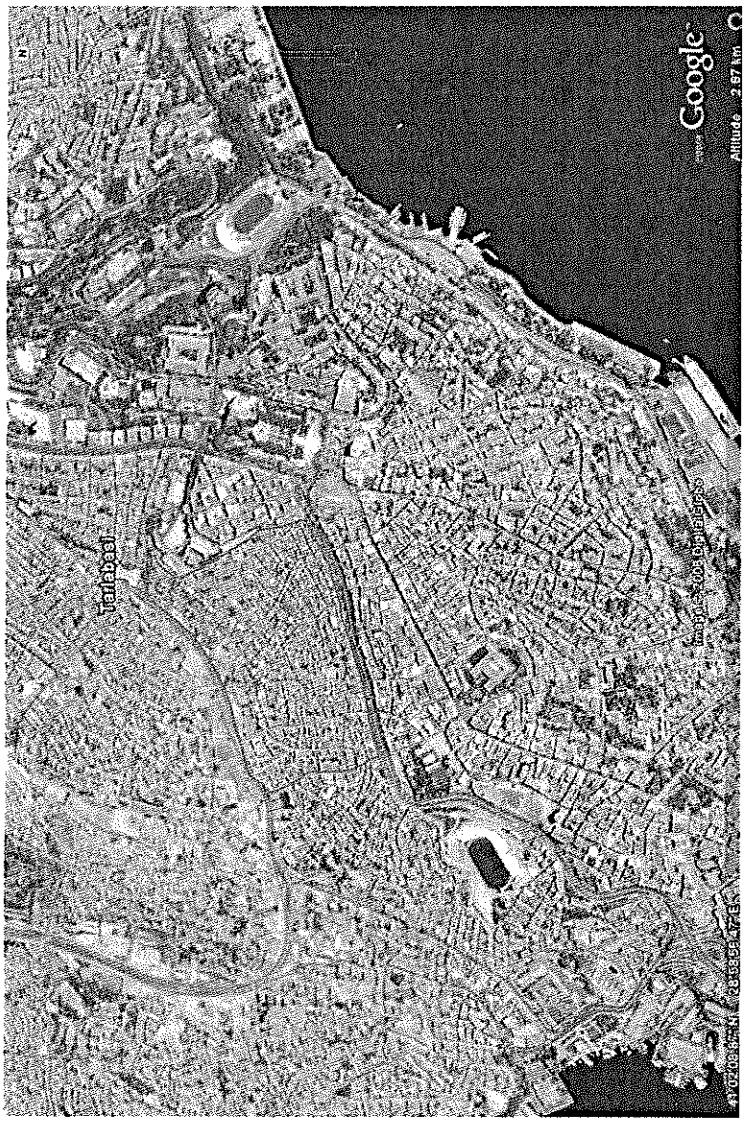
> *"Tarlabaşı herkesin gözünde sonuçta illegal bir yer olarak duruyor. Ya da ne bileyim Teksas olarak anılıyor. Bu önceden beni rahatsız ediyordu ama sonraları birkaç şeyi farkına vardım. Ne bileyim Tarlabaşı'ndan geldi diye karakola götürüyorlar, sabaha kadar karakolda kalıyorsun. Ne bileyim işte iş arıyorsun. Nerede oturuyorsun diye soruyor. Tarlabaşı'da dediğinizde çalışmazsın diyorlar". (Bayhan, 18, işçi)*

1955'teki 6-7 Eylül olaylarından ve 1964'te Yunan vatandaşı olan Rum hanelerinin sürgününden sonra bölgeye, Anadolu'dan göç eden nüfus yerleşti. İlk olarak Karadeniz kıyılarından, daha sonra da çoğu Roman olmak üzere Marmara Bölgesi'nden gelenler bölgeye yerleştiler. Bunu, çoğunluğunu Kürt kökenli vatandaşların oluşturduğu, Güneydoğu Anadolu ve Doğu Anadolu'dan gelen göç dalgaları izledi. 1980'lerde Kürt göçü *iradî* iken, 1990'larda daha ziyade *zorunlu* bir hal aldı. Bugün de bu bölge halen kaçak göçmenler (Irak'lılar, Afrika'lılar...) için bir sığınak olmaya devam etmektedir. Tarlabaşı, kente göç edenler için bir giriş kapısı olma özelliğine sahiptir ve kendilerini orada geçici, "transit"[7] hisseden grupları toplar. Anketimizde de, bu bölgedeki kiracıların oranı diğerlerine oranla daha yüksek çıkmıştır[8].

7 Jean-François Pérouse Tarlabaşı'nı nitelemek için "transit bölgesi" kavramını öneriyor. Bkz. Jean-François Pérouse (2009) "Émergence et résorption annoncées d'un territoire de transit international au cœur d'Istanbul : le cas de Tarlabaşı (1987-2007)", *Maghreb-Machrek*, no.199: 85-100 URL : www.cairn.info/revue-maghreb-machrek-2009-1-page-85.htm.

8 Proje için yaptığımız anket sonuçlarına göre Tarlabaşı'ndaki %50 kiracı oranına karşılık, Gazi Mahallesi'ndekilerin %25'i ve İstasyon Mahallesi'ndekilerin %30'u kiracıdır.

Harita 2. Tarlabaşı Semti.



Kaynak: Google Maps @ 2008.

Bu, istikrarsız toplumsal yapılara sahip bölge, edebiyat (Ağır Roman, 1995), sinema, ve televizyon dizilerinin ilgisini çekmekte, özellikle egemen bir medya ve siyaset söylemince bir tehlikeli iç varoş olarak damgalanmaktadır. Bununla birlikte, merkezî konumu, metropolün kültür ve ticaret etkinliklerine yakınlığı gereği çeşitli kentsel arazi spekülatörlerin hedefi haline gelmiştir. Çeşitli ölçeklerdeki bu kentsel aktörler, bölgenin suç ve suçlulukla özdeşleşen olumsuz imgesinin güçlenmesini sağlayacak söylemleri sürekli olarak yeniden üretmekte, yeniden üreten mecralara destek olmaktadırlar. Böylece, bölgenin *temizlenmesi* kaçınılmaz bir gereklilik olarak ortaya konmuş olmaktadır; hatta bu gereklilik *hayırlı bir kurtarıcılık* olarak sunulmaktadır.

Olumsuz Olanla Tanımlanan Geniş Bir Mahalleler Bütünü Olan Semt

Tarlabaşı adı, herkesin kendine göre bir tanımına sahip olduğu, ancak tam olarak da sorgulamadığı bir bölgeyi işaret etmektedir. Bu bakımdan Tarlabaşı, yalnızca bir kentsel arazi, coğrafî anlamda bir bölge anlamına gelmez; ondan öte, bir kavramsal algılama çerçevesini, hatta bir mekân/anlam hayalini gösterir. Tarlabaşı, böyle bir söylemselleştirmeye en çok mâruz kalan kent bölgelerinden birisidir. O nedenle, sürekli olarak, dıştan biçimlenen bir çoğul tanımlamanın nesnesi olmakta, bunun sonucunda ise doğal olarak bir damgalanma süreci yaşamaktadır. Esasen, diğer bölgelerde de gözlemlediğimiz bu olgunun, Tarlabaşı'nda hayli yüksek oranda olduğu iddia edilebilir. Zira Tarlabaşı, diğerleri içinde en çok kentsel arazi spekülasyonuna konu olandır. Böylece kentsel dönüşüm projelerinin yol açtığı yeni rant dağıtma düzeni ile rantın konusu olan bölge hakkındaki olumsuzlayıcı ve medya destekli söylemin yeniden üretilmesi, hatta bundan muğlak bir mitologya türetilmesi, işlevsel olarak birlikte çalışan iki parametredirler.

Mahallenin öznel algılanışı ve imgeleri bir yana, altını çizmemiz gereken iki farklı anlamı vardır: Mahalle, her şeyden önce bir idari birim, İdarî teşkilat yapısında tanımı ve yeri olan, mevzuatla belirlenmiş sınırları olan bir yerleşim birimidir. Mahalle, idari kapsamını aşan, onunla her zihinsel coğrafyada birebir örtüşmeyen bir yaşam alanıdır. Mahalle kavramının muğlaklığı, öncelikle bu iki temel tanımın birbirlerinden farklılık gösterdikleri noktalarda ortaya çıkmaktadır. Üstelik, zihinsel coğrafyadaki anlam ve tanım çoğullukları, yukarıda altını çizdiğimiz şekilde, bu mevcut ikiliğe eklendiği zaman, 'mahalle' kavramı, peşinen belirsizliklerle dolu bir soyut varlığa dönüşmektedir. Mahallenin bu çoğulluğu içinde, Tarlabaşı'nın, öncelikle idari bir adlandırma olmanın ötesinde, bir mahalleler bütünü olduğunu belirtmeliyiz. Temel alabileceğimiz neredeyse yegâne derinlemesine araştırma (Yılmaz, 2006), Ekim 2000 Genel Nüfus Sayımı'na göre idarî anlamda altı mahallede yaklaşık 5000 haneden oluşan bu yapı için, belli bir iradîlik payı içeren ve tartışılan sınırlar önermektedir. Eğer çıkış noktası olarak, Temmuz 2007 Genel Seçimleri'ni temel alırsak, bu kez, biraz daha fazla nüfus saptamaktayız; en azından altı mahallede 8000 civarında seçmen olduğu anlaşılmaktadır. Tarlabaşı adı altında, belli farklılıklar olmakla birlikte, genelde algılanan bölgeyle kısıtlanmıştır. Olumsuz olanla tanımlanmaya önemli ve güncel bir örneği de, Tarlabaşı'nın, son zamanlarda, bölgenin asayişinden sorumlu ve mahallenin büyük bir bulvara açılımını da denetim altında bulunduran Beyoğlu Emniyet Amirliği binasıyla özdeşleştirilmesinde gözlemlemek mümkündür. Nitekim Tarlabaşı Bulvarı, tam bir metropoliten otoyol işlevi yüklenmiş bir fizikî engel olduğu kadar, simgesel bir sınırdır. Fizikî anlamda bulvarı aşmak elbette mümkündür; ancak, gerek bulvarın kendi varlığı gerek kenarında konumlanmış olan Emniyet Amirliği'nin işlevsel ve simgesel anlamı, onu yalnızca bir *yol* olmaktan öteye taşımakta, zihinsel bir sınır haline getirmektedir. Tarlabaşı Bulvarı'nın sınır oluşturma konumu, onu *dışarıdan* algılayanların nezdinde olduğu kadar, *içeriden* deneyimleyenlerinkinde de bir zihinsel sınır haline getirmektedir. Tarlabaşı bölgesinin bulvara kavuştuğu noktadan itibaren, kendi içine kapalı mahalle dokusundan birdenbire anonim, gürültülü, hızla geçip gidilen ve çok-işlevli, hatta *küreselleşme vitrini* sayılabilecek bir kent merkezi başlamaktadır.

Bir Yoksulluk, Eğretilik ve İtilme Bölgesi

Tarlabaşı, çok düşük düzenli gelir düzeyine sahip bir nüfus ile anılmaktadır. Bu yoksulluk manzarası, yalnızca gelirle belirlenmemektedir; aynı zamanda çalışma, ikamet ve medenî durum konusunda büyük bir eğretilik gözlemlenmektedir. İşte bu değişkenlerin tamamı, Tarlabaşı hakkında oluşan olumsuz imgenin önemli bir ayağı, sâkinlerinin yaşam koşul ve biçimlerinin genel durumudur. Nitekim, daha önce bölge üzerine yapılan araştırmada, yoksulluğun önemli göstergelerinden biri olan kiracı olma durumunun altı çizilmiştir. İstanbul geneliyle karşılaştırıldığında, Tarlabaşı'ndaki durum daha çarpıcı bir şekilde ortaya çıkmaktadır: Tarlabaşı'nda kiracılık oranı: %65,69, İstanbul geneli: %35 (2000 yılı verileri) (Yılmaz, 2006). Kentin parçası olmak, onun kaynaklarından ve özellikle formel yapılarından yararlanabilmek anlamına gelir. Tarlabaşı'ndaki kiracılığın, yalnızca ev sahibi olmama durumu olmadığını, kentsel kaynaklardan yararlanma, onunla kurumsal ilişkiler kurabilme anlamına da geldiğini, mahalle sâkinlerinin çeşitli alt-yapı hizmetlerinden yararlanamamalarından anlamaktayız. Tarlabaşı'nda, başka semtlerde yaygınlıkla mevcut olan doğal gaz şebekesine abonelik oranının çok düşük olduğu saptanmıştır. Isınma, önemli ölçüde taş kömürü, linyit ve odunla sağlanmaktadır. Elektrikle ısınma, ancak kaçak kullanım mümkün olduğu durumlarda gözlemlenmektedir. Bu koşullarda, ev sahiplerinin herhangi bir yatırım yapmak istememeleri nedeniyle, konutların durumu hayli kötüdür. Oturanların ise konutlara yatırım yapmak için gerekli asgari olanakları dahi mevcut değildir. Bu nedenle, Mart ayından itibaren, kadın ve çocukların, evlere tercih edilen sokaklarda yaşamlarını geçirmeye başladıklarını görmekteyiz.

Tarlabaşı, geniş bir istikrarsız nüfusa sahiptir. İstikrarsızlık, yalnızca gelir düzeyinin düşüklüğü ile açıklanamaz; toplumsal anlamda tutunma zorluğu yaşayan kesimlerin, başta barınma olmak üzere, çeşitli işlevlerindeki süreksizlik ve kolay bozulabilirlik nedeniyle geçici ve eğreti bir yaşam sürmesine neden olan etkenlerin tamamıdır. Tarlabaşı nüfusunu istikrarsız kılan en önemli sorunlar arasında, tapu tescillerinin belirsizliği, yapı güvenliği bakımından tehlike arz ettiği için yetkililer tarafından mühürlenmiş bazı binaların işgal edilmiş olmaları, usûlüne uygun yapılmamış veya hiç olmayan kira kontratları sayılabilir.

Tarlabaşı sakinlerinin etkinliklerinin önemli kısmı kayıtlı olmayan türdedir. Çöp toplayıcılık, bu tür etkinliklerin başında gelmektedir. Toplayıcılar, topladıkları metal, kâğıt gibi belli bir piyasa değeri olan atıkları, genellikle resmî olarak terk edilmiş durumda olan binaların bodrum katlarında istiflemekte, üst katları da barınak olarak kullanmaktadırlar. Aynı şekilde, Tarlabaşı'nda büyük oranda seyyar satıcılık, küçük ölçekli ticaret ve lokantacılık, muhtelif hizmetler, imalât ve dokuma atölyeleri vb. bulunmaktadır.

Bütün bu özellikler, Tarlabaşı'nın egemen imgesini perçinleyici bir etki yaratmaktadırlar. Böylece, istikrarlı olmayan bir nüfusa terk edilmiş, gayrı-meşru etkinliklerin yaygın olduğu, dolayısıyla tehlike arz eden, sonuç olarak acilen müdahaleyi (yeniden ele geçirilmeyi) gerektiren bir bölge olarak tasavvur edilmektedir.

Kürt ve Çingene Bölgesi Olarak Tarlabaşı ya da Toplumsal Sorunların Etnikleştirilmesi

Tarlabaşı'nın aşağı mahallelerinin (Kurtuluş Deresi Caddesi'nin uç kısmı ve diğer yanında bulunan Hacı Ahmet, İstiklâl, Yenişehir) esas olarak Çingene nüfusunun oturduğu bir bölge olduğu yadsınmaz bir gerçektir. Çingene adlandırması, maalesef, zaman içinde son derece olumsuz bir anlam yüklenmiştir. Bu nedenle, yakın zamanlarda, Çingeneler'in de kendilerini Roman olarak adlandırmayı tercih ettikleri görülmektedir. Bunun önemli bir nedeni Türkiye Çingeneleri'nin önemli bir kısmının Trakya kökenli, Bulgaristan ve Romanya'dan göç etmiş topluluklar olmalarıdır. Çingeneler, Roman tanımının dışında, icra ettikleri mesleklerle de anılmaktadırlar: Tarlabaşı'nda sıklıkla "müzisyen", "klarinetçi", vb. tanımlara rastlanmaktadır. Bunlar, meslek adlandırması olduğu kadar örtük etnik tanımlardır. Kürtler ise, onları siyasî arenada temsil etme gayretinde olan bir siyasî partinin (Demokratik Toplum Partisi-DTP) ilçe merkezinin mahalleden bulunmasıyla görünür hale gelmektedirler. Bu görünürlük, özellikle Kürtler'in ticari etkinliklerinde, duvarlardaki afişlerde, ulaştırma şirketlerinin öncelikli sefer yaptıkları yerlerde, sokakta düğün organizasyonlarına ve bizatihi Kürt dilinin kamusal alanda kullanılmasına yardımcı olmak şeklinde sağlanmaktadır. Güneydoğu illerinden göçen bu nüfus, büyük oranda inşaat ve tekstil sektörlerinde geçici işçilik ile seyyar satıcılık yapmaktadır. Bazı örneklerde çok kalabalık olabilen aileler, çocuklarını çalıştırabilmektedirler. Çocuklar, çoğunlukla Mardinliler'in uzmanlaşmış bir işkolu gibi düşünülebilecek olan midye dolma satıcılığı işini yapmaktadırlar. Bununla birlikte, çocuk emeğinin bu şekilde kullanılışının git gide daha fazla denetime tâbi olmaya başladığının da altını çizmeliyiz.

Hangi grup söz konusu olursa olsun, sonuçta Tarlabaşı'ndaki toplumsal sorunların bu güncel etnikleştirilmesi karşısında temkinli olmak gerekmektedir. Diğer yandan, etnik etkenin varlığını da fazla abartmamak gerektiği kanısındayız. Zira, 22 Temmuz 2007 Genel Seçimleri'nin sonuçlarına göre, yalnızca bir mahallede bağımsız Kürt aday başta gelmiştir (Çukur; Bk. Tablo 1). Belli ölçüde istikrarlı bir yaşama geçmiş, yerleşmiş ve seçmen olarak tanınmış olsalar da, bölgedeki Kürt varlığı, kamu hizmetleri açısından (bununla birlikte Polis tarafından öyle olmayan bir şekilde) görünmez bir dolaşımcılar bütünü olarak algılanmaktadır. Bu da, Tarlabaşı'na bazan hiç nüans gözetilmeden atfedilmiş Kürt karakterini görelileştirme gereğini yönlendirmektedir (Pérouse, 2007).

Tablo 1. Tarlabaşı'nda 22 Temmuz 2007 Genel Seçimleri'nin Sonuçları.

Mahalle	Baskın Oran (bağımsız sol)	Doğan Erbaş (Kürt-yanlısı bağımsız)	MHP	CHP	AKP	Geçerli oylar
Çukur	%0,6	%45,26	%7,87	%10,79	%23,68	1575
Bostan	%0,6	%14,8	%13,8	%11,6	%36,1	1554
Kalyoncukulluğu	%2,36	%18,48	%10,77	%16,09	%37,51	1466
Şehitmuhtar	%2,46	%18,93	%12,43	%16,27	%33,77	903
Bülbül	%1,5	%24,9	%9,4	%13,5	%35,2	1663

Kaynak: www.ysk.gov.tr

Tarlabaşı, aynı zamanda, İstanbul'a ilk göç dalgalarıyla gelen eski göçmenleri de barındırmaktadır. Bu nüfusun önemli bir kısmı Kayseri'nin Develi ilçesi kökenlidir. Ayrıca Erzincan ve Niğde kökenlilere de rastlanmaktadır. İlk dalga göçmenleri, büyük oranda, 1955-1964 yılları arasında Rumlar'ın göç etmeye zorunlu kalmalarının ertesinde, onların boşalttıkları alanları doldurmak suretiyle yerleşenlerden oluşmaktadırlar. Bölgedeki görüşmelerimizde üzerinde anlaşılmış bir durum net olarak ortaya çıkmaktadır: Rumlar'ın iki büyük dalgada bölgeyi terk etmeleri ile bölge nüfus yapısı açısından tamamen yenilenmiştir.

Bu durum, Tarlabaşı'nın, aynı zamanda toplumsal ve nicel anlamda en büyük, en şiddetli nüfus kopuşlarının da yaşandığı bir bölge olduğunu anlatmaktadır. Eskiler (Çingeneler, Türkler) ile yeniler (Güneydoğu Anadolulu Kürtler) arasında gerilim ve yine eski sakinlerin önyargılarının olduğunu da tespit edebiliyoruz. Bu gerilim "eski" ve "yeni" sakin olmakla ilgilidir ancak dışarıya çoğu kez yanlış olarak etnik görüntüyle yansımaktadır:

> *"Ben burada yaşamaktan hiç memnun değilim. Babamın işi olmasa bir an önce memleketim Bursa'ya giderim. Şimdi bu Doğu'dan gelenler... Mesela Doğu'dan gelenlerin şöyle bir düşüncesi olur... Ben ayrım yapmıyorum mesela şu arkadaşım da Doğudan geldi. Mesela İzmir ya da ne bileyim Ankara'dan gelen kişi çalışıp iş bulmak için geliyor. Ama Doğudan gelen hiç öyle değil. Yani ben kolay yoldan nasıl parayı bulurum ya da nasıl bir işte çalıp çarparım bunu düşünüyor. Bence bu konu Doğuda bitiyor" (İhsan, 17 öğrenci).*

Nihayet, Çingene ve Kürt nüfusunun yoksulluğuna ek olarak, Tarlabaşı'nı toplumsal temsiller alanında marjinal bir konuma iten önemli unsurlardan bir tanesi de, bölgenin bulvara olan yüzü ile ona dik konumdaki sokaklarda yaygın olarak görülen fuhuş etkinlikleridir. Bölge, kısmen bu duruma bağlı olarak, travestilerin, görece en rahat ettikleri yerleşme alanlarının başında gelmektedir. Nitekim, toplumsal temsillerde bir geçiş mahallesi olarak algılanan Tarlabaşı'nın fizikî anlamda belirgin bir kentsel yalıtıma mâruz kalması da, 1986-87 yıllarında açılan aynı adlı bulvarın inşasıyla ortaya çıkmıştır. Ayrıca, zor kullanılarak marjinal sâkinlerinden temizlenen ve Boğaz manzaralı konutlarıyla önemli bir rant kaynağı oluşturan Cihangir'deki emlâk piyasasının yükselişi de Tarlabaşı'ndaki yalıtımın nedenleri arasında sayılabilir; çünkü kiraların kısa sürede yüksek düzeylere fırladığı Cihangir'in değerlenmesi, burada ekonomik bir anlamda Tarlabaşı üzerine kapanma sonucunu doğurmuştur. Bir semtin *nezihleştirilmesi* bir diğerinin olumsuz damgalanma aracılığıyla marjinalleştirilmesi pahasına gerçekleşmektedir. Dışarıdan gerçekleştirilen damgalama bazı semt sakinleri tarafından da kabullenilmiş ve neredeyse haklı bir yargı olarak görünmektedir. Doğma büyüme Tarlabaşılı olan Erhan bu konuda şöyle düşünüyor:

> *"Ya aslında açıkçası Tarlabaşı'nda oturmaktan memnun değilim çünkü burası... Ne bileyim... Kötü olaylar falan gözüküyor ama çevremizdeki insanların bir suçu yok, yani çevremizdeki kişiler düzgün ama bazı kötü insanlar var, onları görenler de burayı kötü zannediyor. Burada 12-18 yaş arası çocuklar tehlikede. Sokakta biri uyuşturucu almış sana bıçak çekiyor ya da arkadaşların kötü şeylere bulaşmış, seni de oraya çekmeye çalışıyorlar. Konum olarak, ne bileyim işe gitmek olsun ya da bir yere gitmek falan... Bu bakımdan güzel bir yer. Fakat çok yapılandırma gerekmekte bence. İnsanların biraz daha farklılaştırılması gerekmekte. Böyle eğitim Toplum Merkezleri açılmalı. Benim düşüncem bu..." (Erhan, 18, öğrenci).*

Mahalleli Ol(ama)ma

Tarlabaşı'nda yapılan görüşmelerde çeşitli tehlikelerden bahsedildi. Bu yaşanan tehlikeler olduğu gibi özellikle mahalleye yeni gelenlerde çevrede yaşayanlardan duyulan tedirginlik olarak da görüşmelerde dile getirildi. Bu konuda şu iki görüşme alıntısı açıklayıcı olacaktır:

> *"Ben buradan pek memnun değilim. Çok arkadaşım yok, kendi insanlarımız hemşerilerimiz. Değişik insanlar var* önünü kesiyor bıçak çıkartıyor" *(Gürhan, 15, öğrenci).*

> *"Ben 2 yıldır burada yaşıyorum daha önce Tokat'taydım. Bizim Tokat'ta yoldan geçerken kimse kimseye bir şey demez. Ama burada adamın biri tesadüfen geçerken bir şey diyor cevap veremiyorsun. İyi değil burası hiç güzel değil. Sokakta pek gezmiyorum evden işe gidiyorum o kadar. İstiklal caddesine yakın bir yerde temizlik yapıyorum. İstanbul güzel de Tarlabaşı* güzel değil. İstanbul'un başka yerlerini seviyorum" (Yasemin, 21, evli, işçi).

Merkezdeki konumundan dolayı bazı Tarlabaşı sakinleri kendilerine sunulan erişim olanaklarını en iyi şekilde kullanırken, diğerleri yararlanabilecekleri erişim olanaklarını yeterince iyi değerlendirememektedirler. Bu bölgede geçmişi eski bir mahalle hayatı dolayısıyla mahallelilik vardır. Ancak mekânla ilişki kurmakta zorlanan, mekânda iğreti duran mekânın imkanlarından faydalan(a)mayanlar da çoktur. Bu bağlamda mahallede sadece ikamet eden / mahalleli olan ayrımı gözlemlenmektedir. Mahallede yaşayan herkes kendini mahalleli hissetmemektedir.

Bölgeye yakın canlı ve eğlenceli mekânlar hakkında Tarlabaşı'ndan bir genç şöyle diyor:

> *"Canım eğlenmek isterse, birkaç adım ötede Taksim var ve İstiklal Caddesi'nde aradığım her eğlenceyi bulurum."*

Tarlabaşı gençliği dünyaya açılma aciliyetini hissetmiyorlar çünkü onlar zaten *dünyanın* yanı başında durmaktadırlar. Tarlabaşı'nın her tarafı turistik, simgesel, tarihi, ekonomik ve ticari anlamda 'canlı ortamlar'[9] tarafından çevrili Hiçbir yere gitme gereği hissetmiyorlar; çünkü onların da bildiği gibi, yaşadıkları yer kentin göbeğidir.

Tarlabaşı, bir çeşit kentsel ironi gibi, metropoliten dokunun en merkezî noktasında, ticarî ve simgesel bakımdan en hareketli bölgenin kalbinde yer almasına karşın, diğer varoş bölgelerine oranla belki en yoğun dışlanmayı yaşamakta olan bölgedir. Bu örnekte de görüldüğü gibi "çeper"de olma "çevresellik", günümüzde yalnızca mekânın ve bunlara bağlı kaynak yeniden dağılımının cinsinden ifade edilemez; belli bir az gelişmişlik, kentsel kaynaklardan az beslenme olgusuyla iç içe olduğu görülmekle birlikte, aynı zamanda bir simgesel alan yaratımı ve bunun içselleştirilmesi ile de yakından ilgilidir. Nitekim, *iç varoş* olarak da adlandırılabilecek bu kent merkezindeki mahrumiyet durumu, kaynak eksikliğine bağlı olmakla birlikte, aynı zamanda, barındırdığı insanların nezdinde oluşan *simgesel engel* özelliğiyle de belirlenmektedir. Bu durumun en bariz bir şekilde, kentin merkezindeki Tarlabaşı bölgesinde gözlemlenmesi, çevre kavramının yalnızca

9 Pascal Chantelat, Michel Fodimbi ve Jean Camy'nin (1998) tanımına göre 'canlı ortamlar'a yönelmek, olağandışı bir yer değiştirme, ötekilik deneyimi ve dünyaların müphemliğini (Sennett, 1992) barındıran, (Simmel'ci anlamda] bir serüvendir.

dışarıdan değil, içeriden de algısal, zihinsel ve simgesel olarak nasıl inşa edildiğini göstermiştir. Bu konuda semtte ve İstanbul'a yeni yerleşen bir genç kadının söyledikleri açıklayıcı olacaktır:

> *"Buraya geleli bir 1 yıl oldu ama hiç sevemedim. Burası berbat bir yer çevre olarak, yapı olarak, insan olarak... Hiçbirine alışamadım, ısınamadım yüzlerine, tiplerine. Pek de iyi insanlar oldukları da söylenemez. Sokağa hiç çıkmam 1,5 aydır ilk kez bugün çıktım. Ne bileyim insanlar rahatsız edici, hiçbiri arkadaş gibi değil. İstanbul'a alıştım İstanbul güzel ama burayı sevmedim. Bir an önce kurtulmak istiyorum" (Çiğdem, 18, ev kadını).*

Kentin tarihsel, simgesel ve işlevsel merkezlerine uzaklık anlamındaki coğrafî çevre ile bu merkezlerin ortasında konumlanmasına karşın benzer bir dışlanmışlık hissinin deneyimlendiği çevre arasında büyük benzerlikler ortaya çıkmaktadır. Bir başka açıdan bakıldığında, kentlilik, yalnızca kentin kaynaklarına yakınlıkla ifade edilemez; kentin kaynaklarını kullanabilme beceri ve bilgisinin edinilmesini, diğer bir deyişle bir çeşit kentlilik kaynakları kullanma kılavuzuna sahip olma durumudur. Eğer kentsel aktör, böyle bir bilgi ve beceri düzeyine sahip değilse veya yeterince sahip değilse, kentsel dokunun tam ortasında da konumlansa, mutlak bir çevre olan ruh halini deneyimleyecektir. Olanaklardan yararlanabilenler ise merkezi konumda olmayı merkezdeki varoşta bulunmaya rağmen olumlu görebilmekteler:

> *"Ben bu mahallede yaşamaktan memnunum. Nedenlerine gelince birincisi İstiklal caddesine çok yakın, yani Beyoğlu'na, eğlence yerlerine. Çok merkezi bir yerde oturduğumu düşünüyorum. Hastane elimin altında acil bir durumda hastanede yaralarımı tedavi ettirebilirim. Merkezi bir yerde oturduğum için Tarlabaşı'nda oturmaktan memnunum". (Ahmet, 18, müzisyen).*

İstasyon Mahallesi: Parçalı ve Çatışmalı Varoş

Harita 3. İstasyon Mahallesi.

Kaynak: Google Maps @ 2008.

İstasyon Mahallesi, yakın zamanda kurulmuş olan bir mahalledir. Avrupa yakasının güney-batısında, banliyö treninin son durağından on beş dakika yürüme mesafesindedir. Bu bölge kentin ikincil merkezlerine iki otobüs ve iki minibüs hattıyla bağlanıyor; ancak Taksim, Eminönü veya Mecidiyeköy gibi kentin birçok merkezi noktalarına bağlanmıyor. Bu, alanın çok-kutuplu niteliği tarihini de yansıtıyor. Belediyenin etrafını kapsayan *eski* merkez, 1950-60'lara dayanıyor. Bu kentleşme çekirdeği net bir biçimde Bulgaristan ve Eski Yugoslavya vatandaşlarının göçüne bağlanabilir. Diğer iki alan 1980 yıllarına dayanıyor ve Karadeniz'den gelen göç dalgasıyla ilişkili. Bu iki bölge, çok yakın bir zamana kadar tarım alanlarıyla açıkça ayrılıyorlardı. Aralarında kalan açıklığın, apayrı türde bir yapı tarafından işgal edilmesiyle bu iki bölge buluşmuş oldu. 1960'larda Fransa'da yapılmış olan *site*leri andıran ve 13 katlı kırk civarı apartmandan oluşan bu yeni yapı alanına, belediyenin yıkmış olduğu 10 km. ötedeki gecekondularda yaşayanlar yerleştirildi. Kurumsal bir toplu konut politikası dâhilinde 2007 yılı başından itibaren satışa sunulan 2000 daireye yeni haneler yerleşti.

İkinci tür varoş örneğimiz olan, Küçükçekmece ilçesine bağlı, Halkalı'nın bölgesindeki İstasyon Mahallesi mekânsal olarak son derece belirgin bir biçimde parçalı bir mahalledir. Diğer iki sahamızda farklı biçim ve düzeylerde olduğu gibi, İstasyon Mahallesi'nde de bir tanım sorunu mevcuttur. Zira, adını Sirkeci Halkalı banliyö tren hattının son durağından ötede konumlanıyor olmasından alan mahalle, kentsel yapılaşma anlamında olduğu kadar nüfus yapısı bakımından da heterojen bir doku arz etmektedir. İstasyon Mahallesi'nde en azından üç alt-birim saptayabiliriz: (1) Güneyde, garın üzerinde Devlet Demir Yolları lojmanları ve Taştepe adı verilen bir bölgede, eski bir merkezî çekirdekten dönüşmüş eski gecekondular, *apartkondu*lar; (2) çok yakın zamanda inşa edilmiş toplu konut bölgesi (inşaat 2005'te başlamıştır); (3) ve en kuzeyde, az veya çok yataylaşmış apartkondular, daha eski bir gecekondu bölgesi.

Kalabalıklaşmanın evreleri, toplumsal dokunun heterojenliğini ölçme olanağını vermektedirler. 1940'da, Halkalı'nın tamamı (daha önce anılan üç mahalle), yalnızca 380 kişiyi barındırmaktaydı. Beklentiler 27.000 civarında kalacağı yönündeyken, 2008'de nüfusun 70.000'den fazla olduğu düşünülmektedir. İlk dalga göçmenler 1950-60'lı yıllarda Bulgaristan ve Bosna kökenliler olmuştur; bu katmana, Trakya kökenli ve Karadeniz'den göçen (daha ziyade Sinop ve Trabzon) bir dalga eklenmiştir. Bu ilk dalgaların ardından, bir iç Anadolu (Doğu İç Anadolu) ve özellikle Kuzey-Doğu Anadolu göçmenleri gelmiştir. Bu çoklu yapı, 2007 Şubat'ından bu yana, Ayazma ve Tepeüstü mahallelerindeki gecekonduların yıkılması nedeniyle taşındırılan/yeniden yerleştirilen ailelerin TOKİ bloklarına yerleşmeye başlamaları ile yeni bir yön kazanmıştır. Ayazma ve Tepeüstü, Küçükçekmece'deki kentsel dönüşüm siyâsası uygulamalarının ilkini oluşturmaktadırlar. Ayazma ve Tepeüstü mahallelerinden gelen aileler, 55 bloğun bir kısmına yerleştirilmişlerdir; onların gelişi, bölgede bir rahatsızlığın da başlangıcını oluşturmaktadır. Zira, bu yeni sâkinler rahatsız edici olarak algılanmaya başlamışlar, ekonomik (yoksullar), kültürel (geri kalmışlar), siyasî (bölücüler), ahlâki (şerefsizler) ve asayişe değin (hırsızlar) birçok damgalanma ve ötekileştirme biçimine mâruz kalmışlardır.

Tablo 2. Yukarı Ayazma'dan gelen 59 ailenin Mayıs 2002'deki kökenleri (Bezirgânbahçe'ye geçmeden önce) Kaynak : Jean-François Pérouse, kendi araştırması.

Köken ili	Aile sayısı
Erzurum	33
Siirt	9
Gümüşhane	7
Bitlis	5
Bingöl	3
Van	1
Adıyaman	1

Dolayısıyla İstasyon Mahallesi, sıfırdan oluşturulan bir yapay yerleşim alanı olarak, kentsel dönüşüm projelerinin nesnesi değil sonucudur: Başka enformel yapılaşmaların dönüştürülmeleri ile açığa çıkan nüfusun iskân edildiği bir bölgedir. Mekânsal yabancılaşma, damga ve çatışma süreçlerini yaşamaktadır. Gecekonduların Türkiye'ye özgü bir formu olduğu enformel mahallelerde yaşayanlar kendi konutları inşa ederek, bu konutların yasallaştırılması ve altyapı hizmetlerine kavuşması için birlikte mücadele vererek mekânla güçlü bir ilişki kurmaktadırlar. Bu anlamda enformel yerleşimler ile sosyal konut bölgeleri arasında büyük bir fark mevcuttur. Bu önemli fark Fransa'da sosyal konutlar (HLM) ile teneke mahalleleri karşılaştıran çalışmalarda açıkça belirtilmiştir. Bu konuda Abdelmalek Sayad, Nanterre hakkında yazdığı metinde sosyal konutlarda yabancılaşma, tüm olumsuz altyapı koşullarına karşın teneke mahallelerde ise yaşayanların mahalleye güçlü bağlarını tespit etmiştir. Sayad bu farkı şöyle betimler:

> "*Eğer teneke mahalle bir 'Arap konutu' olarak görülüyorsa bunun nedeni Araplar tarafından kendileri için inşa edilmiş olmasındandır, teneke mahalledeki konutu ikame için yapılan konut ise bir Arap Konutu değil, 'Arap için yapılmış konut'tur*" (Sayad, 1995:103-125).

Yine Claude Pétonnet de sosyal konutlara yerleştirilen eski teneke mahalle sakinlerindeki komşuluk dayanışması yoksunluğunun ne kadar etkili olduğunu tespit etmiştir (Pétonnet, 1979).

İstasyon Mahallesi içinde TOKİ Bezirgânbahçe Konutları, bu açıdan bakıldığında, en istenmeyen unsurlar en uzağa fırlatılarak, düzenli bir şekilde istiflendiği bir alan gibidir. İnsan değişkenini en az dikkate alarak inşa edilmiş TOKİ konutları, bu özellikleriyle bir yığışma izlenimi uyandırmaktadırlar. Bu görünümüyle toplu konut projeleri, içerdiği insan ve onun toplumsal çevresinin doğal gereksinimlerini, kültürel özelliklerini denkleme katmayan salt fizikî çözümler olarak ortaya çıkmaktadırlar. Mekânın böyle teknisyen ve steril bir bakışla düşünülmesi, içinde yaşayan insan gruplarının hissiyatı göz önüne alındığında, zararlı da olabilen bir girişimdir. Bunun üzerine bir de yapı kalitesi, sakinlerin ekonomik koşullarını uzun bir süre zorlayacak olan ev taksitleri ve bazı teknik sorunlar da eklendiğinde özellikle başlangıç döneminde site hayatı rahatsızlık verici olabilmekte, bazı görüşmecilere göre kentsel dönüşüm nedeniyle terk etmek zorunda kaldıkları gecekondu hayatı tercih edilir olmaktadır:

"Bence buranın övülecek hiçbir tarafı yok. Milleti kandırıp getirdiler borcun altına soktular. Herkes mağdur durumda. İlk girdiğimizde daireler dökülüyordu 1 ay boyunca tamirat yaptık. Oturduğumuz yerde kanalizasyon boruları falan hep tıkalıydı, evler kokuyordu. Öyle kötü bir durumdu ki kimisi kapısını kimisi musluğunu değiştirmek zorunda kaldı. (Ayşe, ev kadını, 25).

"Memnun olunacak yer değil. Burada insanların nasıl yaşadıklarını görüyoruz, nasıl yaşadığımızı biliyoruz. Bir sürü başka site gördüm. Mesela Başakşehir'le burası kıyaslanırsa burası site olarak geçmez. Hayatta geçmez. Çünkü düzenli yapmamışlar. Etrafa baktığımızda her taraf kırsal, hiçbirşey ekilmemiş. Daha yeni yeni ağaç ekiliyor. Binalar çatlak, bazı evlerden su damlıyor alt katta oturanlar rahatsız oluyor. Hçbir şeyi düşünmeden yapmışlar. Bilmiyorum artık ne biçim bir iş? Nasıl bir şey yapmışlarsa... Biz mecburuz burada yaşamaya başka bir yerde yaşayamayız. Kötü bir yer yapmışlar. (Fadime, ev kadını, 28).

Görsel 1. Bezirganbahçe TOKİ Evleri 2008,

Kaynak: Ali Ergur, Hakan Yücel, Joël Meissonnier, Jean-François Pérouse, Seçil Doğuç, *Kentsel Çevre Bölgelerindeki Gençlerin Kimlik Araçları Olarak Mekânla İlişkilenme, Boş Zaman Değerlendirme ve Teknoloji Kullanımı*, TÜBİTAK Projesi, Proje No: 106K323, Ocak 2009.

Damgalanma ise, belirgin bir gerilim hattı olarak bölgeyi eski sâkinler ile Bezirgânbahçe'liler arasında yarılmış hale getirmektedir; karşılıklı dışlama, ama özellikle, TOKİ konutlarında oturanların sert bir şekilde ötekileştirilmesi, çarpıcı bir şekilde gözlemlenmektedir. Tarlabaşı'nda daha düşük

yoğunluklu olarak gözlemlenmiş olan bölge içi karşılıklı ve genellikle etnik-temelli veya gerekçeli dışlama/damgalama eğilimleri, İstasyon Mahallesi'nde doruk noktasına ulaşmıştır: Eski Mahalle dokusunu oluşturan küçük alt-bölge ile Bezirgânbahçe arasında, bütün temaslarımızda sarih olarak gözlemlenebilen bir gerilim söz konusudur. Bunun yalnızca, söylem ve imgelem düzeyinde kalan bir gerilim olmadığı, sıklıkla simgesel veya fizikî şiddet kullanımına dönüşen bir çatışma odağı olduğu anlaşılmıştır. Bu konuda Bezirganbahçe'de bir öğrenci genç kadın şöyle diyor:

> *"Burada 4. sınıf insan muamelesi yaşıyoruz. Niye 4. sınıf insan muamelesi yaşıyoruz? Binaların sıvası dökülüyor orası bir gerçek ama asıl sorun burada hiçbir sosyal aktivitenin olmaması. Bir de burada hayat biraz daha pahalılaştı. Arkadaşlarımın çoğu okulu uzatmak zorunda kaldı çünkü ebeveynler okula gönderemiyor, işe vermek zorunda kalıyor. Parasızlık nedeniyle hiçbir yere gidemiyorsun. Yan mahalleye de gidemiyorsun zaten kavga edeceksin. Burada bir de dışlanma sorunu var. Çevredeki yerleri kullanamıyoruz otomatikman kavga ediyoruz. Dışlanma sorunumuz var. Ayazma niye güzeldi? Çünkü orada bir sahamız vardı, sosyal açıdan birşeylerimiz vardı. Bizi dışlayan hiçkimse yoktu çünkü kendi kendimizeydik. Buraya gelenlerin çoğu da evini satıp gitti. İnsan kalmadı. İnsanlar Ayazma'dan kovuldular burada da yaşayamadılar. Hal böyle olunca burada yaşaması çok güç" (Ayşe, 18, öğrenci)*

Ayazma, sözcüğün olumsuzlayıcı özellikleri göz önünde tutularak bir *varoş* olarak adlandırılabilir. Bu bakımdan, İstanbul'un tam anlamıyla diğer yüzü ve çarpıcı bir sefalet olarak gözlemlenmiştir. Ayazma'yı ilk nitelendirme biçimi, dışarıdan bakıldığında, ona İstanbul'un kayıt-dışı bir mahallesi olarak bakmayı gerektirir; böyle bir nitelemenin bir takım temelleri olduğu bir gerçektir. *Mahalle*'nin iç kullanım ve pratiklerinin sınırları içinde, Ayazma, 1.500-2.000 haneyi bir araya getirmekteydi. Dolayısıyla, Ayazma, tam anlamıyla adı olmayan bir kenar semtti. Eğreti bir yerleşim olarak Ayazma, TEM boyunca uzanan ve esas itibariyle gecekondulardan oluşan bir bölge idi. Ayazma'da oturan pek az kişi kayıtlı ekonominin bir parçasıdır; büyük çoğunluk ne iş güvencesine ne sosyal güvenceye sahiptir. Kaza veya hastalık durumunda, Ayazma'da oturanlar tamamen güvence-dışıydı. Eski Ayazmalıların oturduğu bölge İstasyon Mahallesi'nde, beton toplu konutlar ve onların yeni sakinleri, daha eski sakinler tarafından parmakla gösteriliyorlar:

> *"Orası kötü kokuyor, gitmek istemiyoruz.", "Nüfus çok değişti. Seçim günü MHP'lilerle DTP'liler arasında sokak kavgaları oldu."*

TOKİ konutları 55 bloktan oluşmaktadır bunun 25-30 kadarı kentsel dönüşüm nedeniyle evleri yıkılmış olanların oturduğu binalardır; diğerlerinin ise bir kısmı (6 blok) emniyet mensuplarına ayrılmıştır. Kalanlarında ise bireysel yerleşimlerin olması beklenmektedir. Diğer binalar da yerleşime açıldığında, daha karmaşık bir toplumsal yapı oluşacaktır. Bu değişmenin TOKİ konutlarında yaşayanlar için dışarıdan gelebilecek olan tehdide karşı bir güven ortamı yaratması mümkün olabileceği gibi, içeride bir gerginlik üretmesi de söz konusudur. Ayazma kökenli site sakinleri için Doğulu olmaları, bu bağlamda, çok daha hissedilir ve sorun oluşturur hale gelmiştir. İçeride sitenin diğer sâkinleri (kentsel dönüşüme ayrılmamış kalan 25-30 bloğun sâkinleri) ve öte yandan yakın çevre mahallelerdeki "eskiden beri" oturanların varlığı, davranışları, bazen somut olarak kendileriyle ilişkilenme biçimleri, günlük yaşamda Ayazma'lılara farklı olduklarını ve pek istenmediklerini sürekli hissettirmektedir.

TOKİ evlerinde yaşayan gençlerle mahalleli gençlerin ilişkileri gerilimlidir. Bize aktarılan birçok fiziki ve sözlü saldırı örnekleri bulunmaktadır. Bu nedenle TOKİ evlerinde oturan bazı aileler, sadece genç kızlarını değil erkek çocukları da gerekmediği sürece evden çıkartmamaya özen göstermektedirler. Aslında tehdit algısı iki yönlüdür: Bir yandan kendilerini istemediklerini düşündükleri mahalleliden çekinmektedirler, diğer yandan farklı bölgelerden gelen ve karışık bir şekilde binalara yerleştirilen TOKİ evleri de sakinleri de bir tehdit algısına neden olmaktadır. Dolayısıyla parçalanmış mahallenin içindeki site de parçalıdır.

Site bölgesi Bezirgânbahçe'de hiçbir aidiyet duygusunun gelişmemiş olduğunu rahatlıkla belirtebiliriz. Yeni gelenler, kendilerini hâlâ çevrelerine yabancı hissetmektedirler. TOKİ konutlarına yerleştirilmiş olmak, bir çeşit atılma etkisi doğurmak yanında, aynı zamanda, eskiden ait olunan ve aidiyet duygusunun kuvvetli olduğu yerden (örneğin Ayazma Mahallesi) koparılıp alınmış olma izleniminin de şiddetle deneyimlendiği bir simgesellik taşımaktadır. Bu noktada, düzensiz kentleşmenin ürünü olan enformel yerleşmelerin tasfiye edilip sâkinlerinin, planlı konut alanlarına taşınmasına dair kararın, tamamen teknik bir mesele olarak tasavvur edilmesinin travma yaratıcı sonuçları açıkça gözlemlenmektedir:

> *"Bizim geldiğimiz yerde su sorunu vardı, elektrik sorunu vardı, çevre sorunu vardı. Buraya geldiğimizde o sorunlar bitti. Ama orada hep beraberdik, buraya geldiğimizde ise çevremizle sorunlarımız başladı. (Emin, 17, öğrenci)*

Nihayet, görüşmelerimizde de birçok kez altı çizildiği gibi, toplumsallaşmada ve aidiyet hissini biçimlenmesinde belirleyici olan, fizik çevreden ziyade ilişkisel çevredir. Hatta fizik çevre, çoğu zaman unutulmakta, bazen yüceltilmektedir:

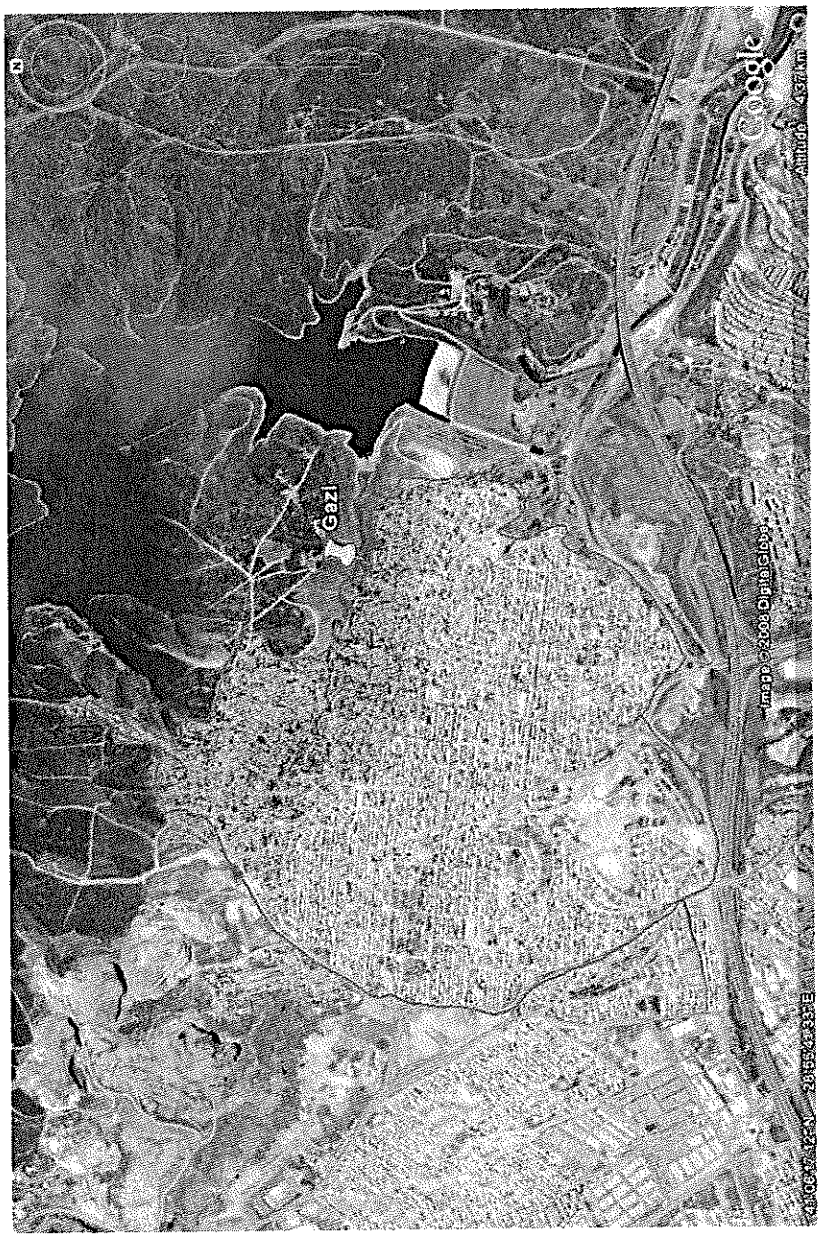
> *"Önemli olan arkadaşlarla olmaktır." Diğer bir deyişle, Ayazma'dan* çıkarılmış olanların tek tesellisi, arkadaşlarından ayrılmamış olmaktır. *demektedir "Ben burada oturmaktan memnun değilim. Benim için burada oturmanın tek güzel yanı hep beraber olmamız. Yan taraftaki Yenidoğan Mahallesi bizi istemedi ama biz yine de onlara karşı birlik olarak karşı geldik. Bu taraf bizi istemedi bu tarafa da karşı geldik. Biz amacımıza ulaştık. Bizim kimse bulunduğumuz yerden uzaklaştıramıyor". (Solmaz, 27, ev kadını).*

Saha araştırmasında site hayatının getirdiği bazı kolaylıklar ve bunların olumlu etkisi de görüşmeciler tarafından dile getirilmiştir. Çamur sorunun olmaması, merkezi ısıtma, toplu taşıma araçlarına ulaşmada kolaylık vs. gibi modern site hayatının getirdiği kolaylıklara verilen önem üzerinde de durulmalıdır. Dolayısıyla mekân olarak mahalleyle bütünleşmeden söz etmek güç olsa da siteyle bütünleşmeden, hatta özdeşleşmeden söz edebiliyoruz:

> *"TOKİ'de yani bu sitelerde yaşamak daha iyidir. Sosyal olarak spor yapılacak alan olarak... İlk başta spor aletler falan yoktu ilk taşındığımızda, herşey zamanla oldu. Örneğin başta boş alanlarda oynuyorduk, şimdi saha var. Spor yapılacak yer yoktu, spor yapılacak yer yapıldı. Demek istediğim burada yaşamak daha güzel. Bazen hayat sıkıcı oluyor, bazen zor oluyor ama yine de burada yaşamak güzeldir. Ortam olarak emin". (Ahmet, 17, öğrenci).*

"Gazi": Bütünleşik Varoş, Damgalanmış Mahalle

Harita 4: Gazi Mahallesi.



Kaynak: Google Maps @ 2008.

Bugün Gazi olarak adlandırılan bölge, idari anlamda bir birime tekabül etmemektedir. Nedenleri sorgulanabilecek bir dizi bölümleme sonucunda dört mahalle oluşmuştur. Tarlabaşı'nda olduğu gibi, resmî adından ziyade, o başlık altında genel olarak ve özelde o bölgede yaşayan insanların algılama kalıpları içinde yer aldığı şekliyle mahalle imgesini temel almayı tercih ettik. Bu nedenle,

'Gazi Mahallesi' adlandırması altında, halen dört mahalleden oluşan bölgenin tamamını veya kabaca eski Gazi Mahallesi'ni inceleme nesnesi yapmayı tercih ettik. Çoğu kişi için 4 mahalle tek mahalle olarak görüldüğü gibi apartkondu mahallesine dönüşmesine karşı yer yer klasik gecekondu mahallesi görünümünü sürdürmesi ve çevresindeki yeşil alanlar mekânı sevdirmektedir. Ele alınan 3 bölge içinde mekânsal aidiyetin en güçlü olduğu mekânsal yabancılaşma ve mahalleden çıkma isteğinin marjinal düzeyde kaldığı tek bölge burasıdır:

> *"Burada hem akrabalarım var hem benim gibi düşünen insanlar var. Ayrıca fazla kalabalık değil. Kendimi memleketimde gibi hissediyorum çünkü bazı yerlerde bizim köyümüz gibi yeşillikler var. Başka yerlerde bunları bulamazsın. Baraj kenarına hep gidiyorum köpeğim var onu da orada dolaştırıyorum" (Erhan, 17 öğrenci).*

Her biri 15.000-20.000 nüfusa sahip, Gazi, Zübeyde Hanım, 75. Yıl ve Yunus Emre mahalleleri bir bütünün parçaları, sosyolojik anlamıyla tek mahalle olarak ele alınmalıdır. Fazla hızlı ve keyfi olarak çizilmiş yeni mahalle sınırları her türlü ciddi karşılaştırmayı olanaksız kılmaktadır. Gazi için temin edilen nüfus verileri, Gazi'nin 1984'te Zübeyde Hanım Mahallesi'ni yaratmaya yönelik bölünmesini dikkate almamaktadırlar. Bu dört mahalle, 2008 Mayıs'ından itibaren Gaziosmanpaşa İlçesi'nden, Sultangazi adında yeni bir ilçenin çekirdeğini oluşturmak üzere ayrılmışlardır. Bu karar, Gazi'de oybirliğiyle desteklenmemektedir. Bazı sâkinler, bu kararı simgesel ve siyasî anlamda bir çeşit dışlama olarak algılamaktadırlar.

Gazi, kentin batı tarafının görece yakın çeperinde yer alan, Tarlabaşı'na göre daha yakın bir zamanda kurulmuş bir bölgedir. Toplu ulaşım hizmetlerinden ortalama düzeyde yararlanır; önemli merkezlere otobüs hatları (Taksim, Eminönü) ve ikincil merkezlere birçok minibüs hattı hizmet vermektedir. Başlangıçtaki *mahallenin* yakın zamanda idari olarak daha küçük beş birime ayrılması *bölerek yönetme* mantığına dayanmaktadır. Aslında, *Gazi* "kurtarılmış bölge" diye ünlenen yerlerin arketipini oluşturmaktadır. Basın burayı kâh Alevî mahallesi (Yücel, 2005), kâh solcuların ya da Kürtler'in mahallesi olarak tanımlayarak damgalıyor.

Şimdiye dek yayınlanmış çalışmalar (Pérouse, 2004; Yücel, 2005) ise ardarda gelen göç dalgalarıyla buraya yerleşen nüfusların oluşturduğu bir mozaiğe işaret ediyor: 1950-60 yıllarında Müslüman Bulgarlar, 1970-85 arasında köyden kente göç eden Karadenizliler ve sonrasında gelen Orta-Anadolulular. 1985 itibarıyla, beş yıldan az bir süre önce mahalleye göç edenler nüfusun çoğunluğunu oluşturmuyordu; sâkinlerin kalıcılaşması süreci işliyordu. *Sefalet içinde* bir mahalle imgesinin uzağında, başlardaki gecekondular ve toprak yollar, yerini su, elektrik, telefon ve kimi zaman doğalgaz hatları bağlanmış olan daha yüksek apartmanlara (3-10 kat arası) ve asfalt yollara bıraktı. İsimsiz (ama numaralandırılmış) birkaç sokak ve genel bir tamamlanmamışlık izlenimi dışında (birçok binanın sadece temeli atılmış, diğerleri çatısız ve çimento torbaları dekorun vazgeçilmez bir parçasını oluşturuyor), artık bu 'mahalle'yi diğerlerinden ayıran bir şey yoktur. Gazi'nin taşıdığı olumsuz imajın kökeninde 1995 Mart ayındaki *olaylar* yer alıyor: İyi aydınlatılamamış nedenler karşısında halkın ayaklanması, karakolun yağmalanması ve birçok otobüsün yakılması on yedi kişinin ölümüyle sonuçlanmıştır. Bugün halen, teyakkuz halinde isyanı bastırmak üzere zırhlı araçların geçmesine izin verecek geniş ve yeni bir yol Gazi'yi çevreliyor ve bölgenin mekânsal tanımlanışına katkıda bulunuyor.

Tablo 3. "Gazi" Bölgesi ve 2008'deki Mahalleleri.

Mahalle adı
Gazi (dar anlamda)
Zübeyde Hanım
75.Yıl
Yunus Emre

Kaynak: Ali Ergur, Hakan Yücel, Joël Meissonnier, Jean-François Pérouse, Seçil Doğuç, *Kentsel Çevre Bölgelerindeki Gençlerin Kimlik Araçları Olarak Mekânla İlişkilenme, Boş Zaman Değerlendirme ve Teknoloji Kullanımı*, TÜBİTAK Projesi, Proje No: 106K323, Ocak 2009.

Bu anılan dört mahalleye, kuzey-batıda Gazi'ye yapışık olan, 1995 Mart'ında ilan edilen sokağa çıkma yasağının kapsamında Esentepe de eklenebilir. Bu nedenle: İki Gazi'den bahsetmek olasıdır: Dar anlamda Gazi (kendi muhtarı olan mahalle) ve geniş anlamda Gazi mahallesi mevcuttur. Bu dört mahallenin oluşturdu mahalle idari değil sosyolojik bir birim oluşturmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi; bir mahallenin özelliklerini belirleyen halkla mekân arasındaki etkileşimdir çünkü mahalle aynı zamanda fiziksel ve toplumsal bir alandır. Bu bağlamda mekânın etkilerinden bahsederken pek çok kavram göz önünde bulundurulmalıdır: dayanışma ve o yerle özdeşleşme ağlarına bağlı olarak çevre, yakınlık, inşa alanı, alt yapı, halkın coğrafi, toplumsal ve duygusal özellikleri... (Lupton, 2003)

Fizikî ve demografik büyümesi hızlı olan ve idarî bölümlemelere rağmen hâlâ Gazi olarak adlandırılmaya devam eden mahalleler bütünü, İstanbul'un kuzey-batısında, ikinci çevre yolu olan TEM (*Trans European Motorway*)'in ötesinde konumlanmıştır. Bu mahalleler, Mayıs 2008'e kadar Gaziosmanpaşa İlçesi'ne bağlı idiler. Böylece, Gazi'deki toplumsal-mekânsal dönüşümleri ve dinamikleri anlamak isteyecek olanların, daha başta bir dizi engelle karşılaşabileceğini belirtebiliriz.

Damga ve Sahiplenme

Gazi mahallesi dayanışmanın yüksek olduğu bu nedenle sosyolojik anlamda mahallenin güçlü bir biçimde var olduğu bir kentsel mekândır. Franck Chignier-Riboulon'a göre,

> *[damgalanmış] "mahallelerdeki dayanışma sadece uzamsal değildir. Dışlanma gençler için daha etkin olduğundan bu dayanışma saldırıya karşı yüksek düzeyde duyarlılık oluşturmaktadır. Bu bağlamda mahallelerde iki tür toplumsal aktörden söz edebiliriz; mahallede oturan diye isimlendirebileceğimiz mahallenin gündelik hayatına katılmayan pasif aktör ve yerel sosyalleşmenin temelinde yerini alan aktif aktör" (Chignier-Riboulon, 2000:77-79).*

Gazi Mahallesi hakkında, herşeyden önce bir mitologya mevcuttur. Diğer bir deyişle, sürekli

oluşmakta olan, üzerinde anlaşılmış, paylaşılan, kesintisizce yeniden üretilen ve yinelenen, felaketçilik ve sansasyon içeren, içine Türk olan veya olmayan, mahalleyi bazen hiç tanımayan kişilerin katıldığı bir anlatı olduğu söylenebilir. Bu mitologyanın ölçüleri hakkında bir fikir sahibi olmak için, Türk veya yabancı basında çıkan makalelere bir göz atmak veya İstanbullu bir taksi şoförüyle konuşmak yeterlidir. Gazi Mahallesi dendiği zaman, doğal olarak çağrışan imgeler, genellikle kavgalar, yaralanan insanlar, yanan otobüsler, gözyaşları, bitmeyen davalar, ateş edilen sokaklar, vs. gündelik basın tarafından sıklıkla yeniden üretilen basmakalıp imgelerdir. Bu mitologya, Gazi Mahallesi'nde oturan ve bu olumsuz imgelerin zarar verdiği insanlar tarafından bile içselleştirilmektedir. Öyleyse, bu mitologya Gazi Mahallesi'nin şöhretini oluşturucu bir özelliktedir; ortak söylemde başlıca üç ana ekseni etrafında biçimlenmektedir:

1) Gazi bir Alevi mahallesidir;

2) Gazi bir solcu mahalledir;

3) Gazi bir Kürt mahallesidir.

İşte bu nedenle, [araştırmanın yapıldığı tarihte] Gaziosmanpaşa ilçesinin tamamındaki mahallelerle birçok açıdan karıştırılabilir olan Gazi Mahallesi, genellikle iki anlamlı yeriyle anılmaktadır: Bir yandan mezarlığı, diğer yandan polis merkezi. Bunlar bir çeşit *kestirme gösteren* olarak da adlandırılabilirler. Bu mantık içinde, Gazi, tehlikeli, az gidilen, peşinen damgalanan bir mahalle olarak temsil edilmektedir. Hatta Gaziosmanpaşa ilçesinin başka bir bölgesinde karışıklıklar yaşandığı zaman, basının genelinde, bunun Gazi Mahallesi'nde olduğunu yazılabilmektedir. Bu olumsuz basmakalıp Gazi imgesi ve mahallenin siyasi kimliği nedeniyle çeşitli kesimlerce baskılanması rahatsızlık nedeni olabilmektedir:

> *"... Bir de hep Gazi Mahallesi'nde kötü bir şey olduğunda çekiyorlar. Bir de iyi birşeyler olduğunda çekseler" (Ali, 17, öğrenci).*

> *"Mesela geçen sene buradaki İlköğretim Okulu bilgi yarışmasında birinci oldu. Mesela ben kendim de takımda oynadığım için biliyorum Gazi Mahallesi Spor Kulübü'nde, 2 yıl üst üste şampiyon olduğumuzda gazetelere düşmedik. Otobüs göndermiyorlar bu mahalleye, gönderseler de en çürük otobüsleri gönderiyorlar. Maksat hani yakarlarsa en çürüklerini yaksınlar. Yeşil otobüsler Su deposu Mahallesi'ne, Yeşilpınar'a bile var ama Gazi Mahallesi'ne yok". (Hasan, 18, öğrenci)*

> *"Taksiye biniyoruz, Gazi'de olaylar var diye bizi mahallenin girişinde bırakıyorlar. İnsanlar korkuyorlar Gazi'de olaylar var diye. Taksi şoförü 'Benim 3 çocuğum var' deyip bizi yarı yolda bırakıyor."(Serpil, 23, öğrenci)*

1995 Mart'ındaki Gazi olayı veya olayları, olumsuzlayıcı damgalama söylemi nezdinde olduğu kadar, olumlayıcı aktör söyleminde de önemli bir kurucu işlev yüklenmiş durumdadır (Yücel, 2005). Damgalama bazen rahatsızlık nedeni olsa da birçok kez mahalleye bağlılığı arttırmaktadır. Birçok görüşmecimiz mahalleli kimliğini sahiplendiklerini ve dışarıda eleştirildiği durumda savunduklarını ifade ettiler:

"Ben hep Gaziliyim diyorum. Bildiklerimi aktarmaya çalışıyorum, yanlış bilgileri değiştirmeye çalışıyorum. Hatta arkadaşlarımı da buraya getiriyorum göstermek için. Çok farklı düşünüyorlar. Gazi'de her gün olayların çıktığını sanıyorlar. İnsanların birbirini öldürdüğü Teksas gibi bir yer olduğunu sanıyorlar. Filmlerdeki Teksas gibi herkesin belinde silah taşıdığı ve istediği gibi her şeyi yapabildiklerine inanıyorlar" (İlhan, 20, öğrenci).

Bununla birlikte, yakın zamandaki gelişmeler, özel ve kamu girişimleri sayesinde, Gazi Mahallesi'nin kent mahalleleri hiyerarşisindeki yerinin yeniden konumlandırılmakta olduğunu göstermektedir. Bu gelişmeler, alt-yapıya erişim konusunda olduğu kadar olanaklara erişimde çeşitlilik, etkinlik tipleri ve nüfusun toplumsal profili konularında gözlemlenmektedirler. Tüketim ekonomisiyle bütünleşen Gazi Mahallesi, damgalayıcı bir söylemi de aşındırmaktadır. Birçok gence göre yeterli olmasa da bölgenin ana arterlerini oluşturan iki cadde boyunca uzanan ve gençlerin kızlı erkekli gidebildikleri kafelerin bulunması da gençlerin sosyalleşmek için dışarıyla çıkma zorunluluğunu ortadan kaldırmaktadır:

"Küçük yaştan beri burada yaşadığımdan benim arkadaş çevrem çok geniş. Boş zamanlarımızda kafeye gidiyoruz. Canlı müzik dinlemeye mahalle içindeki mekânlara gidebiliyoruz, birbirimizin evinde toplanabiliyoruz. Dışarıdan da arkadaşlarımız geliyor bazen Gaziosmanpaşa'da da çok arkadaşım var. Buradaki ortamı görünce şaşırıyorlar, burayı seviyorlar. Burası İstanbul'un birçok mahallesinden daha iyi, insanları samimi. Gençler buraya gelince bir daha gelmek istiyorlar, imreniyorlar" (Ahmet, 20, öğrenci).

Gazi Mahallesi'nde de herşeye rağmen mekânın damgalanmanın bazı etkileri sözkonusudur. Bazı durumlarda bu mahallede yaşayanları yeni taşınmış olanları da etkilemektedir. Bu nedenden ötürü gayet başarılı olan mahalle lisesine çocuklarını kaydettirmek istemeyen aileler olmaktadır:

"Gazi Lisesi aslında Gaziosmanpaşa'da birinci olan üniversiteye en çok öğrenci sokan lise. Ama yine de herkes burayı kötüledi burayı. Ben fen bölümüne gidiyorum geçen yol fen bölümünde olanların tamamı üniversite sınavını kazandı. Gaziosmanpaşa'daki en iyi lise olduğu halde adı Gazi diye kötüleniyor sana mahallendeki liseye gitme deniyor". (Fatma, 17, öğrenci).

Mahallede siyasi nitelikte şiddet olayları olsa da, mahalle kültürünün sürmesi (gençler üzerindeki baskılayıcılığı eleştirilse de) suç olaylarının çok ender görünmesi, komşuluk ilişkilerinin farklı kimlik gruplarından gelen kişiler arasında dahi iyi olması daha önceki saha araştırmalarında (Yücel, 2006) olduğu gibi 2008 yılında yapılan saha araştırmasında da sık sık vurgulanmaktadır. Mahalledeki siyasi şiddet olayları eleştirilse de bu eleştiri siyasi kimlik üzerinden değil zararları üzerinden yapılmaktadır:

"Başka mahallelerde güvenlik olsa bile ara sokaklarda hırsızlık olayları oluyor. İstanbul'un ünlü yerlerinde bile hap map var. Ama Gazi mahallesinde yasak! İstanbul'un tüm liselerinde hap kullananlar var ama Gazi lisesinde hap yok. Sigara bulabilirsiniz ama hap yok. Gazi mahallesi çok güzel bir yer. Zaten güzel olmasa kimse kalmaz Gazi Mahallesi'nde. Hani bir anlamda kötüdür çok yürüyüş yapıyorlar ama onlar da yapılmasa zaten Gazi Mahallesi'nin bir anlamı kalmaz. Yürüyüş yapılmasında rahatsız değilim ama bazen etrafa zarar veriliyor polisle çatışma çıkıyor o zaman rahatsız oluyoruz " (Erkan, 17 öğrenci).

"Gazi Mahallesi'nde yapılan verilen emekler görülüyor, değer veriliyor onlara. Başka yerlerde

de çok başarılı insanlar vardır ama onları üstün tutmazlar, burada yaparlar. İnsandan gelen değerlere sahip çıkılıyor (Sevda, 17, öğrenci.)

Gecekonduların kuruluş sürecindeki dayanışmadan ve 1995 Gazi olaylarının oluşturduğu kolektif hafızayla güçlenen mahalle kimliği mekânın kent merkezine ve dolayısıyla birçok kültürel ve sosyal faaliyet uzak olmasına karşın birçok gençte mahalleli kimliğinin güçlü kalmasını sağlamaktadır:

"Ben memnunum Gazi Mahallesi'nden sadece gelişmediği için bazı sorunlar yaşadığını düşünüyorum. Fakat düşünce bazında bence en rahat yer Gazi Mahallesi. İnsanlar en azından burada haklarını savunabiliyorlar. Buraya sosyal etkinliklerin yapılabileceği alanlar olsa insanlar daha rahat eder. En azından Taksim'e, Kadıköy'e gitmek zorunda kalmayız" (Sevda, 18, öğrenci.)

Gençler çevreleriyle anlaşma eğilimi içinde olup onu daha yaşanabilir kılmak için uzlaşım kurmaya çalışmaktadırlar. Bu durum Gazi Mahallesi için net bir şekilde görülmektedir. Bir gencin mahalleyi tasvir ettiği resmine yazdığı gibi;

"Gazi Mahallesi, Küçük İstanbul diye nitelendirilebilecek küçük bir şehir. Her kesimden insanın bir arada, uyum içinde yaşadığı bir yer..."

Her ne kadar, benzerleri arasında *doğru davranma* baskısı veya *salgın etkisi* söz konusu olabileceği düşünülse de, bu genel memnuniyetin altı çizilmelidir. Bunun kaybolacağında duyulan kaygı da kayda değerdir:

"Buraya büyük alışveriş merkezi açılacağı söylendi. Dışarıdan gelen insanlar da olacak. Kendi bilen insanlar olursa sorun olmaz ama aksi durumda buradaki gençleri kötü etkileyebilir." (Hasan, işçi, 22).

Gazi Mahallesi, coğrafî uzaklığının yanı sıra, özgül tarihsel nedenlerle de bir kentsel dışlanmaya maruz kalmıştır. Bununla birlikte, son yıllarda, işlev dönüşümleri ve buna bağlı yeniden yapılanmalar kapsamında, Gazi Mahallesi de yeni bir merkezileşme özelliği kazanmaktadır. Tüketimin yönlendirdiği yapısal dönüşümler (alışveriş merkezi inşası, orta boy ticaretin göreli canlanması) kadar, eğitimin ve özellikle bireysel teknoloji ürünlerinin kullanımının yaygınlaşmasına bağlı kültür değişmeleri de, bu merkez-çevre diyalektiğindeki dönüşümün nedenleri arasında sayılabilir.

Sonuç: Varoşu Çoğul Düşünmek

Araştırma, genel anlamda temel bir ayrışmanın varlığını bize kanıtlamıştır. Buna göre, incelediğimiz üç ayrı tipteki varoş bölgesinde iki farklı türde "çevresellik" gözlemledik: (1) Hem fizikî hem kavramsal anlamda çevresel konumda bulunan iki mahalleye karşılık (Gazi Mahallesi ve İstasyon Mahallesi), kentin ortasında bir *iç varoş* veya *gizli getto* haline gelen Tarlabaşı semti, dışlanmanın mutlaka coğrafî anlamda olamayabileceğini kanıtlamıştır.

Üç bölgeyi bir skala üzerine yerleştirmeye çalışmak çok doğru olmamakla birlikte, her birini

merkez-çevre diyalektiğinin belli bir biçimi ve aşaması olarak değerlendirmenin mümkün olabileceği kanısındayız. Tarlabaşı, merkez içindeki ve kendisi eski merkez olan *iç varoş*; İstasyon Mahallesi, örneği daha önce pek görülmemiş olan Avrupa-tipi banliyöleşmenin önemli temsilcilerinden biri olarak, yalıtılmış bir düzenli konut alanı ve derin çatışmaların odağı, hiçbir merkezî özellik barındırmayan *parçalanmış varoş*; Gazi Mahallesi ise siyasî/ideolojik/etnik ayrışmanın bir sonucu olarak çevreye fırlatılan, coğrafî olarak da kentin kenarında konumlanan, ancak hızla merkez özellikleri de kazanmakta olan bir *bütünleşik varoş*; olarak adlandırılabilir.

İstasyon Mahallesi, varlığını başka bölgelerde gerçekleştirilmekte olan kentsel dönüşüm projelerine borçlu olan bir bölgedir. Diğer bir deyişle, eski gecekondu veya enformel yapılaşma alanlarının aşamalı ve planlı tasfiyesi sonucu açığa çıkan *eski sâkinler sorunu*, onların böyle yapay bir çevrede yalıtılmış bir yaşam tarzına mahkûm edilmeleri şeklinde belirmektedir. Bu görünüşüyle, İstasyon Mahallesi, uzak banliyölere ulaşan bölgesel metro hatlarının (*RER: Réseau Express Régional*) genellikle son duraklarındaki mahallelerde toplu konutlara sıkışmış işsiz ve umutsuz Paris gençlerinin durumunu çağrıştıran bir özelliktedir. Bir anlamda, banliyö demiryolu hattının sonlandığı nokta, kentsel kaynaklara da en uzak olunan mutlak bir yalıtılmışlık durumunu simgelemektedir; bu bir anlamda gözden en çok uzak olması arzu edilenlerin yığıldığı bir "kentsel sürgün" bölgesidir.

Nüfus dinamikleri açısından bakıldığında ise; Tarlabaşı boşalan, Gazi Mahallesi dönüşen, İstasyon Mahallesi ise dolan bir özellik arz etmektedirler. Tüm bu sonuçlar bize varoş olgusunu, özellikle toplumsal yapı, mekânsal özellikleri öne çıkararak çoğulluk içinde değerlendirmemiz gerektiğini göstermektedir. Bu ayrışmaların önümüzdeki onyıllarda hem derinleşmesi ve çoğalması beklenir. Bu bağlamda mekânsal dışlanma olgusunu hem derinleşip yaygınlaşabilecek hem de çeşitlenecek bir toplumsal-mekânsal sorun olarak değerlendirmek, varoş gençliğini de bu sorunu en yoğun yaşayan grup olarak önemsemek gerekiyor.

Kaynakça

Avenel, C. (2000) "Lien social et politique", *RIAC*, vol.43: 143-144.

Aykaç, Ç.,Yılmaz, E., Danış, D. (2008) "Bir 'Medenileştirme' Projesi Olarak Toplu Konutlar. İstasyon Mahallesi ve Sonrası", *İstanbul Dergisi*, vol.64: 26-33.

Bali, R. N. (2002) *Tarz-ı Hayattan Life Style'a Yeni Seçkinler, Yeni Mekânlar, Yeni Yaşamlar*, İstanbul: İletişim Yay.

Bayramoğlu Alada A. (2008) *Osmanlı Şehrinde Mahalle*, İstanbul: Sümer Kitabevi.

Bleakey, A., Merzel, C. R., Van Devanter N. L., Messeri, P. (2004) "Computer Access and Internet Use among Urban Youths", *American Journal of Public Health*, vol.94(5): 744-746.

Boubaker A. (2001) *Des mondes de l'ethnicité, la communauté d'expériences des héritiers de l'immigration maghrébine en France*, Thèse de sociologie, Paris: EHESS/CADIS.

Bourdieu, P. (1993) *La misère du monde*, Paris: Seuil.

Bozkulak, S. (2005) "Gecekondudan Varoşa: Gülsuyu Mahallesi", içinde H. Kurtuluş (der.), *İstanbul'da Kentsel Ayrışma*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 239-267.

Bucholtz, M. (2002) "Youth and Cultural Practice", *Annual Review of Anthropology*, vol.31: 525-552.

Burgess, E. (1967) "The growth of City", in Park, R., Burgess, E. (eds.), *The City*, Chicago: The University of Chicago Press.

Castel, R. (1995) "Les Pièges de l'exclusion", *RIAC*, vol.34: 13-21.

Chamboredon J. C. (1970) "Proximité spatiale et distance sociale: Les grands ensembles et leur peuplement", *Revue Française de Sociologie*, vol.11(1): 3-33.

Chantelat P., Fodimbi M., Camy J. (1998) "Lieux et déplacements sportifs auto-organisés dans la ville", *Agora Débats/Jeunesses*, vol.13(1):15-28.

Chignier-Riboulon F. (2000) "La banlieue: Entre culture populaire de l'honneur et sentiment de marginalisation", *Géographie et Culture*, no.33: 77-79.

Di Méo, G. (2002) "L'identité: une médiation essentielle du rapport espace/société", *Géocarrefour*, vol.77: 175-184.

Dictionnaire de l' Urbanisme et de l'Aménagement, (1988) Paris: PUF.

Duben A. (1977) "Class and community in urban Turkey" in C.A.O. Van Nieuwenhuijze (ed.), *Commoners, Climbers, and Notables: A Sampler of Studies on Social Ranking in the Middle East*, Leiden: E.J. Brill.

Erman, T. (2001) "The Politics of Squatter (Gecekondu) Studies in Turkey: The Changing Representations of Rural Migrants in the Academic Discourse", *Urban Studies*, vol.38(7): 983-1002.

Etöz, Z. (2000) "Varoş: Bir İstila, Bir Tehdit!", *Birikim*, 132: 49-53.

George, P. (1970) *Dictionnaire de la Géographie*, Paris: PUF.

Goffman, E. (1975) [1963] *Stigmate*, Paris: Les Éditions de Minuit.

Göktürk, G. (1996) "Eğitimin Varoşları", *Yeni Yüzyıl*, 9 Eylül 1996.

TESEV (1998) *İnsan Gelişim Raporu: Türkiye 1997*, İstanbul: TESEV.

Kozanoğlu, C. (1995) *Pop Çağı Ateşi*, İstanbul: İletişim Yay.

Lagrée, J. C. (1991) "Générations !", *Les Annales de Vaucresson*, no.30-31.

Lupton, R. (2003) *Neighbourhood Effects: Can we measure them and does it matter?*, London: Center for Analysis of Social Exclusion, London School of Economics. [http://sticerd.lse.ac.uk/dps/case/cp/CASEPAPER73.pdf]

Martucelli, D. (1999) *Sociologies de la modernité*, Paris: Gallimard.

Mozère, L. (1999) *Intelligence des banlieues*, Paris: Éditions de l'Aube.

Öztürk, M. (2005) "Türk Sinemasında Gecekondular", *European Journal of Turkish Studies*, no.1, http://www.ejts.org.

Paulet, J. P. (2001) *Géographie urbaine*, Paris: Armand Collin.

Pérouse, J. F. (2004a) "Les métamorphoses de 'Gazi Mahallesi': Formation et dilution d'un quartier périphérique d'Istanbul", *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu*, no.10: 189-204.

Pérouse, J. F., (2004b) "Interroger le quartier, quelques repères terminologiques et méthodologiques", *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu*, no.10: 127-129.

Pérouse, J. F. (2005) "Les tribulations du terme de *gecekondu* (1947- 2004): Une lente perte de substance. Pour une clarification terminologique", *European Journal of Turkish Studies*, no.1, www.ejts.org/document117.html [35].

Pérouse, J. F. (2009) "Émergence et résorption annoncées d'un territoire de transit international au cœur d'Istanbul: le cas de Tarlabaşı (1987-2007)", *Maghreb-Machrek*, no.199: 85-100, www.cairn.info/revue-maghreb-machrek-2009-1-page- 85.htm.

Pétonnet, C. (1979) *On est tous dans le brouillard*, , Paris: Éditions Gallilée.

Poche, B. (2000) "La sociologie et la question de l'espace", dans D. Pagès et N. Pélissier (éd.), *Territoires sous influence*, Paris: L'Harmattan.

Ruble, N. M., Turner, W.L. (2000) "A Systemic Analysis of the Dynamics and Organization of Urban Street Gangs", *The American Journal of Family Therapy*, vol.28: 117-132.

Schütz, A. (1987) 'Sur les réalités multiples', dans A. Schütz *Le chercheur et le quotidien*, Paris: Méridiens-Klinksieck.

Sonja, E. J. (1997) "The Political Organisation of Space", *Annales of Association of American Geographers*, 1-54 quoted by M. Roncayolo (1990) *La ville et ses territoires*, Paris: Gallimard.

Tarrius, A. (2000) *Les nouveaux cosmopolitismes*, Paris: Éditions de l'Aube.

Touraine A. (1992) *Critique de la modernité*, Paris: Fayard.

Türkeli, N. (2000) *Varoşta Kadın Olmak*, İstanbul: Gendaş.

Vaissière, C. (2002) "Les sociabilités adolescentes dans les quartiers difficiles", *VEI Enjeux*, no.128: 33-45.

Vidal, D. (1999) "Catégorisation, territoire et individu: quelle place pour le pauvre?", *Cultures et Conflits*, no.35: 7-14.

Vulbeau, A. (2001) *La jeunesse comme ressource*, Paris: ERES.

Yılmaz, B. (2006) Far Away, So Close: Social Exclusion and Spatial Relegation in an Inner- City Slum of Istanbul, Tarlabaşı. http://ec.europa.eu/employment_social/social_inclusion/docs/2006/study_turkey_tr.pdf

Yücel H. (2005) "Les jeunes alévis du quartier de Gazi (Istanbul) et les associations de hemşehri: Identifications croisées", *European Journal of Turkish Studies*, no.2, special issue: Hometown Organisations in Turkey. http://www.ejts.org/document406.html.

Yücel H. (2006) *Une identite generationnelle-territoriale? Les jeunes d'origine alevie du quartier Gazi d'Istanbul*, Thèse de Doctorat en sociologie sous la dir. de Farhad Khosrokhavar, Paris: EHESS.

GÖNEN Zeynep, «'Varoşların' Zabtiyesi ya da Kent Yoksullarının Neoliberal Denetimi», TOPLUMBİLİM, sayı 23, Aralık 2008, s. 93-101.

'Varoşların' Zabtiyesi ya da Kent Yoksullarının Neoliberal Denetimi

Varoş'lar, bir yandan 'polisin bile giremediği' radikal politik grupların 'kurtarılmış alanları' olarak anlatılmakta, diğer taraftan da suçun ve suçluların üretildiği, kuralsızlığın hakim olduğu 'dejenere' bölgeler olarak kurgulanmaktaydı. Bu bağlamda, 'varoş', politik ötekiyle asosyal suçluyu barındıran bölgeydi.

Zeynep Gönen

Giriş

Şubat 2006'da İstanbul Emniyet Müdürlüğü Gaziosmanpaşa Sarıgöl mahallesinde geniş çaplı bir operasyon gerçekleştirdi. Operasyonda, narkotik, çevik kuvvet, özel tim ve asayişe bağlı 1500 polis görev aldı. 3 saat süren operasyon boyunca giriş çıkışların kapatıldığı mahallede 30 eve baskın yapıldı ve içlerinde biri cinayetten olmak üzere çeşitli suçlardan aranan 15 kişi yakalandı.[1] Çoğunlukla Romanların yaşadığı ve bir "uyuşturucu ve hırsız mekânı" olarak kodlanan Sarıgöl mahallesi, polise göre bu "mahalle boyu operasyon"[2] ile artık bir tehdit olmaktan çıkarılacak ve suç unsurlarından temizlenecekti.

Sarıgöl Mahallesi operasyonunun bu yazının üzerinde duracağı devletin zabtiye[3] stratejilerini birebir anlatmaya yetmeyeceği, hatta belki de onları temsil etmekten çok, istisnai bir vaka olduğu iddia edilebilir. Zira, Sarıgöl operasyonu gibi mahalle operasyonları polisin gündelik operasyonlarından biri değildir. Yine de benzer adli suçlara yönelik operasyonlar, Sarıgöl'le yakın zamanlarda, Ocak'ta Esenler Karabayır Mahallesi ve Şubat'ta Edirne'de Menzihlahir ve İstanbul Hacıhüsrev mahallelerinde de gerçekleştirilmişti.[4] Operasyondan sorumlu İstanbul Emniyet Müdür Yardımcısı, ileride benzer operasyonların yapılacağını şu sözleriyle duyuruyordu: "Mahkemelerden alınacak kararlar doğrultusunda bu tür uygulamalar kentin değişik semtlerinde sürecek."[5] Durum bu da olsa, Sarıgöl operasyonu zabtiye mekanizmaları ve stratejilerini, bunların işleyiş ve mantıklarını anlamak için önemli ipuçları veriyor. Tam da bu yüzden, bu operasyon, içinde bulunduğumuz neoliberal dönemde dönüşen zaptetme faaliyetleri üzerine düşünmek için bize bir vesile teşkil ediyor.

Peki, nedir Sarıgöl operasyonun düşündürdükleri? İlk bakışta, çok derinlere inmeden, birkaç nokta göze çarpıyor: 1) Polis, şiddet içermeyen suçlara savaşvari yöntemlerle müdahale etmekte. Bunu hem Sarıgöl operasyonun

genişliği, hem de ayrım yapmaksızın uygulanan gücün niteliğinde görebiliriz. Bu operasyonun da dahil olduğu 'suçla *mücadele*' veya 'suçla *savaş*' söylemleri de zaten böyle bir militer bakış açısının ürünü olarak düşünülebilir. 2) Operasyon, bir mahallenin toptan olarak suçlu olduğu ve suçu ürettiği varsayımından yola çıkıyor. Bu da bize, polisin suçu bireysel değil, mahalle bazında ve kolektif bir olgu olarak düşünmeye başladığını gösteriyor. 3) Roman kimliğinin suçla birlikte düşünülmesinin yansıması olarak yapılan operasyon, belirli etnik kimliklerin mekânsal olarak yoğunlaştığı yoksul mahallelerin suçlulaştırıldığını gösteriyor.

Bu üç bahis birbiriyle bağlantılı ve beraber işleyen süreçlere işaret ediyor. Ama bu yazı daha çok ikinci ve üçüncü gözlemlerden yola çıkarak polisin neoliberal denetim stratejilerinden birini deşifre etmeye ve onun niteliklerini anlamaya çalışıyor. Bu stratejiyi, etnik olarak ayrıştırılmış yahut ırksallaştırılmış mahallenin yeni kriminolojik özne olarak tasavvur edilmesi olarak özetlemek mümkün. Burada bahsettiğimiz, her mahallenin suç birimine dönüştürülmesinden çok, özellikle gecekondularla ilintili olan bir suçlulaştırma süreci. Yazının ilk bölümde, böyle bir stratejinin oluşmasında önemli rol oynamış suç söylemlerinden ve bunların gecekonduları konu edinmesi sürecinden bahsedeceğim. Onu izleyen bölüm ise, gecekonduların suçlulaştırılmasının emekçi sınıfların neoliberal denetimiyle olan ilişkisini anlamak için bir kavramsal çerçeve oluşturmaya çalışacak.

Suç Söylemi ve Gecekonduların Suçlulaştırılması

Mahallenin, özellikle de gecekondu mahallelerinin, bir suç birimi olarak düşünülmeye başlaması uzun bir tarihsel sürecin sonucu. Kısaca da olsa, gecekonduların denetim tarihi ve gecekondular üzerine üretilen söylemlerin uğradığı değişimlere bakarak bu sürece değinmek gerek. Gecekondulaşmanın başladığı ilk dönemler olan 1950'ler her ne kadar gecekondulu köylünün 'öteki' olarak ayrıştırıldığı yıllar olsa da, henüz devletin buralarda aşırı zor politikalarına başvurduğu dönemler değildi. Gecekondular endüstrileşmede gerekli olan emek gücünü barındıran alanlar olarak, onu hor gören kentin ihtiyacını karşılıyordu. 'Köylü' ve 'saf' ama henüz 'saldırgan'laşmamış bir grup olarak gecekondulular ancak orta sınıfların görsel zevklerine ve modern yaşam biçimlerine zıt oldukları için sorun olarak tanımlanıyorlardı. Ama eğreti gecekondular 1960'lar ve 1970'lerde politik hareketlerin ve çatışmaların önemli mekânları olmaya, böylece daha ciddi bir sorun olarak algılanmaya başladılar. Bu dönemde devletin güvenlik aygıtları tarafından tertiplenen müdahaleler, buraları denetimin zor yoluyla yapıldığı yerler olarak oluşturmuştu. Şükrü Aslan'ın, 1 Mayıs mahallesi üzerine yaptığı çalışma bu süreci anlamaya dair ipuçları bulundurmakta.[6] 1 Mayıs Mahallesi, 1970'lerin sonlarında "kurtarılmış bölge" olarak tasvir edildikçe, üzerindeki devlet baskıları artar. Öyle ki, devlet mahalleyi yasallaştırmadan evvel bir jandarma karakolu kurar.

Bu dönemi izleyen 1980'lerde de kentsel rantın dinamiklerinin değişmesi, gecekondu arazilerinin yasadışı yollarla ele geçirilmiş olduğu fikrinin yaygınlaşmasını beraberinde getirmişti. Buna mukabil gecekondulular artık sadece kente ayak uyduramayan köylüler değil, kenti işgal eden, illegal yöntemlerle mülk edinen kesimler olarak düşünülerek suçlulaştırılmaya başlamışlardı. Ama bu suçlulaştırma süreci ancak 1990larda belirginleşecekti. Zorunlu göçle kentlere gelen Kürtler ve artan yoksullukla beraber gecekondu mahallelerinin nitelikleri değiştikçe, mahalleler sadece mağduriyet alanları değil, aynı zamanda patlamaya hazır tehlikeli bölgeler olarak tasavvur edilmeye başladı. Gecekonduların 'varoşlaşması' olarak da kavramsallaştırılan bu yeni dönem özellikle 1995 Gazi olayları ve 1 Mayıs 1996'dan sonra kamuoyu söylemlerindeki değişimlerde de görülebilir.[7] Ana akım medyada gecekondu sözcüğünün yerini 'varoş'un alması; artık bu alanlarda 'tehlikeli sınıfların' varolduğu ve bu sınıfların şehrin 'asli sahiplerini' tehdit ettikleri fikrinin yerleştiğini gösteriyordu. 'Varoş' tam da suçla ilintili düşünülen bir kavram olarak suçlulaştırma sürecini netleştirmişti.[8] Bununla oldukça bağlantılı olarak da içinde yaşayanlar da ırksallaştırılmaya, yani özsel olarak tehlike arz eden kültürlerin ve kimliklerin olduğu düşüncesiyle ayırt edilmeye, başlamışlardı. 'Varoş'lar, bir yandan 'polisin bile giremediği' radikal politik grupların 'kurtarılmış alanları' olarak anlatılmakta, diğer taraftan da suçun ve suçluların üretildiği, kuralsızlığın hakim olduğu 'dejenere' bölgeler olarak kurgulanmaktaydı. Bu bağlamda, 'varoş', politik ötekiyle asosyal suçluyu barındıran bölgeydi.

Aslında Türkiye'de gecekonduların suçlulaştırılması sürecinde gerçekleşen Gazi ve 1 Mayıs 1996 olaylarının benzerleri başka coğrafyalarda da meydana gelmişti. Gazi olayları gibi, 1992'de Los Angeles'te siyahların barındığı gettolarda baş gösteren isyanlar ve Paris'in göçmen isyanları,[9] hegemonik gruplara, karşılarında önlem alınması gereken bir tehlikenin varolduğunu haber vermişti. Tüm bu olaylarda ortak birkaç noktadan bahsedilebilir: İsyanların yoksul ve ırksallaştırılmış toplulukların yaşadığı mahallelerde yaşanması ve öncelikle polis şiddetine ve içinde bulundukları türlü güvensizlik hallerine tepki olarak çıkmış olmaları belki de en göze çarpanı. Los Angeles'te Rodney King adlı bir siyahın üç beyaz polis tarafından tutuklamaya karşı çıktığı gerekçesiyle dövülmesi, uzun yıllardır siyahlara hem bir sığınak hem de bir hapishane görevi görmüş olan gettoların üzerindeki polis baskısını ve bunun ırkçı niteliklerini tekrar gözler önüne sermişti. Olayın görüntüleri olmasına rağmen mahkeme polisleri suçsuz bularak serbest bırakmış, bu da bölgedeki isyanı başlatmıştı. Paris isyanları, işsizlik ve dışlanmayı derin bir şekilde yaşayan göçmenlerin, eski sömürge kimliklerinin bir devamı olarak metropolde süre giden devlet şiddeti, ekonomik şiddet ve sömürü sistemine geleneksel örgütler dışında verdiği bir tepkiydi. İsyanlar, Mağrip'li iki gencin polisten kaçarken sığındıkları elektrik trafosunda çarpılarak yaşamlarını yitirmeleriyle başlamıştı. Gazi mahallesi de aynı onlar gibi polis şiddetiyle sürekli yüz yüze gelmenin ve Gazi'de yaşayan Alevilerin tekinsiz yaşamlarının devlet gözündeki değersizliğine bir tepkiyi ifade ediyordu.[10]

Tüm bu olaylarda polis, ırksallaştırılmış ve yoksullaştırılmış gruplar için devletin en görünen yüzüydü ve bu yüzden de çatışmaların odak noktası oldu. Polisten korkacak hiçbir şeyi olmadığını her fırsatta belirten, 'kurallara saygılı' egemen sınıfların söyleminde tüm bu isyanlar bir asayiş konusu olarak anlatılageldiler. Paris'teki göstericiler dönemin İçişleri Bakanı Sarkozy için basitçe "ayaktakımı" ve "sokak çeteleri"; G.W. Bush için Los Angeles gettolarındakiler "başarısız bireyler" idiler. Bush, olayları "rastgele terör ve kanunsuzluk" ya da bir "ayaktakımı barbarlığı" olarak yorumladı. Tüm bu olayları yoksulluk ve işsizlikle cebelleşen ve polisiye denetimler yoluyla kontrol altında tutulmaya çalışan ırksallaştırılmış emekçi sınıfların politik tepkisinden ziyade, basit ve anlamsız suça indirgeyen bir yaklaşım söz konusuydu. Bu da Batıda, özellikle Anglo-Saxon geleneğinde, 1970'lerden beri şekillenmekte olan devletin suçlaştırma ve cezalandırma politikalarıyla birebir örtüşüyordu. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri, siyahların üzerinde ve onların gettolarındaki aşırı güç kullanımını yeni hukuk ve düzen *(law and order)* söylemlerine; toplumda yerleşen suç korkusuna dayandırmaktaydı. Öyle ki, nüfusu 1970'lerde 300 bin olan cezaevleri, 2000'lerde 2 milyon kişiyi içinde barındıran devasa bir endüstriye dönüştü. Bu sadece daha fazla cezaevi değil, daha fazla polis, daha ağır yasalar, artan gözetim teknolojileri ve suç söylemleriyle yapılandırılmış yeni bir nizami düzeneğin oluşturulmasıyla mümkün oldu.[11]

Türkiye'deki olayların da medyada asayiş sorunu olarak yansıtılması, 'varoşlaşma' ve suçlulaştırma süreçlerinde önemli bir rol oynadı. Örneğin, 1 Mayıs 1996 olayları ertesinde gazeteler gecekondulukların şehre inip "amaçsızca" dükkanları, bankaları tahrip ettiklerini, bu grupların "istilacı" doğalarını anlatmaya koyulmuştu. Bu tip söylemler, göçmenlere karşı ırkçı ve sınıfçı fikirlerden besleniyordu. Meclisteki konuşmalarda da olayların kaynağı olarak Kürt göçü vurgulanmaktaydı. Uysal aktarıyor:

> *"(...) 1 Mayıs 1996 olaylarını analiz etmek istersek ve neden böyle oldu diye soracak olursak, geçmişe yönelik bu tespitleri de yapmak zorundayız:*
>
> *Bu olaylar 12 Mart 1995 günü, İstanbul Gaziosmanpaşa semtinde bir kıraathaneye vaki saldırı sonucunda başlayan olayların devamı niteliğindedir. (...) Düşünebiliyor muyuz, her yıl İstanbul'a ve İstanbul'un varoşlarına, özellikle Güneydoğu'dan, 300 bin–400 bin insanımız geliyor ve buraya gelen bu insanlarımız, yeterince, istenildiği bir şekilde iskân edilemiyorlar; kalabalık aileler biçiminde burada barınmaya gayret ediyorlar. Kaçak yapılaşma ve işsizlik bu insanların, bu ailelerin ve bu çocukların, bu şekilde, hırs ve kinle toplumun içerisine düşmelerine bir yerde neden oluyor."*[12]

Bu yeni soruna karşı getirilen önerilerden birisi büyük şehirlere girişin vize uygulamasına tabi tutulmasıydı. Recep Tayyip Erdoğan, İstanbul Belediye Başkanı iken ortaya atmış olduğu göçmenlere vize fikrini başbakanken şöyle tekrarlamıştı: "Sorarlar

adama 'niçin geliyorsun, cebinde para var mı? Turist misin, necisin' diye sorarlar. Para yok, cebinde hiçbir şeyi yok, sırtında yorganıyla yatağıyla almazlar içeri." Demecinin geri kalan kısmında, Erdoğan'ın özellikle Doğu ve Güneydoğu'dan göçenleri kastettiği ortaya çıkıyordu.[13]

'Varoşların' suçlulaştırılması sürecinde Gazi ve 1 Mayıs 1996 olaylarının yanında medyanın adli suçlara karşı yeni ilgisinin etkisi yadsınamaz. Ana akım medya, özellikle hırsızlık ve gasp haberleri vasıtasıyla, ısrarcı bir süreklilikle metropollerde suçun seviyesinin artık katlanılamaz olduğunu belirtiliyordu.[14] Bunun yanında, suç söyleminin geliştirilmesinde, 2000'lerde ortaya çıkan yeni bir suç türü olan kapkaç önemli bir referans noktası olmuştur. Kapkaç, ekonomik suçların içinde, hem zaman zaman yol açtığı şiddet, hem de faillerinin ve mağdurlarının nitelikleri açısından suç söylemi için vazgeçilmez bir hazine olmuştu. Faillerin genelde Kürt göçmenler, hatta kaçırılmış ve uyuşturucularla cesaretlendirilmiş çocuklardan oluştuğu hakkındaki haberler ırkçı hissiyatları beslemiş ve onlardan beslenmiş; mağdurların genelde kadın olmaları "korunmaya muhtaç" bu varlıkların "zayıflıklarından" yararlanan "canavarlar" olduklarını göstermiştir.[15] Göçmenlerin ve kapkaççıların da yaşadığı gecekondu bölgeleri de dolaylı bir şekilde de olsa hedef gösterilmiştir. "Kapkaç terörü", "kapkaç kâbusu" gibi tamlamalarla anlatılan bu eylem suça karşı toplumsal mutabakatı güçlendirmeyi ve karşısında konulan zor mekanizmalarının önünü açmayı amaçlamıştı. Bu hedefleri gerçekleştirmekte de oldukça başarılı oldu: Yeni yasal düzenlemelerde kapkaç basit bir hırsızlık suçundan gaspa terfi etti; yasalar ağırlaştırıldı ve kapkaç odaklı polis birimleri oluşturuldu.[16]

Öte yandan Emniyet Genel Müdürlüğü'nün 2004'ten itibaren periyodik olarak suç istatistiklerini kamuoyuna sunmaya başlaması suç korkusunun yarattığı paniği alevlendirdi. Emniyet istatistiklerine göre, 2006 yılının suç rakamları 2002 yılıyla kıyaslandığında, son 5 yılda toplam suç sayısındaki artış yüzde 165,5'e ulaşmıştı.[17] Emniyet teşkilatı çeşitli vesilelerle Türkiye'de suç oranındaki artışın sebebini polisin elinden alınan yetkilere yoruyor, adliyenin yavaşlığından ve bürokrasinin polisi işleyemez hale getirişinden yakınıyordu. Uzun süreden beri polisin tepki gösterdiği, zabtiye süreçlerini demokratikleştiren yasal değişiklikler (CMUK ve AB uyum paketi), bu ortamdan yararlanılarak 2007 Polis Vazife ve Salahiyet Kanunu'yla yeniden düzenlenmiş ve polisin "önüne konulmuş engellerin" kaldırılması sağlanmıştır. Hemen sonrasında çıkan suç istatistikleri polisin bu yetkilerinin toplumu suçtan korumak için ne kadar gerekli olduğunu kanıtlarcasına suçta bir düşüş yaşandığını gösterdi. İstanbul Emniyet Müdürü İbrahim Cerrah, 2006 Emniyet istatistiklerine dayanarak, suçta bir sene içinde yaklaşık yüzde 40lık bir azalma meydana geldiğini açıklamıştır.[18]

Oysaki istatistiklerin nasıl maniple edilebileceğini anlamak için çok uzağa gitmeye gerek yok. Polis teşkilatından Halil İ. Bahar ve İsmail Fert, henüz yayımlanmış makalelerinde kamuoyuna sunulan bu istatistiklere dair önemli bilgiler sunuyorlar.[19] Bunlardan en önemlisi de Emniyet Müdürlüğünün 2005'ten beri istatistik toplama metotlarında oldukça büyük bir değişikliğe gitmesi. Makaleye göre, yeni metot ile birlikte toplanılan suç verilerinin sınıflandırılması değiştirilerek, daha önceden istatistiklerde yer almayan suç kategorilerinin eklenmiş, bu da bazı durumlarda suç olaylarında artış olarak yansımıştır. Makaleye göre, 2004-2006 arasındaki suç verilerinin bu kadar farklı olmasını suçta artışa bağlamak yanıltıcı olabilir. Ekonomik suçlarda bir artış olduğundan bahsedilebileceğini, fakat bunu genel bir suç artışı olarak yorumlamanın tartışmaya açık olduğunu belirtiyor. Bu gözlemleri başka bir veri tabanıyla onaylamak da mümkün. Bilgi Üniversitesi İnsan Hakları Hukuku Uygulama ve Araştırma Merkezi'nin İstanbul'da suçtaki değişimi mağduriyet üzerinden anlamak için gerçekleştirdiği çalışmaya göre, suçun arttığını söylemek isabetli olmayacaktır.[20]

Buna rağmen, suç istatistikleri, güvenilirliği gözetilmeden, zaten var olan korkularla harmanlanarak çeşitli köşe yazılarında ve makalelerde sıkça başvurulmuş orta sınıfların ortak kaygılarını dile getirdiği oranda rağbet görmüştür. Buna mukabil polisin tavrı da netleşiyor ve kullandıkları yeni mekanizmaların kaynakları da ortaya çıkıyordu. Emniyet istatistikleri yayınlandıktan sonra Neşe Düzel'in Necdet Menzir ile yaptığı söyleşi, polisin hâlâ şekillenmekte olan stratejilerini anlamak için önemli bir kaynak. Menzir, bu söyleşide New York Belediye Başkanı Giuliani'nin "suça sıfır tolerans", "suçla savaş" başlıkları altında gerçekleştirdiği New York'u temizleme

kampanyasının Türkiye'ye nasıl uyarlanabileceğini anlatıyordu.[21] Rudy Giuliani döneminde, New York'u oldukça güvensiz bir yer haline getirdiği söylenen suçu şehirden silmek için polisin sert yöntemler kullanması sağlanmış ve küçük suçların cezalarının arttırılması için yasal değişiklere başvurmuştu. Bu yöntemler New York'u bazıları için daha güvenli bir yer haline getirmiş gözükürken, şehrin siyahlarını ve Latin asıllı azınlıklarını orantısız polis şiddetine maruz bırakmıştı. Çoğu ırksallaştırılmış topluluk, şehri "temizlediği" iddia edilen "suça demir yumruk" (*tough on crime*) politikalarının mağduru oldu. Birçok genç, çoğunlukla erkek ve giderek artan sayıda kadın, hafif ve şiddet içermeyen, genel olarak uyuşturucu ilgili suçlardan hapishanelere atıldı. Geri kalanlar gündelik hayatlarında sürekli fişlenerek, kontrol altında tutularak şehrin orta sınıflarının rahata ermesini sağladılar. Diğer taraftan da eş zamanlı yürütülen rant politikaları, fakir azınlıkları, iyice değerlenmiş New York şehrinin sınırlarının dışına, daha köhne ve yoksul yerleşim birimlerine ittiler. Türkiye'deki Kentsel Dönüşüm Projeleri de New York şehrindeki soylulaştırma politikalarının bir benzeridir.[22] Suçlulaştırma ve dolaysız polislik faaliyetleri de yoksul ırksallaştırılmış kesimlerin şehre ait olmadığı söylemlerini pekiştirirken bir taraftan da devletin büyük kentleri dönüştürme planlarına kolaylık sağlamıştır. Kentsel Dönüşüm Projelerinin suç üzerinden sağladığı ideolojik altyapıyı TOKİ başkanı Erdoğan Bayraktar'ın Forum İstanbul Yarıyıl Konferansı'nda yaptığı konuşmada okuyabiliriz: "Göçü yasaklayamayız ama parası pulu olmayan insanların, İstanbul'da yoğunlaşmasının engellenmesi için birtakım tedbirlerin alınması gerekiyor. İstanbul'un güvenlik sorununu halletmek suretiyle yasal olmayan yolları hedefleyen insanların İstanbul'da barınmasını engelleyerek, kentsel dönüşümü yapabiliriz."[23] Yani, kentsel dönüşüm, metropollere göçte vize uygulanması önerilerine alternatif olarak ve 'varoşların' suçlu mekânları olduğu kurgusundan faydalanarak bir "güvelik" projesi olarak lanse edilmektedir.

Benzer biçimde, Düzel'in Menzir'le yaptığı röportajda suçun 'varoşlardan' beslendiğinin üzerine duruluyordu. Menzir popüler söylemi biraz daha geliştirerek Türkiye'de suç örgütlerinin egemenliğinde "polisin giremediği Harlemler"in varlığından bahsediyordu. Menzir'e göre, yapılması gereken halkla bir arada, kuvvetli bir istihbarat sistemi yaratılarak ve daha çok ekip ile polisin sokakları kontrol altına almasıydı.[24] Suçtan mustarip olan başka bir yazar İsmet Berkan ise güvenliğin sadece polisin görevi olmadığını, hepimizin suçluları toplumdan uzaklaştırması gerektiğini belirtiyor ve suçun nereden geldiğini de ekliyordu: Yeni göçmenler ve "şehirlerimize" daha da gelmesi beklenen bir sürü insan. Berkan böylece göçmenleri ve 'varoşları' bu güvenlik paranoyasının hedefi olarak gösteriyordu. Berkan'a göre, İstanbul'daki belli mahalleler suç konusunun ve korkusunun merkezine oturmuştu.[25]

Tüm bu söylemlere paralel, Türkiye'de pek de kurumsallaşma fırsatı bulamamış kriminoloji disiplininin de yarar sağladığını ve çeşitli tespitlerle tartışmalara müdahil olmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Özellikle 1980'ler ve 1990'ların suç olgusunu anlamaya çalışan çoğu kriminolojik çalışma, gecekondulaşmanın suç üreten bir olgu olduğunun altını çizmekte. Burada iki tür perspektifi ayırt edebiliriz: Birinci perspektif göç ve suç arasındaki ilişkiye vurgu yapmakta. Birçok çalışma, gecekondunun bir şehirleşememe meselesi olarak görülmesine mukabil, yoz bir kültür yaratan ve bu kültürün içinde de suçun önemli bir yer teşkil ederek yaygınlaşmasını sağladığını savunmakta. Amerika'da da 1970'lerde sıkça başvurulan "yoksulluk kültürü"[26] tezini tekrarlayan bu yaklaşım alttan alta fakirlerin ayrı bir ırk olarak tahayyül edilmesini öneren ve asıl mağduru suçlayan oldukça sorunlu bir yaklaşımdır. Bu anlatımlarda genelde "yoksulluk kültürü" mahallede, aile ve arkadaşlar vasıtasıyla aktarılmakta, yaşanılan alanların bakımsızlığında ve ilgisiz kalmışlığında kendini göstermektedir.[27]

Kriminoloji çalışmalarında rağbet gören diğer bir perspektif ise, gecekonduların yoksulluğun mekânı olarak görülüp bu yoksulluğun suçu yaratan bir etmen olarak incelendiği çalışmalarda ortaya çıkmaktadır.[28] Ne var ki, bu çalışmalarda yoksulluk bir yoksunluklar meselesinden öte bir şekilde kavramsallaştırılmadığından, bunları ortadan kaldıran bireyin böylece suç dünyasından da uzaklaşacağı düşünülmektedir. Bu ikinci perspektif yoksulluk çalışmalarında da hakim olan sorunlu kavramsal varsayımları takip etmesi ve oldukça karmaşık bir konuyu basite indirgemesi açısından eleştirilebilir. Zaten bu bakış açısının önerdiği vurgu zabtiye mekanizmaları değil, suçtur. Çoğu kriminolojik perspektif gibi, bu çalışmalar da suçu

sorunsallaştırmadan, onu tanımlanan ve kurgulanan bir kategori olduğunu vurgulamadan anlatmışlardır.

Halbuki günümüzde 'varoşları' anlamak için suçu araştırmaktan ziyade, oralardaki yoğunlaşmış zabtiye mekanizmalarını deşifre etmek gerekir. Bu aynı zamanda yoksulluk ve suç arasında alelade kurulabilen bağlantının biraz daha dikkatlice incelenmesini, hatta bakılacak perspektifi yoksulluk ve suç arasındaki nedensellikten çok, yoksulluk ve polis arasındaki ilişkiye kaydırmayı gerektirir. Çünkü 'varoşların' suçlulaştırılması sadece söylemlerde gerçekleşmez; yoksulların gündelik yaşamındaki devlet pratiklerinde gözlemlenebilir stratejiler ve mekanizmalardır da aynı zamanda. Buna katkıda bulunmak üzere yazının geri kalan bölümü öncelikle yoksulluğu kavramsallaştırıp ve onun günümüz neoliberal düzleminde nasıl bir değişime uğradığından bahsediyor. Böylece, kent yoksullarının barınma mekânları olan 'varoşlardaki' zabtiye stratejilerinin mahiyetini anlamak için bir çerçeve çizmeye çalışıyor.

Kent Yoksullarının Neoliberal Denetimi

Neoliberal dönemin en vurucu tahribatlarından birisi esnek üretim biçimlerinin kurumsallaşması ve organize işçi sınıfının tasfiyesidir. Türkiye'de 1980 darbesi işçi sınıfı mücadeleleri ve politik örgütlenmelerinin zayıflamasını sağlayarak, işçi sınıfının yoksullaşması önündeki en önemli engeli de kaldırmış oldu. Ekonominin neoliberal düzenlemeleriyle artan yoksulluk, 1990'lardan itibaren daha da belirginleşerek emekçi sınıfların daimi ve içsel özelliği haline geldi. Oysaki Türkiye'deki çoğu yoksulluk çalışması, neoliberal dönemde yaşanan yoksulluğu sınıfsal bir düzlemde değil, giderek onun dışında bir mağduriyetler meselesi olarak anlatageldi. Halbuki neoliberal dönemde bilindik işçileşme süreçlerinden farklı, yoksullukla iç içe, kuralsız ve düzensiz bir istihdam yapısı oluşmuştur. Endüstriyel üretim biçimlerinin giderek düştüğü ve sürekli işlerin yerini esnek istihdamın aldığı bu dönemde göç edenler 'yedek emek ordusunun' bir parçası olmaktadırlar. İşte bu 'yedek emek ordusu' ve içinde bulunduğu yoksulluk hem kapitalizmin yeni sürecinin yapıcı bir parçasıdır hem de baş edilmesi gereken sorunların yatağı. Bu bağlamda sendikalı bir işçi sınıfına dahil olamamış ve hiç olamayacak olanları "sınıfaltı" olarak tanımlayan sosyal dışlanma teorileri bu önemli noktayı göz ardı ederek yoksulluğu kendi içinde bir olgu olarak tartışır.[29] Yoksulluk, dışlanma sürecinin bir sonucu olarak görülür; oysaki yoksulluk neoliberal kapitalizmin vazgeçilmez parçasıdır. Daha da önemlisi yoksulluğu deneyimleyen grupları "sınıfaltı" olarak adlandırarak, yeni bir paradigmanın gerekliliğine dikkat çekilir. Ama yaşanan dışlanma deneyimi emekçi sınıfların neoliberal dönemdeki durumunun bir yansımasıdır. Sosyal dışlanma teorisinin aksine, yeni işçileşme ve yeni yoksulluğu sınıfsal dinamiklerle anlatmak daha manalı ve politik açıdan da daha değerlidir.

Yine de yoksulluğun global düzlemde gelmiş olduğu seviye ve onun yarattığı "tehlikeler" artık baş edilmesi gereken bir durum olarak Dünya Bankası gibi neoliberal politikaların başgardiyanı ve temsilcisi bir kurumun bile gündemine girmiştir. Bu mücadelede pek tabii, yoksulluğa sebep veren temel ilişkilerden ziyade, riskin yüksek olduğu gruplara yönelik bireysel ve cemaat çalışmalarıyla yoksulluğun giderileceği önerilmiştir. Yoksulluğa karşı çoğunlukla STK'lar eliyle üretilen politikalar tek değildir. Yoksul ve emekçi sınıflarının kapitalist sistem içerisinde nizam ve denetimi için genel ikili bir çerçeveden söz etmek mümkündür. Devlet, bir taraftan onay diğer yandan da zor mekanizmaları yoluyla yoksullukla haşır neşir olur. Neocleous'un açıkladığı gibi erken modern dönemde *polis* fikrinin tamamen kapsadığı bu iş yoksulluğun zabtı işidir.[30] *Polis* sadece suça yöneltilmiş bir araç değil, yoksulların ve işçi sınıfının denetiminin gerçekleştirilmesi için gereken mekanizmaların tümüdür. Klasik kriminolojinin ve liberal politik düşüncenin dogmalaştırmış olduğu *polis*in suçla ilişkili olduğu düşüncesine karşı Neocleous şöyle der: "Polis suçla savaşan ve onu engelleyen bir birim değildir, aksine yoksulluğun denetimini zor yoluyla sağlayan, yoksul sınıflara yöneltilmiş bir araçtır."[31]

İngiliz Marksist tarihçiler grubunun üyeleri tarafından, suçun sosyal tarihine ilişkin çalışmalarını burada yeniden gözden geçirmek oldukça anlamlıdır. 'Suçlu' ve 'makbul vatandaş' ayrımına tarihsel olarak karşı çıkan ve 'suçlu' olarak adlandırılanları aslında işçi sınıfının bir parçası olarak anlatabilmiş bu yaklaşım hem liberal ideolojiye hem de ondan beslenen kriminoloji biliminin varsayımlarına verilmiş güzel bir cevaptır. Suç, ahlaki bir çöküntü, bir şeytani eylem ya da bir asosyal davranış değil; toplumsal olanın içinde, işçi sınıfının karakterini belirleyen davranış

biçimlerinin denetimi sorunun bir ürünü olarak kurgulanmış ve tanımlanmış bir olgu olarak anlatılır.[32] Tarihsel olarak suçu sorunsallaştıran bu düşünce, Türkiye'de de bazı tarihçilerin Osmanlı suç ve toplumsal denetim konusunu çalışırken başvurdukları ve kullandıkları bir kavramsallaştırma olmuştur. Bu tarihçiler, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında Osmanlı'da suçu, dönemin emekçi sınıflarının hayatta kalma stratejileri olarak görülmesi gerektiğini ve devletin çeşitli söylem ve stratejilerle yoksulları suçlulaştırarak, onların denetimlerini sağlamaya çalıştığını anlatırlar.[33]

19. yüzyılda kademe kademe polisin işlevi makbul vatandaşlar ve disiplinli işçi sınıflarından suçla haşır neşir olmuş, kontrol edilemeyen 'asalak' gruplara yöneltilmiştir. Özellikle 20 yüzyıl ortalarında sosyal devlet kavramının netleşerek emekle sermaye arasında sağlanan konsensüs, son 20 yıldır ciddi darbeler almış ve yerini daha bireysel çözüm yöntemlerinin yarışacağı, sosyal politikaların giderek çözüldüğü, sosyal devlet yerine cezai bir devletin, yani zor mekanizmalarının merkezileştiği bir regülasyon sistemine bırakmıştır. Birçok ülkede güvenlik dahilinde polis ve ceza ulus devletin en etkin alanı olarak yeniden düzenlenmektedir. Wacquant'ın Brezilya üzerine yazdığı "Yoksullar Üzerinde Diktatörlük" adlı makalesi tam da bu yeni regülasyon sistemini özetliyor: "...ekonomik liberalizmin yarattığı karmaşaya, emek ücretlerinin toplumsallıktan çıkarılmasına, kent işçi sınıfının büyük bir kısmının hem göreli, hem de mutlak olarak fakirleşmesine, polis ve yargı aygıtlarının müdahale alanı ve şiddetinin arttırılarak yoksullar üzerindeki diktatörlüğü (yeniden kuran) bir cezai devletle yanıt vermek."[34]

Sonuç Yerine...

Göçün yoğunlaştığı ve neoliberal politikalar yoluyla giderek yoksullaşan toplulukların mekânsal olarak ayırt edilebildiği birimler olarak belirlenen 'varoş' mahalleri, aynı zamanda polisin neoliberal dönemdeki denetim mekanizmalarının odağı olmaya başlamıştır. Yoksulluğun ırksal olarak ayrıştırılabilen mahalleler bazındaki denetimi, suçun varlığı üzerinden de oldukça meşru görülebilen kriminolojik bir alana kaydırılmaktadır.

Özellikle son yıllarda merkez kapitalist ülkelere paralel bir biçimde 'suçla mücadele' söylemi ve bunun üzerine genişletilen polis pratikleri, kentlerin belli kesimlerinde yoğunlaştıysa bunun sebebi kolayca suçluların buralarda yaşıyor ve hareket ediyor olmasına bağlanamaz. Polis önem verdiği konuları ve müdahale alanlarını stratejik olarak seçer.[35] Bu seçimler arasında ne kadınlara yönelik ev içi veya kamusal şiddet[36] ne faili meçhul cinayetler ne de 'nefret suçları'[37] vardır. Peşine düşülen büyük hırsızlar ve büyük mafya liderleri değil, devlet ve polis denetiminin konusu olan yoksul kesimlerdir.

Türkiye'deki neoliberal regülasyonu anlamak, suç ve güvenlik söylemine eleştirel bir gözle bakabilmekten geçiyor. Eşitsizliklerin ve sömürünün yoğunlaştığı neoliberal dönem, yoksulların nizamı için yeni araçların kullanılmasını de beraberinde getirdi. Organize işçi sınıfı çözüldükçe, yoksulluğa bireysel çözüm olarak ortaya çıkan suç eylemleri, tutucu ve ahlaki söylemlerin de yardımıyla ortadan kaldırılması gereken acil sorun olarak görülmeye başlandı.[38] Ve yoksulluğun mekânsal olarak yoğunlaştığı 'varoşlarda' önce politik kimliklerin suçlulaştırılması, sonra da adli suçun yaygınlaşması yoluyla geniş bir müdahale alanı yaratıldı. Bu yeni müdahale alanı, yoksul sınıfların toptan ve ırkçı bir denetim altında tutulmasını ve denetimin aynı zamanda apolitik bir çehreye bürünmesini sağlıyor.

Bu yazı, bu yeni denetim stratejisini deşifre etmenin yanında, suç söylemine karşı yeni bir alan oluşturmanın gerekliliğini gösteriyor. Bu alan suçu sorunsallaştırmakla ilgilenmeyen kriminolojik çalışmalardan çok, suçlulaştırma süreçlerini anlamamızı; polislik ve cezayı suçun tam karşısında görmekten ziyade yoksul emekçi sınıfların politik denetim araçlarıyla donatılmış kurumlar olarak kavramamızı sağlayacak ampirik çalışmalarla oluşabilir. Böyle çalışmalar hem içimize işlemiş olan suçlu fikrini sorgulamaya yarar ve politik/adli suç ayrımını muğlâklaştırır hem de buralardan beslenen neoliberal denetim stratejileri ve mekanizmalarına karşı düşünce yolları açabilir. Sarıgöl'deki azametli "şafak" operasyonu bu yeni mekanizmalardan ancak birini temsil ediyor. 'Varoş' mahallelerinin gündeliğine indikçe daha pek çok yeni mikro stratejinin varlığı fark edilebilir.

Notlar

1- *Radikal*, "Mahalle boyu operasyon", 24 Şubat 2006.

2- *A.g.e.* (aynı haber)

3- Zabtiye kelimesini Ahmet Bekmen'in Neocleous çevirisini izleyerek İngilizce'de "to police" ve "policing" gibi kelimelerle ifade edilen polisiye denetim ve polislik işini anlatmak için kullanıyorum: Bkz . M. Neocleous, , *Toplumsal Düzenin İnşası. Polis Erkinin Eleştirel Teorisi* (çev. Ahmet Bekmen) (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006).

4- *Radikal*, a.g.e.

5- *Sabah*, 24 Şubat 2006.

6- Ş. Aslan, *1 Mayıs Mahallesi: 1980 Öncesi Toplumsal Mücadeleler ve Kent.* (İstanbul: İletişim 2004).

7- Z. Etöz, "Varoş: Bir İstila Bir Tehdit," *Birikim*, no. 132 (2000).

8- N. Demirtaş ve S. Şen, "Varoş Identity: The Redefinition of Low-Income Settlements in Turkey," *Middle Eastern Studies* 43(1) (2007):s. 87-106.

9- Bkz. B. Yılmaz, "Göçmenlik, Yoksulluk, Dışlanma ve Şiddet Sarmalında Fransız Banliyöleri", *Mülkiye*, Cilt: XXX, Sayı: 251 (Yaz 2006), 131-150.

10- Bkz. A. Marcus, "'Should I Shoot You?': An Eyewitness Account of an Alevi Uprising in Gazi," *Middle East Report*, No. 199 (Apr. - Jun., 1996), s. 24-26 ve E Massicard, *Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, İletişim, 2007, özellikle s.292.

11- M. Mauer, *Race to Incarcerate* (New York: New Pres, 1999); D. Garland, *Culture of Control. Crime and Social Order in Contemporary Society* (Chicago: University of Chicago Pres, 2001).

12- A. Uysal'ın " Cop Gölgesinde politika: Türkiye'de toplumsal olay polisliği ve sokak eylemleri" (*Mülkiye Dergisi*, Aralık 2006, s.88) adlı makalesinden alıntı (TBMM Tutanak Dergisi 1996: 17).

13- *Sabah*, "Büyük şehre girişte nakil ilmuhabiri istenmesi gerekir," 16 Nisan 2005.

14- Örneğin, Bkz. Altan "Varoşların kod adı: Suç oranı yüzde 285" *Sabah* ,12 Aralık 2005; *Sabah*, "İstanbul Harlem mi oluyor?" 27 Haziran 2003; *Sabah*, "Suç oranlarında ürküten artış", 27 Ağustos 2006.

15- *Sabah*, "Devşirme kapkaççılar", 25 Eylül 2003; *Sabah*, "Dikkat! 7 çeşit kapkaç var", 24 Eylül 2003; Devrim, Hakkı "Kapkaç ve sokaktaki çocuklar" *Radikal*, 9 Kasım 2004; *Sabah*, "Kapkaç göçü başlıyor", 9 Nisan 2005; *Hürriyet*, "İstanbul'da kapkaç terörü", 6 Haziran 2007; *Hürriyet*, "Kapkaççılar polisi de soydu", 16 Kasım 2004; *Sabah*, "Korku vagonları!", 8 kasım 2004.

16- Örneğin İzmir Emniyet Müdürü Hüseyin Çapkın, 2006'da belli semtlerde görev yapmak üzere Huzur Timleri adlı sivil bir birim oluşturdu. Bunlardan bazıları motosikletlerle halkın arasında dolaşacak; bazıları da "kılıktan kılığa girerek" kapkaçla savaşacaktı (*Yenigün,21* Nisan 2008).

17- *Sabah*, "Suç terörünün bilançosu," 12 Mayıs 2007.

18- *Radikal*, "Kapkaçta yüzde 66'lık düşüş," 30 Ağustos 2006. Ayrıca Bkz. *Radikal*,"İstanbul'da 'abi'ler yakalandı, asayiş berkemal," 18 Mart 2008.

19- Halil İ. Bahar ve İ. Fert, "The debate over recent recorded crime in Turkey", *International Journal of Social Inquiry* 1, no.1 (2008): s.89-104.

20- G. Jahic ve A. Akdaş, Uluslararası Suç Mağdurları Araştırması 2005: İstanbul Hane Halkında Suç Mağduriyeti (2007).

21- Neşe Düzel, "Polisin giremeyeceği Harlemler yaratılıyor," *Radikal* (19 Mart 2007). Daha sonra başka yazarlar da, İstanbul'un Giuliani tarzı politikalara ihtiyacı olduğunu vurguladılar. Örneğin, Bkz. S. Atalay, "Giuliani'sini bekleyen İstanbul," *Hürriyet* (7 nisan 2007).

22- Bkz. H. Kurtuluş (haz.), *İstanbul'da Kentsel Ayrışma* (İstanbul: Bağlam, 2005)

23- *Hürriyet*, "Parası olmayanı İstanbul'dan uzak tutmanın yolunu bulalım," 13 Kasım 2007.

24- Düzel, a.g.e.

25- İ. Berkan, "Güvenlik tek polisin işi mi?" *Radikal* (3 Mart 2007).

26- Bkz. O. Lewis, *La Vida. A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty* (New York: Random House,1966).

27- Örneğin, Bkz. E. Utku, "Kentleşme ve Suç" *Adalet Dergisi* 5, http://www.yayin.adalet.gov.tr/5_sayi.htm (20.04.2008); E. Yılmaz, "Suçlu Kentin Çocukları: İstanbul'da Suç İşlemiş Çocuklar Sorunu" *21. Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan* içinde Firdevs Gümüşoğlu (haz.) (İstanbul: Bağlam, 2001), s.339-352; H. Hancı, "Gecekondulaşma ve Çocuk Suçluluğu" Adli Tıp Dergisi 11 (1995), s.55-62. ; Küntay, Esin (2006), "Mala Karşı İşlenen Organize Suçlarda Patlama ve 'Çocuk İstismarı'" *Terör, Şiddet ve Toplum* içinde Firdevs Gümüşoğlu (haz.) (İstanbul: Bağlam, 2006),s. 115-132. Kriminolojik çalışmalar dışında kalan çeşitli yoksulluk ve gecekondu yazılarında da bu fikirlerin yer bulduğunu görebiliriz. Örneğin, Bkz. S. Ayata, "Varoşlar, Çatışma ve Şiddet" *Görüş* 26 (1996), s.18-22. T. Erman, "Kent Yoksulu ve Şiddet: Gecekondu Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım" *Yoksulluk, Şiddet, İnsan Hakları* içinde Yasemin Özdek (der.)(Ankara: TODAIE, 2002).

28- H. Akdeniz'in kapkaç eylemlerini sosyal dışlanma teorisiyle açıkladığı çalışması bu perspektifin iyi bir örneği olarak okunabilir ("Göç, Kentleşme ve Kentsel Yoksulluk Bağlamında Kap-Kaç Olgusu" *Mülkiye* XXIX, sayı 249 [2005], s.161-187).

29- "Sınıfaltı" kavramını tartışan geniş literatürün kapsamlı bir taraması için bkz. C. Marks, "The Urban Underclass," *Annual Review of Sociology* 17 (1991), s. 445-466

30- Neocleous, a.g.e.

31- Neocleous, a.g.e. Bir taraftan bu tek taraflı polislik birçok açıdan eleştirilebilir. Polis sadece işçi sınıfına yönetilen basit bir fonksiyon olarak görülemez. Polislik işinin, aynı sınıflar tarafından nasıl kendi lehlerine döndürüldüğü göz önünde bulundurulursa, aslında zaptiyenin ve dolayısıyla devletin şekillenmesinde sınıf mücadelesinin rolü vurgulanabilir (Örneğin, Bkz. D. Hay ve diğerleri [der.] *Albion's Fatal Tree: Crime and Civil Society in Eighteenth Century England.* [Harmondsworth: Pantheon Boks, 1975]).

32- Örneğin, Bkz. E.P. Thompson, *Whigs and Hunters: The Origins of Black Act* (New York: Pantheon Boks, 1975); P. Linebaugh, *The London Hanged: Crime and Civil Society in Eighteenth Century London* (London: Verso, 2003).

33- F. Ergut, "Policing the Poor in the late Otoman Empire," *Middle Eastern Studies* 38, no. 2 (2002), s. 149-164; Ö. S. Göral, "19. Yüzyılda İstanbul'da Suç, Toplumsal Kontrol ve Hapishaneler Çalışmak" *Osmanlı'da Asayiş Suç ve Ceza* içinde, Noémi Lévy ve Alexandre Tourmarkine (der.) (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008), s. *17-32*; İ. Cörüt, "Social Rationality of Lower-Class Criminal Practice in the late 19th century Istanbul". Basılmamış Yüksek Lisans Tezi (Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2005).

34- L. Wacquant, "Toward a dictatorship over the Poor? Notes on the penalization of poverty in Brazil." *Punishment and Society* 5, no.2 (2003), s. 200.

35- Bkz. B. Berksoy, "The Policing of Social Discontent and Construction of the Social Body: Mapping the Expansion and Militarization of the Police Organization in Turkey in the post-1980 Period", Boğaziçi Üniveristesi, 2007.

36- Polisin ev içi şiddete yönelik yetersiz uygulamalarının bir eleştirisi için bkz. C. G. Bowman, "The Arrest Experiments: A Feminist Critique", *The Journal of Criminal Law and Criminology* 83, no. 1, Symposium on Domestic Violence (1992), s. 201-208.

37- Nefret suçu (*hate crime* or *bias crime*), kişiyi etnik, cinsel, ırksal, politik kimliği ya da cinsiyeti dolayısıyla hedef alan şiddet eylemleri olarak tanımlanabilir.

38- A. Özkazanç, "Örgütlü Modernliğin Çözülmesi Sürecinde Suçun Yeniden Siyasallaşması" *Yoksulluk, Şiddet, İnsan Hakları* içinde Yasemin Özdek (der.)(Ankara: TODAIE, 2002).

Zeynep GÖNEN
Binghamton Üniversitesi.
Sosyoloji Bölümü

YAMAN Ömer Mirag, Apaçi Gençlik, Açılım Kitap, 2013, s. 320 – 350.

3.8. GENÇLERİN GÖZÜNDEN GÖÇ, İSTANBUL VE UNUTULMAYAN HATIRALAR

Görüşme gerçekleştirilen gençlerin hemen hemen hepsinin hayat hikâyesinde önemli bir yeri bulunan göç durumu, sadece yaşadığı memleketi terk edip yeni bir kente adapte olma durumu olarak değil; eğitimden istihdama, oturulacak konuttan akran ilişkilerine ve en önemlisi aile-akraba münasebetlerine değin pek çok farklı sosyal alanı kuşatan bir anlam yelpazesine sahiptir. Gençler için göç kavramı kimi zaman fiili bir tecrübeye, kimi zaman ise ailenin ortak anılarında aktarılagelen bir sosyal gerçekliğe karşılık gelmektedir. Fakat her iki durumda da göç, göçülen yer olan İstanbul ve Esenler bölgesi ile asıl anlamını kazanmakta; bu süreç hem bireysel hafızada hem de ailenin kolektif hafızasında silinmesi mümkün olmayan anılara kaynaklık etmektedir.

3.8.1. Göç İlişkileri ve İstanbul Algıları

Apaçi gençlerin İstanbul algılarının oluşmasındaki en önemli etken, gençlerin ailelerinin kente göçle gelmiş olmalarıdır. Büyük çoğunluğu Doğu ve Güneydoğu Anadolu olmak üzere, Anadolu'nun pek çok ilinden, ilçesinden, köyünden İstanbul'a gelen aileler, kimi zaman maddi sıkıntılar ve işsizlik nedeniyle, kimi zaman terör hadiseleri sebebiyle ama ille de zengin olmak ve rahat bir hayat yaşayabilmek ümidiyle göç etmişlerdir. Gençlerin anlatımlarında bu etkenlerin tamamı açık bir biçimde görülebilmektedir. Fakat görüşme gerçekleştirilen gençlerin büyük çoğunluğu İstanbul'da doğmuş ya da kendi köyünde dünyaya gelmiş ve henüz çok küçük yaşlarda iken kente göçle gelmiş olanlardan oluşuyor olsa da, ilginç bir biçimde gençlerin gerek köylerine dair anılarında gerekse İstanbul'a yönelik anlatımlarında ciddi manada karamsar bir yaklaşımın izleri görülebilmektedir. Bu durum bir taraftan hâlihazırda yaşamakta oldukları sosyo-ekonomik şartların etkisiyle açıklanabilecek olsa da, anlatımlarda sıkça anne-babalarının göç hikâyelerini aktarmalarından dolayı,

göç etmek gibi zor bir toplumsal olayın aile içerisinde yaratmış olduğu travmanın izlerinin hâlâ devam ettiğini ve göç anılarının nesilden nesile aktarılan bir tecrübeye dönüştüğünü söylemek mümkündür.

Gençlerin İstanbul ile ilişkilerinin duygusal anlamda karmaşık olmasının da aile içerisinde aktarılagelen bu göç hikâyelerine bağlanabileceği gözden uzak tutulmamalıdır. Bunun yanı sıra gençler için İstanbul, büyük oranda yaşadıkları semt ya da ilçe demektir, yani İstanbul eşittir Esenler ya da Bağcılar'dır. Dolayısıyla bu bölgenin tüm olumsuzlukları İstanbul'un zorlukları olarak kabul edilmekte, az da olsa olumlu yönleri ise İstanbul'un güzelliği olarak değerlendirilmektedir.

Kenan, yaşadıkları bu paradoksu İstanbul'un aslında hem bir cehennem hem de bir cennet olduğunu ifade ederek açıklamakta ve yaşanan durumun ne denli zor ve karmaşık olduğunu şöyle izah etmektedir:

> "Güzel ama yaşamasını bildin mi, cennet de cehennem de burası. Kim istemez istediği saatte kalkmayı, uyanmayı, her istediği önünde, yemediği arkasında; ne bileyim herşey gönlünce olduktan sonra her yer cennettir." [Kenan, 18, lise terk, Diyarbakır]

Kenan'ın anlatımından, İstanbul'da yaşamanın cennet hayatı sayılabilmesi için maddi durumun rahat olması ve para kazanma konusunda sıkıntı yaşanmaması gibi bazı olumlu şartların gerçekleşmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Fakat gençler için cehennem algısının çok daha farklı boyutları bulunmaktadır. Örneğin İstanbul gibi bir kentte çoğu zaman ailenin yoksul olması ve maddi imkânsızlıklar içinde bulunması sosyal ilişkilerde "ezilmeyi" ve "dışlanmayı" beraberinde getirebilmektedir. İstediği elbiseyi alamamak, güzel bir cep telefonuna sahip olamamak, göçle yaşanagelen sıkışma hâlini daha ileri bir boyuta taşımakta, İsa adlı gencin deyişiyle "gurur yaşamalarına" (İsa burada gururuna dokunmayı kastediyor) sebep olabilmektedir:

> "-İstanbul'da yaşamak; parası olana iyi, olmayana kötü bir şeydir. Kötü olan, her zaman mücadele etmek zorunda kalınmasıdır. Parası olanlar tarafından; iyi olmayanlar, fakir olanlar ister istemez eziliyor.
>
> -Nasıl eziliyorlar?
>
> -Mesela durumu iyi olanlarla olmayanların bulunduğu bir ortamda üst baş konusunda, giyim konusunda, telefon konusunda aslında her konuda maddi olarak ister istemez bir 'gurur yaşıyorsun'. Neden onun var, neden benim yok gibisinden duygulara kapılıyorsun." [İsa, 18, öğrenci-lise 2, Bitlis]

Buket de İsa ile benzer duyguları paylaşmaktadır. Buket'e göre İstanbul "berbat" bir yerdir. Ona göre İstanbul'un cenneti temsil eden iki yönü

iş olanaklarının fazla olması ve eğlenme mekânlarının gelişmiş olmasıdır. Bunun dışında para kazanmanın çok zor oluşunun ve özellikle kirada oturmanın kentin cehennemî özellikleri olduğunu dile getirmektedir:

> "-İstanbul sence nasıl bir yer?
>
> -Berbat! İstanbul'da yaşamanın ne güzelliği var biliyor musun; eğlenmek istediğinde eğlenebileceğin yer çok, çalışmak istediğinde çalışabileceğin yer de çoktur ya... Zaten bütün insanlar bunun için İstanbul'a geliyor başka hiçbir şey için İstanbul'a gelen yok. Fark ettiniz mi? Millet buranın toprağına, havasına, suyuna hasret değil! Sadece çalışmak için millet ekmeğinin pahasına buralara düşüyor. Sonra ne oluyor; ailesinden oluyor, çoluğundan oluyor çocuğundan oluyor. Tabii ki para, İstanbul'da yaşamanın en büyük sıkıntısı, para ve özellikle kira parası." [Buket, 17, Lise Terk-Konfeksiyon Çalışanı, Niğde]

Duruma göre cennet veya cehennem olarak algılanmasına rağmen, İstanbul'da (bundan sonra Esenler'de yaşamak olarak anlaşılabilir) yaşamak bir mecburiyet olarak görülmekte, bu da gençlerin her türlü olumsuzluğuna rağmen yaşadıkları kenti sevmeleri gibi ilginç bir duruma neden olmaktadır:

> "Ben seviyorum Esenler'i ama her şeyini sevmiyorum. Pislik bir yer, iyi bir yer değil pek ama alışmışız artık burada yaşamaya burada büyümeye." [Veli, 17, öğrenci-lise 4, Tokat]

Aslında Veli'nin "alışmışız" şeklinde ifade etmeyi uygun gördüğü bu ilişki biçimi, kentle kurulan sosyo-kültürel diyaloğun hangi boyutlarda seyrettiğini, mecburiyetlerin nasıl alışkanlığa dönüşebildiğini özetlemektedir. Nitekim yaşanan alışma hâli bir taraftan memleketlerine duymuş oldukları özlem ile şekillenirken, diğer taraftan kentte ayakta kalabilmek ve var olabilmek adına birtakım strateji ve taktikler geliştirmelerini de zorunlu kılmaktadır.

3.8.1.1. Özlem Dolu Memleket Hikâyeleri ve Kente Karşı Teyakkuz Hâlinde Olmak: "Tayfa" ve "Kan Parası"

Gençler için özlem dolu memleket hikâyeleri aslında çoğu zaman yaşanamayan; ebeveynin özlemle andığı ve yâd ettiği bir köyün ya da kasabanın hasretini duymaya, biraz duygusal biraz da gerçek bir duruma karşılık gelmektedir. Bu anlamda İsa'nın anlatımlarında öne çıkan yaşanmamış ve özlemi duyulan bir köy imgesi, aslında anne-babasının duyumsayışları ile şekillenen bir gerçekliğe tekabül etmektedir. Fakat orada yaşamadıkları hâlde bu memleket anlatımlarının gençlerin hafızalarında nasıl bu kadar kalıcı izler bıraktığı, araştırılmaya değer bir konudur. Cevap, ailenin varoluş serüveninde belki de en ciddi kırılmaya karşılık gelen

göç olayının, geçmişe dair yapılan tüm hatırlamalarda ve konuşmalarda bugüne dahi ket vurabilecek bir anlama sahip olması ve sürekli tekrarlanıyor olmasında aranmalıdır. Terör hadiseleri ile köyü terk etmek zorunda kalan bir aile ve bu ailenin İstanbul'da tutunabilme mücadelesi, yani İsa'nın hikâyesi, aslında 1980 sonrasında Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinden büyükşehirlere yönelen göçün genel bir hikâyesi olarak okunmasını mümkün kılacak bir temsil değerine sahiptir. Bu genel hikayenin temaları arasında kiradan kurtulup kurtulamamak, kentte tutunup tutunamamak, yoğun bir hayat mücadelesi, birbiri ardına kente gelmeye devam eden akraba ve hemşehriye kucak açma, onlara iş ve ev ayarlama ritüelleri gibi konulardır:

> "-Eskiden terör olayları varmış bizim oralarda. Bazı operasyonlar falan yapıldı, biz maddi olarak memlektimizde çok kayıp yaşadık, ineklerimiz bile telef olmuştu. Köyümüzde terör olayları vardı. Ağabeyim de annemler de anlatıyor, roketler evin içinde uçuyordu diye. Geçimimiz köyde hayvancılıkla olduğu için ineklerimiz telef edilmesi üzerine İstanbul'daki akrabalarımız, İstanbul'un taşı toprağı altındır, gelin buraya deyince biz buraya gelmişiz. Akrabalarımızın bizi davet ederken söylediği İstanbul'a gelen bir şekilde başarıyor sözüne karşılık henüz bir başarı yakalamış değiliz. Onca senedir kirada oturuyoruz. Anne baba hatasından dolayı; annem diyor baban böyle hatalar yaptı, babam diyor annen böyle hatalar yaptı.
>
> - Ne tür hatalar yaptı?
>
> -Mesela iyi bir gelirimiz vardı, ev almayı düşünüyorduk ama bizimkiler sağa sola borç verdiler. Bazı sahtekâr insanlar yüzünden paramızı kaybettik. Sonra bu durum yüzünden annem ve babam birbirlerini suçladı.
>
> -Sizinkilerin köyden göçmesinin sebebi terör mü?
>
> - Evet, terör yüzünden, maddi olarak orada çok kayıp yaşadığımız için İstanbul'a gelmek zorunda kaldık. Zaten köyümüzü de boşalttılar. Hemen hemen herkes, sadece biz değil, buraya göç etti. Şimdi bazen internetten bakıyorum köyümüze, böyle gözlerim doluyor." [İsa, 18, öğrenci-lise 2, Bitlis]

Buket, çocukluğunu ve ilk gençlik yıllarını geçirdiği memleketini hep hasretle hatırlamakta, doğduğu topraklarda yaşamanın aslında ne denli kolay olduğuna dikkat çekmektedir. Fakat ilginçtir ki Buket memleketi ile İstanbul arasında yapmış olduğu karşılaştırmada maddi olarak ev kirası ve yiyecek alabilmek üzerinden bir okumaya başvurmakta, bu durum göç eden ailelere sahip olan apaçi gençlerin neredeyse tamamının dert yandığı temel sorunların bir hülasası olarak görülebilmektedir.

Ayrıca, İstanbul'da yaşamanın zorluğu anlatılırken kentin havasının ve temizliğinin bile memleketi ile mukayese edilemeyeceğini söyleyen Buket, İstanbul'un "sahte bir altın şehir" olduğunu belirterek kente bakışını şöyle özetlemektedir:

> "Memleketimizde her şey o kadar güzeldir ki, her şey o kadar ucuzdur ki... Bakın mesela kiralara; burada güzel daire 600 lira, bin beş yüz liraya da lüks daireler var. Bizim orada en güzel daire kaloriferli, 4-5 odalı ne kadardır; 300 liradır. En kral daire 400 - 500 liradır. Memleketimizde o kadar güzeldir ki her şey; ya patatesimizi bile biz toprağımızdan, kendimiz çıkartıp, kendimiz soyup yapıyorduk. Kokusu bile yeter. Burada yağmur yağsın benzin kokar, tiner kokar işte ne bileyim pislik kokar. Bizim memleketimizde toprak kokar toprak. İçine çektin mi böyle ciğerlerine oksijen dolar. Burada öyle değil. Bizim burada her şeyimiz karbonmonoksit. Şurada bakkala git bir liraya ne alırsın? Ekmek bile 75 kuruş. Bizim memleketimizde öyle değil işte çünkü buğdayımızı kendimiz üretiyoruz. Dediğim gibi hani İstanbul altın şehirdi? Herkes öyle der ya, taşı toprağı altın diye, yalan." [Buket, 17, Lise Terk-Konfeksiyon Çalışanı, Niğde]

Kente karşı mesafeli duruş maddi yoksunluklar ile birleşince, göçle gelmiş gençlerin kendi aralarında oluşturdukları ve *kente karşı teyakkuz* hâlinde olmak şeklinde özetleyebilecek bir dayanışma ruhunu da beraberinde getirmiştir. Kente karşı teyakkuz hâlinde olma durumu oldukça önemlidir; zira hem para kazanabilmek, hem akran ortamlarında tutunabilmek, hem kentin *yerlileri* karşısında ayakta kalabilmek hem de suç ilişkilerinin yoğun yaşandığı bir zeminde "postu" korumak için zorunlu bir eylem biçimini temsil etmektedir.

Nitekim teyakkuz halinde olma durumu, suçun ve şiddetin kol gezdiği tüm toplumlarda benzeri reflekslerin gelişmesine zemin oluşturmaktadır. Örneğin Giddens, suç oranlarının yüksek olduğu bölgelerde insanların toplumsal ilişkilerde *uyanık* bir tavır geliştirmelerini Elijah Anderson'ın 1990 yılında zencilerin ve beyazların ortak yaşadıkları mahallelerde bu *uyanık*'lık halini tanımlamaya çalışan "Streetwise" adlı eseri üzerinden tartışmaktadır. Anderson çalışması boyunca "belirsizlik ve tehlikelerle dolu bir dünyada, en az risk ve en çok karşılıklı saygı" ile nasıl farklı toplumsal sınıfların bir arada yaşadıklarının izini sürmeye çalışmıştır. Anderson çalışmasının sonucunda bireyler arası bu ilişkiler ağının; deri renginden yaş farklılığına, giyiniş tarzından konuşma tarzına değin pek çok sosyo-kültürel unsurun bileşkesi olarak şekillenmekte olduğunu gözlemlemiş; bireylerin hareketleri, yürüyüşleri ve bazen hangi saatte nerede olduklarının bile karşılıklı olarak süregiden gizli güvenilirlik anlaşmasının bir

maddesi olarak var olduğunu fark etmiştir (Giddens, 2000: 83). Saha Çalışması boyunca özellikle apaçi gençlerin hem toplum tarafından algılanışları sürecinde hem de bizzat kendilerinin toplumla ve mekânla kurdukları ilişkilerinin temelinde böylesi bir temel saikin belirleyici olduğu gözlenmiştir.

Kaynak: http://www.iuforum.net/eglence/71117-haftanin-konusu-apaci-nedir-kime-denir.html, 2012

Gençler için ebeveynlerinin kente ilk gelişlerini takiben oluşturmaya başladıkları hemşehri dayanışması, bir zaman sonra gençler için yetmemiş; özellikle apaçi gençlerin suç ve gayrimeşru işler sebebiyle girmiş oldukları hayat biçiminde, ailenin yaşanan bu durumdan olmayacağı yeni bir dayanışma biçimini oluşturmayı zorunlu hale gelmiştir. Kabaca gençlik çeteleşmesi olarak tanımlanabilecek bu durum, apaçi gençler arasında *"tayfa"* kelimesi ile ifade olunmaktadır. Tayfa olmak, genellikle yakın arkadaş dayanışmasının bir yansıması olarak ortaya çıkmakta, kimi zaman aynı mahallede ya da aynı sokakta oturuyor olmak, kimi zaman aynı memleketli olmak -ki bu durum tayfalaşmada daha az karşılaşılan bir durumdur-, ama ille de bir şekilde suça bulaşmış ya da bulaşma potansiyeli çok yüksek olmak belirleyici özellikler olarak kabul edilmektedir. Her Tayfa'nın bir reis'i vardır. Reis ile güç arasında da doğrudan bir ilişki söz konusudur. Reis, gücünü genellikle kalabalık ve daha önce suça bulaşmış ailesinden ya da akrabasından alabildiği gibi; tayfa üzerindeki otoritesini de çevresinde sevilip sayılması, "ağır" bir kişiliğe sahip olması

ve bazen de parası olması gibi faktörlerle sağlayabilmektedir. Yaklaşık elli kişilik bir tayfası olan Recai, bu anlamda ilginç bir örnek oluşturmakta, kendi başına yürüyememesine ve hâlihazırda en fazla kırk kilo olmasına rağmen, bir telefonla tayfasını toparlayabilmekte, her istediğini rahatlıkla arkadaşlarına yaptırabilmektedir. Bunun nedeni arkadaşlarına sorulduğunda, Recai'nin arkadaşları tarafından çok sevildiği ve onları koruyup kolladığı şeklinde cevaplar alınmıştır. Bu cevaplar, tayfa olmanın ne anlama geldiği noktasında bize yeteri kadar ipucu vermektedir.

Tayfa'da bir başka önemli özellik, memleketlerin ya da etnik kökenlerin -yani Türk, Kürt ya da göçmen olmanın- çok da fazla bir anlam ifade etmediği; ancak "delikanlı olmanın", "racona uymanın" ve "arkadaşları için kavgaya girmenin" -yani her türlü fedakârlığı göze alabilmenin- vazgeçilmez bir unsur olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Tayfalar arasında hırsızlığa çıkanlar, "torbacılık" yapanlar olduğu gibi sadece kavga ve güç birliği için kurulmuş olan tayfalar da mevcuttur. Eğer bir genç kafeye takılacak, uyuşturucu madde kullanacak, okulda ya da konfenksiyon atölyesinde ezilmeyecekse, mutlaka bir tayfa ile beraber hareket etmesi, aktif olarak katılmasa bile en azından bir tayfaya yakın olması gerekmektedir. Bu aynı zamanda hem menfaatini koruyabilmek hem de akran ortamlarında ayakta kalabilmek / var olabilmek için olmazsa olmaz bir durumdur. Esenler-Bağcılar bölgesinde tayfa olmak o denli önemlidir ki, kız arkadaş sahibi olabilmek ve rahatça ilişkiyi devam ettirebilmek için bile bir güç ilişkisine yakın olma zorunluluğu vardır. Aksi durumda ise kavga etmek, yaralanmak hatta bir adım sonra canının tehlikeye girmesi bile çok sıradan bir durumdur. Tayfaların sık takıldığı mekânların başında gelen kafelerden birinin sahibi olan Süleyman Bey, tayfalık ilişkilerini detaylı bir şekilde anlatmaktadır:

> "-Bir çocuk güçlü olmak zorunda, ya kendi güçlü olacak ya güçlü olan birinin yanında olacak. Hani sorarlar ya çocuklara, kimin yanındasın, diye... Kimin adamısın diye sorulduğunda eğer birinin yanında değilse güçlü de değilse herkes onu döver. Mesela Baran, Musa diye güçlü birinin yanında ve anca Musa'yı gözüne kestirebilen biri karışabilir ona. Baran'a karıştığında, Musa'nın geleceğini bilir. Musa gider ona benim adamımı nasıl döversin der ve pata küte girişir. O çocuğun hiçbir zaman fikri olamaz, kimin yanındaysa o ne diyorsa odur. Dünya yuvarlak mı dört köşe mi, Müslüman mı Hristiyan mı, onun yanında olmak zorunda. Bu durumdan hoşlanmasa da çocuk... Mesela eskiden bunlar [kafedeki bazı gençleri gösteriyor] Yaşar Yeşiltepe'nin yanındaydı, sonra Musa'nın yanına geçmek zorunda kaldılar. Musa'yla Yaşar tartıştılar seçim yapmak

zorunda kaldı hepsi, Musa'yı seçtiler. Musa'nın yanındalar Yaşar'ı terk ettiler. Yaşar şimdi karışamıyor, karıştığı zaman Musa'yla kavga etmek zorunda kalacak. Mesela onların yanına birisi gelip bir 'pislik' yaptığında Musa çıkıp kavga ediyor, ekibin başı o, kavga etmek zorunda. Tabi Musa onları köle gibi kullanıyor; bakkala git, oraya git, onu getir, bunu götür, git oraya, onu al, bunu yap, şunu yap... Onlar babalarına itaat etmediğinden daha fazla Musa'ya itaat ediyorlar.

-Peki para? Çocuklar harçlık filan alıyorlar mı, bu ilişkiden menfaatleri ne çocukların?

-Korunuyor.

-Tek şey korunma mı?

-Korunma ama para konusu da var bu işin. Mesela Musa iyi bir çocuk, nasıl iyi bir çocuk; yaptığı şey yanlış ama bu işi yapan bir sürü gruba göre Musa en temizi, Musa hırsızlık, eroin satıcılığı, uyuşturucu hiçbir şey yapmıyor. Halde çalışıyor, parası da var. Onların 5-10 ihtiyacını da görür. Ama diğer gruplarda bu nasıl işliyor; hırsızlık yapıyorlar, uyuşturucu sattırıyorlar. Mesela çocuk, 10 tane çocuk var yanında onları hırsızlığa gönderiyor, gelen para mesela 1.000 lira geldi, 1.000 lirayı önce o baştaki çocuk alır, 500-600'ünü kendi alır onlara da işte ufak bir harçlık verir, işçi gibi yevmiyelerini verir. Onlarınki daha kötü. Yani o zaman şöyle, bir kısmı sadece korunmak için 'ortam'da... Bu ortamda korunmak, çocuk kendini güvende hissetmek için yapıyor. Bir kısmı da hap satmak 'şeker' satmak için... Hepsi korunmak için güçlü olmak için yapıyor ama ne yaparsa yapsın sonuçta bu insanlara para lazım. Kimi meşru yoldan para kazanıp onları az parayla idare ediyor. Kimi de gayriresmî yoldan, gayrimeşru yoldan...

-Peki, 'baş' ya da 'reis' nasıl olunuyor?

-Güçlü olmak gerekiyor, nasıl güçlü olmak gerekiyor; mesela çocuğu görsen 40 kilo ve aslında tayfanın yarısı onu dövebilir, böyle birisi var ama çocuğun 15 tane abisi, 25 tane amcası var hepsi bu gayrimeşru işlerle uğraşıyor. Yani çocuk biliyor ki, o çocuğa bir tokat vurduğunda onu paramparça edecek. Ona bir şey diyemiyorlar, çocuk onu dövdüğü zaman birşey diyemiyor. Mecbur onun yanında olmak zorunda.

-'Tayfa' ilişkilerinde kız erkek ilişkileri nasıl oluyor?

-Nasıl sıkıntı olur biliyor musun, eğer ben senden güçlüysem, sen benim manitama karışırsan seni paramparça ederim. Sen benden daha büyük bir gruptaysan bir şey yapamam, o kız artık 'kaşar'dır.

-Kaşardır denir, öyle mi?

-Gücüm yetmediğinde öyle denir diyorum ama benden zayıfsan var ya bırak karışmayı geçerken yan baktıysan bile o kıza, seni paramparça ederim.

-Büyüklerde de aynı sistem devam ediyor mu, yaş ilerlediğinde de bu sistem devam ediyor mu?

-Devam ediyor. Bir de para kesinlikle 'alakasız' bu ilişkilerde, para geçmiyor burada. Burada bir sistem daha vardı eskiden, garip bir sistem, mesela sen zengin bir ailedensin burada ben de tayfayım, sokakta çocuğun yaptığına bak: Ben gidiyorum sana karışıyorum-bulaşıyorum ne oldu ibne misin, seni tahrik ediyorum bena vur diye, sen de bana vuruyorsun, çakıyla ya da sopayla saldırıyorsun. Ben de zaten onu istiyorum, sen de hırsını aldın. Ben gidip yatıyorum cezaevinde 1 hafta, sonra çıkıyorum. Sonra da gelip sana diyorum ki bana 30 milyar [milyon] ver. Haber gönderiyorum, 30 milyar [milyon]. Ne parası bu; kan parası. Bilerek vurdurmuşum kendimi oysa. Sen diyorsun ne 30 milyarı vermiyorum. O zaman ben de seni vuracağım. Kaç kişiden para aldılar öyle biliyor musun. Al başına belayı işte." [Süleyman, 40, Kafe Sahibi]

Süleyman Bey'in bahsetmiş olduğu "kan parası" meselesi aslında oldukça yaygın bir kabule sahip olan ve temelini İslam dininin kısas ve diyet emrinden alan bir Anadolu geleneğidir. Fakat Esenler'de bu gelenek değişime uğramış ve aileler için adeta bir para kazanma yolu haline gelmiştir. Özellikle apaçi gençler arasında sıkça yaşanan kavgalar çoğu kez yaralanmalara ve az da olsa ölümle sonuçlanan şiddet eylemlerine dönüşebilmektedir. Ancak bu suç içerikli şiddet eylemlerinin pek çoğu emniyet yetkililerine aksettirilmeden, genellikle gençlerin ailelerinin devreye girmesi ve "kan parası" ödenmesi ile tatlıya bağlanabilmektedir. Nitekim gençlerle yapmış olduğumuz görüşmelerde bu türden anlatımlarla sıkça karşılaşılmıştır. Bu örnekler, göçle gelen geniş bir toplumsal kesimin kendi aralarında geleneksel bir adalet ve ceza kesme mekânizmasının nasıl işletildiğini göstermesi bakımından oldukça ilginçtir. Kendi tayfası içerisinde delikanlılığı ve kavgacılığı ile ün yapmış olan Sercan, pek çok kez cezaevinin kapısından "kan parası" ile nasıl döndüğünü şöyle anlatmaktadır:

"9 bin lira kan parası ödedim... Birini vurdum. Okuldan kaçıp bir akrabamla Sultançiftliği'ne gitmiştik. 1 hafta kalacaktım orada. Bir akşam halamın oğlu saat 11'de dışarı çıkalım, gezelim dedi. Olur, gidelim dedim. Beraber bir yere gittik, halamın oğlunun arasının bozuk olduğu çocuklar da oradaymış. Bizimki bana taşımayacağını söylediği hâlde yanında bıçağını da getirmiş, çocuklar laf atınca bir bıçak da benim elime tutuşturdular. Karşımızdakilerin kafaları hoştu, bizi bağırarak yanlarına çağırdılar. Lan gel buraya dedi; geliyor musun gelmiyor musun derken, biz geliyoruz

dediler, 3 kişi ayağa kalktı, üzerimize doğru yürüdü. Benim halamın oğlu uyanıktır, önceden gitmiş kaç kişi olduklarına bakmış, 3 kişi gözüne az göründü herhâlde. Ben konuşmayacak mıyız dedim, yok konuşmayacağız direk vuracağız dedi. Kavga başlayınca ben de emaneti çıkardım, çocuğun burasına (göğsünü işaret ediyor) bir koydum, ağır yara aldı çocuk.

Başta benim ailemin haberi yoktu abimin haberi vardı sadece. Halamın oğluyla konuşmaya gittiler, barıştıramadılar. Sonra bir daha gittik konuşmaya; kan parası vermesseniz ikisini de mahkemeye veririz dediler. Avukat tuttum, daha önceden avukat tutmamıştım. 9 bin istedi kan parası. 500 lira da 1 ay çalışamaz oldu falan dedikleri için... Ağabeyim verelim dedi. Tamam dedim vereceğim polis karışmasın dedi. Böyle kapandı. Zaten buralarda herkes kendi arasında hâlletiyor sorunlarını. Sonra buraya Esenler'e geldik, burada kaldık. Anlayacağın bu Esenler'de yaşanmaz ağabey. Burada emanetle gezmek de problem gezmemek de." [Sercan, 19, lise terk, Siirt]

Apaçi gençler arasında yaygın olan tayfalık ve sorunların üstesinden 'kan parası' ile gelme geleneği, aslında gençlerin sıkça şikâyetçi oldukları ve Sercan'ın "Esenler'de yaşanmaz, emanetle gezsen sorun, gezmesen yine sorun..." şeklinde özetlemeye çalıştığı, problemli bir sosyal ortam içerisinde ayakta kalabilme çareleri olarak başvurulan yöntemlerdir.

3.8.1.2. Esenler'de Yaşamanın Güçlükleri

Apaçi gençlerin kendi ilçelerinde ve bölgelerinde yaşamaya dair anlatımlarında temel sorun olarak öne çıkan husus, semtin pek çok bela ve problemle şekillenmiş olan toplumsal yapısının hayatı yaşanması güç bir duruma çevirdiği şeklindeki yaygın kanaattir. Her ne kadar bir tayfa içinde olunsa ya da herhangi bir tayfaya yakın bir konumda bulunulsa bile, semtte "bela gelip insanı bulabilmekte", hiç yoktan ceza almak veya bir suç dosyasına sahip olmak gibi olumsuzluklar mümkün hale gelmektedir. Özellikle emniyet kuvvetleri ile gençler arasında devam edegelen gergin ve netameli ilişkiler, sıradan bir cadde gezmesinde, arkadaşlarıyla birlikte bir parkta ya da boş bir alanda vakit geçirirken çoğu zaman karşılarına sorun olarak çıkabilmektedir. Veli'nin dikkat çektiği husus bu anlamda semtte arkadaş olmanın bile ne denli zor ve riskli bir iş olduğunu göstermektedir. Beraber yan yana yürümenin ya da yolda bir arkadaşla selamlaşmanın, eğer bu arkadaşın sicilinde bir problem var ise, o genci derhal zanlı pozisyonuna sokabildiğine tanık olunmaktadır:

"Yolunda yürü, hırsızlıktan alıyorlar burada. Benim de bir tane sicilim var. Bak bunun da (yanındaki arkadaşını kastederek) uyuşturucudan var. Öyle bir şey ki burada hiçbir şey yapmasan bile 3 insanın 2'sinde sicil var,

işlenmiş adli sicil dosyası var. Bir şey yapmıyorsun normal yürüyorsun, yolda arkadaşlarının birisi bir şey yapmış oluyor ihale sana patlıyor. Bir sürü olay daha yani güzel bir yer değil burası, 10 dakikada bir polis çeviriyor. Kim ister ki bunu. Bir şey oluyor gbt'si olmayan bir insanı 2 dakika tutuyor kimliğine bakıyor, bırakıyor. Gbt'si olan birini 3 saat arıyor meşela uyuşturucudan alınanları 2 saat üstünü arıyor ayakkabılarını çıkarttırıyor, pantolonunu indirtiyor her tarafını inceliyor ne gerek var ki buna. Yolda binanın arasına geç üstünü çıkart diyor." [Veli, 17, öğrenci-lise 4, Tokat]

Suça bulaşmanın bu denli kolay hale geldiği semtte, herhangi bir suçtan sicil sahibi olunmasının yanı sıra, bazen dışarıda gezmek, dolaşmak dahi zor ve sıkıntılı bir eyleme dönüşebilmektedir.

Gençler açısından bir başka sorunlu durum, kız ya da erkek arkadaşı ile semtte rahatlıkla dolaşamama halidir. Burada önemli olan kız ya da erkek arkadaşla "çıkmak" ve çıktığı kişi ile semtte yürümek değil, herhangi bir okul arkadaşı veya yeğeni, öz kardeşi gibi yakınlarıyla dahi kolaylıkla dolaşılamamasıdır. Dolaşmaya çıkıldığında herhangi bir sataşma, tartışma yahut kavga yaşamadan gezintiyi gerçekleştirebilmek çoğu zaman mümkün olamamaktadır. Muhammet, her ne kadar semtte ve arkadaşları arasında delikanlılığı ve kavgacı yapısı ile bilinse de, kendi semtinde kız arkadaşıyla dolaşmayı o dahi tercih etmemekte, çünkü her an bir kavga sebebine dönüşebilecek sözlü ya da fiili bir taciz durumu ile karşılaşmanın mümkün olabileceğini belirtmektedir:

"Esenler'de kız arkadaşımla sokakta dolaşıyorum, bizim semtin çocuklarını gördüm 'kafaları güzel'di. Çıkartamadılar beni, laf attılar. Dedim ne istiyorsunuz benim yanımdaki kız arkadaşım niye laf atıyorsunuz. Ya dedi bilmiyorduk falan filan... Hadi beni biliyorsunuz beni tanıyorsunuz, çok insan var öyle kızlarla uğraşan." [Muhammet, 20, Halde Çalışıyor, Siirt]

Malik de, Muhammet'in dert yandığı hususta benzer şeyler söyleyerek kendi semtinde öz kardeşi ile bile yolda sorunsuzca yürümenin ne denli zor olduğundan yakınmaktadır. Fakat Malik, Esenler'de yaşamakla ilgili farklı bir noktaya dikkat çekerek, özellikle gençlerin uyuşturucu trafiğinin ortasında korumasız kaldığını; devletin bu soruna biran önce el atması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu anlamda semtte uyuşturucu maddeye bulaşmamak gençler için oldukça zorlaşmakta, bu da sorunun boyutlarının sanıldığının çok ötesinde olduğunu göstermektedir:

"Ağabey uyuşturucu trafiği çok 'sağlam' dönüyor burada. Şu semtin a..... s.....lar, bu çocukları mahvediyorlar burada. Devlet biraz sıkı denetim yapsa burada hiçbir cacık olmaz, hiç kimse de hiçbirşey kullanamaz. Giriş çıkışı kapattı mı, her şey devletin elinde bitiyor. Sonra çocuk

mal bulamayacak ne yapacak, g..... mü s.....k bulmadıktan sonra, piyasada olmadıktan sonra nereden buluyor? Bulsa bile dört yüz beş yüz liraya bulacak, pahalıya bulacak, bu sefer alamayacak, gücü yetmeyecek bir şekilde bırakacak. Ama şimdi sen on-yirmi liraya hap veriyorsun, para bulan 'bir hap atalım' diyor. Bu yüzden vallahi ben İstanbul'u sevmiyorum açıkça söyleyeyim. Sevmiyorum, hele şu Esenler'i hiç sevmiyorum. Yirmi beş senedir buradayım ama zorla duruyorum. Rahatsızlık duyuyorum, kafamı dinleyemiyorum, çıkıyorum dışarı; tesbihi almış eline adam ileri geri yürüyor artist artist. Aile, ben şimdi dört yol mevkiine çıkıp kız kardeşimi alıp, ne bileyim bir yerde oturamıyorum. Niye oturmamayım ki yani, ben parka gidemiyorum ne gerek var. Çok cahiller..." [Malik, 25, Mahalle'nin eski gençlerinden]

Bu anlatımlardan kolaylıkla anlaşılacağı üzere, semtte kız olmak ve genç bir kız olarak akran ilişkileri içerisinde yer alabilmek oldukça zor bir durumdur. Gülşen, semtte kız olmanın ne denli güç olduğunu, kızın adının "kötü" ve "namussuz" olarak çıkartılmasının çok kolay olduğunu, özellikle kızlara karşı iftiranın sıkça kullanılan bir yönteme dönüştüğünü ve uyuşturucu madde kullanımı noktasında genç kızların her an bu etkiye açık bir vaziyette bulunduklarını söylemekte ve daha vereceği pek çok örnek olmasına rağmen duraklayarak "duyduğum şeyler karşısında benim bile ağzım açık kalıyor" demek suretiyle yaşanan durumu özetletlemektedir:

"Bir insan ne kadar düzgün olursa olsun, ortam, arkadaş çevresi onu çok değişitiriyor. Buradaki arkadaş çevreleri kötü, burada herkes bir şey kullanıyor (uyuşturucu madde). Mesela ben buna takılırsam onun gibi olabilirim. Herşey normal olmuş, bazı duyduğum şeyler bazen benim bile ağzımı açık bırakabiliyor yani." [Gülşen, 18, lise 4, Malatya]

Kızlar açısından yaşanan bu durum, bazı genç kızlar arasında sadece belli zamanlarda evden çıkmaya ve vaktinin büyük bir bölümünü evde geçirmeye, bu sayede kendisini sorunlu ortamlardan uzak tutma ve özellikle erkeklerden korunma stratejisine dönüşebilmektedir:

"-Bence de ev daha güzel, ben de evden çıkmam. Dışarıda ne yapacağız, sakin sakin, sessiz otur, rahat, huzurlu ev.

-Yani korkuyor musun dışarı çıkınca.

-Evet. Çünkü... Erkekler bile korkuyor, yemin ederim. Sürekli biri geliyor yanına birşey istiyor, nasıl diyeyim, zor yani burada hayat." [Nur, 18, lise-3, Edirne]

Nur'un söylediği gibi Esenler'de gençler için hayat zordur. Özellikle gençlerin maddi anlamda yaşamakta oldukları yoksunluklar, çoğu zaman

bir simit yemeye dahi yetecek paralarının olmayışı, eğer hırsızlık ve torbacılık gibi gayrimeşru yollara da başvurulmuyorsa, ciddi bir probleme karşılık gelmektedir. Süleyman Bey, yaşanan bu durumun bir süre sonra kimi zaman gönüllü kimi zaman da zorunlu bir "kölelik" ilişkisine dönüştüğünü söylemektedir. Dolayısıyla süreç, parası olmayanın aç, sigarasız ya da hapsız kalabildiği, kafeye giremediği, dolayısıyla bu tür gençlerin ya parası olanın ya da Tayfa Reisi'nin kölesi-"postası" haline dönüştüğü bir duruma doğru evrilmektedir:

> "Ya hocam şimdi paran var, pulun var, yemek paran da var, çevrende herkes aç, gidiyorsun gizli gizli yemek söylemek zorunda kalıyorsun. Şimdi yemek söylesen yanındakine de söylemek zorundasın. Yanında da bir sürü aç var. Bu sefer ekonomik durumun yetmiyor. Yemek yiyemiyorsun. Ben çok insanın gizli gizli yemek yediğini biliyorum. Bazen ben de gidiyorum, çünkü orada karşılaşıyoruz, parası olanlarla orada denkleşiyoruz. Parası olmayanlar sürünüyor. Ya da parası olan parası olana 'iş koyuyor.' Belli yani şeklinden, göz kırpıyor, hadi diyor yukarıya gidelim, takılalım yukarıda falan, gidiyoruz beraber yemek yiyip geri geliyoruz. Öbür açlar orada bekliyor. Tabi oturanlar için de öyle şimdi ama bu vicdan sahibi insanlarla alakalı. Vicdan sahibi olmadıktan sonra adam her türlü yer. Adam söyler burada bir tane karışık kebap kendine lapur lupur yer. Bir de bundan zevk alır. Bu da ayrı bir zevktir yani. Senin utandığın veya zorlandığın olaydan tam tersine zevk çıkaran da var. Mesela burada var 50 kişi kimsede para yok, çocukta para var, söyler dürümünü, lapur lupur, böyle baka baka, içlerinde geze geze yer özellikle. O keyiftir yani, belki bu insanlar olmasa yemeyecektir, karnı bile aç değildir belki ama özellikle yer. Durumu iyi olan iyi olanla arkadaşlık yapmaya çalışır, yapar. Aileler de bu konuda yönlendirir. Durumu iyi olanı durumu iyi olmayan yönlendirirse, onla arkadaşlık yaparsa, hep ondan yemek durumunda kalır. Onun sırtında kambur olur, onu da geçindirir. 1-2-3-4-5-6 beleşçi bu ibne der. Uzaklaş, ailesi de kızar zaten, der ne geziyon o açla sen. O senin dengin mi der. Sen git kendine göre biriyle gez. Parası olan parası olanla gezer, parası olmayan parası olmayanla gezer. Hayat burada böyle. Hiçbir zaman zengin adam, fakir adamla gezmez. Gezer, nasıl gezer? O parası olan egolarını tatmin etmek için onu yanında gezdirir, onun adamı olur. Onun postası olur. Gel gel, git git, yat yat, kalk kalk, oraya git buraya git, şuraya gel buraya gel. Yaparsa ona da bir yemek ısmarlar. Ya da gittiği yerlere götürür. Yapmazsa olmaz. Kullandırıcak kendisini. Ekonomik özgürlüğü yok, onun her dediğine haklısın demek ister." [Süleyman, 40, Kafe Sahibi]

Profesyonel hırsız olan Lütfü'nün anlattıkları, semtten fiziken ve ruhen kurtulabilmenin aslında yaşanan bu *gönüllü kölelik* durumu ile de alakalı olduğunu hissettirmektedir. Ailesinin bir süre önce Esenyurt'a taşınmasına rağmen kendisinin sürekli Esenler'de vakit geçirdiğine ve semtteki gençlerin kendi aralarındaki ilişki biçimlerinin adeta karıncıların koloni hayatına benzer biçimde devam ettiğine değinmesi oldukça önemlidir. İlçede suç ve gayri meşru ilişkilerden vazgeçmeye ve bu anlamda değişmeye karar vermek kadar zor olan bir başka durum da arkadaş çevresinden ve suç üreten ortamlardan kendini kurtarabilmektir. Lütfü'nün cezaevinde yatmasına ve yaptığı işlerden pişman olmasına rağmen bir süre sonra bir de uyuşturucu madde kullanım alışkanlığı edinerek aynı hayata geri dönmesi, gençlerin semtte yaşadıkları güç durumun boyutları hakkında ipuçları olarak değerlendirilmelidir.

> "Ben hapisten çıktıktan sonra 1 sene hiçbir şey yapmadım ama yine bir lanet arkadaşa uyuyorsun ister istemez Esenler'de. Bu semt, bir uyuşturucu gibidir. Bir bağımlılık yapıyor, bak ben şunu söylüyorum yani; ben istemediğim sürece kimse bana hırsızlık yaptıramaz, yapmam da ama ne oluyor insan arkadaşına uyuyor. Esenler çok lanet bir semt, bu semte bağımlı olacak ne var biz de bilmiyoruz. Aslında ben buradan değilim, benim evim Esenyurt'ta. Hocam herşeyi burada öğrendim. Kötülüğü, pisliği, hırsızlığı burada gördük. 10 yaşında çocuk şimdi getireyim sana 'hap atıyor.' Önceden en kralı esrar içiyordu. Şimdi bakıyorsun kızlar bile kendini aşmış, 14 yaşında kız gece kulübüne çıkıyor extaczy yutuyor. Tam cacık olmuş cacık. Esenler bozuk bir semt, biz de bu bozukluktan iyiyiz, yani bu bozukluğa göre biz iyiyiz. Koloni gibi, karınca kolonileri olur ya, öyle düşünün, biz de birer karıncayız işte. Ben bu semtte olduğum sürece hiçbir şey yapamam, elim kolum bağlı yani. Sen olmazsın, ötekisi olur, ötekisi olmaz bir başkası olur mutlaka. Gelirler, Kur'an'ı Kerim'in üstünde de ol seni kaldırırlar, götürürler kerhaneye öyle bir semt burası. Öyle lanet bir semt. Tek hedefimiz önce buradan kurtulmak. Hani ben gideyim zaten ben gittikten sonra Sercan da yanıma gelecek. Onu da götüreceğim." [Lütfü, 19, lise terk, Muş]

Lütfü'nün de bahsettiği gibi semtten bir an önce kurtulmak ve suç üreten zeminlerden uzaklaşabilmek, görüşme gerçekleştirilen gençlerin tamamı tarafından bir ideal olarak dile getirilmiştir. *Semti terk etme fikri* olarak tanımlamaya çalışacağımız bu durum, bir de gençlerin gerek kılık kıyafet, gerek saç şekilleri gerekse de birtakım hal ve hareketleri yüzünden çoğu zaman yaşadıkları sosyal çevreden dışlanmaları veya en azından şüpheli bir gözle bakılmaları gibi olumsuzluklar nedeniyle çok daha

karmaşık bir hale bürünmektedir. Bütün bu olumsuzluklar gençlerdeki semti terk etme fikrini daha da belirgin hale getirmektedir.

3.6.1.3. Yaşadığı Çevreden Dışlanmak ve Semti Terk Etmeyi Düşünmek

Apaçi gençler hem aile ve akrabaları arasında hem de yaşadıkları toplumsal çevrede pek çok farklı sebeple sosyal dışlanma yaşamaktadırlar. Gerek gençlerle gerekse onlarla ilgilenen semt sakinleriyle yapmış olduğumuz görüşmelerde bu türden anlatımlara sıkça rastlanmış ve meselenin farklı boyutları ile karşılaşılmıştır. Gençlerin anlatımlarında öne çıkan ilk yakınma konusu, *giyim kuşam* ve *saç şekilleri* konusunda çevrelerinden görmüş oldukları eleştiri ve baskıdır. Örneğin apaçi gençlerle özdeşlenen saçları jöleleyerek havaya dikmek, çevreleri tarafından çoğu zaman bir isyan tavrı olarak değerlendirilmektedir. Öyle ki, apaçi gençler bir zaman sonra bu sorunla baş edebilmek için saçlarının en ön kısımlarını alınlarına yapıştırmak ve geri kalanını havaya dikmeye devam etmek suretiyle apaçi saçına "efendi" bir şekil verebilme çabasına girişme ihtiyacı hissetmektedirler.

Bir başka şikayet konusu ise, gençlerin bu denli farklı şekil ve tarzlara sahip olmalarının "din"den uzaklaşmanın hatta kimi zaman "din"den çıkmanın bir göstergesi olarak değerlendirilmesi durumudur ki; her ne kadar kendisi de bir imam olsa bile, Abdullah Hoca dahi gençlere bu denli "sert ve anlayışsız" yaklaşımları doğru bulmamaktadır. Hatta bazı örnekler vererek aslında apaçi gençleri dışlayıcı bir tavrın onları uyuşturucu madde kullanımına ve gayri meşru ilişkilere daha çok ittiği kanaatinde olduğunu ifade etmektedir:

> "Her konuda (dışlanma) hissediyorlar. Mesela saç kesiminden tutun da gömlek yakası açmadan kolye takmadan tutun da, bileklik takmadan giydikleri Torşın ayakkabısına kadar... Şu şekilde vatandaşın bakış açısı: 'Bu adam hırsız' ya da 'bu adam bağımlı' ya da 'bu adam işte hiçbir işe yaramaz boş gezenin boş kalfası'. Apaçi gençlik tarzındakiler sürekli dışlandıkları kanısındalar. Ama çok fazla sarsıyor mu bu onları? Artık alışkanlık yapmış, artık çok fazla da ilgilenmiyorlar. Eskiden çok takıntı yapıyorduk diyor niye böyle bakıyorlar, niye böyle diyorlar, niye böyle dışlayan insanlar var diye. Gençlerden biri şunu anlattı: hocam dedi saçım yine aynı bu şekilde dik, kulağımda küpe aşağı indim. Bir tanesi arkamdan çıktı. Sizin gibi giyinmiş biri bana 'Sen kafir misin?' Bu ne hal dedi. Bu çok yaygın bir yaklaşım, çok kötü bir yaklaşım, o da döndüm 'kafirsem kafirim' dedim diyor seni ilgilendirmez. Ben de gence dedim sen böyle kendini huzurlu mu hissediyorsun tamam, bu şekil kal. Zararlı işler yapma, yanlış işler yapma, kulağında küpen bana rahatsızlık vermez.

Kafandaki saçının uzatması bana rahatsızlık vermez. Giyindiğin kot pantolonun yırtık olması da dedim. Ben nasıl böyle rahat giyinebiliyorsam, özgür giyinebiliyorsam kendi istediğim gibi, sen de o şekil gezebilirsin, ama dedim sadece yaptığın hal ve tavırlar insanları rahatsız eder, yoksa o giyindiğin büründüğün, yapmış olduğun hal ve saçının tarama şekli, efendime söyleyeyim giymiş olduğun pantolonlar çok fazla insanları ilgilendirmez. Dengesiz bi hareket sisteminde bulunuyorsan, toplum her zaman buna otomatikman negatif gözle bakıyor, pozitif bakamıyorlar dedim sen o hareketlerden vazgeçersen giyim kuşamında herhangi bi şey yok. İnanın bu sözümden sonra bir ay daha o şekilde gezdi, bir aydan sonra saçlarını kestirdi, bir arkadaşı da onun gibi yaptı." [Abdullah, 29, İmam]

Abdullah Hoca yaşanan bu dışlanma hâlinin sosyal sonuçlarını tahlil ederek imamlardan öğretmenlere, esnaftan anne-babalara kadar toplumda yaygın olan "bu gençlerden adam olmaz" yaklaşımının tehlikelerine dikkat çekmektedir:

"Buradaki insanlar gençlere karşı duyarsız, bunu böyle bilin, her konuda her şeyde duyarlı olabiliyoruz da burada niye olmuyoruz, gençlik kayboluyor. Gençlikle alakalı hiçbir çalışma yok. Esnaf bu konuda duyarsız, görmüyor ya görmüyor, sadece bir at gözlüğü takmış gözlerine hiç kimsenin umurunda değil. Sadece şu var: 'Hocam bunlar adam olmaz.' Sadece destek olacağı yere köstek oluyor, yani daha çok insanların çalışmalarını engelleyecek konuşmalarda bulunuyorlar da biz tabii öyle kolay kolay pes edecek çalışmalar yapmıyoruz." [Abdullah, 29, İmam]

Kenan, yaşanan bu dışlanma ve "adam olmazlar" bakışının, bir boyutuyla toplumsal bir aşağılamaya, hor gözle bakmaya ve önemsememeye doğru kaydığını hatırlatarak, bazen kendisinin bile bu söylemden etkilendiğini ve kimi arkadaşları için kendisinin de aynı şeyleri düşünmekten kendisini alamadığını itiraf etmektedir:

"Herkes kötüleyerek bakıyor apaçi tarzı takılanlara. Bana bile kötüleyerek bakıyorlar bilmedikleri için. Herkesi kendileri gibi sanıyorlar. Kötüleyerek bakıyorlar, gerçekten böyle. Aşağılayarak, sahipsiz, kimi kimsesi yok, o gözle bakıyor herkes. Yani ben bile öyle bakıyorum bazen uyuz olduğum modellere. Kimse yok mu diyorum, anası babası yok mu... Ben bile yapıyorum. Onlar da bize yapıyordur illa." [Kenan, 18, lise Terk, Diyarbakır]

Nihayetinde, semtte yaşamanın güçlükleri, uyuşturucu madde kullanımına uygun ortamlar, suça meyyal ve şiddetin yaygın olduğu sosyal ilişkiler içerisinde, bir de sosyal dışlanma ile karşı karşıya kalan ergen apaçi için tek seçenek, yaşadığı mahalleyi, semti, ilçeyi terk etmek

ve başka bir yerde yaşamak olarak ortaya çıkmaktadır. Bu seçenek bazen gençler için büyük bir ideal ve umut hâline dönüşmektedir. Bu açıdan, yaşanan semti terk etme eğilimi sadece yoksul mahallelerden bir kaçış olarak görülmemeli, bilakis gençlerin kendilerini değiştirme isteklerini mevcut sosyal çevre içerisinde gerçekleştirememeleri ile alakalı bir durum olarak da değerlendirilmelidir. Aynı eğilimin hayatta yeni ve temiz bir sayfa açabilme umudu olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Profesyonel hırsızlıktan bir süre cezaevinde yatan Lütfü'nün görüşme sırasında dile getirdiği "bazen keşke cezaevinden çıkmasaydım abi diyorum, orada her türlü pislikten uzaktım, öyle ne güzeldi!" [Lütfü, 19, Lise Terk, Muş] şeklindeki sözleri, semtte yaşanan sıkıntılı durumların gençler üzerinde yaratmış olduğu sosyo-psikolojik hali ve semtten kaçış isteğinin kökenlerini gösteren iyi bir örnektir.

"Tövbekâr" Hüseyin de Lütfü'nün benzeri bir durumu yaşamak suretiyle, madde kullanmayı, gayrimeşru para kazanma yollarını bıraktığını söylerken, kendi kurtuluş hikâyesinin askerlik dönemi ile arkadaş ortamlarından uzak kalmasına bağlı olduğuna değinmektedir. Özellikle apaçi gençlerin kendi tabirleriyle yaşamış oldukları "gayrımeşur" hayattan vazgeçmelerinde askerlik döneminin belirleyici etkisi vardır. Gençleri suç ilişkilerine iten akran ortamından uzaklaştıran, yaşadıkları hayat üzerine düşünmelerini, sorunlu pek çok ilişkiden vazgeçme noktasında birtakım kararlar alabilmelerini sağlayan askerlik sürecinin önemli değişimleri beraberinde getirdiği gözlenmektedir. Bu anlamda askerlik, apaçi gençler için uzun bir düşünme ve değişime karar verebilme zeminine dönüşmektedir:

> "20 yıl Esenler'de oturdum şimdi Başakşehir'de oturuyorum. Ben askerdeydim, yeter dedim. Kaçın dedim, Başakşehir'e gidelim oraya öyle benim ailem elhamdülilah 5 vakit namazlı niyazlı ağabeylerim ablalarım, baktım ağabey ailede en bozuk benim yakıştıramadım kendime, yani dedim buradan kaçalım gidelim anca düzeldik yani." [Hüseyin, 25, Tövbekâr]

Aynı zamanda semtten taşınmak "kutsal bir eylemi" ve amacı tanımlamakta, ister evlenmek yoluyla, ister üniversite okuma sebebiyle ya da ilçe dışında bir iş sahibi olabilme biçiminde olsun, anlamlı bir ritüele dönüşmektedir:

> "-Ya inşallah bu üniversiteyi okuyayım. Zaten buradan da Allah'ın izniyle bir taşınayım başka da bir şey istemiyorum vallahi.
>
> -Taşınmak istiyorsun yani buradan?
>
> - Burada çoluk çocuğunun büyümesini kim ister ki! Burada olmasın, Esenler ile başlamasın da hayata çocuklarım, nerede olursa olsun." [Veli, 17, öğrenci-lise 4, Tokat]

"-Üniversiteyi kazanırsan, Türkiye'nin herhangi bir yerinde de olsa beden eğitimi öğretmenliği için gider misin yine?

- Giderim tabii... Buradan kurtulmak yeter zaten bu vesileyle. Bizim yerimizde olsan sen de isterdin. Ne işimiz var burada?

- Nerede olmak lazım İstanbul'da mesela?

-Vallahi bilmiyorum ki buradan başka heryer güzel. Neresi aklına geliyorsa. Ya burada yolda dahi doğru düzgün yürüyemiyorsun." [Sergen, 17, öğrenci-lise 4, Diyarbakır]

Nitekim yaşadıkları semtte kendilerini rahat hissedemeyişleri ve imkân bulduklarında semti terk etmeyi düşünmeleri, hiç şüphesiz gençlerin mekân tercihlerini de etkilemektedir. Bu anlamda gençler için bazı mekânlar *korunaklı bir liman*'a dönüşmekte; ayrıca gidildiğinde rahat edilen, gidilmediğinde ise eksikliği duyulan bazı mekânlar gençlerin sosyalleşmelerinde önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

3.8.2. Mekân Tercihleri

Apaçi gençlerin mekân tercihlerindeki tutumlarının değerlendirileceği bu bölümde; özellikle gençler için kafenin anlamı ve kafe hayatının gençlerin gerek sosyalleşmelerinde gerekse de bireysel gelişimlerinde nereye takabül ettiği; ayrıca semt dışında bulunma durumları üzerinden kent algıları ve daha ziyade kentin *yerlileri* ile temasa geçme durumları irdelenecek ve son olarak kendi semtlerinde yaşadıkları birtakım problemler nedeniyle *köşe kapmaca* oynamalarının nedenleri değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Gençlerin mekân tercihleri noktasında genel anlamda iki tür sebep ve bu iki sebepten beslenen iki farklı ve fakat birbiriyle ilintili vaziyet alış ortaya çıkmaktadır. Bu durumların ilki, gençlerin maddi yoksunlukları sebebiyle genel olarak semt dışında vakit geçirmekten ziyade kendi ilçelerinde, mahallelerinde bulunmayı tercih etmeleridir. Bu durum gençlerin, İstanbul'un merkezi ilçeleri ve eğlence mekânlarının çokluğuyla bilinen Taksim, Bakırköy, Kadıköy[20] vb. yerlerde bulunmalarını engellemekte; yol parası bulamamaktan, eğlence mekânlarına giriş parasına sahip olamamaya kadar pek çok nedenin birleşmesi ile böylesi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Aslında Abdullah Hoca'nın da belirtmiş olduğu gibi, gençler, para sahibi olduklarında ya da bir şekilde (gayrimeşru yollar da dâhil) paraya ulaştıklarında öncelikle İstanbul'un merkezi ilçelerinde "takılmayı",

20 Adı geçen mekânlar İstanbul'da gençlerin eğlenmek için en çok tercih ettikleri ilçelerdir. Bu konuda Zeylan'ın araştırmasında bu merkezlerin gençler tarafından kullanılma yoğunlukları hakkında şu rakamlara yer verilmektedir: 'a) Kadıköy/ Moda: Gün içi: %21.3 Gece: %8.2, b) Taksim: Gün içi: %21 Gece: %10.7, c) Beyoğlu/İstiklal Caddesi: Gün içi: %18.8 Gece: %10.3, d) Ataköy/ Bakırköy: Gün içi: %16.9 Gece: %3.4' (Zeylan, 2007: 42).

hatta daha ileri giderek Türkiye'nin başlıca tatil beldelerinden Antalya, Bodrum vb. yerlerde vakit geçirmeyi düşünmektedirler:

"-Gençler genel itibarıyla en fazla Eminönü'ne gidiyorlar, Eminönü'ndeki, Kasımpaşa'daki deniz kenarlarında gezip ne buluyorlar bilmiyorum onu. Bir de maddiyatı biraz doğrulturlarsa kendilerini eğlence mekânı olan Antalya, Bodrum gibi yerlere atmaya çok meyilleri var. Ama parasal konuda olmadığı için sadece hayalden ibaret.

-Taksim'e giderler mi?

-Bu kesim içinden Taksim'e genelde hırsızlıkla kazandığı parayı harcamak için gidenlerdir. Ama genel olarak sürekli Taksim'de vakit geçiremiyorlar. Yani 'gidelim bir gün orada takılalım bir gün burada takılalım' gibi bir muhabbet yok, çok nadir." [Abdullah, 29, İmam]

Fakat bu isteği gerçekleştirebilmek için yeter şart sayılan para sahibi olmak bile çoğu zaman bu mekânlarda bulunabilmeye, eğlenebilmeye yetmemektedir. Bu anlamda yaşanan sosyal dışlanma; gençlerin ekonomik, sosyal ve sivil hayata katılımlarının fiilen engellenmesine yol açmaktadır. Söz konusu dışlanma çoğu zaman toplum tarafından birtakım psikolojik bariyerler-engeller oluşturulmak suretiyle gerçekleştirilmektedir. Yaşanan yoksunluk hâli devletin birtakım yasal düzenlemeler ve hizmet ulaştırarak sorunu aşabilme kapasitesinin genellikle yetersiz kalabileceği bir duruma tekabül edebilmektedir (Yurttagüler, 2008: 384). Apaçi gençler sonuçta karşılarında DJ Kaya'nın altını çizmiş olduğu, toplumsal anlamda kabul görmeme ve genellikle en temelde apaçi gençlerin şiddete meyyal yapılarından kaynaklanan bir sosyal dışlanma ile karşılaşmaktadır:

"-Gençler Taksim'deki eğlence mekânlarına sık giderler mi?

-Yok, almıyorlar ki!

-Niye almıyorlar?

-Şeklinden, 'dızo' gibi böyle. Yeri geliyor ben bile kaç tane kulübe giremiyorum. Çünkü alınca olay çıkartıyorlar, ben sana bir şey diyeyim mi; eşofman, şişme ayakkabı, şapka giyen her insan kavga çıkartıyor. Çıkartmasa da kesin bir huzursuzluk çıkartıyor. Düşünsene burada on numara hatunlar var, on numara yakışıklı gençler var; arada iki üç tane şapkalı tipler... Herkes onlara bir kere bakıyor." [Kaya, 30, DJ]

Kaya'nın bahsetmiş olduğu bu durum, karşılıklı bir anlaşamama hâlini tanımlamakta, dışlandığının farkında olan gençlerin bu dışlanma karşısında göstermiş olduğu agresif tutumlar ile kentin *yerlilerinin* bu tür gençlerin kendi mekânlarında bulunmalarına izin vermemeleri tutumu adeta karşılıklı olarak birbirini besleyen bir kısır döngüye dönüşmektedir. Nitekim Zeylan'ın (2007, 3) İstanbul Gençliği üzerine yapmış olduğu araştırmada

da bahsetmiş olduğu; göç ile İstanbul'a gelmiş gençlerin hissetmekte ve yaşamakta oldukları 'dışlanmışlık' durumu, apaçi gençler için çok daha üst bir seviyede varlığını devam ettirmektedir. Zeylan'ın ifadesi ile bu durum bir süre sonra gençler için kent'e ve kent hayatına katılımı olumsuz yönde etkileyecek ve gençlerin pek çok konuda duyarsızlaşmasına zemin hazırlayacaktır. Bu durum kaçınılmaz bir biçimde bireysel ve sosyal anlamda bir kapanmayı, kendi mekânında ve varlık alanında hayata devam edebilmeyi gerektirecektir. Dolayısıyla apaçi gençler için kendi ilçelerinde vakit geçirmek daha anlamlı olmakta, bu açıdan gençlerin uğrak mekânı ve buluşma adresi olarak işlev gören kafeler de ayrı bir öneme sahip bulunmaktadır.

3.8.2.1. Mekân Anlatılarının Merkezi Olarak Kafeler

Apaçi gençlerin sosyalleşmelerinde belirgin bir yere sahip olan kafeler, pek çok farklı tutumun, algının ve davranış biçiminin içiçe geçtiği mekânlar olarak, hem kendi varoluşu ile anlam kazanan hem de dışarıdan toplum tarafından algılanışı ile yeniden tanımlanmayı beklemektedir. Daha önceki bölümlerde de kısmen değinildiği üzere, gençlerin gerek *ev*lerin küçük ve evde yaşayan nüfusun kalabalık olması, gerekse ebeveyn tarafından fazla bir anlam ifade etmediklerine inanmaları gibi sebeplerle evde kendilerine yer bulamamaları, ev dışında sosyal hayatlarını devam ettirebildikleri bir mekân olarak *kafe*nin öne çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla kafe demek genç için sadece eğlence ve dans etme mekânı değil, bir birey olarak anlamlı görüldüğüne inandığı, akran ilişkileri ile kendisine sosyal bir zemin sağlayan, aynı zamanda başı sıkıştığında sığınabileceği ve bir şekilde sorunlarının çözümünde rolü olabilecek bir *ikinci ev*, hatta çoğu zaman *ilk ev* hâline dönüşmektedir. Bu anlamıyla kafe, gençler için bağımlılık yapan, gidilemediği zaman sıkıntısı duyulan ve adeta kafe sahibinin bir "baba" gibi görülüp "abi bu hafta şundan dolayı gelemedim, kusura bakma!" şeklinde mazeretlerin ve arzuhâllerin sunulduğu ortak bir mekândır:

> "Mesela kafenin müdavimleri var. Adam gelmeyince, gelemeyince hasta oluyor. Cumartesi günü telefon ediyor, ya abi gelemiyorum bugün çok iş çıktı falan filan..." [Tunç, 29, Kafe Sahibi]

Gençler için bu denli önemli olsalar da, gerek kafe sahiplerinin gerekse toplumun kafeler hakkında pek olumlu bir bakışa sahip olduğu söylenemez. Elbette bu bakış açısının oluşmasında, kafelerde yaşanan kız-erkek ilişkilerinin, madde kullanıma dönük birtakım pratiklerin hatta bazı kafelerde yasak olmasına rağmen alkol satışı yapılmasının çok önemli bir etkisi bulunmaktadır:

"Semtte 30 tane kafe varsa çoğunun canlı müzik ruhsatı yok, bırakın alkol ruhsatını. 30varsa 28 tanesi el altından alkol de veriyor." [Gazi, 33, Kafe Sahibi]

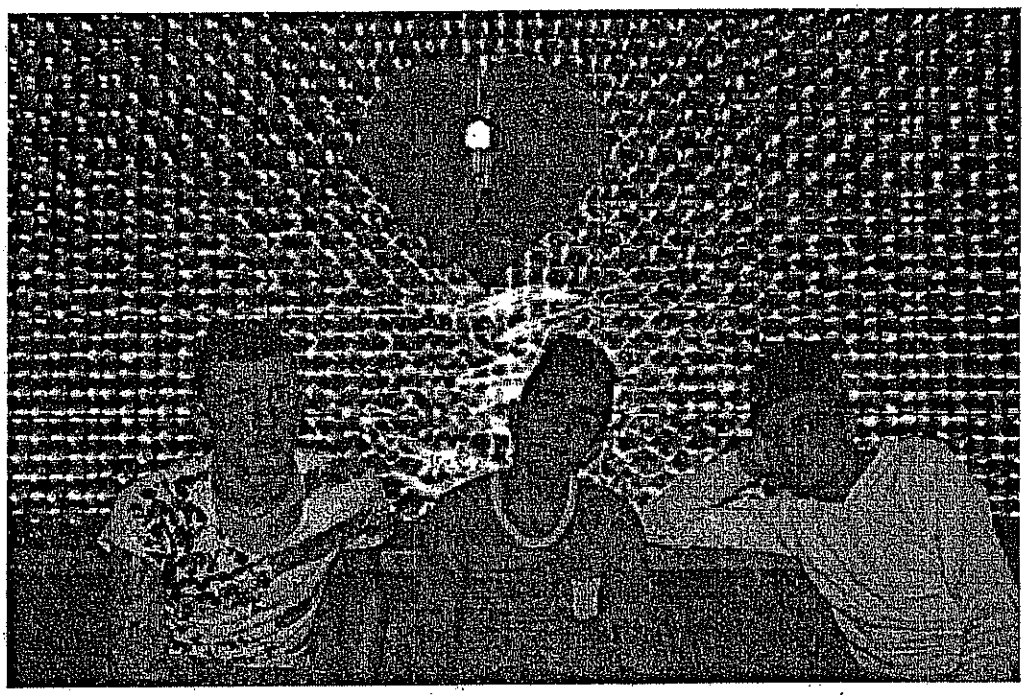
On seneyi aşkın bir süredir Esenler-Bağcılar bölgesinde kafe işletmeciliği yapan Gazi Bey'in, kafelerde birtakım yasal olmayan uygulamaların yaşandığına ilişkin ifadelerine diğer pek çok kafe sahibinin anlatımlarında da tanık olunmuştur. Özellikle el altından gençlere içki satılması ve gece geç saatlere kadar kafelerin açık tutulması sık karşılaşılan bir problem olarak görülmektedir. Kafelerin işleyişi hakkında görüşlerine başvurulan Süleyman Bey, kafe işletmenin zorlukları ve karşılaştığı problemler hakkında birtakım tespitlerde bulunmaktadır. Süleyman Bey kendi kafesinde kontrolü elinde bulundurduğunu; pek çok kafede alkol satışı yapılmasına rağmen kendisinin böyle bir yola başvurmadığını; özellikle kafelere karşı toplumda yaşanan algının resmi kurumlar eliyle bir baskı aracına dönüştüğünü ve bu sürecin kimi zaman *kafe*de eğlenen gençlerin gözaltına alınıp nezarete götürülmeleri, kimi zaman ise kafeye yüklü miktarda ceza kesmek suretiyle bir yıldırma politikasına dönüşebildiğini; kafelere giriş yaşı konusunda yasal anlamda bir kafa karışıklığının söz konusu olduğunu ve bu konuda kendilerinin mağduriyet yaşadığını; yaşanan tüm bu süreçlerin gençlerin güvenlik güçlerine karşı olumsuz bir tavır takınmalarına zemin hazırladığını belirtmektedir:

"Adam bar yapmış bar, açık saklamıyor ki. Gidiyorsun ver bir votka diyorsun koyuyor bir şişe. O adama bir şey yok, benim koltuğumun altını arıyor. Ya bu sistemde ne olur? Çocuklar emniyet'ten, devletten nefret ediyorlar. Burada kapının önünde polisi komaya soktular bir tane şahit bulamadılar. Çevre de dahil olmak üzere. Burada, bir tane şahit bulamadılar. Herkes dedi ki iyi olmuş. O kadar ki nefret ediyorlar. Ama sen adaletli olursan laf etmezler kardeşim. Niye doğum günü pastasıyla götürüyorsun karakola çocukları ne yapmış bu çocuklar? Belediye otobüsü mü yakmış, birinin bir şeyini mi çalmış, molotof mu atmış? Niye zorluyorsun ki adamı? Niye ekip arabası geçtiğinde buradaki çocuklar ana avrat küfür etsin ki? Benim mesela zoruma gidiyor. İnternet kafeye 13 yaş altı, 13 yaşına kadar girebiliyor. İnternet kafelerde porno sitelerine girebilirler, çocuk porno sitelerine girebilirler... Onlar yasak değil, kafede misket oynamak büyük tehlike. Çiftetelli oynamak büyük tehlike bu mudur yani? Ya benim uyuşturucu sattığıma inanıyorsanız baskın yapın yakalayın." [Süleyman, 40, Kafe Sahibi]

Süleyman Bey özellikle emniyet güçlerinin üzerlerinde kurmuş oldukları baskıdan çok dert yanmakta, ayrıca gençleri alkole alıştırdıkları,

uyuşturucu bağımlısı yapıp hap sattıkları; genç kızları ise 'kötü yola' alıştırıp onlar üzerinden maddi menfaat sağladıkları şeklindeki algılamalardan dert yanmaktadır. Araştırma sırasında bu algının gençler tarafından paylaşılmadığı, örneğin kafeye takılan gençlerin ebeveynlerinden çok kafe sahibi Süleyman Bey'in sözlerini dinledikleri; kendisinin ifade ettiğinin tersine, hap kullanmamaları ve hırsızlık yapmamaları yönündeki telkinlerinin gençler üzerinden olumlu tesir gösterdiğine bizzat tanık olunmuştur:

> "Ben burada bir kere hap atsam Süleyman ağabey olsun, Malik ağabey olsun canıma okurlar. Dövmeyi bırak öldürürler, biliyorum. Yani pis bir şey onlar daha iyi biliyor, bizden daha iyi biliyor o ortamı. Kaç senedir Süleyman ağabey bu kafe ortamının içinde neyin ne olduğunu biliyor." [Veli, 17, öğrenci-lise 4, Tokat]



Süleyman Bey bu anlamda elinden geleni yapmaya çalıştığını fakat her konuda gençleri kontrol edebilmenin mümkün olamayacağını söylemektedir. Gençlerin artık alkolden ziyade, daha ucuz ve riski düşük olan uyuşturucu hapa yöneldiğini gözlemlediğini belirten Süleyman Bey, gençleri hap kullanma konusunda artık kendisinin de takip etmekte zorlandığına dikkat çekmektedir:

> "Şimdi genç geliyor kafeye, alıyor hapı adam çatlıyor patlıyor, görünürde bir şey yok yani yak bir içelim falan şimdi kimse şurada yaksa sıkıntı ama hapı tık atıyorsun. Şimdi ben adamı arasam üstünde hap çıksa bu ne desem novalgin dese ben ne yapayım olmaz bekle ben teste göndereceğim olur mu? Ne yapayım adama yani ince ince yerlerini mi arayayım, var mı yok mu diye, sizce olabilir mi? Nasıl arayayım hangi birini,

100 kişi var mesela hangi birini arayayım. Saçma geliyor bana. Hap adamın üstünde, hap var atıyor, polis geldiği zaman yutuyor. Poliste bulamaz. Hap kolay o yüzden." [Süleyman, 40, Kafe Sahibi]

Kafe denilince ilk akla gelenlerden birisi de hiç şüphesiz genç kızların kafelerdeki durumudur. Nitekim apaçi gençler açısından *kız*'ın bulunmadığı bir kafe tercih edilmeyen ve gidilmeyen bir yerdir. Ayrıca kafeye girmek için "dam" gereklidir; genç bir erkek "damsız" (kız arkadaşsız) bir şekilde kafeye girememektedir:

"-Mesela 20 tane erkek birlikte geldi diyelim, bir erkeğin buraya girişi 10 lira, bana 20 lira da verseler ben onları yine almıyorum. Ne yapıyorlar mecbur? Bize kızlı takılan gençler takılırlar.

-Peki kız arkadaş bulamayanlar ne yapıyorlar?

-Köşelerde takılıyorlar. Yani kız bulamayanlar buraya hiç gelemezler. Bizimkilerde mesela o kızlı grupların da köşede takıldığı olur ama hafta sonu genelde kafelere giderler. Oynarlar, zıplarlar.

-Peki, erkek arkadaşı olmayan kız alıyor musunuz içeri?

-Alıyoruz." [Süleyman, 40, Kafe Sahibi]

Erkek damsız giremediği halde genç kız tek başına kafeye rahatlıkla girebilmektedir. Aslında bu durum, tüm dünyada yaygın bir şekilde devam edegelen *cinsel sömürü* alışkanlığının, kafeler ve genç kızlar üzerinden nasıl sürdürüldüğünün tipik bir örneği olarak görülmelidir. Nitekim Lütfü, kafeye gidip gelen bir genç kızın, bahsettiğimiz anlamda bir *sömürü* malzemesi olarak değerlendirildiğine değinerek kafe ortamlarının kızlar için "çok kötü" ortamlar olduğunu vurgulamaktadır:

"-Kızlar harbiden aştı bizi, bir kere şunu söyleyeyim hocam eğer bir kız bir kafeye takılıyorsa o kız bitti yani ya onun hayatı bitti. O istediği kadar kendine güvensin yine onu çıkartırlar yoldan. Başkası çıkartır. Bu piçler (gençleri göstererek) çıkartmazsa bu çıkartır bu çıkartmazsa ben çıkartırım ben çıkartmazsam ötekisi çıkartır." [Lütfü, 19, Lise Terk, Muş]

Süleyman Bey de benzeri bir problemin varlığına işaret ederek özellikle maddi yoksunluklar sebebiyle kızların bazen kafe sahiplerinin, bazen DJ'in, kimi zaman da parası olan bir gencin istekleri doğrultusunda sıkıntılı durumlarla karşılaşabildiğini söylemektedir. Ayrıca uzun yılların tecrübesine dayanarak kafede vakit geçiren kızların pek çoğunun sonraki zamanlarda daha zorlu günler geçirdiğini, kafe ortamlarının genç kızlar için tahmin edilemez kötülükleri barındırma potansiyeline sahip olduğunu vurgulamaktadır:

"Belki %30'luk, %40'lık kız grubu normal insan vasfına bürünüyor. İşe giriyor çalışıyor, diğerleri de orospu oluyor. Hiçbir meslek yok ellerinde,

hiçbir şey yok elinde, maddi durumu yok. Başlıyor kulüplere takılmaya gece, gidiyor orada içki içiyor.

-Peki, bir şey soracağım sana, belki de hani polislerin bakışı bundan da olabilir mi? Burası çocukları 15-16-17 yaşlarından klüplere hazırlıyor olabilir mi?

-Olabilir ama nasıl olabilir biliyor musun? Burası olmasa da olacak. Benim anlatmak istediğim ince nokta bu. Biz bu çocuklara bir gelecek hazırlayamadığımız için burası olsa da olmasa da 16 yaşında gidecek. İşte bu kızın cebinde parası olursa, elinde bir işi olursa, o da yine kulüplere gidecek ama kimseye şey yapmadan. Ama ne yapacak parası olmadığı zaman benim gibi 40 yaşında adam arayacak. Para kimde bende veyahut da Ahmet'te Mehmet'te. Her zaman bende para var, her zaman bende araba var. Her zaman onu isteğim yere götürürüm. Beni arayacak denize gitmek istediğinde beni arayacak, kulübe gitmek istediğinde beni arayacak, tatile gitmek istediğinde beni arayacak ve bana mahkum olacak. Ben ona köle muamelesi yapacağım. Hem ondan faydalanacağım cinsel anlamda, istediğim zaman getireceğim, istediğim zaman götüreceğim. Canım istediği zaman durur evinde, canım istediği zaman ben ona derim ki alo Ayşe gel benim eve. Ben kendimi örnek veriyorum, böyle bir sürü insan var. Ben şu an kırk yaşındayım. Bir sürü 18–19 yaşında kızla ilişkim istesem olabilir. Ne alaka ben 120 kilo çirkin bir adamım kardeşim, ne alaka filinta gibi genç kızla nasıl bana âşık olabilir? Ama olur, ben burada popüler bir adamım, ben kafenin sahibiyim. Size göre çok küçük olabilir, buraya göre muhteşem bir şey. Bakın bu ortamda muhteşem, kafenin sahibi olmak ya. Benim yanımda olmak bile bir ödül, bu adam benim yanımda 50 tane manita yapar. Kafeyi işletiyorum ben, DJ ne DJ bilgisayar da teyp çalıyor. Basıyor mouse'a çalıyor ama DJ. Buraya gelen kızlara kafasına göre kola ısmarlayabiliyor. Bize kolanın maliyeti 20 kuruş, 2,5 lira tanesi. Gidip orada 3 tane kıza birer bardak kola verdiğin zaman babasın. Yani biz bunların gazozlarına hap atmıyoruz kardeşim, o eskiden filmlerdeydi. Ama onların ekonomik zayıflıklarından dolayı faydalanıyoruz, onlara kola ısmarlarız, bedava alırım içeri, ne kaybedeceğim 120 kişi var içeride. Bedava alsam ne olur? Ya ben mesela 40 yaşındayım, 40 yaşında iki üç tane arkadaşım gelsin. Şurada oturalım işin yoğunlukta olduğu zamanlarda masamıza gencecik kızlar gelir, oturur. Bizimle içki içsem, içki içer. Yemek yer, gezmeye gider. Böyle bir saygı ama ne işleri var bizle kardeşim ama böyle işte durum. Hele ki başka kafelerde, ben size bunu daha açık yüreklilikle anlatıyorum. Onlar anlatmayacaklar. Onlar

çünkü yapıyorlar, ben yapmadığım için anlatıyorum. Onlar size anlatmayacaklar neler yaptıklarını." [Süleyman, 40, Kafe Sahibi]

Tüm bu anlatımlara ilave olarak kafede kızlar; kafe çalışanları tarafından kendilerine çoğu zaman rol yapılan, tekrar tekrar gelmelerini sağlamak için "yalandan aşk numaraları"na başvurulan müşteri nitelikli gençlerdir. DJ Kaya, kendisinin bu anlamda kızlarla yapmacık duygusal yakınlıklara girdiğini ve bu sayede kızların kafeye gelmelerini sağlamaya çalıştığını söylemektedir:

"Yok, ben hayatta o kafeden bir tane kız alıp da çıkartmam gezmeye, hayatta yapmam öyle bir şey, çünkü onlar bana dışarıda lazım değil ki içeride lazım, sevgili olmaz ama 'duygusal yapıyorum' hepsine, çünkü onlar mekana bir daha gelsin diye..." [Kaya, 30, DJ]

Ayrıca gençlerin önemli bir kısmı, hemen kendi mahallelerinde ya da semtlerindeki kafelerde vakit geçirmekten ziyade bir başka mahalledeki kafede eğlenmeyi tercih etmektedirler. Özellikle kızlar için bu durum çok daha belirgin bir davranış olarak belirmektedir. Gençler bu sayede tanındıkları sosyal çevrelerinde değil, evlerine biraz daha uzak ve aynı zamanda yeni oluşturdukları akran ortamlarında vakit geçirmenin daha güvenli olduğunu düşünmektedirler. Bu sayede kız-erkek ilişkilerinin çevre tarafından görülmesi endişesinden kurtulunacağı; madde kullanımları, kavga etme davranışları ve kıyafet tercihlerinde daha rahat bir ilişkinin ortaya çıkmasına olanak sağlanacağı, bu sayede yakın çevreden ve akrabalardan gelen toplumsal baskının da bir nebze olsun ortadan kaldırılabileceği umulmaktadır. Gençler için bir sosyalleşme stratejisine dönüşen bu durumu Süleyman Bey şöyle özetlemektedir:

"-Geçen bir olay yaşadım. Karşı apartmandan mini etekli bir kız çıktı, gidiyor, bakkal da dedi ki, Süleyman bu kız kafeden çıksaydı, bak yine orospu karılar gidiyor derlerdi, kendi apartmanlarından gidiyor hanım hanım gidiyor kimse bir şey demiyor diyor. Çok doğru bir izlenim. O kız kafeden çıksaydı... Hâlbuki bu mini etekleri ben giydirmiyorum kardeşim, karşı apartmandan da var. Ya inan bu mahalledeki kızlar da başka kafelere takılıyorlar. Buraya takılmazlar buraya takılan da başka yerden geliyor. Ya biraz daha uzaktan geliyor kendi mahalle kapısının dibindeki yerde takılır mı?" [Süleyman, 40, Kafe Sahibi]

Bu bölümü tamamlarken gençlerin kendi ilçeleri ve bölgeleri dışında vakit geçirme alışkanlıkları ile semt içinde köşe kapmaca olarak tanımlamayı uygun gördüğümüz tutumlarına kısa da olsa değinmeyi gerekli görüyoruz.

3.6.2.2. Semt Dışında Gidilen Yerler

Apaçi gençlerin semt dışında vakit geçirmeleri hususunda birkaç nedenin belirleyici olduğuna tanık olunmuştur. Gençlerin bu nedenler hakkındaki anlatımlarına geçmeden önce; gençler için semt dışında takılmanın *lüks* bir davranışa, çoğu zaman *gereksiz* bir harekete karşılık geldiği; ille de semt dışına gidilecekse grup hâlinde gitme yollarının arandığı söylenebilir. Apaçi gençlerin özellikle semt dışında grup olarak bulunmayı tercih etmelerinde, birtakım olumsuzluklarla (kavga vs.) karşılaştıkları takdirde kendilerini *güvende* hissetmeye çalışmalarının önemli bir payı vardır.

Semt dışına çıkmak bazen de gençlerin devam ettiği okulların ilçe dışında bulunması gibi bir mecburiyetten kaynaklandığı gözlenmektedir:

> "Okulum Sultanahmet'te olduğu için genelde Sultanahmet civarında Aksaray, Sultanahmet, Laleli, Beyazıt... Hani buralarda pek öyle çıkmıyorum semt dışına işim olursa çıkıyorum." [Veli, 17, Öğrenci-Lise 4, Tokat]

Fakat görüşme yapılan gençlerden iş hayatına devam edenlerin önemli bir kısmının yine Esenler ilçesinde iş olanaklarını tercih ediyor olmaları ve çalışmak için dahi ilçe dışına çıkmayışları oldukça ilginç bir sosyolojik duruma karşılık gelmektedir. Gençlerin pek çoğu İstanbul'u yeteri kadar tanımamakta, yaşadıkları semtten ilerde ayrılmayı düşündüklerini ifade ettiklerinde bile İstanbul'un neresinde yaşamak istedikleri sorusuna belirgin bir cevap verememektedirler. Bu belirsizliğe ailelerinin büyük çoğunluğunun göçle kente gelmiş olmasının getirmiş olduğu yabancılık hissi de eklendiğinde, yaşanan *ilçeye kapanma* hâli daha anlaşılır bir duruma gelmektedir. Dolayısıyla nadir de olsa ilçe dışına çıkma durumları, kendi akran ilişkilerinde bir ayrıcalık kazanmaya, farklılık yaratmaya ve *hava atma* aracı olarak bu durumun kullanılmasına dönüşebilmektedir:

> "Adam diyor ki giyimimle kendimi ön plana çıkarayım, görüyor televizyondan... Taksim hastalığı vardır şu sıra Zeytinburnu, Esenler, Bağcılar gençliğinde, Taksim'e gidilmez durumda o yüzden. Buranın çocukları gider Taksim'e çünkü çok büyük birşey onun için ya da bir hava atma aracı ben Esenler dışına çıkabiliyorum, ben Taksim'de dolaşıyorum alemlere akıyorum hâlbuki hiç kulübün birinden içeri girmemiştir. İstiklal Caddesi'nde meydanda inmiştir İstiklal'e gider Tarlabaşı'nda biraz cesareti varsa aşağı iner travestilere birkaç laf atar, bir iki diyalog yaşar biraz ileri gider, işte şu olur bu olur yani bunu macera olarak kendine dönüştürür. Gelir sonra onu mahallesinde anlatır, insanlar da ilgiyle izler." [Kadir, 45, Gençlerle İlgilenen Mahalle Sakini]

Her ne kadar kentin merkezinde vakit geçirmenin bu tür karşılıkları olsa da, semt dışında vakit geçirme davranışlarının gelişmemesinde etkili

olan bir başka faktör daha vardır. Muhammed, Taksim'de bulunduğu zamanlarda dikkatini çeken bir durumu şöyle nakletmektedir:

"-Taksime hayatımda en fazla 4-5 defa gitmişim. En son yakın zamanda canlı müzik olan bir yere gittim. Bizim bir arkadaşın aile dostunun doğum günü partisi vardı, çağırdı. Hatrı var kırsan olmaz, tamam dedim gelirim aldım yanıma bir arkadaşımı gittim. Taksim de yürüyorüm caddede tuhaf tuhaf kızlar tuhaf tuhaf eşgaller tipler modeller, ben tesbih seven bir insanım. Tesbihi severim sinir stresimi atarım yeri geldiğinde tesbihimi de çekerim. Bir de o gün o kalabalık bir sürü insan gördüm caddede zaten gidip gelen oluyor bir kişide tesbih gördüm bir onda bir bende, orası bize göre değildi hocam.

-Bir dakika tesbih görmedin ne demek senin için bu tesbih yoksa ne manaya geliyor?

-Benim için hocam hani tesbihi olan insan ağırbaşlı olan insandır. Bende 'bu kavram var.' [Muhammed, 20, Halde Çalışıyor, Siirt]

Muhammed'in kentin merkezindeki insanları tespih kullanmadıkları için "ağırbaşlı" olarak görmemesine karşılık söz konusu insanlar da Muhammet'i elinde tesbih salladığı için olumsuz bir şekilde tanımlamaktadırlar: "Alakasız elinde tesbih sallamak ilk apaçilik örneklerindendir. Şimdi türevleri türedi; genç insanlar işte, ne diyeyim?" (http://alkislarlayasiyorum.com/icerik/3107/apaciler, 2012). Karşılıklı olarak ifade edilen bu kanaatler, çelişik bakış açısı probleminin ilginç bir örneğini[21] oluşturmaktadır. Dolayısıyla bir taraf diğerini "tesbihsiz" olmakla "hafif" kabul ederken, diğeri "tesbihli" olmayı apaçiliğin ve kıroluğun bir nişanesi olarak görmektedir.

Ayrıca gençler kentin merkezinde kendilerinin bir şekilde dışlanacağını bilmekte, dolayısıyla kendi semtlerinde vakit geçirmenin ve eğlenmenin daha sorunsuz olacağını düşünmektedirler:

"Buranın tarzından olanları almazlar, bu çocukları almazlar. Yanında kız arkadaşı yok; içeri girse, iki tane bira içse üç tane bira içse, ona buna ketçap olucak adamın başına bela sokacak. Adam ne gerek var? Damsız almıyorlar zaten. Adam tipine bakıyor, tipine göre alıyor. Adam takmış

21 Kazgan'ın İstanbul gençliğinin değerleri üzerine yapmış olduğu araştırmada da, özellikle yoksul semtlerde ve büyük oranda göçle şekillenmiş mahallelerde yaşayan gençlerin, maddi imkânı ve eğitim seviyesi yüksek gençlere bakışlarını yansıtması anlamında yapmış olduğu tanımlamanın, Muhammet'in adını koymadığı ve söylemeye çekindiği bir duruma da tercüman olmaktadır: 'Üniversitelilerin etrafa "daha havalı" baktığını dile getiriyorlar. "Havalı" derken ne kastettikleri sorulduğunda "böyle etrafına hiç bakmayan, etrafındakileri görmeyen, görse bile ay şu şöyle mi bu böyle mi yapan, acınır tarzda bakan"; "kasıntı kasıntı konuşan"; "lafı ağızlarında çiğneye çiğneye söyleyen"; "böyle parmakları üzerinde yaylana yaylana yürüyen" şeklinde açıklıyorlar' (Kazgan, 2006: 244).

şapkasını, atmış yanına saçını, yana doğru zaten etiket var. Kapıda duran adam profesör zaten. Adam bakıyor modele, zaten rahatsızlık verecek, almaz. Ha alan yer de var, almaz diye bi şey yok. Adam çakmış içeri on tane dansçı kızı, kendisine vermiş günlük yüz milyon, elli milyon. Alın kızım içeride dans edin, atmış içeriye de iki bin tane erkeği, gümbede gümbede gidiyor. Oranın tarzı farklı, kalite kalite gidiyor." [Malik, 25, Mahallenin Eski Gençlerinden]

Gençler için semt dışında takılma alışkanlıklarının bir başka örneğini de yaz aylarında kafelere olan ilginin azalması ve genellikle yüzmek ve güneşlenmek maksadıyla deniz kenarına ya da İstanbul'da bulunan yüzme havuzlarına gidilmesi oluşturmaktadır. Bu anlamda gençler yüzmek için İstanbul'un içinde genellikle Yeşilköy ve Florya sahillerini, ayrıca İstanbul'un en büyük yüzme havuzu ve eğlence mekânını tercih etmektedirler. Gençlerin özellikle yazın çoğu zaman bir kez ve o da para bulduklarında gitmeyi tercih ettikleri bu yüzme havuzu aslında gençler için alkol kullanımına imkân sağlayan, "erotik" dansların icra edildiği ve kafe sahibi Süleyman Bey'in ifadesi ile on sekiz yaş altı yasak olan ne varsa tümünün kolaylıkla icra edildiği bir eğlence merkezidir:

"Havuz bir disko aynı zamanda da içki satılıyor, doğru mu arkadaşlar? (etrafındakilere onaylatıyor) Tabii ki ya damba dambada dambada dambada dam hem oynuyorsun hem havuza giriyorsun hem içki içiyorsun. Bu çocuk, işte bu çocuk (on iki yaşında bir çocuğu gösteriyor) parasını verip şu an girebiliyor. Havuz resmi olarak, bak bu çocuk oraya gidiyor, bilekliği takıyor votka alıyor, bira alıyor kopuyor, oynuyor, havuza giriyor, bu nasıl iş nasıl giriyor, kaç yaşında bu çocuk? Şimdi sence bunun oraya mı tek girememesi lazım buraya mı tek girememesi lazım, al sana içki. Kız çok az, erkekler de çok. Şimdi bu havuzu işletenler alıştırmak için haziran döneminde kızlara ücretsiz yaptılar. Bunların amacı ne biliyor musun? 13 yaşında 15 yaşında o kızlar var ya o kızlar orada gelip içki içip bir de dans yarışması yapıyorlar. Kızlar arasında erotik, herkes nasıl seyrediyor biliyor musun dili dışarı da seyrediyor herkes. Bir de orası yasal, çok güzel orası gitsin orayı durdursun gbt yapsın, desin 18 yaşında bu insanların ne işi var oğlum burada, burası striptiz dans yeri midir veya ne bileyim disko mudur, bar mıdır." [Süleyman, 40, Kafe Sahibi]

Gençlerin semt dışında gezme ve eğlenme alışkanlıkları maddi zorluklar içeriyor olsa da, açık bir toplumsal dışlanmaya maruz kalmayacakları mekânlar olarak gençlerin yoğun ilgisine mazhar olmaktadır. Fakat yine de apaçi gençler kendi ilçelerinde ve mahallelerinde vakit geçirmeyi tercih etmekte ve bu durum kimi zaman bir köşe kapmacaya dönüşebilmektedir.

3.6.2.3. Semtte Köşe Kapmaca Oynamak

Apaçi gençlerle görüşmeler sırasında gençlerden sıkça işittiğimiz bir başka gerçek, semt dışında vakit geçirmelerinin zorluğunun yanı sıra kendi ilçelerinde, mahallelerinde gezerken de birtakım zorluklarla karşılaşıyor olduklarıdır. *Köşe kapmaca* ile nasıl bir durumu kasdettiğimize geçmeden önce, apaçi gençler ile alakalı olarak daha önceki bölümlerde ara ara değindiğimiz gençlerin köşe başlarında takılma durumları üzerine birkaç tespit yapmak yararlı olacaktır. Gençler için köşe başlarında beklemenin, birden çok bireysel ve toplumsal karşılığı bulunmaktadır. Öncelikle köşe başında toplanmak, kafe benzeri toplanma mekânlarına gitmek için her zaman yeterli maddi imkâna sahip olmayan gençler için *köşe*'nin bir buluşma mekânı rolü üstlenmesine karşılık gelmektedir. Ayrıca kafedeki gibi sigara içmek de yasak değildir ve bu anlamda köşe başı gençler için daha özgür bir mekân anlamına gelmektedir. Ayrıca köşe başında *takılmak*, sokağa ve mahalleye vaziyet etme, gelişmelerden haberdar olma ve gerektiğinde mahalle içi yaşanan ilişkilere müdahale etme şansı sağlamaktadır. Bu anlamda mahallenin "namusu köşe başındaki gençlerden sorulur" gibi bir algı gençler tarafından kabul edilse de, mahallenin genç kızları bu durumun pek de söylenildiği gibi olmadığını, köşe başında takılmanın çoğu zaman "sözlü tacize" zemin hazırladığını düşünmektedirler. Yine köşe başında takılmak, mahallenin çocuklarının ergenliğe ve delikanlılığa geçiş dönemlerinde *çıraklık yaptıkları* bir atölyeye dönüşmektedir. Çocuklar kavga etmeyi, sigara içmeyi, madde bağımlılığını, racon kesmeyi, genç kızlara laf atmayı, nesilden nesile aktarılan bir *tecrübe* olarak öğrenmektedirler. Ayrıca bir mahallenin ya da sokağın köşe başında gençlerin toplanıyor olması, o muhitin sahipsiz olmadığı, bir bekleyeninin olduğu anlamına gelmektedir. Köşe başında toplanmak, kavga zamanlarında da gençler için ayrı bir anlama gelmektedir. Öyle ki, kavgaya köşe başında toplanarak kalabalık bir şekilde gitmek gençlerin sıkça başvurduğu bir yöntemdir. Köşe başı tüm bu anlamlarının ötesinde, evden kaçıldığında sığınılacak bir mekân, sevilen bir kızın isminin duvara kazıldığı bir pano, bazen de koro hâlinde müzik söylenen bir sahne işlevini görmektedir; bu anlamıyla köşe başları apaçi gençlerin hayatında önemli ve farklı bir konumda yer almaktadır.

Tüm bu tanımlamalara ilave olarak gençlerin köşe başlarında takılma davranışlarının, dünya çapında pek çok farklı toplumda sıkça karşılaşılan bir duruma tekabül ettiğine de değinmeliyiz. Bu anlamda çok önemli bir gençlik çalışması sayılan Whyte'ın Street Corner Society[22] çalışması,

22 Kitap için bakınız: Whyte, W.F. (1993). *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*. Chicago: University Of Chicago Press.

Chicago'nun fakir bölgelerinde yaptığı bir araştırmaya dayanmaktadır. Araştırma üzerinden Whyte, köşebaşı çocuğu altkültürünün aslında sapkın bir altkültüre karşılık gelmediğini düşündüğünü belirtmiş; sokakta buluşulan köşenin, aslında semtin yerlisi olan işsiz çocuklar için sosyal hayatlarını organize ettikleri, buluştukları bir sosyal muhite dönüştüğüne dikkat çekmiştir (Brake, 1980: 35). 1943 yılına ait bu tespitler, günümüz köşe başı gençliği için de aynı oranda geçerliliğini korumaktadır.

Gençler için *semtte köşe kapmaca oynama* durumu ise aslında bir ucundan köşe başında vakit geçirmeyle alakalı olsa da, köşe başı *takılmaları*'nı aşan bir boyutu ifade etmek amacıyla tercih ettiğimiz bir tanımlamadır. Gençlere göre bu deyim, köşe başlarında toplandıklarında mahalleli ya da polis tarafından uyarılmaları ve dağılmalarının istenmesi; boş arsalarda ya da mahalle parklarında vakit geçirmeye çalıştıklarında çevreye rahatsızlık verdikleri gerekçesiyle uzaklaştırılmaları; caddede yürümeye çıktıklarında polis tarafından GBT'lerine bakılması ve üstlerinin aranması; kafeye takıldıklarında da her an basılma ve nezarete götürülme endişesi yaşamaları hallerini kapsayan bir *köşe kapmaca oyununu* ifade etmektedir:

> "-Nereye gidecek cebinde 1 lira para yok, kim verecek o parayı burada takılacak, işte ben yemek ısmarlayacağım, harçlık vereceğim, 10 lira vereceğim hayatını öyle idame ettirecek. Şimdi çocuklardan yataktan kalkan gelecek, okul tatil olmuş diyecek. Nereye gidecek adam, ne yapsın bu adam? Belediye hangi imkânı sağlıyor buna buraya geliyor buradan kovalıyorlar, çayıra gidiyor çayırdan kovalıyorlar, sahaya gidiyor sahadan kovalıyorlar. Çocuklar kaçmakta devamlı, nereye gidecek bu adam?

-Köşe kapmaca oynuyorlar diyorsun.

-Köşe kapmaca adamın buraya girmesi yasak girse parka otursa polis gelecek ulan piç hap mı yuttun, esrar mı bunu indirecek kiloduna kadar arayacak. Yürü lan buradan diyecek, rahatsızlık verme burada. Bu çocuk oradan da nereye gidecek bana bir söyle, bu çocuk nereye gitsin otursun söyle.

Şimdi biz gitsek şu parka biraz sonra polis gelir. Dağılın (polis arabası sesi çıkarıyor) (gülüyor) Allah Allah. Tek gidebileceğimiz yer ..... pastanesi orada bir saat otursak 100 milyonumuz gider. Adam gelecek onu mu yiyeceksin, bunu mu yiyeceksin, yemiyorum diyeceksin diyecek söğüt gölgesi mi kardeşim burası kalk. Ne yapacaksın eve kilitleneceksin, evimizde yok eve gidelim.

Şimdi çocuk kız arkadaşı ile parkta oturuyor gündüz vakti, polis geliyor diyor ki, siz ne yapıyorsunuz burada, hiç oturuyoruz, konuşuyoruz, muhabbet ediyoruz hani terbiyesiz bir durum da yapmıyoruz diyor, pastaneye git hesabı pastanede yap, ee ben öğrenciyim kardeşim." [Süleyman, 40, Kafe Sahibi]

Tüm bunları söylerken gençler kendilerinin yapmış olduğu birtakım yanlışlarının da bu tür bir algının oluşmasında etkili olduğunu kabul etmekte ve ne yapacakları ve nerede vakit geçirecekleri noktasında sorun yaşadıklarını belirtmektedirler. Dolayısıyla Esenler'de gençlerin zamanlarını geçirebilecekleri uygun mekânların yeterli düzeyde olmadığı söylenebilir.

TÜRKIYE'DE KENTSEL KIMLIKLER ve KENTSEL HAREKETLER

KENTSEL DÖNÜŞÜM

11. Hafta: Kentsel dönüşüm

PEROUSE Jean-François, "Kentsel dönüşüm uygulamalarında belirleyici bir rol üstlenen Toplu Konut İdaresi'nin (TOKİ) belirsiz kimliği üzerinde birkaç saptama", in ÇAVDAR Ayşe, TAN Pelin, *İstanbul: Müstesna Şehrin İstisna Hali*, Sel yay., 2013, s.81-97.

BORA Tanıl, Türk muhafazakârlığı ve inşaat şehveti: Büyük olsun bizim olsun", *Birikim*, no:270, Ekim 2011, s. 15-18.

in ÇAVDAR Ayşe & TAN Pelin, İstanbul: Müstesna Şehir İstisna Haller, Sel Yay., 2013, s. 81-97

Kentsel Dönüşüm uygulamalarında belirleyici bir rol üstlenen Toplu Konut İdaresi'nin (TOKİ) belirsiz kimliği üzerinde birkaç saptama

Jean-François Pérouse[25]

TOKİ, kentsel dönüşüm uygulamaları ve konut piyasasının en belirleyici aktörlerinden biri oldu ve geniş ölçekli konut üretiminin başlıca hakemi konumuna geçti. Üstelik Türkiye çapında yayılmış ve tekrarlanmış egemen normatif söylemiyle, TOKİ, asli görevlerinin aksine, konut alanının hızlı metalaştırılma sürecine yoğun katkılarda bulunuyor. Bütün bunların ötesinde, öncelikle vurgulanması gereken bir husus daha var: TOKİ tarafından "sosyal konut" adı altında sunulan emlak ürünlerinin alıcıları aslında bu konutlara muhtaç olanlar değil.

24 Ağustos 2009 günü TOKİ, Kayabaşı'nda 118 metrekarelik 1809 adet "sosyal konut" arzında bulundu. "Tahmini ortalama konu fiyatı" 125.000 TL olarak belirlenmişti. Ödeme şartları ise şu şekilde yapılandırılmıştı: 4.000 TL başvuru bedeli. 16.000 ile 21.000 TL arasında "sözleşme tarihinde ilave peşinat" ve 120 ay vadeli ödeme sistemi içerisinde 875 TL'lik bir "taksit başlangıcı." Rakamları gözönünde bulundurarak aylık taksiti, asgari ücreti aşan bir konutu "sosyal konut" diye adlandıran bir kurumun, sürekli vurguladığı konut sorununa "gerçeküstücü" bir yaklaşım geliştirdiğini söyleyebiliriz. Devlete dayanan güçlü, rakipsiz bir kurum olarak TOKİ, sanki müşterek kelimelerimizin anlamını tamamen değiştirecek bir güce sahip. Aynı projede "yoksul grubu" olarak nitelendirilen konut kategorisinde ise, "başlangıç taksiti" 100 TL olan 47,65 metrekarelik konutlar bulunuyordu. Büyüklük açısından, bu nitelikte bir konut da -istatistiklere göre dullardan başka talip bulamayacağından- mevcut konut ihtiyacıyla uyuşmayan bir arz olarak değerlendirilebilir.[26]

25 Galatasaray Üniversitesi/Toulouse-II Üniversitesi

26 Resmi bir yapı olan TÜİK'e göre, 2007 senesi itibariyle, Türkiye'deki 16,6 milyon hane halkı arasında sadece 3 milyon kişi TOKİ tarafından şekillendirilmiş konut

Adem-i merkeziyetçi gidişata karşı çıkabilen ve ülkenin temel yapısal sosyal gerçeklerini örtbas edebilen TOKİ nasıl böyle devasa bir kuruma dönüştü?

Bir merkezi kurumun hızlı güçlendirilmesi

Kısaca hatırlatmak gerekirse; kentsel dönüşümü mümkün kılan TOKİ'nin yapısal dönüşümü belli bir ortamın içerisinde meydana gelmişti. 1990'ların sonundan itibaren, en büyüklerden başlamak üzere şehirlere doğru yeni bir sermaye akımı yoğunlaşmaya başladı. Bu doğrultuda, geçerli tek siyaset olarak yaygınlaşan "şehirler arasındaki acımasız küresel rekabet" ideolojisi çerçevesinde yeni şehir pazarlama stratejileri oluşturulmaya başlandı. O dönemde "Selling the City: Marketing Approaches in Public Sector Urban Planning"[27] kitabı bütün planlama kitaplarını ikame etmişti. Artık kent politikasını "yarışabilirlik" (rekabetçilik) kavramı belirlemeye başlamıştı.

Bu kent politikası ve sermayenin yeniden yönlendirilmesine paralel olarak 2001'den beri arsa ve konut fiyatlarının artışı, inşaat sektörünün aktörleri için çok teşvik edici/kışkırtıcı oldu. Çarpıcı bir örnek vermek gerekirse, bilinen Zincirlikuyu Karayolları arazisine 2001'de 150.000 dolara değer biçilmişti. Aynı arazi 2007'de 800.000 dolara satıldı.

Ayrıca, 2003'ten itibaren, İstanbul başta olmak üzere bütün ülkede ciddi bir inşaat furyası başladı. Böylece konut sektörüne yoğun bir yatırım akışı söz konusu oldu. Tekstil, turizm gibi çeşitli sektörlerden, konut sektörüne geçişler tespit edildi. Halkalı'da prestij projeleri gerçekleştiren tekstil kökenli Eroğlu Grubu, bahsedilen sektör kayışının en önemli örneklerinden biridir.

Kısa sürede, inşa edilebilir arsaların seyrekleşmesinde kritik bir noktaya gelindi ve mevcut arsaları dönüştürmeyi zorlayan ve hızlandıran önlemler alınması gerektiğine karar verildi. Böylece, şu ana kadar göz ardı edilen merkezi semtler, yeniden değerlendirildi ve buralara yatırımcılar tarafından farklı bir gözle bakılmaya başlandı. Eski şehir arsalarının yeniden değerlendirip/piyasaya sokulması sürecinde TOKİ önemli bir işlev üstlendi.

1984'teki kuruluşundan itibaren TOKİ'nin dönüşüm hikâyesi, muhtelif açılardan çok manidardır. Bu hikâyeyi anlamak için kurumun resmi tarihçesinin ötesine gitmemiz gerekir. TOKİ, 1981 ile 1984 arasında çıkan, zemin hazırlayıcı nitelikteki bir takım yasaların sonucunda şekillenmiş bir kurumdur. Bilindiği üzere 2 Mart 1984 tarihli ve 2985 sayılı "Toplu Konut Kanunu" ile "Toplu Konut Fonu" oluşturulup "Toplu Konut ve Kamu Ortaklığı İdaresi" (TOKİ) Başkanlığı kurulmuştur. 1984 ile 2002 yılları arasında Toplu Konut Fonu'nun imkânlarıyla, başlıca kooperatif kredileri kapsamında -549.000, 1989 yılı sonuna kadar olmak üzere- 940.000 konuta kredi desteği sağlanmıştır. TOKİ'nin bir milyona yakın konut için sağlanan kredi olanaklarını 1984-2003 döneminde en başarılı biçimde kullanan yapımcı kuruluş olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

Aynı dönemde, Emlak Bankası'ndan devralınan 7.852 konutla birlikte TOKİ, toplam 43.145 konutu bizzat üretmiştir. Yiğit Gülöksüz'ün başkanlığı sırasında -yani Ocak 1992 ile Aralık 1996 arasında- TOKİ, genelde konut yapı kooperatiflerine kredi sağlayan bir kurum olarak faaliyet göstermişti. 1990 yılında, 412 ve 414 sayılı Kanun Hükmünde Kararnameler ile Toplu Konut İdaresi Başkanlığı ve Kamu Ortaklığı İdaresi Başkanlığı şeklinde iki ayrı idare olarak örgütlendi. 24 Mart 1997'te *Milliyet* gazetesinde yayınlanan bir haberde, Yiğit Gülöksüz'den sonra TOKİ'nin nasıl bir değişim geçirdiğinden bahsedilirken, Gülöksüz yerine gelen yeni TOKİ başkanı açıkça, projelerin "sosyal nitelikte olmaktan çıkması" dolayısıyla eleştiriliyordu. Başka bir deyişle, TOKİ'nin kökten dönüşüm süreci AKP'den çok önce başladı. Toplu Konu Fonu, 20 Haziran 2001 tarih ve 4684 sayılı Kanunla da tamamen yürürlükten kaldırıldı. Fonun kaldırılması Toplu Konut İdaresi kaynaklarını büyük ölçüde azalttı ve bütçeden aktarılan ödeneklere bağımlı hale getirdi. Yine Haziran 2001'de, Emlak Bankası'nın bankacılık işlemleri yapma ve mevduat kabul etme yetkisi sona erdirildi. Bu kararın ardından bankanın gayrimenkulleri TOKİ, Ziraat ve Halk bankaları arasında bölüştürüldü. Başka bir deyişle, çöken Emlak Bankası'nın konut ve arsa portföyünün ciddi bir kısmını aldıktan sonra TOKİ'nin gücü aniden katlanmış

sistemine girebiliyordu. Kalan kesim ise ya giremiyordu ya da gelir yapısından dolayı kalıcı bir şekilde barınamıyordu.

27 G. J. Ashworth & H. Voogd, John Wiley & Sons, 1993.

oldu. Ama "tuhaf bir şekilde" TOKİ elindeki arazileri 2003 yılının sonuna kadar değerlendirmemişti.[28] Bu değerlendirme ancak "Emlak Konut GYO" oluşturulduktan ve söz konusu GYO, TOKİ'nin en işlevsel iştiraki olarak konumlandıktan sonra başladı.

6 Ağustos 2003 tarih ve 4966 sayılı Kanunla yapılan değişikliklerle, Toplu Konut İdaresi'nin 2985 sayılı Kanunla tanımlanan görevleri arasına yeni görevler eklendi.[29] Bu yasayla TOKİ'nin özel sektörle işbirliği imkânları geniş anlamda pekiştirildi. Yeni bir kademe olan 15 Aralık 2004 tarih ve 25671 sayılı *Resmi Gazete*'de yayımlanan 5273 sayılı "Arsa Ofisi Kanunu ve Toplu Konut Kanununda Değişiklik Yapılması İle Arsa Ofisi Genel Müdürlüğü'nün Kaldırılması Hakkında Kanun" ile 29 Nisan 1969 tarihli ve 1164 sayılı "Arsa Ofisi Kanunu"nun adı "Arsa Üretimi ve Değerlendirilmesi Hakkında Kanun" olarak değiştirildi ve kanundaki görevler Toplu Konut İdaresi Başkanlığı'na devredildi. Böylece, oldukça kısa bir zaman zarfında TOKİ Türkiye'nin en büyük kentsel arsa sahiplerinden biri haline geldi. Zira bu kanun vesilesiyle TOKİ, kentsel arsa piyasasının düzenleyicisi rolünü bir hayli güçlendirdi. Ayrıca idare arsalarının gelir paylaşımı yoluyla ihale edilmesi sürecinde, arsa değerinin saptanması yetkisi TOKİ Başkanı'na verildi. Artık kentsel askeri arazilerin bir kısmının TOKİ'ye devredilmesi konuşulmaya başlanmıştı bile.[30]

Şubat 2011'de yayınlanan "Torba Yasa"'nın 7. maddesiyle, 2 Mart 1984 tarihli ve 2985 sayılı Toplu Konut Kanunu'nun 4. maddesinin birinci fıkrası değiştirildi. Bu madde değişikliği ile, TOKİ Başkanlığı'na gecekondu dönüşüm projesi uygulayacağı alanlarda veya mülkiyeti kendisine ait olan (devlet tarafından kendisine bedelsiz verilen araziler

28 Burak Mavi : "Emlakbank'ın suçu ne?", *CNBC-e Business*, Aralık 2010, 93-94.

29 Yeni görevler: "*-Ferdi veya toplu konut kredisi vermek, köy mimarisinin geliştirilmesine, gecekondu alanlarının dönüşümüne, tarihi doku ve yöresel mimarinin korunup yenilenmesine yönelik uygulamalar yapmak ve bu konulardaki projeleri kredilendirmek ve gerektiğinde tüm bu kredilerde faiz sübvansiyonu yapmak, - Yurt içi ve yurt dışında doğrudan veya iştirakleri aracılığıyla proje geliştirmek; konut, alt yapı ve sosyal donatı uygulamaları yapmak veya yaptırmak, - İdareye kaynak sağlanmasını teminen kar amaçlı projelerle uygulamalar yapmak veya yaptırmak, - Doğal afet meydana gelen bölgelerde gerek görüldüğü takdirde konut ve sosyal donatıları, alt yapıları ile birlikte inşaa etmek, teşvik etmek ve desteklemek.*"

30 NTVMSNBC, 18 Nisan 2011.

üzerinde) ve toplu konut iskân sahası olarak belirlenen alanlarda, çevre imar bütünlüğünü bozmayacak şekilde her tür ve ölçekteki planları yapma, yaptırma ve değiştirme yetkisi verilmektedir.

Dolayısıyla, 2001'den şu ana dek, onlarca yasa veya yasa değişikliği aracılığıyla TOKİ'nin yaptırım gücü ve yetkileri iyice genişletilmiş oldu.[31] Bu on senelik dönüşüm sürecinin sonucunda, TOKİ, faaliyet alanları, projeleri[32] ve yönleri sayısız olan, eşsiz, karışık bir kamu kurumu haline gelmişti. Kuveyt, Romanya, Venezüela, Pakistan, Suudi Arabistan, Nijerya da dahil[33] olmak üzere yurtdışında pek çok inşaat projesine sahip olan TOKİ, ayrıca Merkez Bankası'nın yeni yerleşkesiyle, TBMM lojmanlarıyla ilgilenir, bina restorasyonu için kredi sağlar, sınırlarda jandarma karakolu inşa eder; Galatasaray Futbol Kulübü stadyumu, ordu için konut, Süryaniler'e özel evler, yabancılara güney sahillerinde villa yapar... Bu kontrolsüz ve orantısız büyümenin, inanılmaz bir işlev/görev karışıklığına neden olduğu ise ortada.

Buna paralel olarak, iktidar tarafından sık sık tekrarlandığı gibi, 2003'ten beri TOKİ'nin görünen sayısal performansları ilk bakışta etkileyicidir. 2010 sonu itibariyle, 400.000'den fazlası satılmış olmak üzere 480.000 konut üretildi. Öyle ki TOKİ'nin sayısal performansları, Nisan 2011'de dağıtılan "Milletimiz kazandı/Türkiye kazandı" isimli AKP broşüründe olduğu gibi, seçim öncesi iktidarın başarılarına dair bir gösterge olarak da kullanıldı.

Kamusal konut politikasının yoldan çıkmış bir aktörü olarak TOKİ

Giriş bölümünde ifade edildiği gibi, TOKİ'nin varlığı bir takım yanlış anlamalar, yanlışlıklar veya kurumsal çarpıtmalar üzerinde kurulmuş gözükür. Bu yanlış anlamaların başında ise TOKİ'nin sözde sosyal boyutu bulunur. TOKİ'nin kullandığı kategoriler çoğunlukla kuruma

31 TOKİ'yi ilgilendiren en son yasa değişikliği, 5302 sayılı İl Özel İdaresi Kanunu'nda değişiklik yapan 6225 sayılı kanunla Nisan 2011'de oldu.

32 En son ilan edilen projeler arasında, Ankara'daki "Medeniyetler Parkı" ve sıfırdan oluşturulacak 210 hektarlık Selçuklu mimarisi ağırlıklı "tarihi bölge"den söz edebiliriz.

33 Bkz. "Nijerya Cumhurbaşkanı TOKİ'den konut istedi", *Milliyet*, 4/02/2011, s. 19; veya "Yurtdışında ilk dev proje. TOKİ, Pakistan'da 4.620 konut yapacak", *Bir gün*, 19/02/2011, s. 5.

özgüdür. Örneğin, Kayabaşı Ağustos 2009 teklifinde 3 temel kategori zuhur eder: "Yoksul Grubu" (100 TL'lik "Başlangıç taksiti"), "Alt Gelir Grubu" (daire büyüklüğüne göre 244 ile 451 TL arası) ve "Sosyal Konut" (875 ile 883 TL arası). Bu üç kategorinin doğrultusunda, konut sayısına baktığımızda, "Yoksul Grubu" (dullar, şehit aileleri...) tüm arz edilen konutların sadece yüzde 6.64'ünü teşkil eder.[34] Keza "yoksullar" için TOKİ'nin tespit ettiği "başvuru şartları" arasında "İstanbul ilinde son 3 yıl ikamet etme" şartı, en muhtaç olanlara yönelik dışlayıcı bir koşul olarak görünebilir.

2010 senesini sonunda TOKİ, alıcı kitlesini genişletmek için İstanbul'daki "Alt gelir" grubunun gelir sınırlarını 2.500 TL'den 3.100 TL'ye yükselterek, bu kategoriye yüklenen anlamı da iyice sarsmış oldu.[35] Yine başvuru tarihleri 10 Ocak-31 Mart 2011 olan Halkalı'daki TOKİ konutları 1.667 ile 2.925 TL arasındaki "Başlangıç taksiti" ile halka sunuldu.[36] Üstelik, Taşoluk ve Bezirganbahçe'de gözlediğimiz gibi, kentsel dönüşüm uygulamalarının sonucunda yerinden edilenler için yapılan TOKİ konutları, kısa zamanda, taksitlerini ödeyemeyen ya da konutlarından memnun olmayan hak sahipleri tarafından boşaltıldı. Şubat 2011'de, Taşoluk'ta TOKİ tarafından tespit edilmiş Sulukuleli hak sahiplerinden yüzde beşi bile kalmamıştı.[37]

Bu örneklerden hareket ederek, genellikle söylendiğinin aksine TOKİ tarafından üretilen konutların yüzde 10'u bile gerçek sosyal konut olarak kabul edilemez.[38] Zaten her TOKİ projesinde, başlangıçta belirlenen sosyal şartlar zamanla ya kaldırılıyor ya da çarpıtılıyor... Sonunda, devlet imkânlarıyla üretilmiş konutlar şartsız bir şekilde pazarlanıyor. Zira, TOKİ'nin kamunun hesap verebilir olması gerekliliğinden masun olması, bir başka deyişle her tür denetimden azade olması da bu türden çarpıtmaların takibini hayli zorlaştırıyor.[39]

34 Başka bir deyişle 504 adet/7 588 adet.

35 Bkz. "TOKİ gelir sınırlarını yükseltti", *Dünya*, 13 Aralık 2010.

36 Bkz. *Radikal*, 16/01/2011, s. 4.

37 Yine de inkâr edilemez bu gerçek resmi söylemleriyle çelişiyor; bkz : "Gecekonduda oturan Roman kalmayacak", *Yeni Şafak*, 7/07/2010.

38 Resmi TOKİ rakamlarına göre, 2003-2008 dönemi için, yaptırılan konutların % 1'i "tarım köy uygulamaları", % 3'ü "afet konutları", % 12'si "gecekondu dönüşüm", % 25'i "alt gelir grubu" ve % 59'u "dar ve orta gelir grubu"'ndan oluşuyor; bkz: www.tysr.yem.net.

39 Bkz. Ahmet Erhan Çelik, "TOKİ: Pandora'nın kutusu", *Fortune*, Mart 2009, s. 44-46.

Böylece meşruiyet söylemini zaman zaman "zenginden alıp yoksula aktarırız" sloganıyla özetleyen TOKİ'nin "Robin Wood" stratejisinin çok da ikna edici olmadığını görmüş oluyoruz. "Hasılat/Gelir Paylaşımı" ya da "Kaynak Geliştirme" adı altında, TOKİ daha çok orta, üst-orta ve üst sınıflara hitap ediyor.[40] Dahası, bu projelerde kazanılan para daha çok TOKİ'nin özel paydaşlarına gidiyor. TOKİ'nin bu gidişatının karşısında, muhafazakâr iş çevrelerinden kaynaklanan manidar tepkiler de yükselmedi değil. 9 Ocak 2011 tarihli *Yeni Şafak* gazetesinde, MÜSİAD İnşaat Kurulu Başkanı Mahmut Asmalı'nın sözleri şu başlıkla aktarılıyordu örneğin: "TOKİ ve Kiptaş lüksten çıkmalı."[41] Özetle, başta kamu kişiliğini ve kamulaştırma yetkisi olmak üzere kamu yetkilerini kullanarak TOKİ özel iştiraklerine arsa ve iş veriyor. Yakından bakıldığında, TOKİ'nin gerçek hedef kitlesinin resmen ilan edilen hedef kitlesi olmadığı bütün açıklığıyla görülüyor.

Ayrıca, sırf "mülk sahipliği" statüsüne erişime odaklanarak TOKİ, başka ülkelerde yaygın olan sosyal konut politikalarının önemli bir boyutunu reddetmiş oluyor. Bu boyut, piyasadan arındırılmış, kamu tarafından yardım edilen/desteklenen kiralık konut sektörüdür.

Hem Taşoluk, hem de Bezirganbahçe için çok kullanılan fakat eleştirilmesi gereken bir başka resmi iddiası daha bulunuyor TOKİ'nin: Bu iddiaya göre, özellikle "gecekondu dönüşümü" adı altında yürütülen uygulamalarda, TOKİ konutlarına geçme süreci, bir nevi medeniyet veya çağdaşlığa geçiş süreci olarak sunuluyor. Yüzeysel, görünür bir "yaşam çevresi" değişikliği, yani gecekondudan apartman dairesine geçiş, imrenilecek bir sınıf atlama hamlesini ifade ediyormuş gibi yansıtılıyor. 2007 boyunca, yeni yapılan Bezirganbahçe TOKİ konutları hakkında, *Zaman*, *Bugün*, *Yeni Şafak* gazeteleri bu tür resmi söyleme bolca yankı verdiler. Fakat ilk bakışta olumlu gibi görünen bu yaşam çevresinin geçirdiği değişim sürecinin, ailenin gelir kaynaklarına dair kalıcı bir yapısal değişim

40 Artık TOKİ için bazı muhalif "Toplu Konak İdaresi" açıklamasını kullanmaya başladılar.

41 Aynı şekilde, bkz: *Milliyet*, 9/01/2011, s. 11. Ayrıca, 2008 GYODER raporlarından birinde, şu cümle okunabilir: "TOKİ konuttan çekilsin, finansman desteği sağlansın" (bkz: *Referans*, 6 Haziran 2008, s. 6). Yine *Referans* gazetesinde, Tüm İnşaat Müteahhitleri Federasyonu başkanı Tahir Tellioğlu, "TOKİ kartel yapılmak isteniyor" diye konuştu (4 Temmuz (TİMF) 2008, s. 11).

anlamına gelmediği gözden bilinçli olarak kaçırıldı. Bu mucizevi değişime inanç, ciddi hiçbir sosyolojik incelemeye dayanmıyordu.[42] Gecekondulardan gelenlerin apartman dairelerine geçmeleri, günlük hayatta önemli bir değişim teşkil etse de, bu değişim hiçbir şekilde, söz konusu ailelerin sosyal konumlarını değiştiremez. Sunulan konforlu medeniyet, güvenlik donanımları ve bol bol tüketim fırsatlarından oluşan tek kalıplı ve yönlü bir yaşam tarzından ibarettir.[43]

Bu yüzden, TOKİ'nin "yeni orta sınıflar" yaratma kapasitesi hakkındaki analizlere şüpheyle bakmaya devam ediyorum. Özellikle sosyal bilimcilerin, bu söyleme son derece dikkatli yaklaşmaları gerekir. TOKİ'nin yanıltıcı nitelikteki bu söyleminin bekçiliğini yapmak sosyal bilimcilerin üstleneceği türden bir rol olamaz. Yeni hâkim siyasi güçlere bağlı ve paralel olarak yükselen bazı sosyal grupların mevcudiyeti ve söz konusu sosyal grupların, ayırt edici bir anlamla yüklenen TOKİ/KİPTAŞ konutlara yönlendirilmesi inkâr edilemez bir olgudur. Fakat bu olguyu genel bir orta sınıflaşma süreci olarak tarif etmek için henüz çok erken olduğunu düşünüyorum. Bezirganbahçe'deki blokların bir kısmı, şartsız bir şekilde arz edilmesine rağmen, hiç alıcı bulamamıştı. Demek ki TOKİ tarafından yaratılmış bu arzu edilen yeni orta sınıf çok da geniş değil.

Üstelik resmi mecralardan yeterince dile getirilmemiş bir husus var: "sosyal" olarak sunulan TOKİ konutları, kısa bir zaman içerisinde sıradan özel konut piyasasına düşüyor. Bezirganbahçe'de görüldüğü gibi, TOKİ ve ilçe belediyesi tarafından tespit edilen "hak sahipleri"nin önemli bir kısmı, karaborsada haklarını satıp ortadan kaybolmuşlar.[44]

42 Burada, bence acilen Türkçeye çevrilmesi gereken 1970'te yayınlanmış olan kent sosyolojisinin bir anıt metnine gönderme yapmak isterim: CHAMBOREDON, J.C. & LEMAIRE, M. (1970), "Proximité spatiale et distance sociale. Les Grands Ensembles et leur peuplement", *Revue Française de Sociologie*, N°XI/1. Ama maalesef, gerek Fransa'da gerekse Türkiye'de, siyasi ve akademik alanlarda, halen bu şekilsel mucizeyi sunan ve destekleyenler var.

43 Bkz. bizim: "Ayazma'dan Bezirganbahçe'ye geçme sancıları: 'Niye bizi soktun buraya?'", *Express*, 2008/1, sayı 89, s. 45.

44 Bkz. İsa Sezen, "Fakirler için yapılan evler karaborsada satılıyor", *Zaman*, 5/02/2006.

Zaman, 03 Mart 2007

TOKİ'nin hegemonyası ve kamusal kimliği

Ağır bir "kurumsal iletişim" aracılığıyla kendi hegemonyasını sürekli besleyen TOKİ'ye karşı çıkmak kolay değil.[45] TOKİ, kendisini eleştirenleri, "terörist", "vatan haini" seviyesindeki yaftalarla mahkum etme yolunu seçiyor. Geniş çaplı TOKİ propagandası ve yurttaşların bilgiye erişimi önündeki engeller eleştiri yapmayı da zorlaştırıyor. Bu sayede TOKİ, "inşaat ve gayrimenkul sektörünün" bir nevi rakipsiz başhakemi olarak iktidarını iyice hissettiriyor.[46]

TOKİ'nin kendine özgü kamu anlayışı

TOKİ'ye kamu kavramından yola çıkılarak ciddi bir dizi eleştiri yapılabilir. TOKİ, "Toplu Konut ve Kamu Ortaklığı İdaresi" olarak ku-

45 Bkz. Toplu Konut İdaresi (TOKİ), *Bilinirlik, Güvenilirlik ve Marka İmajı Araştırması*, TOKİ Araştırma Dizisi 4, Ankara, 2008, s. 29 ve s. 58-59.

46 "TOKİ 24 müteahhidi kara listeye aldı", *Taraf*, 16 Ağustos 2008, s. 5.

rulmuştu. Oysa zaman içinde TOKİ'nin "kamusal" boyutu kayboldu. TOKİ, kimliği ve niteliği belirsiz bir yapı ve gücünü de bu belirsizlikten alıyor. Fiili uygulamalarına bakacak olursak, hem kamu, hem özel, hem işveren, hem yüklenici... Hem yatırımcılara yönelik proje geliştiricisi,[47] hem konut yöneticisi; hem bir *Robin Wood*, hem hesap veremeyen rakipsiz bir kral... Bu büyüklükte ekonomik hacme sahip bir kurumun İhale Yasası'nın dışında kalması kolayca kabul edilebilecek bir durum değil. Ayrıca, TOKİ'nin devlet arazilerini satış koşulları ve yöntemlerinin de şeffaf olduğu söylenemez.[48]

Bana kalırsa, kamunun asli görevleri arasında, süreklilik ve sürdürülebilirlik sağlama, bilgiye erişim ve bilgi paylaşımını mümkün kılma, mekânsal/sosyal eşitlik ve çeşitlilik temin etme de bulunuyor. Oysa özünde bir kamu kurumu olan TOKİ, bu temel görevleri ciddi biçimde göz ardı ediyor. Sürdürülebilirliğin sağlanması açısından da durum pek parlak görünmüyor. Ayazma'da olduğu gibi, TOKİ yerel kentsel belleğin yıkılmasına ortak oluyor. Bu örnekte, yüzlerce hayat, aile, birey hikâyeleriyle otuz yıldır var olan bir yerleşim yeri tamamen silindi ve yerine TOKİ etkin katkısıyla iş adamı Ali Ağaoğlu tarafından (!) üst-sınıflara yönelik 3.500 konutluk bir kapalı "residence" inşa edildi. Bu arazinin mekânsal geçmişle hiçbir canlı bağlantısı kalmadı. Burada olan şeyin adı iddia edildiği üzere dönüşüm değil, yok etmeydi...

Sürdürülebilirliği sağlama görevine gelince, TOKİ, hazine arazilerini satarak veya "gelir paylaşımı" sistemi kapsamında iri bir inşaat grubuna devrederek, kamu kaynaklarını israf ediyor. Çünkü böylece kentsel yayılmaya karşı en etkin kamusal silahlardan birini hızlı tüketiyor.

Eşitlik temin etme vazifesine gelince: TOKİ, yurttaşların doğa ya da tarih güzelliklerine erişim haklarının eşitlenmesini savunmak yerine, kentin nimetlerinin eşitsiz dağıtılması yönünde adımlar atıyor. TOKİ'nin "hak sahipliği" anlayışına göre, TOKİ'nin uygulamalarından ilk nemalananlar mülk sahipleri oluyor. Mülk sahibi, yani hak

47 2005'te TOKİ başkanı bizzat bu tür nasihatlerde bulunuyordu : "Gayrimenkule yatırım yapmanın tam zamanı"; bkz. *Vatan*, 30/05/2005.

48 *Birgün*, 7 Nisan 2008, s. 5.

BASINA VE KAMUOYUNA

Yıktıkları evlerimizin üzerinden lüks konut... Tarumar ettikleri hayatlarımız üzerinden hayat satıyorlar... Bu bir TOKİ-Belediye ve Sermaye sahibi uygulamasıdır... Ağaoğlu inşaatın reklamlarda gösterdiği proje alan ,evlerimizi yıkarak , zorla bizi gönderdikleri alandır...

Ayazma - Tepeüstü Kentsel Dönüşüm Projesi mağdurları olarak Küçükçekmece Atatürk parkındaki bekleyişimizin 52.hafta'sına girdik. Kamu idarecilerinin bizlere söz verip tutmamasından gına gelmiş vatandaşlar olarak hem verilen sözlerin tutulmasını sağlamak hem de verdiğimiz dilekçelerin bürokrasinin unutulmuş derinliklerinde kaybolmasına mani olmak için,

4 yıl barakada-sokakta kaldıktan sonra kabul edilen hak sahipliğimizin , gereğinin yerine getirilmesini istemekteyiz. 1 yıldır her pazar günü saat 09:00' da başlayıp pazar günü saat 16 : 00 arasında Küçükçekmece Belediye Binası Yanındaki Atatürk parkında adaletin tecellisini beklediğimiz oturma eylemimizi **Bu hafta Emek ve Dayanışma Bayramı 1 Mayıs alanında sürdüreceğiz.**

Ayazma Kentsel dönüşüm mağduru aileler olarak, pankartımızla, dövizlerimizle , Taksimde 1 Mayıs alanında olacağız.

1 Mayıs 2011'de dağıtılan Ayazma bildirisi

sahibi olmayanlar ise öncelikli/ayrıcalıklı olmadıklarından en iyi ihtimalle çeperlerin de çeperlerine, örneğin Taşoluk'a, Bezirganbahçe'ye ve Kayaşehir'e gönderiliyorlar. Zaten TOKİ yürürlüğündeki kentsel dönüşüm, bir şekilde, belli bir açıdan "yanlış" bir yerde bulunan yoksulların, varlıklıların imrenilen konumlarına bir kaydırma süreci olarak okunabilir. Böylece yukarıdan belirlenen yeni bir düzen oturtulmuş oluyor. Ne var ki bu kaydırma yukarıda da belirtildiği üzere alabildiğine yüzeysel olduğundan, aslında bir sınıfsal hareketliliğe tekabül etmiyor.

Bunun yanında 1982 Anayasası'nın 57. maddesinde tanımlanan kamunun barındırma görevi, TOKİ tarafından eşitlik ilkesi doğrultusunda üstlenilmiyor artık. Dönüştürülmüş Ayazma'da kimlere oturma ve "yaşama hakkı" tanındığına bakılarak TOKİ'nin nasıl bir eşitsizlik yarattığı rahatlıkla görülebilir. Çünkü bu "dönüşüm" çok sınırlı bir sosyal gruba mahsustur. Dahası, bu örnekte eşitsizlik, TOKİ himayesinde üretilmiş bir ayrıcalık ve pazarlama kozu olarak sunuldu.

Sonuç olarak, TOKİ'nin kamunun yoldan çıkmış bir kurumu olduğu ve kamu raylarına yeniden yerleştirilmesi gerektiği ortada. Bunun için de, konut üretimi ve arzının yalnızca iktidar tarafından kullanılan bir seçim malzemesi olarak kullanılmasına son vermek

gerekir.[49] Doğrudan başbakanlığa bağlı merkezi bir yapı olarak, çoğu zaman kamu ruhunun dışında devletin meşruiyeti, otoritesi ve limitsiz imkânlarını/kaynaklarını kullanan bir yapıdır TOKİ. Gerekli "konut seferberliği"ni üstlenmek üzere, devlet ve umumi menfaat adına istimlâk kararını verebilen bir yapıdır. Ayrıca umumi menfaati tanımlayabilen, tespit edebilen bir kurum olarak da karşımıza çıkar. Böyle bir kurumun Şubat 2011'de geçen "torba yasa"yla, konut dışı projeleri için Kamu İhale Kanunu kapsamından çıkartılması kabul edilebilecek bir gelişme olamaz.

Zaman içerisinde, kamu/özel ortaklığını teşvik etmeye kurulmuş bir makineye dönüşen TOKİ'yi buna muktedir kılan yasa ve yasa değişikliklerinin dikkatle okunması gerekir. Bu yönde, en önemli yasa değişiklikleri, 31 Temmuz 2003'te ve 5 Mayıs 2004'te yapıldı ve TOKİ yasasına getirilmiş bu eklerle, "Konut sektörüyle ilgili şirketler kurmak veya kurulmuş şirketlere ve finans kurumlarına ortak olmak" TOKİ'nin sayısız yetkileri arasındaki yerini aldı.

Bu yasal vesilelerle 28 Şubat 2011 itibariyle aralarında 6,275 milyar TL'lik değeriyle piyasanın en büyüklerinden biri olan "Emlak Konut GYO A.Ş."nin de bulunduğu onlarca iştirake sahip oldu TOKİ.[50] Bundan böyle, birbirini güçlendiren ikizler gibi TOKİ ve Emlak Konut GYO A.Ş., Halkalı veya Ispartakule'de olduğu gibi İstanbul'un değerleri hızla yükselen belli bölgelerinde inşaat tekeli oluşturdular.[51] Bunun neticesinde, kooperatiflere karşı ucuz ve altyapılı arsa sağlama görevini yerine getiremeyen TOKİ, toprak rantının yüksek olduğu arsaları büyük holdinglerin gayrimenkul yatırım ortaklarına "hasılat paylaşımı" adı altında devrediyor.[52]

Dahası bu ilişki çerçevesinde taşeron sistemine sistematik olarak başvurulmasından dolayı, TOKİ şantiyelerinde maaşlar düzenli verilmiyor ve gerekli iş güvenlik tedbirleri alınmıyor. Sadece buna bakarak bile TOKİ'nin kamu niteliği tartışılabilir. Çünkü denilebilir

49 Bkz. *Referans*, 4 Temmuz 2008, s. 11.

50 1990'da kurulan Emlak Konut A.Ş. 29 Temmuz 2002 tarihinde Emlak Konut Gayrimenkul Yatırım Ortaklığı A.Ş'ye dönüşmüştür. Emlak Konut'tan başka, İhlas Holding GYO, "Yeşil GYO", "Kiler GYO", "Sinpaş GYO" ve "Torunlar GYO" zikredilebilir.

51 Bkz. Burak Mavi, "Emlakbank'ın suçu ne?", *CNBC-e Business* dergisi, Aralık 2010, 93-94.

52 Geray, s. 751

ki, madem TOKİ, inşaat sektörünün, kamudan gelen seçkin, eğitici gücü olmak istiyor, neden çalışma koşulları açısından tavizsiz ve özel sektöre örnek olacak nitelikte bir işleyiş sergilemiyor?

Daha önce vurgulandığı gibi, TOKİ için konut alanındaki tek selametli çıkış yolu mülk sahibi olmaktan geçer. Türkiye'nin, Avrupa ülkeleri arasında ev sahipliği oranının en yüksek olduğu ülke olması dikkate alınması gereken bir durum.[53] Çünkü kamu tarafından desteklenen bir kiralık konut stoğu yani sosyal konut politikası bulunmuyor. TOKİ'nin sunduğu "kira öder gibi ev sahibi olma" çözümü, epeyce sağlam, istikrarlı bir hane halkı gelir kaynağını gerektiren "dışlayıcı" bir çözüm olarak, sahici bir sosyal konut politikası olmaktan çok uzak.

TOKİ ve kamusal yerelliğin ısrarcı inkârı

TOKİ bütünüyle ulusal bir perspektif üzerine kurulu.[54] TOKİ'nin temsil ettiği merkezi ve dikey yaklaşım, farklı mekânların farklı renklerinin bir toplu inkârına neden oluyor. Başka bir deyişle, TOKİ'nin hiçbir alan anlayışı yok. Belli bir mekânda, o mekânın bütün paydaşlarıyla beraber hareket etmiyor. Hep merkezden ve tepeden, kendi dar kurumsal mecrasında kalıyor ve gözü kapalı bir özgüvenle müdahalede bulunuyor.

Küçükçekmece-Ayazma örneğinde görüldüğü üzere, TOKİ'nin el attığı yerlerde ilçe belediyeleri çok belirleyici olamıyor. 2004'ten itibaren burada tanık olduğumuz süreçte, ilçe belediyesinin inisiyatif alanını TOKİ lehine nasıl kaybettiğini gözlemledik. Nihayet, 2006 sonunda TOKİ, dönüşümü yürütme görevini eline almış bulunuyordu.

Ayrıca, TOKİ'nin politikası, yerel karar alma ve planlama sürecinin dışında geliştirilen bir merkezi arsa/altyapı/konut politikasıdır da. TOKİ, mesela, 2005'te çıkan yeni Belediye Yasası'yla kurulan Kent Konseylerini, muhatap alınabilecek, geçerli bir paydaş olarak tanımıyor. Aynı zamanda, TOKİ'nin planlama ve müzakere süreç-

53 Bkz. *Hürriyet*, 4 Ekim 2007, s. 6.

54 "(...) TOKİ, ülkemizde konut ve kentleşmeye ilişkin sorunlara ulusal düzeyde çözüm üretmeyi amaçlayan bir kamu kurumudur" (biz vurguluyoruz); bkz. Toplu Konut İdaresi (TOKİ), *Bilinirlik, Güvenilirlik ve Marka İmajı Araştırması*, TOKİ Araştırma Dizisi 4, Ankara, 2008, s. 5.

lerini yönetme tarzı kentsel planlamayla kesişmiyor. Öyle ki örneğin ulaşım planlaması ve TOKİ projeleri, birbirlerinden bağımsız işleyen süreçler olarak karşımıza çıkabiliyor.

TOKİ'nin varlık sebebi: Türkiye'nin sözde "Konut açığı" meselesi

Resmi söylemlerde, hep tekrarlanır: "Türkiye'de 2,5 milyonluk bir konut açığı var." Buna dayanılarak ve TOKİ'nin izinde geniş bir konut seferberliği ilan edildi. TOKİ'nin propaganda gücü, Türkiye'deki korkutucu ve bir an önce doldurulması gereken konut açığı üzerinde kuruldu.[55] Bu konut açığı meselesi tartışılmaz ve sugötürmez bir gerçek olarak görülmeye başlandı. Fakat bu tesir edici rakama nasıl varıldığı hiç açıklanmıyor ve gözümüzü kapatıp inanmamız bekleniyor. Oysa inşaat sektöründe de İstanbul Büyükşehir Belediyesi bünyesinde de, TOKİ'nin "konut açığı" tezini paylaşmayan ve ara sıra duyulan sesler var. O farklı sesleri dinlediğimizde, görünen şu: Aslında İstanbul'da yüz binlerce boş konut var. Kiraya verilmemiş ya da verilememiş, satılamamış, tamamen bitirilmemiş, altyapısız, inşaat ruhsatı, iskân ruhsatı olmayan, Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne bağlı henüz değerlendirilmemiş konutlar... Bu farklı gerçeği göz önünde bulundurarak konut seferberliğinin işleyişini yeniden düşündüğümüzde, "konut açığı" söyleminin ne tür çıkar gruplarına faydalı olduğunu da anlamış oluruz: Örneğin bu söylemin mevcut konut stokunu değerlendirmeden ve arkalarına bile bakmadan yeni konut üretenlerin çıkarına olduğunu anlamak hiç de zor değil.

Son olarak, TOKİ'nin konum ve görev tanımındaki kaymayı özetlemek üzere, *Milliyet* gazetesinin emlak uzmanı Fehim Genç'in bir yazısına attığı başlığı hatırlamakta fayda var: "TOKİ zenginlere ucuz konut satacak" (28 Ocak 2006, s. 2). Gerek yetki, gerekse arsa açısından devletin olağanüstü imkânlarını kullanarak TOKİ, kolayca ödeyebilen ya da yatırım yapmak isteyen bir kitleye konut üretiyor. Bu da TOKİ'nin kamusal niteliğini unuttuğunun ilk ispatı olarak görülebilir. Bugüne kadar TOKİ ne hayal ettiği gibi

55 Bu egemen söylemin başka bir versiyonu: "TOKİ gecekondu sorunu çözer" (*Yeni Şafak*, 2 Ocak 2008, s. 5).

şehirleşmiş bir yeni orta sınıf müşteri kitlesine, ne de dışlanmış ve görünmezleştirilmiş muhtaçlara ulaşabildi. Oysa, TOKİ'nin kuruluşundaki niyet toplumun en muhtaç kesimlerine ulaşılabilir konut sağlamaktı. Bunun yerine TOKİ, umumi çıkar ve konut krizini bahane ederek, konut sektörü ve piyasasının en belirleyici konumuna geçti. Üstelik, kamu kontrolünün dışında kalan oldukça kapalı bir kutu olarak işlerini yürütmeyi tercih etti.[56] Kısacası "TOKİ, devlet eliyle yap-satçılık yapmaktan" öteye gidemedi.[57]

Kaynaklar:

Aykaç, Ç. & Yılmaz, E. & Danış, D. (2008), "Bir 'medenileştirme' projesi olarak toplu konutlar. İstasyon Mahallesi ve sonrası", İstanbul Dergisi, Sayı 64, s. 26-31.

Atayurt, U., "TOKİ'nin İcraatları" Express Dergisi 2008/07 & "'İspanya modeli' kapıda", Express, Aralık 2008, s. 34-36 & "Key Ödemeleri" Express Dergisi 2008/09.

Barthel, P.-A., Zaki L., "Les holdings d'aménagement, nouvelles vitrines techniques de l'action urbaine au Maroc. Les cas d'Al Omrane et de la CDG Développement", in ZAKI L. (ed.), *L'action urbaine au Maghreb, enjeux professionnels et politiques*, Paris, Karthala, 2011, s. 172-192.

Baysal, C. (2010), Ayazma(n)'dan Bezirganbahçe'ye: Tutunamayanlar. İstanbul'u kentsel dönüştürerek küresel yapmak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hukuk Yüksek Lisans Programı (İnsan Hakları Hukuku), Yüksek Lisans Çalışması (Prof. Dr T. Tarhanlı).

Baysal, C., "Gönüllü-gönülsüz gettolar", Radikal 2, 12/12/2010.

Geray, C. (2009), "AKP ve Konut: Toplumsal Konut Yöneltisi Açısından TOKİ Uygulamaları", İlhan Uzgel & Duru, B. içinde, 2009, *AKP Kitabı-Bir Dönüşümün Bilançosu*, Ankara, Phoenix, s. 743-753.

Kaya, E., "TOKİ: Devlet İçinde Şirket", Birgün, 12 Nisan 2010.

Kuyucu, T. (2011), "Bir Mülkiyet Transferi Aracı olarak TOKİ ve Kentsel Dönüşüm Projeleri", İstanbul Sempozyumu, 15-16 Ekim 2010.

T.C. Başbakanlık TOKİ (2010), Türkiye'nin geleceğini inşa ediyoruz, TOKİ-Kurum Profili 2009-2010, Ankara.

56 "Devlet içinde şirket" (*Birgün*, 12 Nisan 2010). Ayrıca bkz. "Bu denetim yazanaklarını yazan yüksek denetçilerin TOKİ'yi denetleme görevinden alınmaları düşündürücü..." Geray, s. 752

57 Geray, 2009, s. 748

TOKİ Moody's report, February 2008, www.moodys.com.
Suher, H. (2004), "Exploring the potentials of mass housing in terms of urbanisation", ITU A/Z, Vol.1, N°1, 60-78.
Açık Radyo programı
TOKİ Hikayesi 1 (12 Kasım 2008) Konuklar: Ayşe Çavdar, Ulus Atayurt
TOKİ Hikayesi 2 (19 Kasım 2008) Konuklar: Ayşe Çavdar, Ulus Atayurt

Kentsel dönüşüm süreci yeni orta sınıf için ne tür riskler barındırıyor?

Türkiye ekonomisinin en dinamik mekânsal örüntüsünü oluşturan İstanbul'da orta sınıflar, her krizin bir şaka olduğu ve fırsatı bulunursa doğru çıkışın da bulunabileceği şeklinde özetlenebilecek bir bilinç yarılmasının fay hatlarında var olmaya çalışıyorlar. İstanbul'da kentsel dönüşüm projelerinin mutlak bir depremin yaratacağı riskler üzerinde şekillendirilmesi ise, bu durumun yalnızca bir alegori olmayabileceğini gösteriyor.

Türk muhafazakarlığı ve inşaat şehveti

Büyük olsun bizim olsun

TANIL BORA

Turgut Cansever, sadece üstad mimar olarak değil bir düşünür olarak, Türkiye'de muhafazakar düşünüşün saygın şahsiyetlerinden biri. Cansever, –1990'ların ortaları oluyor–, Antalya'da Hadrian Kapısının karşısına cami yaptırmak üzere bir dernek kuran ve caminin hasını yapması için de kendisine müracaat eden mütedeyyin zevatla yaptığı görüşmeleri anlatır. Cami müteşebbisleri, Cumhuriyet devrinin Roma eserlerini yüceltmekten başka bir şey düşünmediğinden yakınmaktadırlar, bunun karşısında İslami eserlerini yüceltmeye azmetmişlerdir, Osmanlı ihtişamının reenkarnasyonu peşindedirler, azametli bir kubbeyle Hadrian Kapısı'na haddini bildirmek istiyorlardır. Turgut Cansever onlara "Bir kültürün yüceliği konusunun bir ölçü sorunu olmadığını" telkin eder. Hadrian Kapısı orada var ise oraya yapılacak yeni bir binayı onun varlığını da hesaba katarak tasarlamak gerektiğini anlatır. Tüm *çevreyi*, iklimi, ışığı, her şeyi hesaba katmak lazımdır ve görkemi, yüceliği büyüklükte aramamak lazımdır, ona göre. Uzun müzakereler neticesinde dernekçilere fikrini kabul ettirir.[1]

Ne çare ki, Turgut Cansever gibi birini kapı kapı gezdirmedikçe eşrafı ikna etmek mümkün değildir.

* * *

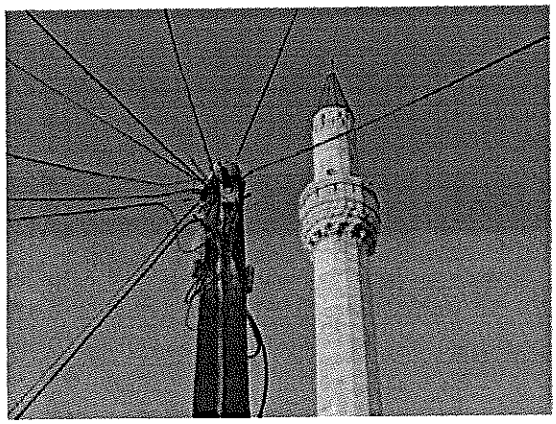
Bir İslami-muhafazakâr mimar-düşünür olarak Turgut Cansever,[2] imar ve şehir peyzajının "insan ölçüsünde" olmasını ve çevreye uyumunu odağa alır: Çevrenin *gayrı muntazamlıklarına* uymak, ona karşı geometrik çizgilerle 'diklenmemek' lazımdır. "Bütün dünyayı aynı kılığa sokan" "teknokratlaşmış" mimariyi, büyüklük tutkunu Batı monumentalitesini (anıtsal anlayışı) sorgular. İnsan ölçüsünde mütevazı binalar tercihi, beşeri ebedilik yanılsamasına karşı fanilik bilincinin ifadesidir. "Babil kuleleri" dediği apartmanları mahalle ve komşuluk ilişkilerini (cemaati) mahvetmesi yanında, pahalı da bulur. Sadece dikey değil yatay düzlemde de küçük ölçekçidir: "Vahşi şehirleşmeye" karşı nüfusun aşırı yoğunlaşmasını önleyen –Almanya örneğindeki gibi– yıldız kümesi modeli orta ölçekli şehirlerin, alt-metropollerin kurulması fikrindedir.

* * *

Türk-İslam muhafazakârlığında, binaların dikine gitmesinden endişe duyan başkaları da olmuştu. Memduh Şevket Esendal'ın, amudi medeniyet yerine ufki medeniyeti, dikey yerine yatayı, küçük ölçeği savunduğunu biliyoruz. Nurettin Top-

1 Turgut Cansever, *Kubbeyi Yere Koymamak*, Haz. Mustafa Armağan, Timaş Yayınları, İstanbul 2010 (4. baskı), s. 201 vd.

2 Cansever'in görüşleri için, birinci dipnotta anılan söyleşilerinin yanı sıra bkz.: *İslam'da Şehir ve Mimari*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010 (6. baskı).



XURBANNET

çu, topyekûn makine medeniyetiyle beraber elbette bina azmanlarına da karşıydı. Ekrem Hakkı Ayverdi, 1953'te İstanbul Boğaz köprüsü tasarısına "en feci hazırlık, teşebbüslerin en korkuncu" diyerek karşı çıkmıştır. Şöyle efkarlanır:

> "Paris'te düz arazide yetişmiş bir ormanın yakın mesafeden görülebilecek yeşilliğini bir bina kapatacak diye kıyamet koparken biz Adalar'dan, Marmara'dan ta Karadeniz'e uzanan, etrafı kıvrımlı tepeler, koylarla müzeyyen Boğaziçi'ne mekanik medeniyetin soğuk bir suratını asmayı düşünüyoruz."[3]

Bugünün "*Bugün*'ün Dervişi"[4] olarak Mehmet Şevket Eygi'nin de yazılarında "*Sodom ve Gomore... Bizans ve Roma... Lut kavmi... Nemrud'lar Firavun'lar... Pompei ve Herculanum...*" faslından, "*yüksek binalar diken Şeddat'lara*" lanet ettiğine rastlayabilirsiniz. Bina-zina 'tevhidi' içinde, apartmanları, gökdelenleri, şehir dağdağasını kıyamet alameti sayar.

Ama biliyoruz ki bunlar İslami-muhafazakar camia içinde marjinaldir. Topçu'nun dikbaşlı bir ahlak mistiği olarak gördüğü hürmet, sadece yaptığı değil dediği de yapılmayacak bir imama gösterilecek türdendir; Eygi 'elegan' kalpağı ve neredeyse nihilistleşen takaza diliyle bizzat meczup rolüne talip gibidir. Cansever'e gösterilen hürmet, sözünden ziyade şahsiyet ve edasınadır.

3 Ekrem Hakkı Ayverdi, *Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1985, s. 207-8.

4 Meraklısı için, hatırlatma için: Eygi 12 Mart darbesi arifesinde, anti-komünist milliyetçi-muhafazakar *Bugün* gazetesinin yazarıydı ve burada "Kanlı Pazar" provokasyonunun ajitatörlerinden olmuştu. Şahap Tan'ın yazdığı, *Bugün'ün Dervişi* adlı bir kitap vardır (Garanti Matbaası, İstanbul 1970).

* * *

Kemalist Cumhuriyet modernizminin coşkun ve tipik, –muhafazakarlar nezdinde de tipik– sözcülerinden biri, Sabahattin Eyüboğlu, 1936 yılında bir apartmana övgü yazısı yazmıştı.[5] Tıpkı o günlerin yeni-modern resmi gibi, temsilî hüviyetten arınmış, olumlu anlamda kişiliksiz, çünkü tamamen işlevseldi apartman. Eyüboğlu, Le Corbusier'nin "oturma makinesi" kavramına sempatiyle yaklaşıyordu. İnsanı "yuva sıcaklığı" ve (karşılıklı) sahiplenmenin ayartısıyla kendine bağlamayan apartman, modernliğin bir yere kök salmayan, sabitlenmeyen gezgin ve serbest ruhuna uygun bir konut çözümü idi; tek kelimeyle özgürleştirici idi.

TOKİ'nin konut silolarının 'felsefesi', Esendal'la, Topçu'yla, Eygi'yle, Cansever'le değil Eyüboğlu'yla hısımdır.

* * *

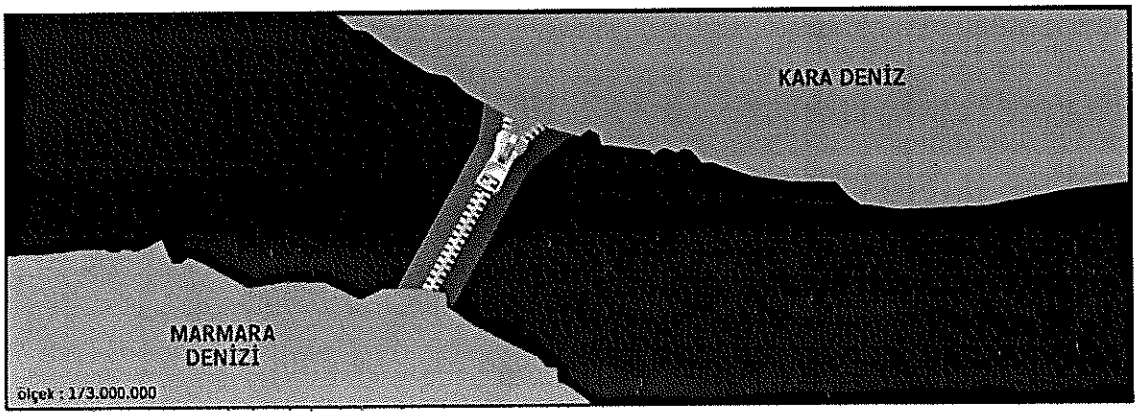
Türkiye'de muhafazakarlıkla ilgili, –daha çok özel sohbetlerde–, üzerinde sık durulan bir konu, onun Gelenek lafının şaşaasına pek düşkün, buna karşılık Geleneğin maddi-kültürel varlığına duyarsız olduğudur.

Herhalde, medeniyetin maddi cephesiyle manevi cephesini jiletle birbirinden soyan, hemen herkesin kani olduğu ayrımın etkisi aranmalı bunda. Modernliği alet çantası olarak düşünen araçsalcı bakış... Kimlik asabiyesine ve gururuna indirgenmiş bir 'öz'den öte pek fazla tutamağı olmayan bir maneviyattan ötesi, portatiftir. Medeniyet/kültür, maddiyat/maneviyat ayrımlarının baş müellifi sayılan Ziya Gökalp tâ 1918'de "*kaideci fakat an'anesiz milletiz*" diyerek 'genetik' (veya etno-kültürel diyelim) bir arızadan şikayet etmişti:

> "Türklüğe ve İslamlığa ait an'anelerimizin tarihî silsilelerini aramadığımız gibi, asrımızı temyiz eden terakkilerin memba ve tekamülünü de tetkike lüzum görmeyiz. Bizim için yalnız neticeler lazım."[6]

5 Sabahattin Eyüboğlu, "Yeni konut ve psikoloji", *Sanat Üzerine Denemeler* içinde, Cem Yayınevi, İstanbul 1974, s. 402-405.

6 Ziya Gökalp: *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Bütün Eserleri -1 içinde, Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul 2007, s. 54.



Nitekim modern bir siyasal ideoloji olarak muhafazakarlığın işi an'ane inşa etmek değil mi? Geleneksizliğin gelenekçilerce tescil edildiği bir temelde, mecaziden çok maddi 'planda' bir inşaata güven duyulmasına ve en çok onun heyecan yaratmasına da şaşmamalı mı?

Selçuklu motifi diye bellediği şeyleri 8 katlı kunt binaya rokokolayan, cami veya apartman cephesine çini taklidi fayans sıvayan o inşaatların şahsiyetsizliğine de şaşmamalı. Cumhuriyetin 'sıfır mazi' siyasetinin, en mazici İslamcılık ve muhafazakarlık tarafından da içselleştirilmesine şaşmamalı.

Belki, hayatta kalmayı kolaylaştırırken geçmişle hesaplaşmayı önleyen,[7] daha basitçesi durup bir kendine bakmaya mahal vermeyen vitalist enerjinin, hep "önümüzdeki maçlara bakan" ergen pragmatizminin payını da aramalı. Erken cumhuriyet metinlerinden Türk-İslam Sentezine, kökleri göçebe-savaşçılara özgü beka kabiliyetine dayandırılan bir millî "pratik zekâ" hasleti, bir milli "realizm", incesini düşünmeye gerek görmeyen bu hoyrat cevvalliği besliyordur belki.

* * *

Turgut Cansever, ABD'deki gökdelenleri gördüğünde[8] "dev gibi, harika, muazzam binalar... neden benim ülkemde olmasın?" diye imrenen Turgut Özal'ı yadırgadığını söylüyordu. Oysa Menderes-Demirel-Özal çizgisi, başka nerede ayrışırsa ayrışsın, imar-inşa cezbesinde mutlak devamlılık içindedir.

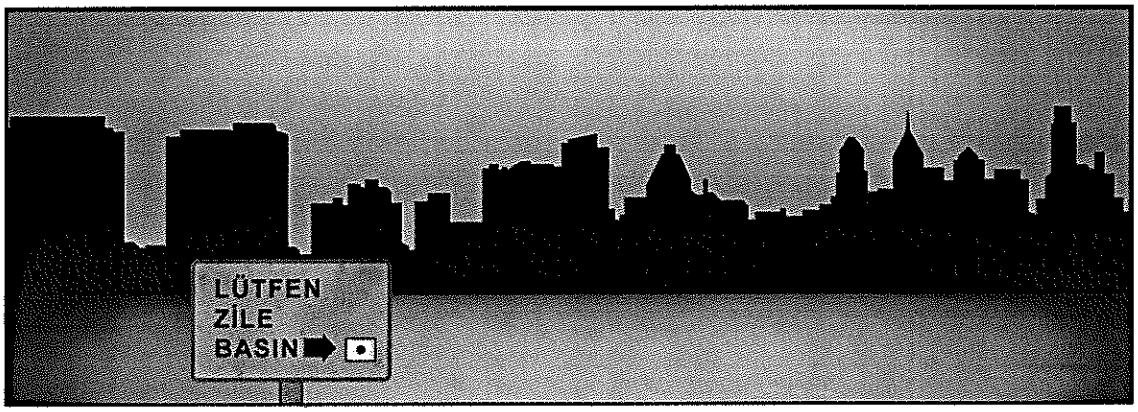
Türk muhafazakarlığının inşaat merakından bahsedeceksek zaten, sözü mutlaka Büyük Sağ geleneğe getirmeliyiz – bakın işte o bir an'anedir! Süleyman Demirel'in başbakanlıklarından önce 1950'lerde DSİ genel müdürüyken yazdığı yazılara, yaptığı konuşmalara bakın.[9] Colorado Nehri üzerindeki Boulder Barajı'nı üç gün boyunca seyrettiğini anlatır. "Türkiye'yi imar ve inşa etmeyi" Türk milliyetçiliğinin hedefi olarak koyar. (Bu memlekette bitmeye yüz tutan inşaata fetih müjdelercesine bayrak asılmıyor mu kaç zamandır!) Hem "ecdada layık olmak için" lazımdır bu – ecdat da köprüler, hanlar hamamlar yaptırmıştır. Hem de "Büyük eserler, milletlerin birbiriyle yarışmasında üstünlük nişaneleri"dir; milli gururu kuru böbürlenmedense "tesisler" yüceltir – Recep Tayyip Erdoğan'ın bir ara "pozitif milliyetçilik" şiarıyla üstlendiği ekonomist ve liberal milliyetçilik söyleminin kökü buradan sürer...

Menderes-Demirel-Özal hattı, Büyük Sağ gelenek, dahası, refah ve zenginleşme arzusunu, medeniyetin ana motoru olarak görür; modernliğe Aydınlanmadan, müspet ilimden daha garantili erişme yolunun iktisadiyattan geçtiğinin, kısacası kapitalizmin bilincindedir. (Gökalp'ın yakınmasını hatırlayalım: "Bizim için yalnız neticeler lazım.") Sonra Büyük Sağ, kendi siyasal meşruiye-

7 Bu konuda bkz. Tanıl Bora, "Geçmişle hesaplaşmada müşküller ve yordamlar: Söyledim ve vicdanı kurtardım'dan ötesi", *Birikim* 248 (Aralık 2009), s. 7-17.

8 Falih Rıfkı Atay, onlarla ilk karşılaştığında "bulut-delen" adını kullanmıştı. Falih Rıfkı Atay, *Yolcu Defteri*. Ulus Basımevi, Ankara 1946.

9 Süleyman Demirel, *Bir Ömür Suyun Peşinde* - 1. Cilt, ABC Medya Ajansı, İstanbul 2005.



TURGUT YÜKSEL

tinin ve iktidar mücadelesindeki gücünün de aslen maddi refah arzusuna hitap etmek olduğunun bilinciyle davranır. Muhafazakar-liberal sentezin kökeni ve Türk liberalizminin en 'ciddi' kökü, buradadır.

* * *

Her hizmet binası, her yol, (zamanımızda Ankara'da) her alt-üst geçit, 'yıllarca bir çivi çakmayan' CHP'nin kafasına çakılan bir çivi, 'sadece tenkit eden, hep gayrımemnun' solun usandırıcı dırdırını bastıran bir yatırım balyozu olarak kutlanır. Salih siyaseti 'hizmet yarışı' olarak tescil eden sağ, her bir binayı hizmet heykeli gibi diker. İnşaat, 'sözü bitiren' türden icraattır. Hükümetin, belediyenin, partinin çalıştığının en sağlam alameti, odur. 5N: Ne, neden, nasıl, nerede, ne zaman? 2K: Kime, kaça? Ehemmiyetsizdir, kazılan temelin altında kalır.

İmar-iskan, bayındırlık, inşaat, hem güçlü bir ekonomi-politik bir potansiyeli harekete geçirir: zenginliğin bir vetiresi olarak zenginler yaratmanın stabilize ve duble ('yaratana' da dönen) yoludur. (*Birikim*'in bu sayıdaki dosyasında inşaatın ekonomi-politiği geniş ele alınıyor.) Hem de refaha erme imgesini ve iş yapma/işleme/çalışma mitosunu imar eder. Nazım Hikmet "Yükseliyor yapı kan ter içinde..." dizelerinde hayranlığını yapıcıların emeğine hasretmişti ama 'popüler' hayranlığın nesnesi daha ziyade inşaatın 'sahibi' yani oraya gömülü sermayedir. Betonlaşmış güç-kuvvettir.

* * *

Milli Görüş çizgisi de, başka hangi noktalarda ayrışırsa ayrışsın, bayındırlık-imar şehvetinde Büyük Sağ gelenekle tam bir örtüşme içindedir. Demirel'in, Özal'ın "büyük rakamlar telaffuz etme" tutkusu Erbakan'da bir tür siyasal erotiğe dönüşür. Erbakan, –kuşkusuz mühendis kimliğinden de beslenen– gigantomanik teknokrat dilini, İslamcı özgüveni okşamak için kullanıyordu. Milli Görüş'le Büyük Sağ geleneğin güçlü bir çaprazlama mutasyonu olan AKP'nin bayındırlık savletinde, gigantomani mecazdan hakikate geçmiştir.

* * *

Stalin dönemi Sovyetler'de de, ama asıl Nazilerde, güç tapıncına dönük oransız büyüklükte binalar-anıtlar inşa etme merakını tanımlamak için kullanılmıştır bu terim: Gigantomani, büyüklük saplantısı. Fallik binalarla iktidar teşhirciliği. Mermer ve granitin organik dayanıklılığıyla ebedilik arzusu. (Hamdullah Suphi Tanrıöver de, zamanı için 'gigant' sayılacak Türkocağı binasının açılışında "Mermer bütün tarihte milletlerin din arkadaşıdır" demişti. "Mermer hassasiyeti, secdelerin sesile beraber inler" idi.[10])

AKP'nin son seçimler öncesinde açıkladığı "çılgın proje", Kanallstanbul projesinin resimlerini gördük. Bilimkurgu filmi, New York silueti, Dubai estetiği, AVM'ler mahallesi... arası bir şey. Proje gerçekleşsin gerçekleşmesin, bu imge, rölövesini çıkarılan bu fantezi, gigantomanik bir pornografi değil mi?

10 *Türk Ocakları merkez binasının açılmasında Hamdullah Suphi Beyin söylediği nutuk*, Türkocağı Matbaası, Ankara 1930, s. 16.

TÜRKIYE'DE KENTSEL KIMLIKLER ve KENTSEL HAREKETLER

KENTSEL DÖNÜŞÜME KARŞI DIRENIŞ ÖRNEKLERİ

12. Hafta: Kentsel Dönüşüme Karşı Kent Hakkı ?

YÜCEL Deniz, "Kapitalizm, sınıflaştırma ve [redacted], [redacted], no. [redacted], Ocak 2014, s.29-36.

YÜCEL Hakan, AKSÜMER Gizem, "Kentsel dönüşüme karşı Kent Hakkı mücadelesi: Kazım Karabekir Mahallesi'de mekansal kimlik ve dayanışma örüntüleri", *Eğitim Bilim Toplum*, Cilt 9, sayı 36, Güz 2011, s.117-139.

eğitim
bilim
toplum

HAKEMLİ MAKALE

KENTSEL DÖNÜŞÜME KARŞI KENT HAKKI MÜCADELESİ: KAZIM KARABEKİR MAHALLESİ'NDE MEKÂNSAL KİMLİK VE DAYANIŞMA ÖRÜNTÜLERİ[1]

The Right To The City Against Urban Transformation: Solidarity Patterns And Spatial Identity in Kazım Karabekir Neigbourhood

Hakan Yücel[*]
Gizem Aksümer[**]

Öz

Gecekondu mahallelerinde kentsel dönüşüm kapsamındaki yıkımlara karşı Kent Hakkı mücadelesi, bize, kentsel hareket oluşturmak konusunda mevcut kurumsal siyasal pratiklerin sınırlayıcılıklarının aşılması gerektiğini göstermektedir. Kentsel dönüşüm projelerinin kapsamına alınan gecekondu mahalleleri bu mücadeleler bağlamında değerlendirebileceğimiz son derece önemli kentsel mekânlardır. Kuruluş süreçlerinde de kentsel mücadeleyi deneyimleyen bu kentsel alanlar, geçmişten gelen mücadele deneyimleri, mekânsal aidiyetleri, güçlü toplumsal örüntülerinin de etkisiyle, kentsel dönüşüm kapsamındaki diğer kentsel mekânlardan farklılaşmaktadırlar. 2010 yılı Nisan-Haziran aylarında Sarıyer Kazım Karabekir Mahallesi'nde gerçekleştirdiğimiz araştırmanın verilerine dayanan bu makalede, "kendi evlerini savunma" noktasından çıkarak; yaşam biçimlerini, dayanışma örüntülerini ve toplumsal ilişkilerini koruma noktasına gelen, hatta kentin geneli üzerine söz söyleyen, talepte bulunan bir mücadeleye dönüşen süreç "Kent Hakkı" bağlamında okunmuştur.

Anahtar Sözcükler: Kent Hakkı, kentsel dönüşüm, gecekondu, kentsel toplumsal hareketler

Abstract

Struggles for "The Right to the City" against urban transformation that occurred in gecekondu neighborhoods, push us to overcome the restrictive current institutional and political practices in establishing new urban movements. Gecekondu neighborhoods within the scope of urban transformation processes have a significant importance because of their urban movement capacity. From their establishment, they experience many times urban struggles, they are differentiated from the other formal neighborhoods on grounds of their socio-cultural and

* Galatasaray Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü Öğretim Üyesi, Yrd. Doç. Dr. / *atnali@yahoo.com*

** İstanbul Teknik Üniversitesi Doktora Öğrencisi / *gizemaksumer@gmail.com*

Eğitim Bilim Toplum Dergisi / Cilt:9 **Sayı:**36 **Güz:** 2011 **Sayfa:** 117-139
Education Science Society Journal / Volume:9 **Issue:**36 **Autumn:** 2011 **Page:** 117-139

political history. Their politically active past, spatial identity, loyalty to the locality and social capacity are stronger than in other neighborhoods. This paper aims to show the results of a field research, which was realized in the neighborhood Kazım Karabekir in the district Sarıyer between April-June 2010. The paper purposes to read the processes of struggle against the urban transformation within the scope of 'The Right to the City' concept. In this regard, this essay aims to reveal the effects of spatial loyalty, solidarity patterns and a politically active past to the struggle.

Keywords: Right to the City, urban transformation, gecekondu, urban social movements

Giriş

"Kentsel dönüşüme karşı mücadele Kent Hakkı bağlamında hangi özelliklere sahiptir?" sorusuna cevap aradığımız bu makalede, kenti teorik soyutlamalarla değil, praksisin kendisiyle (Lefebvre, 1972) anlayabileceğimiz iddiasıyla yola çıkmaktayız; praksisi inceleyebilmekse, kent toplumunun en önemli parçasını oluşturan yoksul kesimlerin direniş pratiklerinin doğru anlaşılabilmesiyle mümkün olacaktır. Makalede, İstanbul gecekondu mahallelilerinin Kent Hakkı'nı elde etmek için sürdürdüğü mücadelenin özellikleri ortaya konacak, mücadeleyi güçlendiren ve zayıflatan faktörler belirlenmeye çalışılacaktır.

Kent yoksullarının yoğunlaştığı gecekondu mahallelerinde yaşayanların, mekânla olan ilişkileri ve daha önceki kentsel mücadele deneyimleri bizce kentsel dönüşüme karşı mücadelede son derece önemli etkenlerdir. Ülkemizde toplumsal hareket bağlamında en yaygın ve etkin örneklerin gecekondu hareketleri olması da, gecekondu bölgelerini bu anlamda ayrıcalıklı bir konuma yükseltmektedir. Gecekondu bölgelerinin hem kurulması, hem yıkımın önlenmesi hem de altyapı ihtiyaçlarının karşılanması çoğu kez gecekondu halkının mücadelesine bağlı olmaktadır (Erder, 1998). Kuruluş dönemlerinde yaşanan gecekondu hareketi, söz konusu bölgelerde örgütlenmeyi, birlikte hareket etmeyi ve mekânla özdeşleşmeyi güçlendirmektedir. Enformel kentsel alanlar, içinde yaşayanların olanakları ölçüsünde mekânın kendileri tarafından kendileri için düzenlendiği ve dayanışmanın etkin olduğu kentsel bölgelerdir. Bu durum, kent yoksulları için düzenlenmiş olan toplu konut alanlarında görülenin aksine, mekâna yabancılaşma sorununu ortadan kaldırmakta, özdeşleşme duygusunu güçlendirmektedir (Dépaule, 1984: 487). Gecekondu bölgelerinin önemli bir bölümü, 1970'li yılların kentsel mücadele deneyimlerini yaşamış bölgelerdir (Aslan, 2005a). Şükrü Aslan'ın birçoğunu "sıra dışı mahalleler" olarak tanımladığı bu gecekondu bölgeleri, diğerlerine oranla örgütlenme deneyimleri daha yüksek, yoğun ve siyasi yönü belirgin mücadelelerin etkisiyle mekânda vücut bulan siyasi bilince sahip bölgelerdir (Aslan, 2005b). Bu etkenlerin söz konusu bölgelerde "Kent Hakkı" arayışıyla

açıklamayı önerdiğimiz kentsel dönüşüme karşı direniş mücadelelerinde belirgin etkileri bulunduğunu ifade edebiliriz.

Kentsel dönüşüme karşı çıkan farklı toplumsal aktörler arasından, Kent Hakkı'nı elde edebilme mücadelesinde gecekondu mahallesi örgütlenmelerinin öne çıkması, kentsel dönüşüm politikalarından birebir etkilenen, gündelik yaşamlarına dair sıkıntılar çeken grupların bu kategoride bulunuyor olmasından ileri gelmektedir. Emekçilerden oluşan bu grubun kenti kullanan ve mekâna bağlı dayanışma pratikleri üreten, direnişi de bu dayanışma pratiklerinden yola çıkarak geliştiren bir grup olması bu makalenin iddiaları açısından oldukça önemlidir. Diğer tüm grupların, kentsel dönüşüm karşıtı direnişi, kamusal hassasiyetler üzerinden üstlendikleri bir görev gibi görmelerine karşın; mahalleliler, gündelik yaşamlarına dair baskıyı hissettiklerinden dolayıdır ki, bu değişime daha temelde bir karşı duruş göstermektedirler. Diğer yandan mahalleliler, kentin görece yoksul, eski işçi sınıfı nitelikli kesimleridir, dolayısıyla kent toplumu içerisinde önemli bir rol üstlenmektedirler.

Çalışmamızda, İstanbul'daki kentsel dönüşüm sorunu Kent Hakkı mücadelesi açısından incelenmiştir. Kentsel dönüşüm çok mekânlı, çok aktörlü, çok stratejili bir süreç olarak yerel ve küresel arasındaki çatışmanın yansıması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Kent Hakkı'nı kurabilmek de çok aktörlü, çok stratejili süreçler sayesinde, temel insanî ihtiyaçların karşılandığı toplumsal mekanizmalardan yola çıkılarak mümkün olabilir. Dolayısıyla mekâna yukarıdan müdahaleye karşı, toplumu değiştirmeye muktedir tek büyük sınıf olan ezilen kesimler, geleneksel ilişki ağları ve dayanışma örüntüleri sayesinde güçlenerek bir mücadele sürdürmektedirler. Bu mücadelenin yarattığı direnç, Kent Hakkı'nı kazanmak için önemli bir etkendir.

Bu makalede öncelikle kentsel dönüşüm ve Kent Hakkı meselesine dair bir tartışma yürütülecek, Kent Hakkı'nın nasıl ele alındığı ortaya konacaktır. Dolayısıyla, cevabını aradığımız ilk soru "Kent Hakkı nasıl tanımlanır?" olacaktır. Ardından Kent Hakkı'nı elde edebilmek için gösterilen dirençten söz edilecek, bu süreçte örnek alan üzerinden "eski gecekondu" mahallelerinde ikamet eden kesimi güçlü kılan toplumsal öğeler ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda, mahallelerin gündelik yaşam pratikleri ve bu pratiklerin mekâna dair yarattığı bağlılık ve aidiyet araştırılmış, bu duyguların Kent Hakkı'nı kurabilmek, kentsel hareketi güçlendirmek ya da zayıflatmak konusundaki etkisi değerlendirilmiştir.

Kentsel Dönüşüm ve Kent Hakkı

Lefebvre, toplumun, görme, işitme, tatma, dokunma gibi tüm algılarını bir mekânda birleştirme ihtiyacı içinde olduğunu savunur (Lefebvre, 1970: 83). Kent ekonomik varoluşların bir bileşeni ve üretim ilişkilerinin etkileyenidir: *"Kentsel gerçeklik üretim ilişkilerini tamamen dönüştüremese bile, onları değişikliğe uğratır. O halde, mekân ve mekânsal politika hem sosyal ilişkilerin bir ifadesi, hem de onların etkileyeni olur"* (Lefebvre, 1970: 25). Kent, toplumla toplumu değiştirmeye çalışan güçler arasındaki çatışmanın en açık yansıtıcısıdır ve mekâna dair her müdahale dönüştürücüdür, ideoloji içerir.

Bu bağlamda Kent Hakkı, yalnızca düzgün, sağlıklı bir kentsel çevrede yaşayabilmekle ya da kendine uygun niteliklerdeki bir konutta oturabilme hakkını kazanmakla sınırlandırılamaz (Lefebvre, 1972). Kent Hakkı, tüm gündelik yaşam alışkanlıklarına, insanî ihtiyaçlara, temel ihtiyaçlar dışındaki tüm bileşenlere erişebilme hakkını betimler. Kent Hakkı, yalnızca kentsel hizmetlere ulaşmak, kentte "rahat" yaşayabilmek de değildir. De Souza (2010), pek çok yazarın Kent Hakkı kavramını çok dar anlamda düşündüğünü belirterek eleştiride bulunmaktadır. İnsanî ölçekte, ödenebilir evlerin, çevreyi koruyan politikaların, katılımcı demokratik sistemin varlığının pek çok sivil toplum kuruluşu açısından Kent Hakkı'nı kurmakta yeterli olarak görüldüğünü savunan de Souza, bu tutumu eleştirmekte, Lefebvre'in tanımıyla uyumlu olmadığını savunmaktadır (de Souza, 2010: 316). Sosyal adalet, doğanın korunması, demokrasi söylemleri ortalıkta dolaşsa da, bunların hiçbiri devrimci, eşitlikçi bir kent idealini imlememektedir. De Souza, bu Kent Hakkı tanımlarının Keynesyen iktisadi akılla sınırlandırıldığını belirtir (de Souza, 2010). De Souza'dan yola çıkarak bazı soruları sormalıyız: Kentte yaşamak "temsili demokrasinin" mutlak kabulünü mü gerektirir? Kentte yaşamak, kapitalist piyasa ekonomisi içerisinde çalışmayı, büyük otoyollarda arabalar ya da yüzlerce metre aşağıdaki metrolar aracılığıyla koşuşturarak bir yerden diğerine gitmek zorunda kalmayı önden kabullenmek midir? Geleneksel ilişkilerin sürdürüldüğü, özgürlüğü ve samimiyeti, yavaş hareket etme, tembellik etme hakkını aynı anda sunan, eğlenebilme ya da çalışabilme, kendi yaşam biçimine kendi inisiyatifiyle karar verme hakkına sahip olduğumuz bir kent mümkün müdür?

Yukarıda sorduğumuz soruların cevaplarının bizleri kötümser bir noktaya götüreceğini düşünmekteyiz, çünkü Lefebvre'in dediği gibi *"geleneksel kent artık ölmüştür"* (Lefebvre, 1972: 109). Bugünün kenti iki büyük çelişkiyi barındırır. İşçiler, göçmenler, kırsal toplumun çözülüşüyle birlikte, iş ve barınak arayışındaki tarım emekçileri, işsizler, yaşam biçimleri ya da siyasal

yönelimleri sebebiyle dışlananlar kentlere akın etmektedir. Buna karşın kent, kapitalist ilişkiler ağında en önemli sermaye dönüştürme aracı olarak görülmekte, yıkmak, yeniden inşa etmek neoliberal sistemin sürdürülebilirliği için vazgeçilmez bir hal almaktadır. Bugün, kentte yaşayan ve kenti kullanan yoksullar, göçmenler, beyaz ya da mavi yakalı emekçiler, öğrenciler, gençlerdir; varsıl kesimler ise tüm sistemin hizmet göreni olduğundan dolayı, her an her yerde ya da hiçbir yerde bulunabilir ve yaşayabilir (Lefebvre, 1972). Dolayısıyla kent, hem yoksullar ve dışlanmışlar hem de sermaye sahipleri tarafından yoğun biçimde talep edilen bir mekândır. Kentin bu ikili varoluşu büyük bir çelişkiyi beraberinde getirmekte, bu çelişki parçalı, tam organize olamayan ama yine de siyaseti –az ya da çok- yönlendirme kapasitesine sahip direnişleri tetiklemektedir.

Kentsel dönüşüm, kentsel ayrışma ve kent yoksullarının kentten sürülmesi sorunlarına Engels de, büyük bir öngörüyle değinmiştir (Engels, 1992). Engels'e göre egemen sınıf tarafından gerçekleştirilen kent yoksullarının yaşam alanlarına müdahale, meşrulaştırma nedenleri ne olursa olsun, kent merkezini lüks bir siteye dönüştürme ve yoksulları sürme amacıyla gerçekleştirilmektedir (Harvey, 2008: 24). Harvey, kentsel dönüşümden en çok çekenlerin kent yoksulları olduğunun altını çizer ve bu süreci kapitalizmin 'yaratıcı yıkımı' olarak tanımlar (Harvey, 2008: 33). Bu durumda, kent yoksulları tüm sürecin en önemli mağduru, diğer yandan en önemli muhalif toplumsal aktörüdür. Kentsel toplumsal hareketlerin bu bağlamda, yalıtılmışlığı alt etme ve kenti büyük sermaye güçlerinin egemen kılmaya çalıştığından daha farklı bir toplumsal imgeye göre yeniden biçimlendirme rolü bulunmaktadır (Harvey, 2008: 23).

Türkiye kentlerine gelince, enformel kentleşme sürecinden sermaye odaklı kentsel dönüşüm sürecine geçişte oldukça sert bir değişim yaşandığını söyleyebiliriz. Bütünsellikten uzak, değişim değeri üzerine odaklanmış, özgünlüğü olmayan projeler, yeni kentleşme pratiğimizin parçasını oluşturmaktadır. Yeni pratiğin adı "kentsel dönüşüm"dür. Özellikle 1990'lı yıllardan itibaren kentsel dönüşüm, kentin içinde kalmış prestijli bölgelerde yaşayan düşük gelirli grupların kentin çeperlerine gönderilmesi, merkeze 'küresel elit' grupların yerleştirilmesi, tüm işlevlerin de bu gruplara göre düşünülmesi şekline evrilmiştir.

Küresel hiyerarşi içerisine dâhil olmak için her şeyi göze alan kentler, merkezlerini 'yoksullardan arındırmakta', böylece yaratıcı sınıfları, yatırımcıları ve turistleri kendilerine çekmektedirler (Bourdin, 2008: 27).

Lefebvre, geleneksel kentin öldüğünü söylerken, artık onların turistler, meraklı gezginler tarafından bir arzu nesnesine dönüştüğünü vurgular (Lefebvre, 1972). İstanbul'daki yeni kentsel projelerin de büyük reklam faaliyetleriyle satışa sunulması bu arzu nesnesi haline gelen, tüketim piyasasıyla bütünleştirilen kenti gözler önüne sermektedir. Medyada çok sık rastladığımız Ağaoğlu İnşaat'ın Ayazma Projesi reklamları bu bütünleştirme sürecinin söyleminin iyi bir örneğidir. Bu bağlamda, kentsel dönüşüm, neoliberal teorinin mekânsallaşmış tercümesidir (Rousseau, 2008: 87).

Harvey'e göre, kentsel dünya yeniden kurulmaktadır ve eskinin enkazı üzerine yeni bir kentsel dünyayı kurmak için şiddet gerekir (Harvey, 2008: 28). Yine Harvey, "Kent Hakkı" makalesinde, Engels'in 19.yy'da bahsettiği, kentlerin dönüşümü konusuna vurgu yapar ve o dönemdeki kentin yeniden yapılandırılma sürecine girip, sürekli sermayenin egemenliğinde olduğu durumun, bugün aynı şekliyle gerçekleşmeye devam ettiğini açıklar. Harvey, Engels'in kentin dönüşümünü tanımlamasını kastederek, *"1872'de yazıldığı halde Asya'nın birçok yerindeki –Delhi, Seul, Mumbai- çağdaş kent gelişmesine ve de New York'taki soylulaştırmaya (gentrification) doğrudan uygulanabilir"* demektedir. (Harvey, 2008: 30).

Diğer yandan Besime Şen, Türkiye örneği için şu saptamada bulunmaktadır: *"Soylulaştırma projeleri mekânsal ve toplumsal gerilemeyi önlemeyi hedeflemekte, buna karşın eşitsizlikleri arttırmaktadır. Tepeden inme politikalarla, katılım süreçleri uygulanmadan mevcutta yoğun bir nüfusa hizmet eden bölgeler dönüştürüldüklerinde, yok edilmeyen, yalnızca kentin başka bölgelerine gönderilen "yoksulluk, suç, işsizlik"* gibi sorunlar çarpan etkisiyle büyümektedir" (Şen, 2006: 183).

Bu yeni kentleşme pratiği, kent sakinleri tarafından büyük tepkiyle karşılanmakta, kimi yerlerde ciddi eylemlerle, kimi yerlerde ise açılan davalar, dilekçeler ve türlü yöntemlerle protesto edilmektedir. Plan ve projelere karşı çıkanların çok farklı argümanları bulunuyorsa da, hepsinin söylemlerinde eşitsizliklere, adaletsizliklere, kent sakinlerinin yok sayılmasına tepki duydukları açıkça görülmektedir (Yalçıntan/Çavuşoğlu, 2009). Bu karşı çıkışlar uluslararası bir özellik de taşımaktadır, *"Hindistan'dan Brezilya'ya, oradan Çin'e, İspanya'ya, Arjantin'e ve Birleşik Devletlere değin, pek çok değişik toplumsal hareket vardır"* (Harvey, 2008: 39). Hatta Harvey, daha da ileri giderek, yaşanan bu mülksüzleştirme, mekânın sermaye tarafından sahiplenilmesi, dönüştürülmesi sürecine karşı çıkışların sınıf savaşımı olarak adlandırılması konusunda bir soruyu gündeme getirir.

İstanbul'da, özellikle gecekondu mahallelerini yani emekçi mahallelerini etkileyen bu dönüşüm ve dönüşüme muhalefet, Harvey'in sınıf savaşımı saptamasını doğrular niteliktedir. 2004 yılında gündeme gelen, merkezi ve yerel yönetimlerin gündeminde eş zamanlı olarak yer alan kentsel dönüşüm programları temel hedef olarak *"köhneleşmiş mekânları yenilemek ve kaçak yapılaşmış gecekondu alanlarını ortadan kaldırmak"* hedefini göstermektedir (Şen, 2010: 309). Ancak yukarıda andığımız gibi Engels daha 19. yüzyılda Batı Avrupa'nın büyük metropollerinde gözlemlediğine benzer bir durumun bu bağlamda da söz konusu olduğunu açıkça dile getirmiştir (Engels, 1992). İstanbul örneğinde kentsel dönüşüm projelerinin başlamasıyla sürece dâhil olacağı yolunda haberlerin çıktığı Armutlu, Gazi mahallesi gibi politik kimliği öne çıkan ya da Sarıgöl gibi suçla özdeşleştirilen marjinalleştirilmiş sosyal kimlikleriyle bilinen mahallelerin de öne çıkması bu bakımdan anlamlıdır (Şen, 2010: 318). Kentsel bölgelerin suçla özdeşleştirilerek marjinalleştirilmesinin hem güvenlik güçlerinin müdahalesini (Gönen, 2008) hem de kentsel dönüşüm amacıyla yıkım faaliyetlerini meşrulaştırıcı bir etken olabildiğini söylemek mümkündür.

Kentsel ayrışma süreciyle kentsel dönüşüm projelerinin uygulanması birbirine koşut olarak gerçekleşmektedir. Kent merkezinde ve çeperindeki bazı bölgelerin yoksul kesimlerden arındırılması, hem mekânsal hem sosyal ayrışmayı "sağlamayı" amaçlamaktadır[2]. Bu bağlamda istenmeyen unsurların dışlanması, seçkinlerin yaşam alanlarının homojenleştirilmesi söylemi de işin içine katılmaktadır (Danış/Pérouse, 2005).

Kentsel dönüşüm projeleri hem kent içi çöküntü alanlarını hem de gecekondu bölgelerini kapsamaktadır. Farklı toplumsal yapılara, farklı konut mülkiyet türlerine sahip olan ve içinde yaşayanların mekânla farklı türden ilişkiler kurdukları mahalleler farklı stratejilerle kentsel dönüşüm projelerine karşı mücadele etmektedirler (Kuyucu/Ünsal, 2010). Bizce, kuruluşları sürecinde verilen mücadeleler, mekânı büyük ölçüde kendilerinin kurması açısından onunla yüksek düzeyde özdeşleşmeleri, mekân içerisinde oluşturdukları güçlü dayanışma ağları gecekondu mahallelerindeki stratejileri farklılaştırmakta ve mücadelenin sürekliliğini sağlamaktadır.

Kazım Karabekir Mahallesi'nde Kentsel Dönüşüme Karşı Kent Hakkı Mücadelesi

Kentsel dönüşüme karşı Kent Hakkı mücadelesinde yerel pratiklerin birbirinden farklılaşması bir vakadır. Bu olguyu anlamada yalnızca literatürün incelenmesi yetersiz kalmakta, saha araştırmaları ve hatta katılımcı gözlem

bir zorunluluk olarak kendini dayatmaktadır. Bu durumdan yola çıkarak, 2010 yılı bahar döneminde Sarıyer Kazım Karabekir Mahallesi'nde, 100'den fazla kişiye anket uyguladığımız, 15 derinlemesine görüşme ve 3 grup tartışması yaptığımız, katılımcı gözlemlerde bulunduğumuz bir saha araştırması gerçekleştirdik. Makale içerisindeki tüm grafikler, tablolar ve oranları bu araştırmanın bir ürünü olarak kullandık.

Araştırmamızda, mahallelinin kentsel dönüşüme muhalefet pratiklerinin niteliğini, bu muhalefette toplumsal yapının, mekânla ilişkinin, gündelik yaşam pratiklerinin, geçmişteki gecekondu hareketlerinin etkisini dönüşüm, muhalefet, mekânsal ve siyasal aidiyetler, dayanışma örüntüleri temaları etrafında inceledik.

Dönüşüm

Kentsel dönüşüm süreçlerinin oluşması küreselleşme süreçlerinin etkisiyle gerçekleşir. Buna karşın bu süreçlerin etkileri, yerel ölçekte daha yoğun şekilde görülür. Sanayisizleşme süreci Türkiye'ye ya da İstanbul'a özgü değildir, ya da üst düzey hizmet sektörü çalışanlarının lüks ve güvenlikli sitelere yerleşme isteği de yalnız İstanbul'da görülmez. Yine, enformel yerleşmeler, gecekondu benzeri yoksul kesimlerin yerleştiği tapusuz alanlar da tüm dünyada farklı biçim ve isimlerde görülür (Davis, 2006). Ancak tüm bu küresel değişim ve dönüşümlerin etkilerini yerelde gündelik yaşamlara ve yaşam biçimlerine doğrudan müdahale olarak görürüz. Kente karşı tüm müdahaleler, sosyal ilişkileri ve ağları da etkilemekte, bu da özellikle yoksul kesim için Kent Hakkı'na müdahalelerin ötesine geçerek yaşam hakkına müdahale noktasına kadar ileri düzeyde sorunlara yol açmaktadır.

Bu bağlamda araştırma alanımız olan Kazımkarabekir'in çevresinin büyük ölçekte müdahalelerle değiştirildiği görülmektedir. Son 20 yıllık süreçte mahalle ve çevresindeki değişim aşağıdaki olaylarla önemli ölçüde bağlantılıdır.

1988	Alsit Villalarının yapımı
1990	Sedatkent'in yapımı
1990 - 2000	Köylerin villalaşma süreci (Zekeriyaköy, Demircköy...vs.)
1994	Tekel Kibrit Fabrikası'nın kapanması
2006	Yolların genişletilmesi sürecinin başlangıcı
2007	Kazım Karabekir Lazların Çayırı'nda 9 villanın yapımı
2009	Çayıraşı-Sarıyer Tüneli inşaatı başlangıcı
2010	3. Köprü söylentilerinin başlangıcı

Lefebvre'in (1970) belirttiği gibi artık mekânda şeylerin üretiminden, mekânın yeniden üretimi sürecine geçilmiştir. Fabrikaların kapanması, buna karşın yol-ev-köprü yapımı sürecinin başlaması mahalle için tam da bu sözü doğrular niteliktedir.

Muhalefet

Mahallede, kentsel dönüşüm konusuna karşı ilk tepkinin 2002 yılında, bölge için daha az yoğun ve az katlı bir yapılaşmayı öngören, dolayısıyla mevcut gecekonduların yıkımını gündeme getirebilecek plan nedeniyle gerçekleştiği söylenebilir. Lazların Çayırı denen alana 9 adet villanın yapılmasıyla mahallelinin duyarlılığı artmıştır. 1992 yılında kurulan mahalle derneği, 2005 ve 2006 yıllarında yapılan dernek yemeklerinde yapılması düşünülen planların neler getirebileceğini mahallelilere anlatmış, çeşitli gönüllü gruplar ve akademisyenlerle ilişkiye geçerek öngörülen durumu değiştirmek için bir mücadeleye girilmiştir. Öncelikle yapılan villalara dair dilekçeler verilmiş, parçalı yapılan yıkımlara karşı hep birlikte bir tepki verme yoluna gidilmiştir. "Netice Teyze Olayı" olarak bahsedebileceğimiz bir mesele mahallede o yıllarda vuku bulmuştur. Bir kavşak yapımı için Netice Teyze'nin evi yıkılmak istenmiş, ancak mahalle derneği, gönüllü gruplar ve diğer mahalle sakinleri hep birlikte bu konuya dair hukuki mücadeleye girişmiş, yıkımı engellemiştir.

Yine aynı dönemde gerçekleşen bir başka olay, mahalleye baz istasyonu kurulmasına karşı birlikte yapılan mücadeledir. 2004 yılında mahalleye baz istasyonu kurma girişimleri artmış, mahalleli duruma karşı gelerek yürüyüş yapmıştır. Sonrasında 2 adet baz istasyonu kurulmuş, bunlardan birincisi için mahalleli yürüyüş yapmış, 300-400 kişi, kaldırılana kadar istasyonun başında beklemiş, firma bunun üzerine gelip istasyonu sökmüştür. Diğer istasyon ise

boş bir eve yapılmış, sonra bu baz istasyonu da mahalleli tarafından sökülüp yakılmıştır.

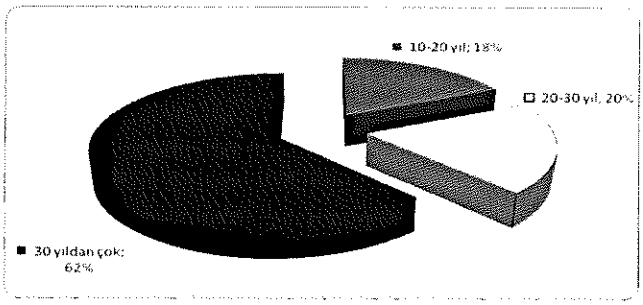
Bunların dışında dernek mevcut durumla ilgili mahalleliyi bilgilendirmek için toplantılar yapmış, el ilanları dağıtmış, ecri misil meselesiyle ilgili dilekçelerin yazılmasında ön ayak olmuştur. Dolayısıyla imar meselesiyle ilgili olarak Kazımkarabekir Mahallesinde yaşayan bir kişinin başına gelen olay, büyük bir grup tarafından sahiplenilip, çözülene kadar peşi bırakılmamıştır. Üstelik mahalle derneğinin gönüllüler ve artık belediyeyle de kurduğu ilişkiler, sürecin daha da kurumsallaşmasını sağlamıştır. Dernekleşme, hukukî mücadele süreçleri, birlikler kurmak, eylemler yapmak, yürüyüşler ve basın açıklamaları düzenlemek mücadelenin başlıca bileşenleridir.

Mahalle derneği ve çeşitli siyasal aidiyetlere sahip kişiler ve mahalleyi sahiplenen grupların kentsel dönüşümü istememelerine karşın kentsel dönüşümü bir tehdit olarak görmeme sorunsalı muhalefeti zayıflatan etkenlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aidiyet: Mahalleye Bağlılık

Mahallede yaşanan dayanışma pratikleri sakinlerin mahallelerine bağlılığıyla ilişkilidir. Mahalleye bağlılık ne kadar yüksekse, kentsel dönüşüm sürecindeki dayanışmanın da o oranda güçlendiği gözlemlenmektedir. "Mahalle bağlılığının gücü nasıl ölçülür?" sorusunun cevabı muğlâk olsa da, yaptığımız derinlemesine görüşmeler ve anketlerden elde ettiğimiz sonuçlar aşağıda belirtilmiştir.

Anket yapılan mahallelilerin % 62 kadarı 30 yıldan daha uzun süredir, % 20'si ise 20 – 30 yıldır mahallede yaşamaktadır. Anket ve mülakat yapılan kişilerin arasında son dönemdeki muhalefet hareketlerinden haberdar olması göz önünde bulundurulmuş olmasının da etkisiyle 10 yıldan daha az zamandır mahallede ikamet eden bulunmamaktadır. Dolayısıyla, araştırmaya katılanların uzun yıllardır mahallede bulunması, yüz yüze ilişkileri güçlü kılmaktadır.



Mahallede grup halinde ekmek yapanlar arasından bir kadın şöyle söylemektedir:

> *"Hemşehrilerim ve yakınlarım bu mahallede oturuyor. Hem komşularla aile gibiyiz. Buralar apartman katlarına benzemez. Apartmanlarda buradaki komşuluk bulunamıyormuş, kimse birbiriyle selamlaşmıyormuş. Ben evimin kapısını kilitlemem gün boyu." (HY, 45 yaşında, Kadın, Tokatlı, Emekli.)*

Diğeri hemen şu sözleri eklemektedir,

> *"Biz burada birbirimizin ciğerini biliriz." (A, 41 yaşında, Kadın, Çalışmıyor.)*

Buna karşılık 17 yaşındaki, üniversite sınavına hazırlık aşamasında olan bir genç kızla yaptığımız görüşmede farklı bir tablo ortaya çıkmıştır:

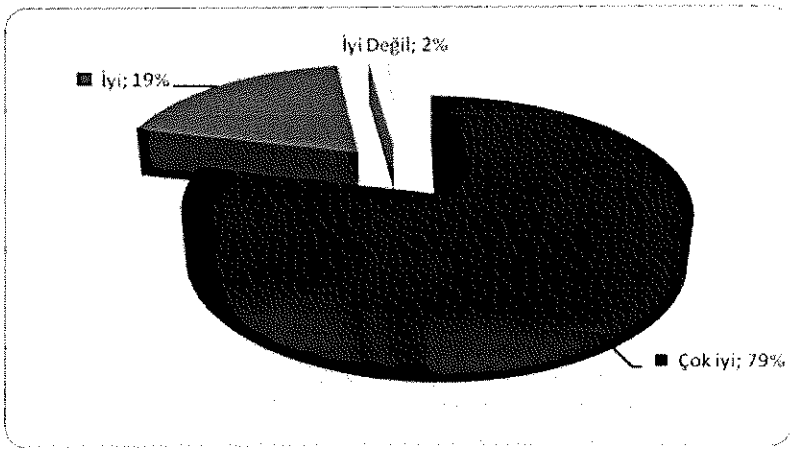
> *"Ben bu mahalleden taşınmak istiyorum. Okula gidip gelmem çok zor. Kışın yollar hep kapanıyor, araba girmiyor bizim eve kadar. Arkadaşlarımızla oturacağımız, konuşacağımız bir pastane bile yok. Merkeze gitmeyi istiyorum, orda herşey var ama babam burdan gitmek istemiyor." (GZ, 17 yaşında, Kadın, Öğrenci.)*

Aynı gence mahalledeki komşuluk ilişkilerini, arkadaşlık ilişkilerini sorduğumuzdaysa yanıt değişmektedir:

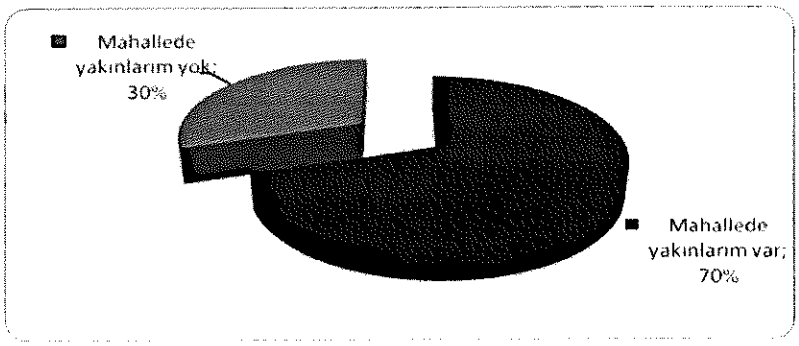
> *"Mahalledeki herkes akrabamız gibi, arkadaşlarım da öyle. Doğduğumdan beri tanıyorum hepsini, birlikte büyüdük, aynı okula gittik. Yalnız lisede ayrıldık çoğuyla, bazıları meslek lisesine gitti, bazıları düz liseye, öyle ayrıldık. Hepsiyle çok iyi anlaşıyorum." (GZ, 17 yaşında, Kadın, Öğrenci.)*

Bu iki örnek mahalleye bağlılığın daha çok toplumsal ilişkilerden kaynaklandığını ve duygusal bir boyutunun da olduğunu göstermektedir. Her iki farklı açıklamada da tek bir ortak noktada buluşulmakta olup, o da gençlerin de yaşlıların da genelde komşuluk ilişkilerini yoğun ilişkiler olarak nitelendirmeleri; bunu bir avantaj, olumlu bir durum olarak görmeleridir.

Anketimize göre, komşuluk ilişkilerinin çok iyi olduğunu söyleyenler % 79, iyi diyenler % 19, iyi değil diyenler ise % 2'dir.



Toplumsal örüntülerin birbirine ve mahalleye olan bağlılığı çok yoğun biçimde etkilediği görülmektedir. Mahallede farklı toplumsal örüntü tipleri olduğundan bahsedebiliriz. Bu örüntüler etnik kökene, hemşehrilik ilişkilerine, akrabalık ilişkilerine dayalı olanlar olarak birbiriyle kesişen kümeler şeklinde algılanabilir. Birbirleriyle kesişmeyen kısımlarıysa farklı dayanışma ve aynı zamanda ayrışma pratikleri yaratmaktadır.



Yukarıdaki grafik, tüm mülakatlarda karşımıza çıkan bir tabloyu sayısal olarak göstermesi açısından oldukça önemlidir. Mülakatlarda, mahallenin ilk kuruluşunun, herkesin birbirinin akrabasına ya da hemşerisine haber vermesiyle "imece usulü" ile kurulduğu karşımıza çıkmaktadır.

> *"Benim akrabam geldi, senin akraban geldi, ötekinin akrabası geldi öyle kuruldu bu mahalle. Toplanıyorduk aramızda para topluyorduk, karar veriyorduk kimin evi o gece yapılacak diye, sonra yapıyorduk" (PA, 84 yaşında, Sivaslı, Erkek, Emekli).*

"Babam buraya bizden önce gelmiş, o zamanlarda kimse yokmuş buralar bomboş tarlaymış. Sonra ilk gelenler akrabalarını yani bizleri getirmiş, evler yapılmış. Ben o zamanı hatırlıyorum, her gece birinin evi yapılırdı, hep birbirine yardım vardı o zamanlar. Birinin kumu mu yok, kumu olan getirirdi, birinin ev yapmak için taşı mı bitmiş hemen gençler gider taş taşırdı. Yardım, komşuluk çok başkaydı o zamanlar" (HY, 45yaşında, Tokatlı, Kadın, Emekli).

Mahallede bulunan 9 dernekten 1'i mahalle derneği, 1'i camii derneği diğerleriyse hemşehri derneğidir. Bu durum mahalledeki hemşehri ilişkilerinin gücünü gösteren bir etken olarak belirtilebilir.

Alevilerin mahallede daha çok örgütlü olduğunu ve birbirlerine sağlam ilişkilerle bağlı oldukları da gözlemlenmektedir. Ancak, hemşehrilik ve etnik – mezhepsel kökene bağlı yakınlıklar bir yandan bağlayıcı bir ilişki ağı sunup, iç dayanışmayı artırırken, diğer yandan zaman zaman mahalle çapında ortak dayanışmayı zayıflatan bir yapı da sergileyebilmektedir. Kentsel dönüşüm karşıtı mücadelede bu birleştirici ve ayırıcı unsur çok net bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Mahallede nüfus olarak ya da yalnızca etkinlik olarak baskın olan bir grup diğerinden fazla olduğunda, diğer grupların mücadeleden dışlandığı görülebilmektedir.

Kazım Karabekir'de Aleviler daha etkin ve örgütlü konumda olduklarından, sünni grupların mücadeleye zaman zaman daha uzaktan baktıkları görülmektedir. Hatta bu tür bir ayrışmanın, 80 öncesinden beri söz konusu olduğu, yukarı mahalle – aşağı mahalle olarak ayrışmanın mekânsal olarak belirlendiği dernek mensuplarınca belirtilmiştir.

"Mahalledeki faaliyetler aslında 1990'lardan sonra başladı, darbenin etkisinin geçmesi ve sol grupların mahallelere yönelik faaliyet yürütmeye karar vermesi 1995 yılını buldu. O dönemden itibaren dernekte aleviler çoğunlukta oldu. Biz bunu kırmaya çalıştık, sürekli olarak kendimizi geri plana ittik, başka arkadaşları ön saflarda olmaları için cesaretlendirdik. Şimdi şimdi bunun meyvelerini aldığımızı düşünüyorum" (Dernek Mensubu 2 – 50 yaşında, Erkek, İşçi).

Mahalledeki bu sürecin farkına varılmasının ardından, mahalle derneğinin her grup tarafından eşit düzeyde sahiplenilmesi adına ortak ihtiyaçlar için dernek faaliyetlerinin gerçekleştirildiği de dernek mensupları tarafından dile getirilmiştir. Bunların başında, mahallede aşağı ve yukarı mahalle olarak adlandırılan iki mahallenin tam ortasına bir adet çeşme kurulmasında

derneğin ön ayak oluşu gelmektedir. Böylece dernek, yalnızca alevi gruplar için değil, aynı zamanda sünni gruplar için de faaliyet sürdürdüğünü tüm mahalleye göstermek istemiştir. Bu dayanışma faaliyetlerinin çoğalması yeni bir mahalleye bağlılık sürecinin oluşmasını beraberinde getirmiştir.

Mahalleye bağlılık konusundaki bir diğer ölçücü etken ise taşınma isteğindeki düşük orandır. Ankete katılanlar arasında % 88'lik bir oran taşınmak istemediğini belirtmiştir. Bunun aksi bir örnek olarak ilk kuşak gecekondulardan sayabileceğimiz ve 1970'li yıllardaki kentsel mücadelelerde etkin olmayan Kuştepe Mahallesi örneğini verebiliriz. Kuştepe'de yapılan bir saha araştırmasına göre, Kuştepe sakinlerinin sadece % 19'u mahallede yaşamayı sürdürmek istemektedir (Kazgan, 2002: 22).

Derinlemesine görüşmelerde taşınmak istemeyenlere neden taşınmak istemediklerini sorduğumuzda, özellikle kadınlar komşuluk ilişkilerini, mahallenin güvenli oluşunu belirtmiş, hem kadın hem erkeklerde ise burada doğmuş ya da büyümüş olmanın taşınmak istememe konusunda önemli bir etken olduğu gözlemlenmiştir.

> *"Biz buradan nasıl taşınalım? Nereye gidelim? Herkes artık akrabamız gibi olmuş, bundan sonra nerede bulacağım ben eş-dost? Gençliğim geçmiş burada başka yerde ben artık yaşayamam" (EL, 80 yaşında, Kadın, Bursalı).*

Buna hemen ek olarak diğer komşu şunları eklemektedir:

> *"Apartmanlarda kimse kimseyi tanımıyormuş, kimse apartmana kim girdi kim çıktı bilmiyormuş. Bizim bir akrabamız taşındı apartmana, çocukları bütün gün evin içindeymiş. Apartman bize göre değil. Bak kapımızın önünde komşularla oturuyoruz. Apartmanda bunu yapamazsın" (HAC, 43 yaşında, Karslı, Kadın, Ev Kadını).*

Buna karşın bazı kişilerin daha konforlu evlerde oturmak amacıyla, taşınmak isteklerini de görüyoruz.

> *"Benim kardeşim Beylikdüzü'nde oturuyor. Tertemiz apartmanı var, kışın çok güzel ısınıyor, kapıdan çöpü de alınıyor, rahatlar. Ben oraya gidince çok rahat ediyorum. Burada yollar yokuş, kışın evden çıkamazsın, kar yağında bakkala zor gidersin" (HY, 45 yaşında, Tokatlı, Kadın, Emekli).*

Aynı kişiye, mahalleye dair altyapı yenilense, yollar düzenlense daha sıhhi bir ortam yaratılsa yine burada kalıp kalmayacağını sorduğumuzdaysa cevabı şöyle oluyor:

> *"Ben de isterim mahallem güzelleşsin. Biz yine burada kalabileceksek neden gideyim ki? Ben burada büyümüşüm, konum komşum burada, ısınma sorunum olmasın, sokaklarım yapılsın hiçbir yere gitmem. Biz bu eve varımızı yoğumuzu koyduk, onlar bırakılıp gidilir mi?" (HY, 45 yaşında, Tokatlı, Kadın, Emekli).*

Siyasal Aidiyet: Mahallenin Siyasal Mirası

Kazım Karabekir Mahallesi sol geleneğin baskın olduğu mahallelerden biridir. Mahallenin politikleşmesi hikâyesi aslında diğer gecekondu mahallelerinden çok farklı sayılmaz. Mahallenin politikleşmesi sürecinde, dışarıdan gelip, mahalledeki gençlerle ideolojik fikir paylaşımlarında bulunan kimi sol örgüt mensuplarından bahsedilmektedir. Özellikle de 1960'ların ikinci yarısından başlayıp 1980'e uzanan bu dönemde TBP (Türkiye Birlik Partisi) ve CHP mensubu mahalleliler, zamanla Dev-Yol örgütüyle de etkileşime girmiştir.

> *"Bu mahallenin kuruluşunda Giresunlular önemli bir role sahipti. Bunlar Demirelciydi, Sivaslı kesimi de Birlik Partili idi, içlerinde CHP'liler de vardı" (YF, 52 yaşında, Sivaslı, Erkek, Emekli).*

> *"Gençliğimize gelince, biz yoksuluz o zamanlar. O zaman solcular ağırlık kazanıyor her yerde ama daha bizim mahallede bir şey yok. Biraz öğrenince Büyükdere'ye gidip gelmeye başladık, orada abiler vardı, bize anlatırlardı. Bir şey bildiğimizden değil, delikanlılığımızdan giderdik. Bu işlere girince öğrendim ben her şeyi, mecbur kaldım, okudum" (N, 46 yaşında, Zonguldaklı, Erkek, Taksici).*

Yine ülkenin politik iklimiyle paralel bir biçimde o yıllarda genç üniversitelilerin, dışarıdan gelen diğer öğrencilerle etkileşime girdikleri bilinmektedir. Mahallede gitgide örgütlenen Dev-Yol nüfusun büyük bölümünü etkiler hale gelmiştir. Bazı olaylar bu dönemin belirleyicilerindendir. En önemli dayanışma pratikleri ise zamanın "Kürt İdris" lakaplı "arazi mafyası" liderinin mahalleden kovulması ve bunu takip eden dönemde örgüt dayanışmasıyla gecekondu inşa edilmesidir.

> *"75'te yıkıma geldiler... Polisler bir şey yapamadı, dozeri yolladık geri. O zaman Hacıosman'dan, Büyükdere'den yardıma geldiler bize. Sonra soruşturduk bu işin arkasında kim var diye. Bize dediler 'Kürt İdris yaptırıyor. Buraları almış.' Toplandık 8-10 kişi, Hacıosman'da evi vardı o zaman, gittik bir gece vakti" (YF, 52 yaşında, Sivaslı, Erkek, Emekli).*

1975'li yıllarda sol kesimlerin gecekondu meselesini sahiplendiğini yukarıdaki alıntıdan da oldukça iyi anlayabiliyoruz. Alıntıyı yaptığımız kişi, mahalledeki tüm "arazi mafyası" sürecinin sol gruplar önderliğinde sonlandırıldığını belirtmektedir. Halen de mahallede Halk Evlerinin örgütlü olduğu görülmektedir.

Diğer bir cepheden bakarsak, bu mahallelerdeki sol geleneğin aslında ideolojik bir tabandan hareketle başlamadığını da iddia edebiliriz. Şöyle ki mahalleli, yoksul, marjinalize edilmiş, enformel bir hayata mecbur olduğu 1970'lerde, muhalif olmak, sesini duyurmaya çalışmak ve o süreçten kendine bir yaşam alanı yaratmak zorundadır ve bu alanı yaratabilme zeminini de sol siyasal grupların destekçiliğinde bulmuştur demek hiç de yanlış olmayacaktır.

> *"Benim babamlar da Sivas'ta Menderesçiydi ama buraya gelince amcam [Türkiye] Birlik Partili oldu. Yoğun siyasetçiydi. Ondan dolayı bizim ailede hiç CHP'li falan çıkmadı. Sonradan biz başka başka siyasetlere yöneldik. Hangi partiden olursa olsun şunu söyleyebilirim: Deniz Gezmiş ölünce bütün mahalle ağlamıştı inanın" (YF, 52 yaşında, Sivaslı, Erkek, Emekli).*

> *"1970'lerde kıyamet koptu mahallede. Solcudur, komünisttir diye neler söylediler bize. Halen daha öyle diyorlar, devam ediyorlar. Aslında burada hep ezilen kişiler var, cahil, ezilen kişiler var, hepsi yoksul... Biz hep temiz toplumuz, aniden birleşir, kendi işini birlikte görür... Biz belediyeye de müracaat ediyoruz, muhtara da müracaat ediyoruz hiç ilgilenen yok, biz de kendi işimizi kendimiz görüyoruz" (PA, 84 yaşında, Sivaslı, Erkek, Emekli).*

Bu anlatılan sol geleneğin yine iki türlü etkisi görülmektedir. Birincisi muhalefeti güçlendiren, ikincisiyse zayıflatan kısım. Sol geleneğin verdiği örgütlenebilme ve birbiriyle dayanışma halinde iş yapabilme, muhalefet edebilme, iktidara karşı gelebilme alışkanlıkları hızlı ve net tepkilerin verilmesini sağlamaktadır. Örneğin hemen bir afiş çalışması yapılıp, sokak sokak dolaşılıp imza toplanarak bir konuda dilekçe vermek geçmişteki deneyimleri yaşayan ideolojik aidiyeti olan mahalleliler sayesinde çok daha kolay seyretmektedir. Buna karşın, daha önce hiçbir politik faaliyette yer almamış ya da tersine, sağ partileri destekleyen mahalleliler dönüşüme karşı harekette dışarıda kalmaktadır.

Dayanışma: Mahalledeki Dayanışma Örüntüleri ve Pratikleri

Mahalledeki kentsel dönüşüme karşı hareketin gücünde, geçmişten gelen dayanışma pratiklerinin izlerinin bulunduğu açıktır. Mahallede gerçekleştirdiğimiz anket ve mülakatlarda özellikle sorulmamasına karşın

hemen her görüşmecinin bir dayanışma hikâyesini kendiliğinden anlattığı göze çarpmıştır. Özellikle de 1960-1970 yılları arasındaki imece usulü ev yapımı en çok bahsedilen ve mahallenin belleğinde en çok yer etmiş konudur. Yalnızca evlerin yapım aşamasında değil, aynı zamanda yeterli parası olmayanlar için malzemelerin ortaklaşa satın alınması, evin içinin döşenmesi gibi pratiklerde de dayanışma süreçleri mevcuttur ve bu dayanışma süreçleri toplumun birlikte iradesini, azmini, aynı yolda birlikte sonuna kadar gidebilmelerinin de bir örneğini gözler önüne sermektedir. Görüşme yaptığımız mahalleli kadınlardan bir tanesi şöyle belirtmektedir:

> *"Bu ev her yıkılışında her gece yeniden imece usulüyle yapıldı, ekipler artık hepinizi tanımıştı. Onlar da inanamıyordu ama bizde azim vardı. Yılmadık, yine yaptık, benim çocuğum hastalandı o zamanlarda, onun da psikolojisi etkilendi tabii. Biz her defasında evi yeniden yapınca, sonunda ekipler gelmeyi kestiler" (HY, 45 yaşında, Tokatlı, Kadın, Emekli).*

Bu direncin, yalnızca siyasal bir aidiyeti olan kişilerle sınırlı bir direnç olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Direncin temelini, evini koruma, çocuklarını koruma, mahallesini koruma gibi daha farklı aidiyetler oluşturmaktadır.

Mahallede tüm altyapı hizmetleri mahallelinin çabasıyla getirtilmiştir. Elektrik, su gibi ihtiyaçları elde edebilmek için mahalleliler bir dernek kurmuş, bu dernek aracılığıyla belediyeye ve ilgili idarelere dilekçe göndermişler. Anlaşma sürecinin ardından ise kendi aralarında topladıkları paralarla elektrik direkleri, kanalizasyon boruları almışlar ve altyapıyı böyle oluşturmuşlar.

> *"Elektrik, kanalizasyon için aramızda para topladık. Daha önce bize elektrik geliyordu ama Adalet Partisi'ne bu mahalleden oy çıkmıyor diye bize elektrik vermediler. Biz de direk başına 500 lira topladık, 1966-1967 yılları arasında yatırdık o parayı, elektriğimiz geldi" (PA, 84 yaşında, Sivaslı, Erkek, Emekli).*

Mahallede hizmetlere ulaşabilmek için denenen yolların başında çeşitli milletvekili ilişkileriyle hükümete kadar gidip, oradan yardım isteme yolu seçilmiş, diğer yandan ise mahallelinin dernek kurma girişimiyle sorunlar çözülmeye çalışıldığı görülmektedir.

> *"Su ya da kanalizasyon için eylem falan olmadı. Bir dernek kuruldu mahalle derneği olarak ama şimdiki mahalle derneği ile hiç ilgisi yok. Bu dernek 69 yıllarında kuruldu. Bu dernek için büyük miktarda para toplandı ve o derneğin başkanı bu parayı aldı kaçtı, sonra bulundu ve bu parayla*

camii yapıldı. Sonra da 1972-1973 yıllarında bir dernek daha kuruldu, halen malzemeleri duruyor. Bu dernek de ilk olarak Kestane Suyunu 3 farklı çeşmeye bağladı. Tabii bu dernekler, para toplama işi kolay olsun, sorunlar kolay çözülsün diye kurulan işlevsel derneklerdi, politik değillerdi... O zamanlar 3-5 kişinin organize ettiği olaylardı bunlar aslında ve siyasi kimliği olanlardı başta olanlar. [Türkiye] Birlik partililer ve birkaç CHP'li baskındı diyebiliriz" (YF, 52 yaşında, Sivaslı, Erkek, Emekli).

Mahalle, pek çok defa yıkım tehdidi geçirmiş ve bu tehdide karşı birlikte durarak mücadele etmiştir. Mahallelinin daha çok tehlike son noktaya yaklaşıp somut bir hal aldığı zaman harekete geçmek gibi bir özelliği bulunmaktadır. Bu saptamaya dair kanıtları ise mülakatlarda da bulmak mümkündür:

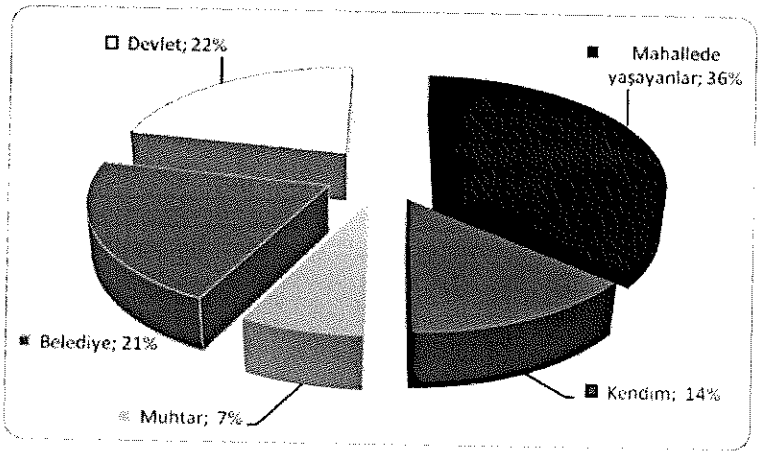
"75'te yıkıma geldiler. Bunlar gelmeden önce biz mahallede geziyoruz. Birlik olalım, yıkım olacak diye. Kimse inanmıyor bize. Kafa sallayıp yolluyorlar. Ben umutsuzdum, bir şey olmaz bu halktan diye. Sonra yıkıma gelince, bir baktım tüm mahalleli toplandı. Şimdi de aynı. Bakmayın mahallelinin öyle ilgisiz olduğuna. Ama konuşup duruyoruz. Bir icraat yok mesele oraya gelsin diye toplanır" (N, 46 yaşında, Zonguldaklı, Erkek, Taksici).

"1980'in hemen öncesinde dozerleri taşlayıp, mahalleden kovmuş bu mahalleli. Tabii önce tek evlik yer alıyormuş herkes ama sonrasında herkes çocuğuna çoluğuna da ev yapmaya başlamış ve o sırada para ilişkileri araya girmeye başlamış, para işi araya girmeden önce birliktelik daha güçlüydü bu mahallede. Gerçek imece usulü vardı" (H, 47 yaşında, Kastamonulu, Erkek, Emekli).

Aslında bu pratiklere baktığımızda, pratiklerde bir sürekliliğin söz konusu olduğunu, kentsel dönüşüme karşı hareketlerin de aynı araçları kullandığını, aynı "el yordamıyla" direnişi gösterdiğini görmekteyiz. Yine dernekleşme, bu işten daha iyi anlayan önder bir grubun öne geçerek süreci takip etmesi, dilekçeler verilmesi, yürüyüşler düzenlenmesi, bilgilendirme toplantıları ve idareyle birebir görüşmeler sonucu sorunların çözülmesi. Mahalle yine aynı süreci izleyerek hukuki güvence arayışına girmiştir.

Diğer bir veri olarak mahallede, kentsel dönüşüm meselesiyle ilgili kimin çözüm üreteceğine inanıldığını sorduğumuzda mahallelinin % 36'sı esas olarak mahallelinin öz gücüne güvenmekte olduğu, sorunların çözümü konusunda belediye, devlet gibi kurumlara karşı güvensizlik duyduğu ortaya çıkmaktadır. Bu veriler, Kent Hakkı kurma mücadelesi için önemli bir irade ve algı göstergesi olarak yorumlanabilir. Belediye ve devlete olan güvenin de

toplamda yüksek çıkmış olması ise, mücadeleyle ilgili bazı konuların tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini işaret eder niteliktedir.



Buna karşın, cevaplar arasında derneğin çıkmıyor oluşu, aslında mahallelinin bu anket yapıldığı süreçte mahalle derneğini kurumsal bir mahalle temsilcisi olarak görmeyişinden kaynaklandığı söylenebilir. Mahalle derneği mensuplarıyla yaptığımız görüşmelerde de bu sıkıntının aşılması için çeşitli çalışmaların gerçekleştirildiği, bu çalışmalar sayesinde derneğe karşı olan önyargının kırılmaya başlandığı özel olarak belirtilmiştir. Gençlere yönelik kurslar, gündelik yaşama dair problemlerin çözümüne yönelik yapılan işler, derneğin itibarını her geçen gün biraz daha artırmakta, mücadelenin kurumsallaşmasını sağlamaktadır.

Mahalleye dair önemli bir tespit ise, sol aidiyeti olan grupların, mahalle algısının diğer kesimlere göre daha farklı olduğudur. Sol aidiyeti olan grup, bir yandan komşular, akrabalar gibi organik bağlarından bahsetmekte, bunun yanı sıra kentsel dönüşüm sürecine karşı ideolojik bir karşı duruş da sergilemekte, hatta diğer kesimleri bu ideolojik bakışla bütünleştirmeye çalışmaktadır.

> *"Bu mahallelerden kaç tane kaldı ki? 1980 yılında hepsini dağıttılar. Bir tek 1 Mayıs Mahallesi var, bir iki mahalle daha var, bir de burası kaldı. Hala Halk Evi çalışmaları yapılıyor bu mahallede, bu mahalleyi bırakmayız, isteseler de gelip dönüşüm yapamazlar. Burası hala örgütlü bir mahalle, bir harekette hemen toplanır" (YF, 52 yaşında, Sivaslı, Erkek, Emekli).*

Yukarıdaki alıntıda da, eskiden örgütlü sol bir grubun mensubu olan kişinin mahalleyi oldukça politik bir mahalle olarak tanımladığını, bu nedenle de mahalleye olan güveninin yüksek olduğunu gözlemliyoruz. Bu noktada, yine soyut ve basitleştirilmiş bir tablo çizdiğimizde, siyasi kimliği belirgin olan mahalleliler mahalleyi bir toplumsal mücadele alanı olarak görmekte, diğerleri ise mahalleyi evleri, aileleri olarak ifade etmektedir. Bu algı farklılaşması, mahalle için Kent Hakkı mücadelesinde "bölücü" bir sürecin oluşmasına sebebiyet vermektedir.

Sonuç

Kent Hakkı'nı kurmak, kentin yoksul, emekçi kesimleri olmaksızın mümkün değildir. Diğer taraftan kent, yalnızca fiziksel mekânlar bütünü değil, hatta bundan daha çok toplumsal ilişkiler ağıdır da. Kentte yaşayabilme pratiği, kurumsal olan ve olmayan dayanışma ağlarıyla gerçekleştirilir. Kente tutunabilmesi en zor olan gruplar ise Lefebvre'in tanımlamasıyla, göçmenler, gençler, öğrenciler, emekçiler, metro durağı ve kendi evi arasında koşturup durmak zorunda kalan gruplardır (Lefebvre,1972: 121). Dolayısıyla çalışan, üreten, kentin işlemesinde vazgeçilmez olan ara işleri yapanlar bu emekçi, göreli yoksul kesimlerdir. Kent Hakkı'nı kurabilecek olanlar yine bu gruplardır.

İstanbul ölçeğinde durum değerlendirmesi yapıldığında, gecekondu mahallelerinin kentsel müdahalelere direniş ve sistemin baskılarına karşı bu yaşam biçimini koruma konusundaki pratiklerde önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Gecekonduların geçmişte evlerini kurma biçimlerindeki mücadelecilik, hiçbir kentsel hizmetin bulunmadığı toprak parçalarının kentsel mekânlara çevirebilme konusundaki sabır ve azimden de öte bugün en sistemli, kurumsallaşan ve kapsamlı direnişi yine bu mahalleler göstermektedir.

Gecekondu mahallelerinin kentsel dönüşüme karşı gösterdikleri direnç, ilk bakışta el yordamı ve alışkanlıkla gösterilen bir olumsuz tepki olarak algılanabilir. Ancak, 10 seneye yakın bir zamandır giderek yoğunlaşan müdahalelere karşı güçlenen mahalleliler, kurumsallaşmış, bilinçlenmiş, dile getirme biçimlerini değiştirmiş ve bugün kendi evlerini savunma noktasından çıkarak yaşam biçimleri, dayanışma örüntüleri ve toplumsal ilişkilerini koruma noktasına kadar ilerlemişlerdir. Hatta mahallelilerin, Kazımkarabekir örneğinde de görüldüğü gibi, üçüncü köprü, yerel ve genel seçimler, son dönemde gündeme gelen hidroelektrik santral meseleleri gibi pek çok alana dair söz söyleyebilir hale geldikleri, mahallelerin birbiriyle de dayanışmaya girdiği görülmektedir. Bu tutum ve mücadelenin gelişme süreci, bugün "tapu isteyen mahalleli" düzeyinden çıkmış, "hukuki güvence talep eden mahalleli"

düzeyine hatta kentin geneli üzerine söz söyleyen ve talepte bulunan kentli noktasına evrilmiştir. Mahallelilerin aralarındaki toplumsal bağlar, geçmiş dayanışma pratikleri, kurumsallaşma, dernek – kooperatif kurma alışkanlıkları güçlendikçe, mahalleyi içten ayrıştıran etnik köken, din, mülkiyet farkları aşıldıkça, kentin tamamını kapsayan bir mücadele pratiği oluşmaktadır.

Neoliberal sistem bugün kendini mekân üzerinden yeniden üretmeyi seçmiştir ve dolayısıyla bu sisteme karşı çıkış, yine mekân üzerinden oluşturulacak bir pratikle mümkün olabilir. Bu bağlamda, Kent Hakkı'nı kurmak, bugünden yarına ya da belirli bir kuram, ideoloji bağlamında mümkün olamayacaktır. Kent Hakkı, toplumsal yaşamın ya da mevcut kurumsal siyasal pratiklerin sınırlarcılıklarını aşmalıdır. Gecekondu mahallelerinde kentsel dönüşüme karşı mücadeleler örneğinde gözlemlediğimiz kentsel toplumsal hareketler, tüm sınırlılıklarına ve çelişkilerine rağmen, kentsel mekânı bize ait hale getirecek pratikleri uygulayarak, mevcut neoliberal sisteme değmeyen yeni bir sistem oluşturma çabaları için yol gösterici olabilir.

DİPNOTLAR

1 Bu çalışma, (Proje Kodu: 09.104.001) Galatasaray Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Destekleme Fonunun katkıları ile gerçekleştirilmiştir. Fona teşekkürlerimizi sunarız.

2 Sosyal ayrışma, gecekondu bölgelerinin ve o bölgelerde yaşayanların "varoş" damgasıyla dışlanması hakkında bkz. Bali Rıfat, Tarz- ı Hayattan Life Style'a Yeni Seçkinler, Yeni mekânlar, Yeni Yaşamlar, İstanbul: İletişim yay., 3. basım, 2002.

KAYNAKÇA

Aslan, Ş. (2005a), "1970'li Yıllarda İstanbul'da Katılımcılığın Örneği Bir Yerel Kent Deneyimi; 1 Mayıs Mahallesi", İstanbul'da Kentsel Ayrışma, (İstanbul: Bağlam Yayınları), s. 267-286.

Aslan, Ş. (2005b), "Sıradışı Mahallede Tarih ve Kimlik Sorunsalı", KEBİKEÇ İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi, No: 20.

Bali, R. (2002), "Tarz-ı Hayattan Life Style'a Yeni Seçkinler, Yeni Mekânlar, Yeni Yaşamlar," (İstanbul: İletişim Yayınları), 3. Basım.

Bourdin, A. (2008), "Gentrification: Un « Concept » À Déconstruire", Espaces Et Sociétés, No.132: 23-37.

Danış, D./ Pérouse, J. F. (2005), "La Politique Migratoire Turque: vers une normalisation?" Migrations Société, V.17, No.98.

Davis, M. (2006), Gecekondu Gezegeni, (İstanbul: Metis Yayınları).

de Souza, M. L. (2010), "Which Right to Which City? In Defence of Political-Strategic Clarity", A Journal For And About Social Movements, Volume 2 (1) s: 315 – 333.

Dépaule, J.-C. (1984), "Territoire De L'urbain Et Pratiques De L'espace", Politiques Urbaines Dans Le Monde Arabe, (Lyon: Maison De l'Orient).

Engels, F. (1992), Konut sorunu (Zur Wohnungfrage, 1872), (İstanbul: Sol Yayınları), (Çev. Güneş Özdural).

Erder, S. (1998), "Kentsel Gelişme ve Kentsel Hareketler: Gecekondu Hareketleri", Kent, Yerel Siyaset ve Demokrasi, (İstanbul: WALD Demokrasi Kitaplığı), s. 293-309.

Gönen, Z. (2008), "Varoşların Zabtiyesi Ya Da Kent Yoksullarının Neoliberal Denetimi", Toplumbilim, No:23: 93-103.

Harvey, D. (2008), "Right to the City", New Left Review, No: 53: 23-40.

Kazgan, G. (2002), "Kuştepe Gençliğinin Sosyoekonomik Görünümü", Kuştepe Gençlik Araştırması, (Istanbul: Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları).

Kuyucu, T./Ünsal, Ö. (2010), "Urban Transformation as State-led Property Transfer: An Analysis of Two Cases of Urban Renewal in Istanbul", Urban Studies, 47(7): 1479-1499.

Lefebvre, H. (1970), La Révolution Urbaine, (Paris: Editions Gallimard).

Lefebvre, H. (1972), Le droit à la ville; suivi de, Espace et Politique, (Paris, Anthropos).

Rousseau, M. (2008), "Bringing politics back in: la gentrification çömme politique de développement urbain? Autour des 'villes perdantes'", Espaces Et Sociétés, No.132: 75-90.

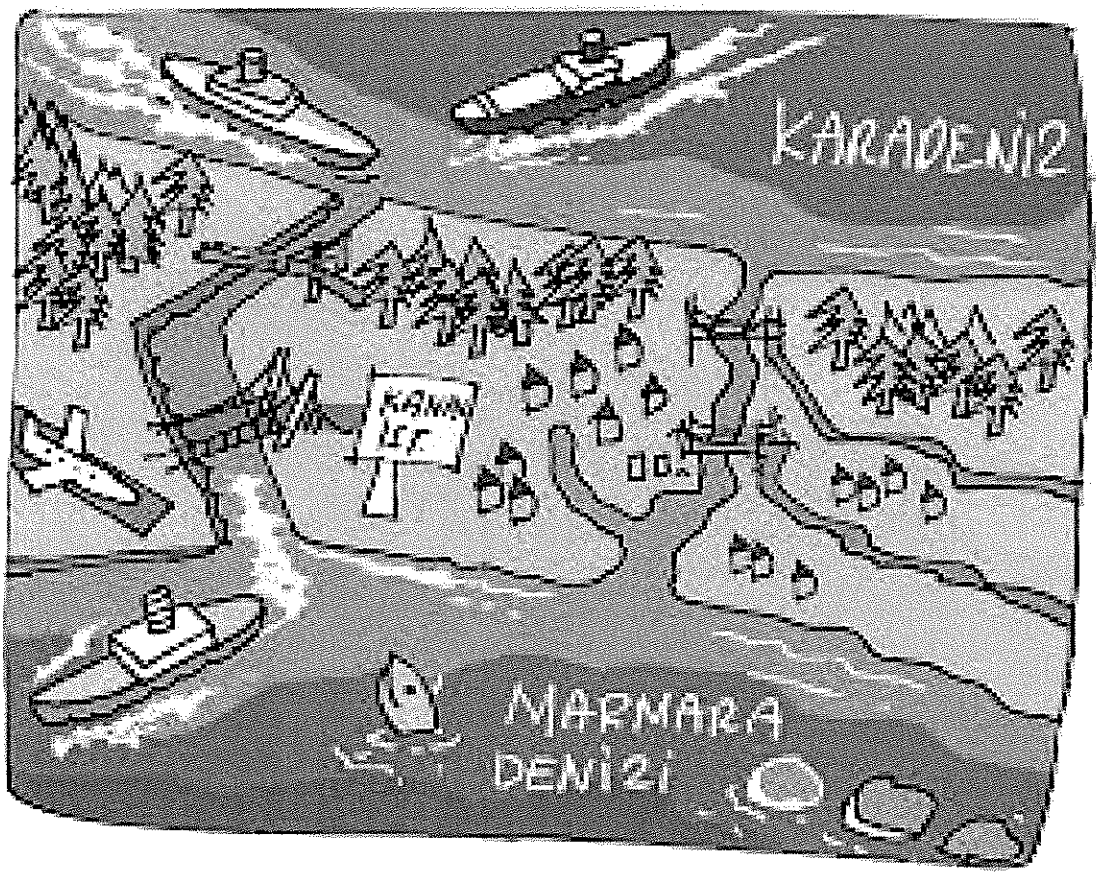
Şen, B. (2010), "Kentsel Dönüşüm Ve 'Kaybetmeden Mücadele Etme Arayışı' Gülsuyu-Gülensu Ve Başıbüyük Deneyimleri", Tarih, Sınıflar Ve Kent, (Ankara: Dipnot Yayınları).

Şen, B. (2006), "Soylulaştırma ve Konut Sorunu: Kente Dair Iyimser Beklentilerin Karşılanamaması", Planlama, Siyaset, Siyasalar, İzmir: 6. Dünya Şehircilik Kongresi - 9 Eylül Üniversitesi.

Yalçıntan, M. C./Çavuşoğlu, E. (2009), "Kentsel Dönüşümü ve Kentsel Muhalefeti Kent Hakkı Üzerinden Düşünmek", Mimarist, No.33.

TÜRKIYE'DE KENTSEL KIMLIKLER ve KENTSEL HAREKETLER

KENT VE IMGESI
İSTANBUL ÖRNEĞI

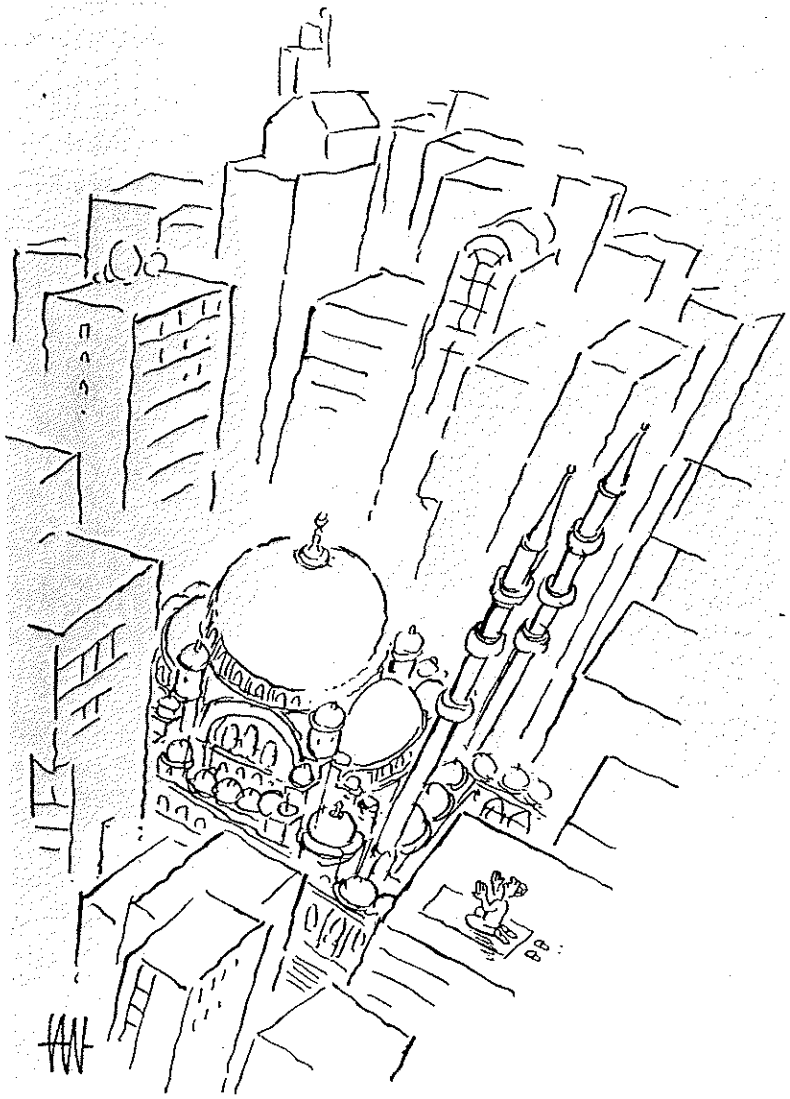


14. Hafta: Kent ve imgesi: İstanbul Örneği

BORA Tanıl, "Türk sağının İstanbul rüyaları: Global şehir, Fatih'in İstanbul'u ve "yeniden fetih"", *Mediterraneans* 10, Sonbahar 1997, s.149-157.

ÖZKAN Derya, "Şark şehrinden "cool" İstanbul'a Değişen İstanbul Tahayyülleri", *Birikim*, no:277, s. 76-83.

BORA Tanıl, «Türk sağının İstanbul rüyaları: Global şehir, Fatih'in İstanbul'u ve "yeniden fethi"», in Mediterraneans 10, Sonbahar 1997, İstanbul Özel Sayısı, s. 149-157



Türk sağının İstanbul rüyaları: Global şehir, Fatih'in İstanbul'u ve "yeniden fetih"

Ülke nüfusunun beşte birini barındıran İstanbul, iktisadi hayatın ve medyanın merkezi oluşuyla, kimi zaman "yerlilerini" bile şaşırtan dinamizmiyle, tartışmasız Türkiye'nin merkezi. Tabiatıyla bütün siyasal gruplar, toplumsal akımlar, düşünce hareketleri nezdinde İstanbul'un özel bir yeri var: Etkinlik kazanmak için mutlaka İstanbul'da kök salmaya, İstanbul'a nüfuz etmeye mecburlar. Dahası, nasıl bir İstanbul imgesine sahip olduğu, bir siyasal-toplumsa akımın karakteri hakkında başlıbaşına fikir veriyor. İstanbul'un sadece mekânının değil, imgesinin de fethi önemli.

1990'lı yıllarda, veya o harcıâlem deyişle "2000'e yaklaşırken", toplumsal-siyasal tahayyüle hakim olan İstanbul imgesinin, neoliberalizm kaynaklı bir imge olduğunu düşünüyorum: *Global şehir* imgesi, bu. Ulus-devletlerle birlikte "milli ekonomilerin" de çözüldüğü globalleşme döneminde, ekonomik merkezler olarak global şehirler öne çıkıyor: Hızlanan ve akışkanlaşan uluslararası sermayeden olabildiğince büyük pay kapabilecek coğrafi konuma, teknolojik altyapıya, servislere, insan kaynaklı kalitelere sahip düğüm noktaları. Bir şehir ve imgesi, bizzat ihraç malına dönüşüyor bu tasarımda. Şehirden

ticaret-finans merkezlerini, merkezdeki vitrin-mekânları anlayan, tarihi ve nostaljiyi pazarlamada kullanan, şehrin geri kalanını ve varoşları dışlayan, kriminalize eden ve yoksullaştıran global şehir projesini, İstanbullu büyük sermaye, medya ve yükselen yeni orta sınıflar tutkuyla paylaşıyor.

Bu arzuyla çizilen İstanbul imgesinin, sadece sağ çevrelere değil sosyal demokratlara da damgasını vurduğu, 1994 başındaki yerel seçim kampanyasında görüldü. Bütün partilerin adayları, İstanbul'un "global şehir" tahtına oturması hülyasını dile getirdiler. Merkez-sağ partiler gönül rahatlığıyla, sosyal demokratlar onlarla yarışmaya çalışarak... MHP gibi faşist bir parti bile, aday gösterdiği uluslararası mimar Ahmet Vekif Alp'in kişiliği ve mesajlarıyla "kozmopolit dünya kenti İstanbul" imajına uyum sağlamaya çabaladı.

Siyasal retoriği "global şehir" projesi ile açık çelişki içinde görünen tek parti, İslamcı RP idi. RP, örneğin gecekondu ve göçmenler konusundaki savunmacı tutumuyla veya kozmopolitan imgelere cephe alışıyla, "global şehir"e karşı bir "yerli" ve "öz" İstanbul'u öne çıkarıyor. Ancak yüzeyin altına bakıldığında, tıpkı genel olarak modernleşmeyle ilişkisindeki gibi, RP'nin "global şehir" projesine, ona kültürel d üzlemde "alternatif" bir anlam yükleyerek eklemlenme çabası söz konusu: Alternatif bir global şehir tasarımı; yani, İstanbul'un İslami ve/veya neo-Osmanlı bir bölgesel hegemonyanın simgesi hatta o hegemonyanın kurulmasının bir aracı, jeokültürel odağı olarak hayal edilmesi... RP, "yerli" ve "öz" İstanbul'la ilgili geleneksel sağ imge ile neoliberal "global şehir" imgesi arasındaki kararsız konumuyla, eski ve yeni sağın İstanbul imgelerinin düğüm noktasını temsil ediyor.

İstanbul, Türk milliyetçiliğinin ve İslamcılığının popüler tarih algısında vaadedilmiş topraktır: Hazreti Muhammed, Konstantinopol'ün bir gün "büyük bir kumandan ve askerleri" tarafından fethedileceğini müjdelemiş ve neredeyse Osmanlı sultanı Fatih'i tarif etmiştir. İstanbul, gerek Peygamerce müjdelenmiş oluşuyla gerekse Osmanlı İslam uygarlığının emperyal hegemonyasının merkezindeki tarihi konumuyla kutu bir şehirdir; "dünyanın ve İslam âleminin gözbebeği"dir; "the" İslam şehridir. Ancak İslamcı ve milliyetçi-muhafazakâr tasavvura göre, bu İstanbul, aynı zamanda yitmiş, yitirilmiş bir İstanbul'dur.

Modernleşme ve Batılılaşma, İstanbul'un kimliğini dejenere etmiştir. İstanbul'un fiziki güzelliğini yitirmesi de Batılılaşma sürecine bağlanır. İslamcı edebiyatçı Mustafa Miyasoğlu, Cumhuriyet edebiyatının uzun bir dönem boyunca İstanbul'u bir konu olarak unutturmaya çabaladığından söz eder.

İstanbul'un bu dejenerasyonu, yabancılaşması, büyük şair Yahya Kemal'in izinden giden kültürel muhafazakârlara, umut kesilmiş bir kayıp olarak görünmüştür. Edebiyat tarihçisi ve köşe yazarı, Nihad Sami Banarlı, mimar Ekrem Hakkı Ayverdi, romancı Sâmiha Ayverdi'nin temsil ettiği bu çizgide, karamsarlığın ve melankolinin dozu gittikçe artar. Zamanında solcuların karşı çıktıkları için alaya alındıkları Boğaz Köprüsü'ne şehir estetiği açısından muhalefet eden Ekrem Hakkı Ayverdi'nin "has" muhafazakâr bakışı, örneğin, imar ve teknoloji tutkunu sağ ana görüşle uyuşmaz. Günümüzün bu çizgide sayılabilecek muhafazakâr eleştirmen ve yazarı Beşir Ayvazoğlu, "bizim" dediği İstanbul'u yaşatmak için, "sağlık alâmeti" saydığı nostaljiden başka pek bir dayanak bulamaz.

İslamcı hareket ise, geleneksel muhafazakârlığın melankolik yasını paylaşmayacak kadar modern: İslamcıların programı, dejenerasyona uğrayan İstanbul'un *yeniden fethi*dir. İstanbul'un yeniden fethi, İslamcılarla faşizan milliyetçilerin anti-komünist akım içinde birlikte yoğrulduğu 50'lerden beri gözde bir temadır. 1950'lerin sağ entelijensiyanın saygın merkezlerinden İstanbul Fetih Cemiyeti, bilhassa 1953'de İstanbul'un fethinin 500. yıldönümü vesilesiyle yoğunlaşan faaliyetleriyle, eski İstanbul (İslam şehri olarak İstanbul) nostaljisini bir tür *iç-irredentizme* dönüştüren yeniden fetihçi söylemin öncüsü sayılabilir. Milliyetçi ve İslamcı kanatta, 60'lardan 1980'e uzanan dönem boyunca "İstanbul'u kurtaracak nesli (Fatih'in neslini) bekleme" motifi işlenmiş; Arif Nihat Asya'nın Fetih Marşı şiiri, *"Fatih'in İstanbul'u fethettiği yaştasın"* nakaratıyla, sağ gençlik ajitasyonunun en revaçtaki malzemelerinden olmuştur. Bugün İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olan RP'li R. Tayyip Erdoğan da seçimden önce "karanlığı aydınlığa açmak anlamında İstanbul'un ikinci fethi"nden söz ediyordu.

1994 Mart'ından beri İstanbul'da yerel yönetimi elinde bulunduran RP, seçim düzleminde gerçekleşen yeniden fethi toplumsal ve kültürel düzeye yaymayı hedefliyor. Yani,

İstanbul'un yeniden "*Fatih'in İstanbul'u*" olmasını... Bu hedefin esası, İstanbul'un İslam şehri kimliğini vurgulamaktır. Şehrin modern yüzünün vitrini olan Taksim'e bir cami veya "İslam Kültür Merkezi" inşa etme projesi, bu gayretin en bilinen simgesi. (Aynı zamanda, Ordunun, RP'yi iktidardan gitmeye zorlayan "halkla ilişkiler" harekâtına başlarken vesile ettiği simgesel olaylardan biri...)

İslamcılar açısından, *Fatih'in İstanbul'u*'nun iki simgesel veçhesi var. Birincisi: Osmanlı (yani İslam) hegemonyasının simgesidir. RP'nin ve İslamcı hareketin tabanında hakim olan imajinasyon budur. İkincisi: İslamın adaletinin ve çoğulculuğunun simgesidir. Liberal diyebileceğimiz bazı İslamcı aydınların paylaştığı bu bakış açısından, İstanbul "çoğulcu sivil toplumun ideal sitesi"dir. Bu çizgideki bir aydın grubu, İstanbul'u (bu kimliğiyle: Çarigrad) İslam ve *Ortodoks* âlemine hükmeden bir Balkan metropolü olarak düşleyebiliyor. Müslüman-Türklüğün mutlak egemenliğinin bağışına ve yüce gönüllülüğüne yaslanan himayeci bir çoğulculuk anlayışı vardır burada da. İstanbul, bu söylemin tarih anlatısında, yabancı-gayrimüslim unsurlara rezerv sunan Müslüman-Türk adaletinin gurur verici örneğidir. Buna karşılık himayeci çoğulculuğun (efendinin çoğulculuğu!), ölü bir kültürel miras anlayışı düzeyinde bile Fatih-öncesi İstanbul'a verdiği değer çok düşüktür. Kültürel muhafazakârlarda da böyledir: Ekrem Hakkı Ayverdi, Fatih'in ilk namazı kıldığı ve bir emperyal meydan okuma ifadesi olarak camiye çevirdiği ve İslamcı tasavvurda halen simgesel önemi büyük olan Ayasofya'yı ("kilise kasvetinden cami nuruna kavuşan mabed") bile; şatafatlı –"lüzumsuz"– iriliğiyle, Osmanlı Türk mimarisinin huzur verici sadeliği ve iç uyumuyla kıyaslanmayacak, önemsiz bir eser olarak tasvir etmiştir.

Fatih'in İstanbul'u imajinasyon'unun iki aspekti arasındaki çelişkinin güncelliğini hiç yitirmeyen örnekleri olarak Patrikhane ve Ayasofya tartışmaları gösterilebilir. Milliyetçi ve İslamcı algılayışta Patrikhane, bir yandan, onun bağrında barınmasına izin veren Türk-İslam adaletinin gururudur; hatta İstanbul'u Ortodoks dünyasının merkezi rolüne sokabilecek bir diplomatik kozdur – bu kozu kullanmayı Cumhurbaşkanlığı döneminde Turgut Özal da denemişti. Diğer yandan Patrikhane, "İstanbul'u kaybetmeyi hâlâ hazmedemeyen" Hıristiyan ve Ortodoks

dünyasının revanşizminin bir âletidir, bir beşinci kol kurumudur. Kimi RP temsilcileri İstanbul'daki seçim kampanyasında Patrikhane'yi ziyaret ettikten yaklaşık üç ay sonra Fatih ilçesinde yenilenen seçimlerde RP mitinglerinde "vur vur inlesin, Patrikhane dinlesin" sloganı atılması; sadece konjonktürün veya reel politika taktiklerinin değil, bu şizofrenik algılayışın da göstergesidir. Ayasofya tartışması çok daha hararetlidir. Fatih İstanbul'da her kiliseyi değil, az sayıda kiliseyle birlikte bilhassa ve ilkin Ayasofya'yı camiye çevirmiştir; Ayasofya'nın camiye çevrilmesi Müslüman-Türk'ün/İslamın Hıristiyan Batı'ya galip gelmesinin sembolü sayıldığı için, bu "ihtida"dan feragat edilmesi "efendinin çoğulculuğu"nun bağışları arasına giremez. 1935'de müzeye dönüştürülmüş bulunan Ayasofya'yı yeniden ibadete açma talebi, yeniden fetihçi söylemin sürekli malzemesidir. Sonuçta *Fatih'in İstanbul'u* imgesi, İslamcılıkla milliyetçilik arasındaki kesişme noktalarından biridir. İslamcı söylemdeki milliyetçiliğin billurlaştığı bir yerdir İstanbul. Batı'nın "son Türk devleti"ne dönük komplolarının kronik tehdidine maruz sayılan İstanbul'a paranoyakça bir beka kaygısı kaygısıyla bakılır.

İstanbul'un İslamcı siyasal muhayyileye sunduğu kâbus-rüya ikiliği, İstanbul'un özel simgesel anlamından öte, umumiyetle büyük şehir olgusuna özgü o göz kamaştırıcı vaadkârlık ile acımasız cangılvari kaotiklik arasındaki gerilimi de yansıtıyor. Kuşkuyla baktığı metropolde "sahte sosyallik", "yalnızlık dünyası", "sosyal aidiyet bağları kalmamış, mekanik ilişkilerle örülmüş insanlar" gören muhafazakâr yaklaşım İslamcılığın hemen bütün kesimlerinde sabittir. Üstelik İstanbul herhangi bir metropol değildir, bir yerlerinde hâlâ fesat yuvası Bizans'ın "cini" saklanmaktadır. Dejenerasyonun kaynakları o kadar arkaik olmakla da kalmaz: İstanbul, "İslamın en son ve tek başşehri" olduğu kadar, Türkiye'nin modernleşme/Batılılaşma macerasının da başşehridir. Osmanlı'da modernliğin ilk görünümleri, İstanbul'da Beyoğlu çevresinde Bir "Batı" adacığının oluşumuyla ortaya çıkmıştı. 19. yüzyıldan beri, hem gelenekselciler veya Batılılaşmaya kuşkuyla bakanlar, korunacak kültürün en değerli ve kuvvetli dayanaklarını İstanbul'da buldular. Hem de mutlak bir modernleşmeyi/Batılılaşmayı kaçınılmaz sayanlar, İstanbul'da bu idealin cisimleşmelerini görebildiler. Doğal olarak, bir Doğu-Batı, modern-geleneksel sentezinin imkânları üzerine akıl

yürütenler de bu ihtimalin verilerini İstanbul'dan ürettiler. Eski olduğu kadar canlı olan bu tartışma, büyütecin İstanbul'un zıtlıklarına yönelmesini getirdi. İstanbul'un Doğulu-geleneksel ve Batılı-modern görüntüleri, Türkiye'de modernleşme tartışmasının dekorunu oluşturdu. Önceleri Doğu-Batı-Sentezci, sonra muhafazakâr olan ünlü yazar Peyami Safa'nın *Fatih-Harbiye* romanı (1931), bu tartışma ve zıtlaşma üzerine oturur. Romanda –ve gerçekten de– Fatih İstanbul'un geleneksel kültürünü yaşatan Müslüman semtlerinin simgesidir. *Fatih-Harbiye*'de, bu iki dünya arasında bocalayan kahramanın kişiliğinde Türkiye'nin kültürel kimlik bunalımı işlenmiştir.

Bugün de Fatih-Harbiye zıtlığı, politik İslam tarafından yeniden üretiliyor. Refah Partisi'nin İstanbul belediye başkanlığını kazanırken çizdiği en belirgin profil, büyük şehrin kaybedenlerine, İstanbul'un periferisine hitap etmesiydi. İstanbul'un "global şehir" yüzünü ancak vitrine bakar gibi ve elbette biraz da öfkeyle seyrederken metropoliten labirentte kaybolma korkusunu yaşayan yoksul gecekondu halkı; sosyal demokrat partinin popülizmden pişman bir görüntü sergilemesinin de etkisiyle, dışlanmışlıklarına, korkularına ve öfkelerine tercüman olan RP'ye yöneldi. Tayyip Erdoğan'ın bazen biraz da bıçkın "İstanbul delikanlısı" edası, İstanbul'un kenar mahallelerine hitap eden bu profili tamamladı. Kasımpaşa gibi *derin İstanbul*'un tipik eski (düşükleşmiş geleneksel) mahallelerinin birinden geliyordu; amatör kümede Camialtı ve İETT takımlarında futbol oynayarak *folk-İstanbul*'un önemli bir ritüeline katılmıştı (lâkabı "Beckenbauer"miş; Batılı bir idol –ama "teknikte" Batı düzeyine erişmişliği simgeliyor). "Global şehir İstanbul" simgesine karşı bu imgenin dışladığı veya marjinalleştirdiği insanlara ve mahallelere bir *folk-İstanbul* ve bir *derin-İstanbul* imgesi çevresinde kimlik kazandırmak, RP'nin İstanbul stratejisinin önemli bir dayanağı oldu.

Tayyip Erdoğan RP'de sosyal demokratik özellikler de taşıyan yenilikçi kanadın önde gelen temsilcilerinden biri; ve İstanbul'da RP'nin yerel yönetim politikasının uygulamaları arasında yoksullara ve varoşlara sosyal telâfi hizmetleri götürmek var. Ancak RP'nin bu söylemi, modern hayat tarzını ve kozmopolitliği hedef alan özcü bir *kültürel* tepkide yoğunlaştıkça, böylesi imalar kolaylıkla faşizan bir karaktere bürünebiliyor. Örneğin "global

şehir"in bir veçhesi olarak gelişen uluslararası sanat-kültür etkinlikleri, bir yanıyla "hedonist" yozlaşmanın, bir yanıyla da ecnebi/gâvur kültür istilâsının alâmetleri sayılarak düşmanlaştırılabiliyor. Veya 1994/95'de olduğu gibi yılbaşı kutlamaları üzerinde bir tehdit havası esebiliyor. Yabancılaşmış, yozlaşmış saydığı şehirli yaşamına karşı kör bir "milli" öfkeyi, 1970'lerde ülkücü-milliyetçi hareket bir tür yeni göçmen taşralı tepkisi olarak kanalize etmeye çalışmıştı. RP'deki bu faşizan moment, şehrin periferisinde yerleşik olan bir tepki potansiyeline hitap ediyor.

Fatih-Harbiye zıtlığının belirginleşmesinde, RP'nin modernleşme/Batılılaşma sürecinin çok daha bariz bir simgesi olan Beyoğlu ilçesinin belediye başkanlığını kazanmasının belirli bir önemi var. Beyoğlu, öteden beri milliyetçi ve muhafazakâr edebiyatta kozmopolit dejenerasyonunun ve yabancı kültür istilasının kalesi sayılır. 1940'lar-70'ler döneminin popüler Türk-İslamcı ajitatörü Osman Yüksel Serdengeçti Beyoğlu'nu, Türk-İslam varlığını tüketmek üzere planlı biçimde örgütlenmiş bir beşinci kolu gibi, ve "erkek" bir varlık olarak Türklüğü baştan çıkartmak üzere onun koynuna sokulmuş bir fahişe, bir "mikrop yuvası" olarak tasvir etmişti. RP'nin, bu "mikrop yuvası"ndaki seçimi, semti simgeleyen ve bütün şehrin eğlence merkezi olan İstiklal Caddesi'nde hiç görülmeyen hatta bu caddeyi "tüketen" pek çoklarınca varlığı bile bilinmeyen yoksul gecekondu mahallelerinin oylarıyla kazanması; "global şehir"in merkez-periferi mekân formatını yoğunlaştırıp kolaja dönüştürmesinin tırmandırdığı çelişkileri de vurguluyor. RP'nin Beyoğlu Belediye Başkanı Nusret Bayraktar'ın ilk iki buçuk yıllık icraatında, Beyoğlu'ndaki meyhaneler, barlar, sair eğlence yerleri ve İstiklal Caddesi olağan hayatını sürdürmekte; yeni fatihler ise, buralardaki, artık 'zımmileşeceklerini' /marjinalleşeceklerini düşündükleri "yeni-Cenevizlilere" serbesti tanıyarak Fetih mitolojisinin tutarlı bir imitasyonunu yapmanın tadını çıkarmaktalar!

RP'li yerel yönetimin Beyoğlu'na tahammülü sadece egemenliğin gururundan gelen bir taviz, bir çoğulculuk şovu veya bir zamanlama taktiği mi? Yoksa, modernliğin başdöndürücü cazibesi (Walter Benjamin'in dikkat çekici, *flâneur*'ün [aylaklığın] çekiciliğini hatırlayalım), İslamcıları da ürktükleri büyük şehir

cangılının içine çekiyor mu, çekebilir mi? 30'ların, 40'ların bir romantik muhafazakâr yazarı Remzi Oğuz Arık, insanların Beyoğlu'na akın etmesine yol açan, büyük şehir ortamına özgü hürriyeti, tesamühü, sükûneti hususiyeti; ancak mezarlıkta ve cami avlularında bulunabilen bir ruh haliyle kıyaslamıştı. Daha genel düzeyde, modernliğin hâlesinin, İslamcılığın kutsal'ının temsili için araçsallaştırılmasıyla ilintili bir ihtimal bu. Ana akım Türk İslamcılığının kuvvetli modernizm tutkusu düşünüldüğünde, güçsüz bir ihtimal değil...

İslamcılar sadece şehir olgusuyla değil, global şehir projesiyle de ilk bakışta sanıldığından daha fazla barışıklar. Evet, şehrin periferi'sinde odaklaşan örgütlenmesi ve anti-kozmopolit özcü-yerlici bakışıyla RP son yerel seçimler öncesinde "global şehir" projesine karşıt konumlanıyordu. Ancak, Fransız atasözünün dediği gibi, "taht asilleştirir"... İstanbul Büyükşehir Belediyesi yönetimine geldikten sonra RP'liler de şehri bir iktisadi işletme gibi düşünmeye yöneldiler. Kampanyasında göçmene ve gecekonducuya sahip çıkan Tayyip Erdoğan'ın, seçildikten yaklaşık altı ay sonra "İstanbul'a göçün önlenmesi için, Osmanlı'da olduğu gibi, vize düşünülebileceği"nden söz açması, bu değişimin en açık ifadesiydi. RP'nin orta yaşlı ve genç teknokratlar kuşağı içinde, global şehir projesinin çok inananı var. Partinin "Adil Düzen" fantazmasının ideologlarından Süleyman Karagülle, İstanbul'un "sanayi merkezi olmaktan çıkarılıp uluslararası ticari merkez haline getirilebileceğini; Osmanlılarda ve Bizanslılarda olduğu gibi uluslararası ilmi merkez yapılabileceğini; dünyanın en büyük borsasının burada kurulabileceğini" söylüyor. Bir Müslüman yazar, Mustafa Kutlu, İstanbul'un global şehir olmasına dair hevesini, oldukça somut öngörüler ve önerilerle ortaya koyuyor: "Balkanlar, Karadeniz havzası, "Ortadoğu ve Türki devletlerin cazibe merkezi" olarak İstanbul'un, Los Angeles, Chicago, Paris, Frankfurt, Rotterdam, Hong Kong gibi "ikinci kademe" dünya şehri konumuna gelebileceğini söylüyor.

Globalleşmenin fragmanlaştıran, zamansal ve mekânsal kolajlar yaratan etkisinin İstanbul'a yansıması da İslamcı entelektüellerin dikkatinden kaçmıyor. İslamcı yazar Davut Dursun bir İstanbul'la değil İstanbullular'la karşı karşıya bulunduğumuzu saptarken, Bizans İstanbul'unu, İslam-Osmanlı

İstanbul'unu, modern dönem İstanbul'unu, taşra İstanbul'unu ayırt ediyor. "İstanbul'un aslının Osmanlı-İslam kimliğini yansıtan kısmı" olduğunu vurguladıktan sonra, Suriçi İstanbul'un 'esas' İstanbul olarak korunmasını istiyor. İslamın kutsal kitabı Kuran'da, Müslüman olmayanlarla ilişkilere dair sureye eğretileme yaparsak: *'Senin İstanbul'un sana, benim İstanbul'um bana'* diye özetlenebilecek bir tavır bu. Kolajı kabullenmek, metropol ve "global şehir" olgusuna intibakın bir göstergesi değil mi?

Şark şehrinden "cool" İstanbul'a

Değişen İstanbul tahayyülleri[1]

DERYA ÖZKAN

2000'li yılların ortalarından itibaren uluslararası basında İstanbul "cool" bir şehir olarak anılmaya başlandı. *Newsweek* dergisinin 29 Ağustos 2005 tarihli sayısı İstanbul'u kapağına taşırken şehri şöyle tarif etti:

> "Batılılaşmak için debelendiği onca yüzyılın ardından İstanbul, modern kimliğini yeniden keşfediyor ve ihtişamını yeniden tesis ediyor. Avrupalı olsun veya olmasın, İstanbul dünyanın en 'cool' şehirlerinden biri."[2]

Bundan bir yıl kadar sonra, *Observer* da *Newsweek*'in izinden giderek "cool" İstanbul'dan bahsediyor ve şehri "hip" İngilizlere haftasonu kaçamakları için tavsiye ediyordu:

> "Eğer İstanbul'a göbek dansı seyretmek için gidiyorsanız, kendinizi Boğaz'da bir gece kulübünde güneşin doğuşunu seyrederken bulmanız işten bile değil; eğer kebaplardan ibaret bir mönü hayal ediyorsanız, Türk mutfağını birinci sınıf uluslararası üsluplarla harmanlayan son moda yemek seçeneklerinin çokluğu karşısında şaşırıp kalacaksınız."[3]

Bu tarifler ilk bakışta insana, kalıplaşmış İstanbul temsillerinin dışına çıkıldığı izlenimi veriyor. *Newsweek* ve *Observer*'da anlatılan İstanbul, ne Şarkiyatçı tasvirlerin egzotik İstanbul'undan ibaret, ne de 20. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'a biçilen Üçüncü Dünya şehri imgesine uyuyor. Şarkiyatçı tasvirlerde olduğu gibi bu yayınlarda da, İstanbul'un standart addedilen Avrupa şehirlerinden "farklı" olduğu vurgulanıyor. Fakat bu defa "fark" üzerinden İstanbul'un geri kalmışlığı değil, karşılaştırıldığı Avrupa şehirlerine göre daha heyecan verici bir şehir olduğu anlatılıyor. Hatta "global standartlar" açısından bakıldığında (ki bunu rahatlıkla küresel tüketim standartları

1 Bu yazı, süregiden bir araştırma projesinin (yan) ürünü. Araştırmanın tohumları doktora tezimi yazarken atıldı. 2011 senesinin Kasım ayından bu yana ise kendi başına bir proje olarak sürüyor. Araştırma projesiyle ilgili İngilizce ve Almanca malumat için şu adreslere bakılabilir: http://www.en.uni-muenchen.de/news/newsarchiv/2011/2011_oezkan.html, http://www.uni-muenchen.de/einrichtungen/zuv/uebersicht/komm_presse/verteiler/presseinformationen/2011/f-57-11.html, http://www.uni-muenchen.de/aktuelles/publikationen/einsichten/einsichten_aktuell/bilder_1_2_11.pdf. Bu yazı, söz konusu projenin ön safhalarında yazılmış ve yayımlanmış iki başka yazımın da izlerini taşıyor: "'Cool' İstanbul: Neo-liberal Küresel Şehirde Boş Zaman Mekân ve Pratikleri" Volkan Aytar & Kübra Parmaksızoğlu (Der.) *İstanbul'da Eğlence* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 201.208; ve "Değişen İstanbul Tahayyülleri: Çarpık Kentleşmeden 'cool' İstanbul'a" *İstanbul* 58, Ocak 2007, s. 52.54. Son olarak, bu yazının son okuması aşamasında destek veren Vildan Seçkiner ve Christoph K. Neumann'a teşekkür ederim.

2 Owen Matthews ve Rana Foroohar "Turkish delight" *Newsweek* 29 Ağustos 2005, http://www.newsweek.com/2005/08/28/turkish-delight.html [erişim 17 Temmuz 2010].

3 Vanessa Able "Cool İstanbul" *The Observer* 27 Ağustos 2006, http://www.guardian.co.uk/travel/2006/aug/27/istanbul.turkey.observerescapesection [erişim 17 Temmuz 2010].

Birikim, no: 277, ss. 76-83

diye tercüme edebiliriz) İstanbul'un onlardan altta kalır bir yanı olmadığı kanıtlanmaya çalışılıyor.

Bu yazıda 19. yüzyıldan bugüne değişen İstanbul tahayyülleri arasında üç ana söylem öbeğinden bahsedeceğim. 19. yüzyılda olgunlaşan Şark şehri olarak İstanbul tahayyülü bunlardan birincisi. İkincisi, 20. yüzyılın ikinci yarısında şekillenen, 1950-1980 dönemi İstanbul'uyla özdeşleştirilen Üçüncü Dünya şehri olarak İstanbul tahayyülü. Son olarak da 1990'lardan itibaren adlandırılmaya başlanan küresel şehir olarak İstanbul tahayyülü. Bahsettiğim ilk iki tahayyülün üçüncü tahayyülle harmanlanmaya, küresel şehir söylemi içinde eritilmeye başlandığı andan itibaren farklı şekiller almaya başladığını, bu farklı şekillerin 2000'li yıllarda iyice görünür hale geldiğini ve 2000'lerin ortasından itibaren de bütün bu tahayyüllerin "cool İstanbul" söylemiyle taçlandırıldığını düşünüyorum. Aşağıdaki satırlarda bu tahayyüllerin şehrin maddî ve gayrimaddî üretimiyle ilgili ne gibi içeriklere tekabül ettiğini, "cool" İstanbul'un içinde, yeniden ama başka şekillerde beliren Şark şehrini, Üçüncü Dünya şehrini ve küresel şehri, son olarak da müşterek tahayyüldeki bu paradigma değişikliğinin maddi nedenlerini tartışmak istiyorum.

HALUK ÇOBANOĞLU / PHOTOARAF

ŞARK/GARP ŞEHRİ OLARAK İSTANBUL: İMKANSIZ ADLANDIRMALAR

19. yüzyılda Avrupalı seyyahların yazdığı seyahatnamelerde anlatılan, gravür ve kartpostallarda tasvir edilen İstanbul, Şarkiyatçılığın hayal ettiği hayat tarzlarının sahnelendiği bir yerdi. Klişeleştirilen, dolayısıyla çok daha karmaşık olan gerçeklikle bağlantısı koparılan bu hayal edilmiş şehirde zamanın yavaş aktığı, çalışmak yerine aylak aylak oturulduğu, sokak köpeklerinin miskin miskin uyukladığı, insanların nargilelerini tüttürüp sohbete daldıkları, öte yandan haremlerde envai çeşit eğlence ve fantezinin ifrât derecesinde yaşandığı varsayılıyordu. Bu müfritlikler Şarkiyatçı tahayyüllere hâiz Avrupalı seyyahları bir yandan büyülüyordu; öte yandan bu seyyahlar bilinmeyen bu aşırılıklar dünyasının tekinsizliğinden bir o kadar da ürküyorlardı.

Bu tekinsiz hissiyatın telafisi ancak Şark'ı hakim olunabilir bir çerçeveye yerleştirerek, Garb'a göre konumlandırarak, böylece adlandırarak ve sınıflandırarak mümkün olurdu. İşte tam bu noktada Şark'ın geri kalmışlığından dem vurulmaya başlandı. Anlamakta güçlük çekilen, tanıdık olmayan, tekinsizce müfrit olduğu hayal edilen bu yabancı dünya, çelişkilerinden ve barındırdığı çatışmalardan büyük ölçüde muaf sayılarak tanımlandı. Böylece kolay yenilir yutulur hale getirildi ve güçlü ama tehlikesiz egzotik imgesiyle hatırlanmaya başlandı. Belirsizlik ve huzursuzluk da böylece büyük ölçüde sona erdirilmiş oldu. Bu yolla Şark'ın ona atfedilen klişe tanımlar dışında anlaşılmaya çalışılması zora sokuldu. Şark şehri olarak İstanbul tahayyülü de bu söylem tabanının üzerinde yükseldi ve zihinlerde yerleşik hale geldi. Avrupalı tahayyül dünyasında ona uygun görülen yere yerleştirilir yerleştirilmez İstanbul aslında artık o kadar da merak edilmeyen bir yer haline geldi.

19. yüzyılda kayda değer bir başka İstanbul tahayyülü ise Şarkiyatçı tahayyülün karşıtı sayılabilecek bir bakışa tekabül ediyordu. Garbiyatçı tabir

edebileceğimiz bu şehir tahayyülüne istinaden hareket eden İstanbul elitlerinin bazıları, Avrupa şehirlerinde 19. yüzyılda gerçekleşen dönüşüme kosut büyük çaplı bir kentsel dönüşüm hareketini İstanbul'da da gerçekleştirmek ve İstanbul'u Avrupa modernitesine yaraşır bir metropol kılmak için elinden geleni ardına koymuyordu. Avrupalı modern şehir idaresi modelinin inşasına paralel bir biçimde İstanbul'da modern anlamda ilk belediyeyi, yani 6. Daire'yi kuran ve yürütenlerin gündeminde bu vardı: Modern altyapı hizmetleri ve imar yoluyla İstanbul'u Avrupa şehirleriyle modernlikte yarışabilir hale getirmek. Benzer bir yaklaşımla dünya endüstri sergilerinde de Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentinin modern bir şehir olduğunu ispata çalışan bu sivil toplum kadroları, bir o kadar enerjiyi de İstanbul'un bir Şark şehri olmadığını ispata harcamak zorunda kalıyorlardı.

ÜÇÜNCÜ DÜNYA ŞEHRİ OLARAK İSTANBUL: ÇARPIK KENTLEŞME VE ARABESK

1950'ler, İstanbul'un sosyal çehresini büyük ölçüde köylerden şehirlere göçün şekillendirdiği yıllardı. Çok partili rejime geçilmiş, görece liberal bir siyasî ve sosyal atmosfer yaşanıyordu. Demokrat Parti, cumhuriyetin kurucu partisi CHP'yi ve onun elitizmini altederek ve kitlelerin derdine derman olma sözü vererek yüksek bir oy oranıyla iktidara gelmişti. İkinci Dünya Savaşı sonrası kurulmakta olan yeni jeopolitik dünya dengesinde rol sahibi olmayı kafasına koyan Demokrat Parti, herkese bir ev bir araba vaat edip, Türkiye'yi "küçük Amerika" yapmak yolunda kalkınmacı hamlelere girişiyordu. Amerika'nın izinden giderek yatırımlarını demiryollarından karayollarına kaydırıyor; İstanbul'da araba sahipliği artmaya ve orta sınıf banliyöleri belirmeye başlıyordu. Soğuk Savaş döneminde hegemonya mücadelesi veren ABD'nin müttefiki olan Türkiye, hem savaştan çıkan Avrupa devletlerinin yeniden inşası için ABD'nin sağladığı Marshall Yardımı'nı –İkinci Dünya Savaşı'na katılmadığı halde– almaya hak kazanacak, hem de NATO üyeliğine kabul edilip Kore'ye asker gönderecekti.

Hayat dergisi kapaklarına bakıldığında, İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda kültürel Amerikanlaşmanın Türkiye'de aldığı yolun izleri görü-

HALUK ÇOBANOĞLU / PHOTOARAF

lebilir. Bu dönemin ithal ikameci ve ulusal kalkınmacı ekonomi politikaları, küçük esnafı, özel girişimciliği teşvik ediyor, kontrollü de olsa yabancı malların ülkeye girişine izin veriyordu. Bu politikalar sanayileşmeye hız verdi. Tarımın makinalaşması ile işsiz hale gelen köylüler, şehirde büyüyen sanayideki iş olanaklarının çekim gücüne kapıldılar ve köylerden şehirlere göç başladı. İstanbul'da 1950 ile 1980 yılları arasında, Türkiye'nin kırsal alanlarından aldığı göçlerle yüksek hızda bir nüfus büyümesi gerçekleşti. Eski köylüler, şehrin yeni endüstriyel işçi sınıfı haline geldiler.

Eski köylü yeni işçilerin İstanbul'a gelmesiyle, altından kalkılması kolay olmayan bir konut eksikliği ortaya çıktı. Kıt kaynaklarını bu eksikliği gidermeye yatırmaktansa başka türlü kullanmayı tercih eden devlet, konut sorununu çözmeyi işçilerin kendilerine bıraktı. İstanbul'da bol bol hazine arazisi vardı ve bu arazilerin o anki koşullarda daha iyi başka bir kullanımı yok gibiydi. Fabrikaların ihtiyacı olan işgücünün sahiplerinin bu arazilere yerleşmesine göz yumuldu. Gecekondular bu müsamahanın gösterilmesiyle inşa edilmeye başlandı. Böylece, şehrin yeni işçi sınıfı köy hayatını şehirde de devam ettirerek yabancılaşmaktan, devlet de sosyal konutlarında yabancılaşıp ayaklanan işçilerle uğraşmaktan kurtuldu. Kalkınmacı düşünceye itibar edenler gecekonduların geçici olacaklarını umuyor, hatta planlama yoluyla bu kontrolsüz gelişmeye dur demeye çalışıyorlardı. Gecekondular ise, kalkınmacıların hayallerinin tersine, sadece kalıcı olmakla kalmadı; hükümetlerin devam eden popülist politikalarının katkısıyla ve patronaj ilişkilerinin de etkisiyle siyasî güce de kavuştular. Bu dönemde siyasî güç ve tabiî ki seçim kazanmanın yolu da gecekondudan geçiyordu.

Gecekonduların şehre etkisi, fiziksel mekândaki varlıklarından ibaret değildi. 1960'larda "arabesk" olarak adlandırılan kültürel olguyla birlikte, gecekonduların kültürel ve sosyal alana etkisinin mertebesi anlaşılmaya başlandı. Şehir kültürü gecekondularla birlikte dönüştü. Bu dönüşümü eleştirenler durumu İstanbul'un "köyleşmesi" olarak adlandırdılar. Köyden şehre göçle oluşan şehir kültürünü aşağıladılar, yücelttikleri ve "eski İstanbul şehir kültürü" dedikleri muhayyel bir kültürün kaybolup gitmesine ağıtlar yaktılar. "Çarpık kentleşme" söylemi işte buralarda ortaya çıktı. Bazı akademik araştırmalar, "çarpık kentleşme"nin İstanbul'un bir Üçüncü Dünya şehri olduğunun belirtisi olduğuna işaret ettiler. Bu bakışa göre, Sao Paolo, Bombay gibi Üçüncü Dünya şehirlerine benzer bir biçimde İstanbul da hızlı ve "düzensiz" bir şehirleşme yaşamış, bunun sonucunda da "çarpık" bir fiziksel çevre ile "arabesk" bir şehir kültürü oluşmuştu.

HALUK ÇOBANOĞLU / PHOTOARAF

Arabesk müzik, Türkiye'nin sadece batısının değil doğusunun da kültürel formlarına göndermelerde bulunduğu, bu manada Garbiyatçı cumhuriyet ideolojisine ters düştüğü için devlet tarafından da, kurucu cumhuriyet ideolojisine sadık elitler tarafından da kabul görmedi. "Saf İstanbullu" sayılmayan, hibritliğine kötü gözle bakılan bu müzik ve kültür, 1990'lara dek elit çevrelerce aşağılanmaya devam etti. Arabesk müzik 1980'lerde popülist liberal Başbakan Turgut Özal tarafından kucaklanıp 1990'larda anaakım popüler müzikle

edebileceğimiz bu şehir tahayyülüne istinaden hareket eden İstanbul elitlerinin bazıları, Avrupa şehirlerinde 19. yüzyılda gerçekleşen dönüşüme koşut büyük çaplı bir kentsel dönüşüm hareketini İstanbul'da da gerçekleştirmek ve İstanbul'u Avrupa modernitesine yaraşır bir metropol kılmak için elinden geleni ardına koymuyordu. Avrupalı modern şehir idaresi modelinin inşasına paralel bir biçimde İstanbul'da modern anlamda ilk belediyeyi, yani 6. Daire'yi kuran ve yürütenlerin gündeminde bu vardı: Modern altyapı hizmetleri ve imar yoluyla İstanbul'u Avrupa şehirleriyle modernlikte yarışabilir hale getirmek. Benzer bir yaklaşımla dünya endüstri sergilerinde de Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentinin modern bir şehir olduğunu ispata çalışan bu sivil toplum kadroları, bir o kadar enerjiyi de İstanbul'un bir Şark şehri olmadığını ispata harcamak zorunda kalıyorlardı.

ÜÇÜNCÜ DÜNYA ŞEHRİ OLARAK İSTANBUL: ÇARPIK KENTLEŞME VE ARABESK

1950'ler, İstanbul'un sosyal çehresini büyük ölçüde köylerden şehirlere göçün şekillendirdiği yıllardı. Çok partili rejime geçilmiş, görece liberal bir siyasî ve sosyal atmosfer yaşanıyordu. Demokrat Parti, cumhuriyetin kurucu partisi CHP'yi ve onun elitizmini altederek ve kitlelerin derdine derman olma sözü vererek yüksek bir oy oranıyla iktidara gelmişti. İkinci Dünya Savaşı sonrası kurulmakta olan yeni jeopolitik dünya dengesinde rol sahibi olmayı kafasına koyan Demokrat Parti, herkese bir ev bir araba vaat edip, Türkiye'yi "küçük Amerika" yapmak yolunda kalkınmacı hamlelere girişiyordu. Amerika'nın izinden giderek yatırımlarını demiryollarından karayollarına kaydırıyor; İstanbul'da araba sahipliği artmaya ve orta sınıf banliyöleri belirmeye başlıyordu. Soğuk Savaş döneminde hegemonya mücadelesi veren ABD'nin müttefiki olan Türkiye, hem savaştan çıkan Avrupa devletlerinin yeniden inşası için ABD'nin sağladığı Marshall Yardımı'nı –İkinci Dünya Savaşı'na katılmadığı halde– almaya hak kazanacak, hem de NATO üyeliğine kabul edilip Kore'ye asker gönderecekti.

Hayat dergisi kapaklarına bakıldığında, İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda kültürel Amerikanlaşmanın Türkiye'de aldığı yolun izleri görü-

HALUK ÇOBANOĞLU / PHOTOARAF

lebilir. Bu dönemin ithal ikameci ve ulusal kalkınmacı ekonomi politikaları, küçük esnafı, özel girişimciliği teşvik ediyor, kontrollü de olsa yabancı malların ülkeye girişine izin veriyordu. Bu politikalar sanayileşmeye hız verdi. Tarımın makinalaşması ile işsiz hale gelen köylüler, şehirde büyüyen sanayideki iş olanaklarının çekim gücüne kapıldılar ve köylerden şehirlere göç başladı. İstanbul'da 1950 ile 1980 yılları arasında, Türkiye'nin kırsal alanlarından aldığı göçlerle yüksek hızda bir nüfus büyümesi gerçekleşti. Eski köylüler, şehrin yeni endüstriyel işçi sınıfı haline geldiler.

Eski köylü yeni işçilerin İstanbul'a gelmesiyle, altından kalkılması kolay olmayan bir konut eksikliği ortaya çıktı. Kıt kaynaklarını bu eksikliği gidermeye yatırmaktansa başka türlü kullanmayı tercih eden devlet, konut sorununu çözmeyi işçilerin kendilerine bıraktı. İstanbul'da bol bol hazine arazisi vardı ve bu arazilerin o anki koşullarda daha iyi başka bir kullanımı yok gibiydi. Fabrikaların ihtiyacı olan işgücünün sahiplerinin bu arazilere yerleşmesine göz yumuldu. Gecekondular bu müsamahanın gösterilmesiyle inşa edilmeye başlandı. Böylece, şehrin yeni işçi sınıfı köy hayatını şehirde de devam ettirerek yabancılaşmaktan, devlet de sosyal konutlarında yabancılaşıp ayaklanan işçilerle uğraşmaktan kurtuldu. Kalkınmacı düşünceye itibar edenler gecekonduların geçici olacaklarını umuyor, hatta planlama yoluyla bu kontrolsüz gelişmeye dur demeye çalışıyorlardı. Gecekondular ise, kalkınmacıların hayallerinin tersine, sadece kalıcı olmakla kalmadı; hükümetlerin devam eden popülist politikalarının katkısıyla ve patronaj ilişkilerinin de etkisiyle siyasî güce de kavuştular. Bu dönemde siyasî güç ve tabiî ki seçim kazanmanın yolu da gecekondudan geçiyordu.

Gecekonduların şehre etkisi, fiziksel mekândaki varlıklarından ibaret değildi. 1960'larda "arabesk" olarak adlandırılan kültürel olguyla birlikte, gecekonduların kültürel ve sosyal alana etkisinin mertebesi anlaşılmaya başlandı. Şehir kültürü gecekondularla birlikte dönüştü. Bu dönüşümü eleştirenler durumu İstanbul'un "köyleşmesi" olarak adlandırdılar. Köyden şehre göçle oluşan şehir kültürünü aşağıladılar, yücelttikleri ve "eski İstanbul şehir kültürü" dedikleri muhayyel bir kültürün kaybolup gitmesine ağıtlar yaktılar. "Çarpık kentleşme" söylemi işte buralarda ortaya çıktı. Bazı akademik araştırmalar, "çarpık kentleşme"nin İstanbul'un bir Üçüncü Dünya şehri olduğunun belirtisi olduğuna işaret ettiler. Bu bakışa göre, Sao Paolo, Bombay gibi Üçüncü Dünya şehirlerine benzer bir biçimde İstanbul da hızlı ve "düzensiz" bir şehirleşme yaşamış, bunun sonucunda da "çarpık" bir fiziksel çevre ile "arabesk" bir şehir kültürü oluşmuştu.

HALUK ÇOBANOĞLU / PHOTOARAF

Arabesk müzik, Türkiye'nin sadece batısının değil doğusunun da kültürel formlarına göndermelerde bulunduğu, bu manada Garbiyatçı cumhuriyet ideolojisine ters düştüğü için devlet tarafından da, kurucu cumhuriyet ideolojisine sadık elitler tarafından da kabul görmedi. "Saf İstanbullu" sayılmayan, hibritliğine kötü gözle bakılan bu müzik ve kültür, 1990'lara dek elit çevrelerce aşağılanmaya devam etti. Arabesk müzik 1980'lerde popülist liberal Başbakan Turgut Özal tarafından kucaklanıp 1990'larda anaakım popüler müzikle

içiçe geçtikten sonra ancak üzerindeki tabu bulutları dağılmaya başladı. 2000'li yıllara gelindiğinde ise, bu defa elitlerin kültürel sermayesi bol olan kesimi arabesk müziği keşfetti. Arabesk müzik böylece, neo-liberal zamanların kültürel tüketim ideolojilerine uygun bir biçimde, tarihsel içeriğinden arındırılmış ve yeniden ambalajlanmış haliyle okumuşların kültürel tüketim yelpazesindeki yerini aldı.[4]

KÜRESEL ŞEHİR İSTANBUL

1980'lerden itibaren İstanbul şehir kültürü, askerî darbe sonrasının yarattığı travma ve uygulamaya konulan yeni liberalleşme politikalarıyla şekillenmeye başladı. Dönem, dünyada yükselişe geçen, Reagan-Thatcher öncülüğünde sürdürülen neo-liberal politikalara eklemlenme dönemiydi. Kapitalizm bir büyük krizden daha yeniden yapılanarak çıkmıştı ve kapitalist pazarın genişlemesi ve işlerliğinin sürdürülmesi için yeni politikalar icat olunmuştu. 1980 askerî darbesiyle toplumsal muhalefet odakları da (hapse atılarak veya Türkiye dışına kaçmalarına neden olunarak) dağıtılmış, yeni politikaların uygulanması ve ideolojilerin yayılması için uygun ortam yaratılmıştı.

Serbest pazar ekonomisinin benimsenmesiyle ilk yasal Amerikan sigaraları Türkiye'ye girdi, ilk McDonalds dükkânı Taksim'de açıldı, "köşe dönmecilik" kültürel olarak ayıp olmaktan çıktı, bireycilik başgösterdi, kimlik politikaları zuhur etti. Uluslararası markalar İstanbul'da boy göstermeye, çokuluslu şirketler İstanbul'da merkezlerini açmaya başladılar. Uluslararası ticaretin ihtiyaçlarına cevap verecek kongre merkezleri ve beş yıldızlı oteller inşa edilmeye, alışveriş merkezleri gözleri kamaştırmaya başladı. Bütün bunlarla birlikte ihracata dayalı bir büyüme politikası öngörülüyordu; mesela tekstil sektörü büyüyor, ulusötesi sermayeyle ilişki içinde yeni ekonomik dinamikler ortaya çıkıyordu. İstanbul'da artık Avrupa'daki örneklerini aratmayacak sanat ve kültür festivalleri de düzenlenmekteydi. 1987'de İstanbul Kültür Sanat Vakfı (İKSV) çatısı altında başlatılan bu festivaller, sponsorluk kurumunun da yerleşmesiyle serpilip gelişti. Bu festivaller İstanbul'un kültür hayatını hem canlandırdı, hem de ona uluslararası bir boyut kazandırdı.[5]

1990'larda akademisyenlerin de katkılarıyla bir "küresel şehir İstanbul" hayali kurulmaya başlandı. 1992 tarihli "İstanbul'u nasıl satmalı?" başlıklı yazısında Çağlar Keyder, İstanbul'un neo-liberal küresel kapitalizmin kendisine sunduğu fırsatları kaçırmaması gerektiğine işaret ediyordu.[6] Türkiye'nin belli başlı sanayicileri de aynı fikirdeydi: neo-liberal küreselleşme İstanbul'a bulunmaz bir fırsat sunuyordu, ve eğer İstanbul bu fırsatı iyi değerlendirebilirse yeniden, geçmişinde de olduğu gibi, dünya çapında stratejik öneme sahip bir şehir haline gelebilirdi. Küreselleşme gemisine binme fırsatı kaçırılmamalıydı.

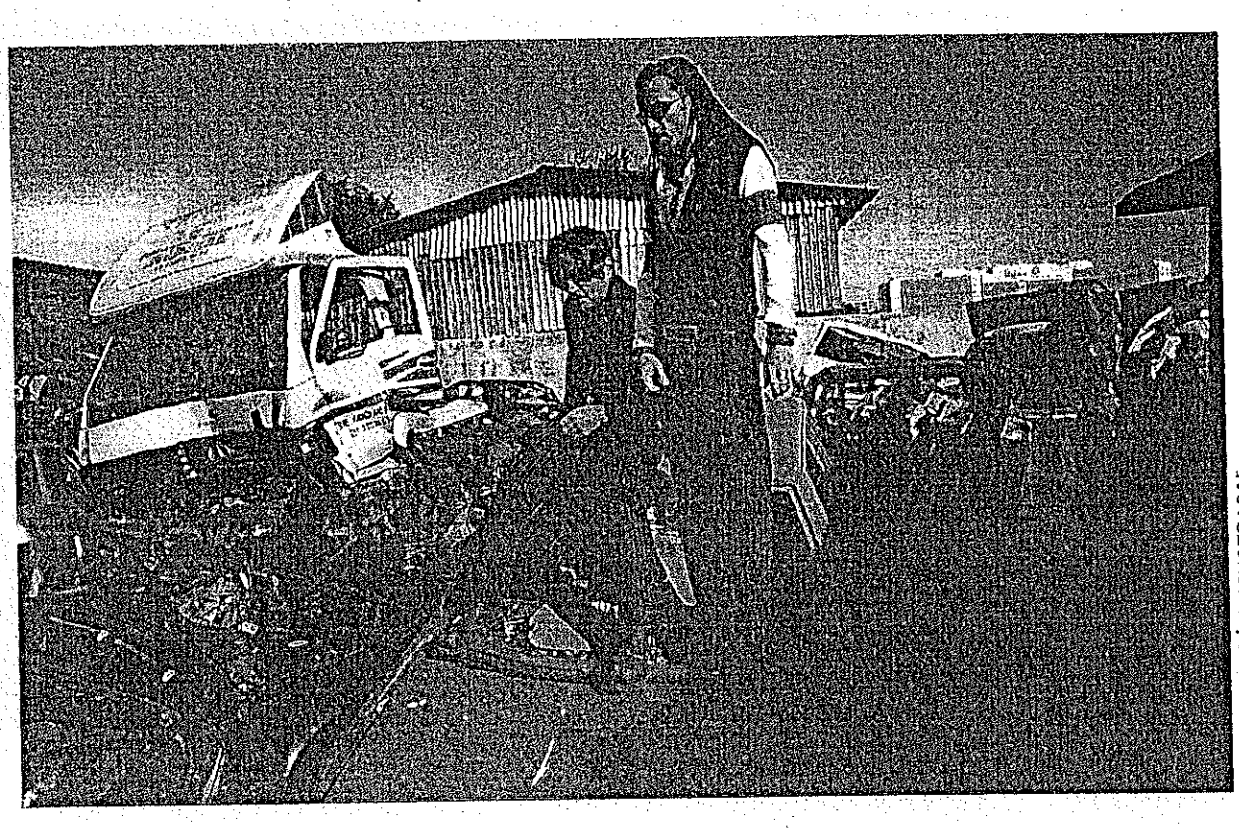
"COOL" İSTANBUL

Neo-liberal politikaların radikalleşmesi, özelleştirmelerin marjinal olmaktan çıkması, devletin sağlık dahil çok önemli temel hizmetlerden çekilmesi, Avrupa Birliği'nin 1990'larda Doğu Bloku'nun çözülmesiyle yeni bir genişleme perspektifi kazanması ve bu çerçevede Türkiye'nin AB üyeliğinin yeniden gündeme gelmesiyle, ve son olarak da İstanbul'un 2010 yılı için Avrupa Kültür Başkenti ilan edilmesiyle birlikte yepyeni bir döneme girildi. İstanbul'a uygun görülen "cool" İstanbul tahayyülü işte bu dönemin ürünü. Bu tahayyülü ilginç kılan şeylerden birisi, kendisinden önce gelen şehir kültürüne dair diğer tahayyüllerin hepsini kucaklama iddiasında olması. "Çarpık kentleşme" tahayyülü çerçevesinde değerlendirildiğinde şehrin istenmeyenleri olarak ilan edilen ve kötülenen düzensiz şehirleşme, arabesk kültür, gecekondulaşma, kaotik şehir hayatı gibi konular, "cool" İstanbul tahayyülü çerçevesinde bir-

4 Bunun akla ilk gelen ve en bariz örneği Müslüm Gürses'in mutenalaştırılması süreciydi. Gürses'in jilet attıran "acılı" müziği bu süreç sonunda ehlileşip yenilir yutulur hale geldi. Gürses'in Murathan Mungan işbirliğiyle yaptığı albümün bu yazıyı okuyanların çoğunun CD koleksiyonunda yerini çoktan aldığına dair bir kehanette bulunsam çok ileri gitmiş olur muyum?

5 İstanbul'da 1980 sonrası kültür endüstrisiyle ilgili, merkezinde İKSV'nin olduğu bir değerlendirme için, bkz. Sibel Yardımcı, *Kentsel Değişim ve Festivalizm: Küreselleşen İstanbul'da Bienal*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.

6 Çağlar Keyder, "İstanbul'u Nasıl Satmalı?" *İstanbul* sayı 3, Sonbahar 1992, s. 81-85.



HALUK ÇOBANOĞLU / PHOTOARAF

denbire alkışlanmaya ve İstanbul'a özgü olduğu varsayılan hususiyetler olarak anılmaya başlandı. Bugün artık arabesk kültürün mutenalaştırılmış hali İstanbullu entelektüeller tarafından seviliyor, düzensiz şehirleşme sanatçılara, gecekondu kültürü tasarımcılara ilham kaynağı oluyor.[7]

Bu yeni İstanbul tahayyülünde Şarkiyatçılığın da izleri yok değil. Başta bahsettiğim *Newsweek* makalesinde minarelerin oluşturduğu basmakalıp İstanbul silüeti sayfalarda baş köşedeki yerini pekâlâ koruyor. Fakat artık bu silüetin yanına bir de, tarzının gayet Avrupalı ve kalitesinin dünya standartlarında olduğu belirtilen canlı gece hayatı, yerel tatlarla küresel formları heyecan verici bir şekilde harmanladığı söylenen yemek kültürü ekleniyor. Münhasıran yüksek ekonomik sermaye sahibi olanlara hitap eden bu Avrupa tarzında ve dünya standardında eğlence; daha geniş kesimlerin tüketebileceği, yerel tadların küresel ticari formda sunulduğu, *fast food* zinciri şeklinde örgütlenmiş Simit Sarayları'nın hemen yanında yerini alıyor. Hatta bu simitçi dükkânları *franchising* yoluyla New York'a kadar uzanıyor.

İSTANBUL'U "COOL" YAPAN NE?

Cool'un Zaptı kitabında Thomas Frank'in bahsettiği, 1960'ların muhalif kültürünün ürettiği kitle tüketiciliği eleştirisinin 1990'larda reklamcılar tarafından gasp edilmesi, bu eleştirinin içinin boşaltılıp anaakım kültür tarafından içerilmesi ve dahi yeni "hip" tüketicilik normlarının böylece yaratılması sürecinin bir benzerini "cool" İstanbul'da da izleyebiliriz.[8] Bu yeni tüketiciliğin en önemli özelliklerinden birisi "fark"ı alkışlamak. Başka bir deyişle, farkın içi boşaltıldığı oranda onu şeyleştirip alınır satılır hale getirmek mümkün hale geliyor.

7 İcra ettiği güncel sanatla gecekonduyu sanat galerisine veya müzeye taşıyanlar arasında, 1995'te Genç Etkinlik-1'deki "Gecekondu" başlıklı işiyle Genco Gülan'ı, 2003'te İstanbul Bienali'nde "Ada" başlıklı işleriyle Oda Projesi'ni, 2005 senesinde Sanatorium grubunun gerçekleştirdiği Yüzen Gecekondu projesini sayabiliriz. Bunun yanında, gecekondu kültürünün tasarım alanında ilham kaynağı haline gelmesinin en son ve çarpıcı örneği moda tasarımcısı Niyazi Erdoğan'ın "Dolmuş" başlıklı 2011-2012 sonbahar-kış koleksiyonu. İstanbul Moda Haftası'nda Orhan Gencebay'ın "Bir Teselli Ver" şarkısı eşliğinde defilesi yapılan koleksiyon, "içinden minibüs geçen bütün Türk filmlerinden" ve 1970'ler İstanbul'unun "işçi sınıfından" ilham alıyor (*Hürriyet Cumartesi*, 13 Ağustos 2011).

8 Thomas Frank, *The Conquest of Cool: Business Culture, Counter Culture and the Rise of Hip Consumerism* Chicago: University of Chicago Press, 1997.

HALUK ÇOBANOĞLU / PHOTOARAF

Burada mekanizma şöyle işliyor: Kapitalizmin yeni tüketicilik ideolojisinde yerel kültürel fark, küresel kalıplara sığdırılabildiği ölçüde yenilir yutulur hale getiriliyor. Richard Wilk'in dediği gibi, "farklılık"ın öncelikle birörnek biçimlerde sunulması gerek ki anlaşılabilir ve kıyas kabul eder olsun.[9] Bu, yerel kültürel "fark"ın küresel tüketim dünyasında kabul görmesi için bir ön şart. Aynı Türk mutfağının uluslararası üsluplarla harmanlanması örneğinde olduğu gibi. Diğer bir deyişle, kültürel özgünlük ancak ortak küresel bir dile tercüme edildiğinde yeni tüketim kültürünün parçası haline gelebiliyor. Yine Wilk'e göre bu yaklaşım, neo-liberal küreselleşme döneminde kültürel farkla başa çıkabilmek ve onu idare etmek için icat olunan yeni bir siyasî strateji. Tek bir dili konuştuğu sürece neo-liberal kapitalizm "fark"ı tanıyor, çeşitliliği alkışlıyor ve Wilk'in "ortak farklara sahip yapılar" (*structures of common difference*) dediği türden yeni bir kültür ve tüketim ilişkisi üretiyor.

Bu farkların meraklısı *trend-setter*'lar "cool" İstanbul'da şehrin kaybolmaya yüz tutmuş "değer"lerinin avına çıkmış durumdalar. Pukka Living'in Bilsar için hazırladığı *İstanbul Keşif Rotaları*[10] başlıklı alternatif şehir rehberinde yer alan, ve olsa olsa "hip" başlığı altında toplanabilecek olan mekânlar arasında, hem Galata'daki konsept-dükkânlar, "gurme shop"lar, organik ürün dükkânları, yani yeni tüketim kültürünün en yeni tasarım ve modalarını bulabileceğiniz mekânlar var; hem de İstanbul'un yerel kültürünün kaybolan ögeleri mahiyetinde, kenarda köşede kalmış, yeni "hip" kültürün keşfine çıktığı Eminönü'ndeki Temiz Peynirci, Fatih Camii yakınlarındaki Fatih Sarmacısı, Göztepe'deki Uysal Tuhafiye, Çengelköy'deki Has Ekmek Fırını, Taksim'deki Saat Tamircisi Recep Usta, Ortaköy'deki Motifli Taşçı ile Beşiktaş'taki kahvaltıcı Bulgar Pando'nun Yeri var.

Le Cool, 2006 yılından bu yana İstanbul'da elektronik olarak yayımlanıp dağıtılan bir "alternatif" dergi. Dergi kendisini şöyle tanımlıyor:

9 Richard Wilk "Learning to be Local in Belize: Global Systems of Common Difference" in Daniel Miller, Ed. *Worlds Apart: Modernity Through the Prism of the Local* Londra: Routledge, 1995, s.110-133.

10 I. Yorulmaz (der.) *İstanbul Keşif Rotaları* İstanbul: Pukka Living, 2010.

"Beğenmediğimiz etkinlikleri yazmıyor, para karşılığı tanıtım yapmıyoruz. Şehirde olup bitenler bizi çok heyecanlandırıyor. İstanbul'da insanın kalp atışlarını hızlandıran ne varsa peşindeyiz."[11]

Barcelona, Dublin, Madrid, Lizbon, Londra, Budapeşte, Paris ve Viyana'da da yayınlanan dergi her Perşembe ücretsiz olarak elektronik posta ile dağıtılıyor. Ve "cool" İstanbul'da insanın kalp atışlarını hızlandıran şeyler arasında şehir hayatının sözümona kaosu da var. Eskiden lanet okunan, şehrin çekilmez özelliklerinden sayılan "kaotik şehir hayatı," bugünlerde "cool" İstanbul tahayyülü çerçevesinde "değer" kazanmış, kıymete binmiş gibi görünüyor. 2005 senesinde İstanbul'da düzenlenen Dünya Mimarlar Kongresi'nde pek çok konuk mimar ve şehircinin dile getirdiği İstanbul güzellemelerinde, İstanbul'un kaosunun korunması gerektiği, şehrin büyüsünün orada yattığı, Avrupalı şehirlere benzetilmemesinin yeğ olduğu, kısaca "düzeltilmemesi gerektiği"nden dem vurulmuştu.[12]

Benzer bir biçimde, "Şehir: Kaos ve Büyü" temalı Uluslararası Fotoğraf Bienali çerçevesinde gerçekleşen iki ayrı sergide de benzer kaos güzellemeleri vardı. Bu sergilerden bir tanesinin küratörü Murat Germen, fotoğraflarıyla sergiye katkıda bulunacak olanlara şu konsept metnini göndermişti:

İstanbul dünyanın en güzel kentlerinden biri olmanın yanı sıra bir o kadar da zor, zaman zaman insanı üzen ve yoran bir megalopolis. İstanbul'u gezenlere heyecan verici kılan, içinde yaşayanlara ise kabuslar yaşattırabilen kaotik yapısı aslında. Kaos kavramının, kafa karıştıran, hayatımızı altüst eden ve zararlı bir olgu olarak görmektense; algımızı dürtükleyen, alışılagelmişin dışına çıkmamıza olanak veren, bize önerilen/öngörülen yaşama alternatif oluşturmamızı sağlayan, organik ve doğal bir vaka olarak da görmek olası. Bu anlamda olumlu bir yaklaşım bizim İstanbul'u farklı bir şekilde algılamamıza, sahiplenmemize ve hatta kendimize mal etmemize yol açacaktır.[13]

Germen gibi Altan Bal da, aynı fotoğraf bienalinde küratörlüğünü yaptığı "O Ana Adanmış" başlıklı başka bir sergide, çok benzer bir bakış açısı değişikliğinden ve potansiyelden bahsediyordu. Bienalin "kaotik şehir deneyimi fotoğrafta sanatsal yaratıcılık için kışkırtıcı bir kaynak olabilir" iddiasından yola çıkarak oluşturduğu sergide Bal, kafa karıştırıcı, düzensiz, önceden kestirilebilir olmayan şeylerin yaratıcılıkla ilişkisinin altını çiziyordu.

Görünen o ki, İstanbul yeniden adlandırılıyor, ve bu adlandırma sözde kalmıyor. İstanbul'un dönüşmekte olan mekânlarında da bu değişimin maddî izlerini sürmek mümkün. "Cool" İstanbul'un tüketim odaklı mekânsal karşılıklarıyla bir taraftan Tepebaşı'nda, bir taraftan Tophane'de, diğer taraftan Tarlabaşı'nda yüzyüze gelmemiz işten bile değil. Çoğunlukla tüketime veya gayrımenkul spekülasyonuna ayarlı bir biçimde dönüşen bu mekânlar, bizi mekân değerlendirmeye dair yeni kriterler oluşturmaya zorluyor. Eskiden burun bükülen, küçümsenen bir sürü şey "cool" İstanbul tahayyülü çerçevesinde birdenbire cazibe kazanıyor. "Cool" İstanbul, dergilerin, festivallerin, sergilerin başlıklarında boy gösteriyor, etiketleşiyor, dillere dolanıyor, popülerleşiyor.

"Çarpık kentleşme" söylemi akademik dünyadan kitlelere yayılmıştı, artık dolmuş şoförlerinden ev kadınlarına İstanbul'da kime sorsanız size "çarpık kentleşme"den kolayca söz edebilir, onu size uzun uzun yerebilir. Hattâ 2000'lerin AKP hükümetinin "kentsel dönüşüm" projelerini haklı çıkarmak için başvurduğu söylem de bu: "çarpık kentleşme" bir hastalık, "kentsel dönüşüm" de bu hastalığa çare olarak sunuluyor. Son tahlilde "kentsel dönüşüm," devlet eliyle mülkiyet aktarımına yarıyor. "Kentsel dönüşüm" son beş yılın hakim şehircilik ideolojisinin, yani neo-liberal şehirciliğin en bariz uygulaması kabul edilebilirse eğer, "cool" İstanbul da bu şehirciliğe paralel olarak oluşan şehir kültürünün adı olsa gerek. Bu da bize şehrin gayrimaddî tahayyülüyle maddî üretiminin ne kadar birbirinin içine geçmiş olduğunu, bu iki şeyin birbirinden ayrı düşünülemeyeceklerini bir defa daha gösteriyor.

11 http://lecool.com/istanbul/tr/page/hakkimizda (erişim 23 Şubat 2012).

12 Efnan Atmaca "Bırakın kent kaotik kalsın" *Radikal* 5 Temmuz 2005.

13 Murat Germen, *Sayısal Günlük* Ekim-Kasım 2006, s. 56-59.