

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

STAVROS STAVRIDES • MÜŞTEREK MEKÂN

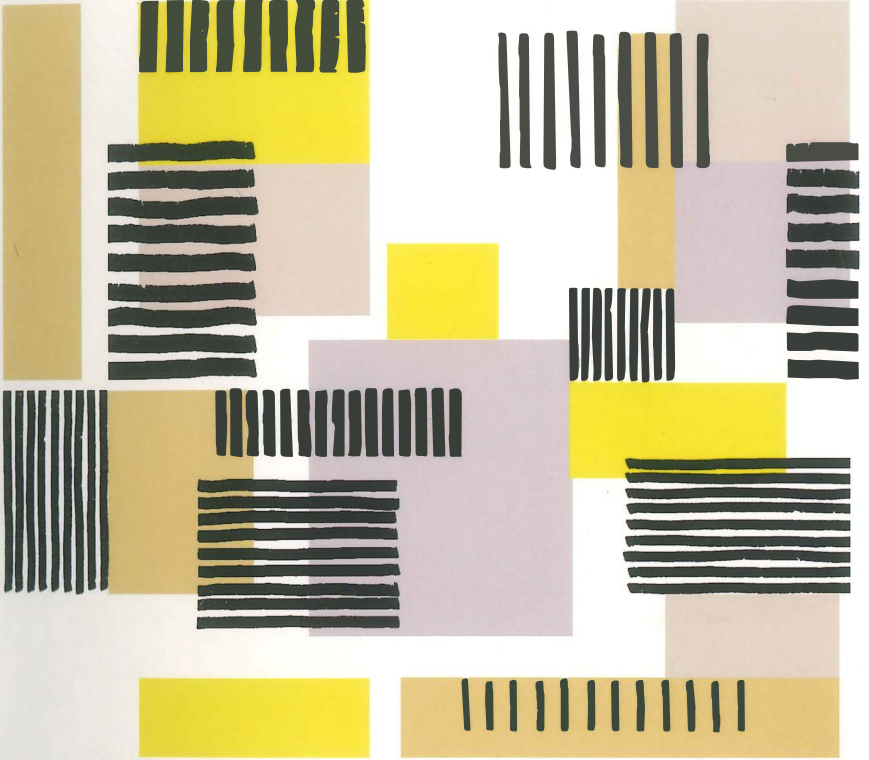
KENTSEL

STAVROS STAVRIDES

MÜŞTEREK MEKÂN*

MÜŞTEREKLER OLARAK ŞEHİR

TÜRKÇESİ: CENK SARAÇOĞLU



*SEL

2.
BASKI

MÜŞTEREK MEKÂN*

Müşterekler Olarak Şehir

STAVROS STAVRIDES, mimar, aktivist ve akademisyendir. Atina Ulusal Teknik Üniversitesi'nde doçent olarak görev yapan Stavrides lisans düzeyinde sosyal konut tasarımı, lisansüstü düzeyde ise metropol deneyiminin toplumsal anlamı ve göstergeleri üzerine dersler vermektedir.

Stavrides'in diğer eserleri arasında şunlar sayılabilir: *The Symbolic Relation to Space* (Mekânla Kurulan Sembolik İlişki, 1990); *Advertising and the Meaning of Space* (Reklamcılık ve Mekânın Anlamı, 1996); *The Texture of Things* (Şeylerin Dokusu, E. Cotsou ile, 1996); *From the City-Screen to the City-Stage* (Ekran-Olarak-Kentten Sahne-Olarak-Kente, 2002), *Suspended Spaces of Alterity* (Askıya Alınmış Başkalık Mekânları, 2010).

Müşterek Mekân'ın yanı sıra *Kentsel Heterotopya* da (çev. Ali Karatay, 2016) yayınevimiz tarafından yayınlanmıştır.

***SEL YAYINCILIK**

Kuloğlu Mahallesi, Turnacıbaşı Caddesi,
No: 17, Beyoğlu – İstanbul
Tel. (0212) 516 96 85

<http://www.selyayincilik.com>

e-posta: halklailiskiler@selyayincilik.com

SATIŞ - DAĞITIM:

Çatalçeşme Sokak, No: 19/1

Cağaloğlu – İstanbul

e-posta: siparis@selyayincilik.com

Tel. (0212) 522 96 72 Faks: (0212) 516 97 26

***SEL YAYINCILIK: 919**

KENTSEL: 12

ISBN 978-975-570-924-6

MÜŞTEREK MEKÂN

Müşterekler Olarak Şehir

Stavros Stavrides

Türkçesi: Cenk Saraçoğlu

Özgün Adı:

Common Space

The City as Commons

© Stavros Stavrides, 2016

© Zed Books ve Anatolialit Telif Hakları Ajansı aracılığıyla Sel Yayıncılık, 2016

Genel Yayın Yönetmeni: İrfan Sancı

Dizi editörü: Bilge Sancı

Editör: Yalçın Göymen, Bülent Doğan

Düzeltili: Melih Dalbudak

Kapak tasarımı ve teknik hazırlık: Gülay Tunç

Birinci Baskı: Haziran, 2018

İkinci Baskı: Kasım, 2019

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaası

Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203

Topkapı-İstanbul, 567 80 03

Sertifika No: 44865

Stavros Stavrides

MÜŞTEREK MEKÂN

Müşterekler Olarak Şehir

Türkçesi: Cenk Saraçoğlu

İÇİNDEKİLER

Teşekkür	9
-----------------------	---

Önsöz

Massimo De Angelis	11
--------------------------	----

Giriş	15
--------------------	----

BİRİNCİ KISIM MEKÂNI MÜŞTEREKLEŞTİRMEK

I.

Çitlenmiş Kentsel Takımda.....	27
--------------------------------	----

II.

Genişleyen Müşterekleşme: Kapitalizmin İçinde, Karşısında ve Ötesinde mi?	43
--	----

İKİNCİ KISIM YERLEŞİLMİŞ MÜŞTEREK MEKÂNLAR

III.

Paylaşılan Heterotopyalar: Atina'daki Bir Sosyal Konut Kompleksinin Tarihinden Öğrenmek	73
--	----

IV.

Konut ve Kentsel Müşterekleşme.....	99
-------------------------------------	----

V.	
Çekişmeli Mekânlar Olarak Metropol Sokakları	129

VI.	
İşgal Edilen Meydanlar, Hareket Halindeki Toplumlar.....	155

ÜÇÜNCÜ KISIM

MUHAYYEL MÜŞTEREK MEKÂNLAR

VII.	
Tahrifat Pratikleri: Eşiklerden Yeniden İcat Edilen Müştereklere.....	177

VIII.	
Düşünce-imgeleri ve Şehrin Müşterekler Olarak Temsili	201

IX.	
Mekân Temsilleri ve Özgürleşme Temsilleri	217

Sonuç:	
Müşterekleşme Yoluyla Şehri Yeniden İcat Etmek.....	245

Kaynakça.....	259
Dizin	273

Eugenia ve Zoe'ya...

TEŞEKKÜR

Çalışmanın İkinci Bölüm'ü "Genişleyen Müşterekleşme: Kapitalizmin İçinde, Karşısında ve Ötesinde mi?" şu makalelerimden kısımlar içermektedir: "Common Space as Threshold Space: Urban Commoning in Struggles to Re-appropriate Public Space", *Footprint* içinde, 16 (2015), 9-20 ve "Re-inventing Spaces of Commoning: Occupied Squares in Movement", *Quaderns-e* içinde (Institut Catala d'Antropologia), 8(2) (2013): 40-52.

Üçüncü Bölüm "Paylaşılan Heterotopyalar: Atina'daki bir Sosyal Konut Kompleksinden Dersler Çıkarmak" şu kitap bölümünün geliştirilmiş bir versiyonudur: "Heterotopias and the Experience of Porous Urban Space", K. Franck ve Q. Stevens (der.), *Loose Space: Possibility and Diversity in Urban Life* içinde, Londra: Routledge (2007).

Dördüncü Bölüm olan "Konutlandırma ve Kentsel Müşterekleşme" şu makalenin bir versiyonunu içermektedir: "Housing and the City: Re-inventing the Urban Commons", Binna Choi ve Maiko Tana (der.), *Grand Domestic Revolution Handbook* içinde, Utrecht: CasCo Projects (2014).

Beşinci Bölüm "Çekişmeli Mekânlar Olarak Metropol Sokakları" aynı isimle Yunanca basılan şu kitap bölümünün üzerinde yeniden çalışılmış ve genişletilmiş bir versiyonudur: *Contested City-Spaces*, K. Giannacopoulos ve G. Giannitsiotis (der.), Atina: Alexandria (2010).

Altıncı Bölüm "İşgal Edilen Meydanlar, Hareket Halindeki Toplumlar", "Squares in Movement", *South Atlantic Quarterly* içinde, 111/3 (Yaz): 585-96 makalesinin genişletilmiş ve elden geçirilmiş bir

versiyonudur. Bu bölümdeki bazı düşünceler önce, “Communities of Crisis, Squares in Movement” başlıklı bir makalede formüle edilmişti. Makaleye şuradan erişilebilir: www.professionaldreamers.net/prowp/wp-content/uploads/Stavrides-Communities-of-crisis-fld.pdf.

Yedinci Bölüm, “Tahrifat Pratikleri: Eşiklerden Yeniden İcat Edilen Müştereklere” ISA Sosyoloji forumunda sunulan “Defacement and the alternative politics of urban memory” başlıklı yazının, üzerinde kapsamlı bir şekilde çalışılmış versiyonudur (ISA Forum of Sociology, Barcelona, Eylül 2008 içinde (RC21: Rethinking Cities and Regions in a Troubled World, Oturum No. 3, *New Urban Cultures: Public Space, Public Art, Performance and Popular Cultures*).

Dokuzuncu Bölüm, “Mekânın Temsilleri ve Özgürleşmenin Temsilleri” İspanyolca yayımlanan şu kitap bölümünden parçalar içermektedir: “Espacialidades de emancipacion y la ‘ciudad de umbrales’” J. Holloway, F. Matamoros ve S. Tischler (der.), *Pensar a contrapelo. Movimientos sociales y reflexion critica* içinde, Buenos Aires: Herramienta Ediciones (2009).

Müşterekler ve müşterekleşme üzerine yürütülen tartışma yirminci yüzyılda katlanarak büyüdü. Elinor Ostrom ve beraberindekilerin, radikal düşünür ve aktivistlerce pek bilinmeyen yeni-kurumsalcı katkısını saymazsak 1990’larda böyle bir tartışmanın esamesi okunmuyordu. Günümüz radikal literatürü ilksel birikimin, çitlemenin ve daha sonra da mülksüzleştirme yoluyla birikimin (bunlar farklı yorumlarda farklı isimlendirilmişlerdir), yani sermaye ve devlet tarafından müşterekleri yok etmek için kullanılan stratejilerin yeni yorumlarıyla o tarihlerde daha yeni yeni uğraşmaya başlıyordu. Aynı zamanda küresel kuzeydeki toplumsal hareketler neoliberalizmin tesisine eşlik eden büyük yenilgilerin ardından yeni yeni uyanıyor ve yeni bir kuşak, neoliberal TINA (“*there is no alternative*” [başka seçenek yok]) döneminin aslında gerek küresel güneydeki köylü ve yerli hareketleri gerekse küresel kuzeydeki pek çok diğer birey ve grup tarafından tam bir öz-farkındalıkla icra edilen TAMA (“*there are many alternatives*” [pek çok seçenek var]) dönemi olduğunu görmeye başlıyordu.

Meksika’nın yerli halkının ortak bir şekilde elinde tuttuğu topraklar olan, *ejidos*’un özelleştirilmesini hedefleyen Kuzey Amerika Serbest Ticaret Anlaşması’nın yürürlüğe girdiği gün olan 1 Ocak 1995’te Chiapas’taki San Cristobal de las Casas’ı ele geçirerek dünya sahnesine çıkan Zapatista Kurtuluş Ordusu’nun pek tanınmayan yerli grupları hepimiz için beklenmedik bir şekilde umudun kabuğunu çatlatmıştı. Dünya Sosyal Forumları’na eşlik eden alternatif küreselleşme hareketleri bu çatlağı daha da büyüüttü.

Gözlerin açılmasını sağlayan bu olayların ardından yirmi yıl ve bir sürü savaş geçtikten sonra kendimizi müşterekler ve müşterekleşme, ortak-zenginlik ve müşteregin kendisi üzerine, filizlenmek-

te olan bir eleştirel literatürün ortasında bulduk. Tüm bunların dillendiriliyor olması bile şu savaş ve kemer sıkma dönemlerinin beraberinde getirdiği korku ve güvensizlik havasından hiç değilse bir anlığına kopma fırsatı veriyor bize. Bu önsözü 13 Kasım 2015 Cuma günü Paris saldırıları hakkındaki haberlerin patladığı zamanda yazıyordum. Saldırıları gerçekleştirenler, Paris'in unutulmuş bir banliyösünden çıkan, umut verici alternatif pratiklerin yoksunluğu ve ayda 450 avroyu geçmeyen ücretler yüzünden fanatikleşmiş gençlerdi. Restoranda, futbol maçında veya konserde gündelik hayat alışkanlıkları uyarınca son derece masum biçimde sosyalleşmekte olan orta sınıf üyesi genç insanlar öldürülmüştü. Fransa'nın sosyalist cumhurbaşkanının tepkisi küresel kuzeyin benzer olaylara gösterdiği daha önceki tepkiler üzerine ölçülmüş-biçilmiş bir düşünme edimini içermiyordu. Hayır, 11 Eylül 2001'in ardından neo-muhafazakâr ABD başkanının Afganistan ve Irak'ta verdiği tepkinin aynısıydı. O tepki ki küresel kuzeyde ve dünya genelinde terörist saldırıların sonucunda ortaya çıkan ölümleri yüzde 4500 oranında artırmış ve ABD liderliğindeki müdahalelerde yüz binlerce sivilin ölümüne neden olmuştu.

Fransızlar ABD'nin dümen suyunda ilerlerken Suriye daha fazla bombalanıyor, daha fazla sivil katlediliyor. Bunlar olurken Paris'teki olağanüstü hal yoğunlaşıyor ve otoriteler yaklaşan iklim değişikliği görüşmeleri vesilesiyle caddeleri göstericilere kapatmaya hazır durumdalar. Gündelik hayat mekânı savaş ve güvenlik mekânı haline geliyor. Neoliberal devlet bomba ve füze satın almak için para buluyor ama rekabetçilik ve ekmek kavgası koşullarını yoğunlaştırma peşinde olduğundan, paranın toplumsal yeniden üretim için faydalı olduğu her yerde kısıtlamaya gidiyor. Neoliberal sermaye her zaman bir kriz noktasına ulaşıyor gibi gözüküyor ama yeni olağanüstü hal yasalarıyla yeniden doğuyor. 2008'de neoliberal devletler kamu fonlarını, ev kredileriyle spekülasyon yapmış ve sonrasında finansal balonun patlamasıyla darbe almış belli başlı bankaları kurtarmak için kullandılar. Bugünlerdeyse bankalar bu kez yeni bir paket içinde sunulan öğrenci kredileri ve sağlık hizmeti borçlarıyla oynuyor. Peki devlet onları fi-

nansal balonun bir sonraki patlamasında da kurtarıp bize yine başka bir kemer sıkma dönemini mi reva görecek? Yunanistan belki de bu kıyamet senaryosunun simgesel bir örneğini teşkil ediyor. Onca yıl Troyka'nın (Avrupa Birliği, Avrupa Merkez Bankası ve Uluslararası Para Fonu) dayattığı kemer sıkma politikalarından sonra 2015'in başında Syriza hükümetinin seçilmesiyle birlikte biraz umut varmış gibi göründü. Bu umut, Yunan hükümeti acımasız kesinti ve özelleştirmeleri kabul edene kadar, yani yalnızca altı ay sürdü. Gündelik hayat bir kemer sıkma ve umutsuzluk mekânı burada.

Nasıl bakarsanız bakın, hangi yolu seçerseniz seçin içinde bulunduğumuz durum umutsuzluk ve güçsüzlüğü yeniden üretiyor-muş gibi görünüyor. Eşitlikçi ve adil bir topluma yakınlaşmak, hatta bunu düşünmek imkânsız adeta. İşte tam da böyle bir bağlamda "Müşterek İçinde" dizimizin Stavros Stavrides tarafından yazılan kitabı çok önemli; zira umutsuzluğun kol gezdiği zamanlarda bu kitap bir umut mekânının, savaş ve kemer sıkmanın kısır döngüsünün yerini heterotopik mekânlardaki çeşitli öznelliklerin ilişkisel dansının aldığı bir mekânın kapısını aralıyor. Stavrides gündelik mekân algımıza meydan okuyarak, müşterek içinde hareket etmeye, fiilen her yerde –yollarda ve kamusal mekânlarda, işgal edilmiş mekânlarda, parklarda ve diğer yerlerde– mevcut müşterekleşme heterotopyalarına giriş veya çıkış koşullarını yaratma olanağı veren eşik mekânlarını bulmaya ve üretmeye yönelik fırsatları görmemizi sağlıyor.

Müşterek Mekân bu türdeki ilk teorik çalışma. Mekânı bir meta, devlet idaresindeki bir alan ya da savaşın getirdiği saf bir yıkıntı olarak değil müşterekler olarak sorunsallaştıran ilk kitap. Lefebvreci geleneğin en iyi yönlerinin izinde bir kitap bu. Ama aynı zamanda çağdaş toplumsal ve siyasal düşünceyle de haşır neşir oluyor: Foucault, Turner, Bourdieu, Hardt ve Negri, Zibechi, Holloway vd. Bunu yaparken bir taraftan günümüzün veya daha eski zamanların toplumsal hareketleri üzerine, diğer taraftan 1930'ların mimari hareketleri ile günümüzün meydan müşterekleri arasındaki kesişim üzerine güçlü gözlemlerle zenginleştiriyor tartışmasını. Yabancılaş-

mış yaşam ile öteki mekânları birbirinden ayıran eşikleri kat ettiği-
mizde ne türde öznellikler gelişebilir? Sermaye ve devlet tarafından
değerlendirilen pratiği arkamızda bırakıp ötekilerle heterotopyalar-
da, yani farklılıkların buluşup müşterek biçimde ve müşterekleşme
içinde eyleme pratiğini tesis ettiği öteki mekânlarda karşılaştığı-
mızda ne türde bir özgürleşme deneyimi yaşayacağız? Bunlar her
birimizi katılımda bulunmaya ve deneyler yapmaya davet eden açık
sorulardır. Umutsuzluk ile umut, güçsüzlük ile güç arasındaki eşik
en nihayetinde bizim ellerimizde ve ruhlarımızdadır.

Giriş

Günümüzün kentleşmiş dünyası, en başta kârın iktisadi yaratımı etrafında örgütlenmiş çıkarlar tarafından yönetilen bir dünyadır. Kentsel çevreler, günümüzün şehirleri ve özellikle de metropoller; karşımıza bankalar, şirketler, devlet teşekkülleri, sanayi kompleksleri veya ticari müesseseler şeklinde çıkan hâkim konumdaki örgütlü çıkarların biçimlenmesinde önemli birer faktör haline gelmişlerdir. Aynı zamanda, bu örgütlü çıkarlar arasındaki hiyerarşik ilişkilerin değişken geometrisi kentin mekân-zamansal dönüşümlerine hükmederek metropolün gündelik yaşamına gölgesini düşürür.

Öyleyse, günümüz şehirleri, kentsel dünyalarda gerçekleşen her etkinlikten kâr etmeye odaklı egemen bir güç ilişkileri düzeninin kanalları ve araçlarından ibaret hale mi gelmiştir? Yaşanan şey, bugünkü neoliberal veya hatta post-neoliberal aşamasındaki talancı kapitalizmin şehirleri sömürmesi ve şehrin yaşamının bu süreci yansıtması mıdır sadece?

Hedeflenen şey, bugünün şehirlerinde güncel tahakküm biçimlerinin ötesine geçebilen oluşum halindeki direniş ve yaratıcı alternatif imkânlarını araştırmaktır. Görece yeni bir terim olarak müşterekleşmenin böyle bir hedefin gerçekleşmesinde rol alıp almayacağı da incelenmesi gereken bir konu: Günümüzün şehir sakinleri mevcut kentsel düzen içinde ya da ona karşıt bir şekilde kendi şehirlerini sahiplenecek, yeni paylaşım mekânları ya da işbirliğine dayalı yaşama pratikleri yaratacak ve hatta yeniden icat edecek fırsatları keşfediyor mu? Müşterekleşme pratikleri içinde veya bu pratikler sayesinde bugün bir kent medeniyeti imkânının anlamları, getirileri ve değerleri sorgulanıyor mu? Bugün dünyanın pek çok yerinde insanlar yolsuzluğa batmış hükümetlere, adaletsiz politikalara ve gündelik hayattaki sömürüye karşı sadece ihtiyaçlarını talep ederek değil aynı zamanda bizzat kendileri ortak bir yaşamı örgütleyerek savaşıyor mu?

Bu kitapta günümüzün kentleşmiş dünyası bağlamında müşterekleşme mekânlarının anlamı ve üretimi üzerine bir incelemeye girilecek. Kamusal ve özel mekânlardan ayrı mekânlar olarak anladığımız “müşterek mekânlar” bugünün metropolünde halk kullanımına açık alanlar olarak ortaya çıksa da bu mekânların kullanımına dair kurallar ve biçimler hâkim bir otoriteye bağımlı değil veya onun tarafından kontrol edilmiyor. Belirli kent mekânlarının müşterek mekânlar olarak yaratılması, paylaşılacak mal ve hizmetleri tanımlayan ve üreten müşterekleşme pratikleri sayesinde gerçekleşiyor.

Müşterekleşme pratikleri insanlar arasında yeni ilişkiler üretiyor. Paylaşma biçimlerinin örgütlenmesini ve ortak yaşamın vücuda gelmesini mümkün kılan yaratıcı karşılaşmaları ve müzakereleri teşvik ediyor. O halde, müşterekleşme pratikleri sadece malları üretmekle ve dağıtmakla sınırlı kalmıyor; en temelde yeni toplumsal yaşam biçimleri, müşterekte-yaşama biçimleri yaratıyor. İşte bu yüzden, müşterekleşme pratikleri (müşterekte-yaşamının olası biçimlerine işaret etmesi açısından) tasarımsal, (müşterekleşme süreçlerine katılanların paylaştığı değerlere dikkat çekmesi açısından) dışavurumcu ve (egemen toplumsallık modellerinin dayattığı sınırları aşan toplumsal ilişkileri kısmen kurması bakımından) ilham verici olabilir.

Müşterek mekân, müşterekleşme pratikleri tarafından üretilen mekânsal ilişkiler toplamıdır. Bu ilişkilerin iki ayrı yol doğrultusunda örgütlendiğinden bahsedilebilir. Bunlar paylaşılan mekânı kesin sınırlar içinde net bir şekilde tanımlayan ve özel bir müşterekçi topluluğuna tekabül eden kapalı bir sistem olarak örgütlenebilir ya da oluşum halindeki ve daima açık müşterekçi topluluklarının iletişim kurduğu ve mal ile fikir değiş tokuşunda bulunduğu açık geçiş ağları biçimini alabilir.

Bu kitap boyunca müşterekleşme ile açılma sürecini bariz bir şekilde bağlantılandırmaya yönelik bir çaba söz konusu olacak: müşterek dünyaları paylaşanların oluşturduğu topluluğun açılması, yeni gelenleri içerecek şekilde genişlemesi, paylaşma kurallarının yeniden düşünülmesi yoluyla paylaşım ilişkilerinin yeni imkânlarla açılması ve paylaşma mekânlarını tanımlayan sınırların açılması. Bunların

zıddı olan paylaşma düzeyleri, pratikleri ve kuralları (daha doğrusu kurumları) ise, “müştereğin toplumsallıktan koparılmasını [*desocialization*]” (Hardt ve Negri 2009: 258) yücelten ve tesis eden kapitalist toplum örgütlenmesinin kural ve pratikleridir. Bu kurumlar müşterekleşmenin ürünlerine, (sadece para olarak değil aynı zamanda bir toplumsal ilişki olarak düşünülmesi gereken) sermayenin el koymasını temel almanın yanı sıra, çitleme stratejisi terimiyle karşılanabilecek bir her şeyi kapsayıcı stratejiye dayanır (De Angelis 2004, Midnight Notes Collective 1990). Bu terim, bir alanın çitlenmesini, yani mekânsal bir imgeyi çağrıştıırır şüphesiz. Müştereklerin kapitalist çitlenmesi ise sadece üretim alanlarının çitlenmesi veya belirli mal ve kaynakların kullanımı sürecinden ibaret değildir. Aynı zamanda paylaşmanın açılmasına doğru meyleden müşterekleşme pratiklerinin önünün tıkanması sürecidir. Paylaşmanın açılması şunları içerir: yeni gelenlere açık özyönetime dayalı işbirliği; sadece onu anlayanlarla, yaratanlarla veya “finanse” edenlerle sınırlı olmayan bilgi üretimi; tüketicilerini sanatçılarından ayırmayan şenlikler, eğlenceli etkinlikler ve buna benzer daha başka şeyler.

Bu kitabın müşterek mekâna odaklanmaya yönelik teorik arayışını muhtemelen haklılaştıran şey çitlemenin konumuz açısından hem kelime anlamını hem de metaforik değerini korumasıdır. Bunun nedeni ise daha sonra da göreceğimiz gibi, mekânın sadece bir ürün ve dolayısıyla müşterekleşmenin bir getirisi olmaması, aynı zamanda müşterekleşme pratiklerini kurmanın ve genişletmenin bir aracı olmasıdır. Mekânın içinde ve onun aracılığıyla müşterekleşmeyi ele geçirmeye, sınırlamaya, tahakküm altına almaya ve çalmaya yönelik egemen stratejiler, gerçek ve metaforik anlamıyla çitlemenin sınırlarını kaldıran ya da bu sınırlara meydan okuyan türlü direniş taktikleriyle karşılaşmak zorunda kalmaktadır.

Müşterekleşme, tarihsel olarak sıklıkla olumsal ve öngörülemez sonuçlara yol açan toplumsal antagonizma tarafından şekillenen bir süreçtir. Ortaklaştıırılan ürünleri ve bundan doğan faydaları sadece kendi üyeleri için korumaya çalışan özel bir topluluğun sınırları içinde de müşterekleşmenin gerçekleşmesi mümkündür. Bu durumda,

her ne kadar çitleme ile müşterekleşme arasındaki, iki karşıt kutbun birbirinden kati bir şekilde ayrışmasından farkı bulunmayan çok net ayrım teorik olarak geçerli ve önemli de olsa, yaşanan şeyin müşterekleşmenin çitlenmesi olduğunu söyleyebiliriz. Daha sonra da göreceğimiz gibi, bir topluluğun müşterek mekânının gerçek veya sembolik bariyerlerle çitlenmesinin mekân-müşterekleşmesinin (ve mekân yoluyla müşterekleşmenin) ölümünü işaret etmesi bu yüzdendir.

Mekânsal çitleme hamleleri ile tanımlanmış müşterek mekân nihayetinde “toplu özel” mekân (mesela güvenli bir sitenin açık hava mekânı) ya da topluluk adına hareket eden yetkililerin yönettiği “kamusal alan” (örneğin bir şehir parkının veya bir kent meydanının mekânı) olabilir. Her iki kapalı müşterek mekân “müştereği bozma” ve müşterekleşme pratiklerinin özgürleştirici imkânlarının önünü tıkamaya teşnedir.

Genişleyen veya açık müşterek mekân, müşterekleşmenin sahip olduğu, müşterekte-yaşamanın ve paylaşma kültürünün yeni biçimlerini yaratma gücünü açıkça ifade eder. Eşik mekânsallığının, yani ayırıştırırken bağlantılandıran ve bağlantılandırırken ayırıştıran bir geçiş mekânsallığının, müşterekleşme yoluyla ve müşterek içinde üretilen mekânı karakterize ettiğini ilerleyen sayfalarda göreceğiz. Bir kapı eşiğinde olduğu gibi, eşikler içeriği dışarıdan ayıran sınırlar şeklinde karşımıza çıkabilir, fakat bu ayırma aynı zamanda ve her daim bir bağlantılandırma işlemidir de. Eşikler giriş ve çıkışın koşullarını yaratırlar; bir geçiş eylemini devam ettirir, yönlendirir ve ona anlam kazandırır. Eşiklerin pek çok toplumda diğer tarafa geçmenin içsel imkânlarını kontrol etmeye yönelik ritüellerin damgasını taşıması da bu yüzdendir. Koruyucu tanrı ve ruhlar eşiği mesken tutarlar çünkü geçiş eylemi halihazırda dışarı ile içeriği ilişkilendirme imkânını beraberinde getirir. Giriş bir sızma olarak görülebilirken, çıkış ise aforoz edilmişlik lekesini taşır.

Müşterek mekânları eşik mekânları olarak düşünmek çitlemeyi aşan ve yeni müşterekçilere [*commoners*] açılan mekân-müşterekleşmesi pratiklerini inceleme imkânı sunar. Müşterekleşmeyi genişletme fikrinin peşinden gitmek suretiyle bu kitap, mekân

için, mekân içinde ve mekân aracılığıyla müşterekleşmenin özgürleştirici imkânlarını açığa çıkaran pratik ve deneyim örneklerinin izini sürecektir.

Kolektif icatçılık, eşik mekânlarının üretimi ve kullanımı içinde filizlenir. İnsanlar bu mekânları sürekli bir müzakere doğrultusunda kullandıkça, yeşermekte olan kimlikler arasında mukayeseler de mümkün hale gelir. Dolayısıyla bu mekânlarda yaşayan topluluklar her zaman oluş halindeki topluluklardır. Günümüzün politik özneleşme biçimleri üzerine önemli bir tartışma açan bu kitap, müşterekleşme ve müşterek mekân yaratımının kapalı kolektif kimlikler üretmeyen özneleşme süreçlerini içerdiğini göstermeye çalışacak. J. Holloway, M. Hardt, A. Negri ve J. Rancière siyasal özneleşmeye dair teorilerinde ortak bir ufku paylaşır: Siyasal eylemin öznelere bugün egemen toplumsal sınıflandırmaları ve bunlara eşlik eden kurulu kimlikleri tehdit, altüst ve hatta iptal etmek suretiyle ortaya çıkarlar. Bu süreçte, söz konusu egemen sınıflandırmaları zorunlu olarak yansıtan ve yeniden üreten günümüz kent mekânını kolektif eylem vasıtasıyla dönüştürmek mümkün hale gelir. Filizlenen “kimlik-dışlıklar” (Holloway 2002), “yeni gelenler” (Rancière 2010), veya içsel olarak çoklu “tekillikler” (Hardt ve Negri 2009) egemen toplumsal düzenin içine nasıl sızıyorsa, eşik mekânsallığı da egemen mekânsal düzenin içine öyle sızabilir.

Müşterek Mekân, özellikle günümüz metropol yaşamının bünyesindeki imkânları açığa çıkaran sosyo-mekânsal deneyimlere odaklanarak mekânsal dönüşüm süreçleriyle siyasal özneleşme süreçleri arasındaki karşılıklı bağlantıların izini sürecektir. Yaşanan mekânlar (sosyal konutlar, gündelik olarak kullanılan metropol sokakları ve işgal edilen meydanlar) üzerine odaklanan araştırmalardan yola çıkan bu kitapta, müşterek mekânın gerek gündelik acil ihtiyaçlar tarafından tetiklenen gerekse de kolektif deneyimlerin köpürme anlarında su yüzüne çıkan kolektif icatçılık vasıtasıyla üretildiği gösterilmeye çalışılacak. Latin Amerika’daki evsizler hareketinin özyönetime dayalı yerleşimlerinde ve Arap Baharı esnasında işgal edilen meydanlarda kurulan kamp alanlarında, ka-

musal mekânda hak iddia eden ve onu dönüştüren inisiyatiflerde, işgal mekânlarında, açık mahalle merkezlerinin yaratımında veya kendi kendine örgütlenen (ve çoğunlukla mutenalaştırma karşısı mücadelelerle bağlantılı) “Şehri-Sahiplen” etkinliklerinde bu kolektif icatçılığın izleri sürülecek.

Muhayyel müşterek mekânlar, yani anlatımsal hareketler yoluyla tasavvur edilen veya arayışına girilen mekânlar, mekân-müşterekleşmesi pratiklerini şekillendirmede önemli bir rol oynar. Müşterekleşmenin muhtemel mekânsallıkları düşünceyi tetikleyen imgeler biçiminde ortaya çıkar. İnsanlar müşterek mekânın özellikleri üzerinde düşünmeye, bunları hayal ve ifade etmeye yönelik yollar geliştirirler ve bunu yaparak da mekân paylaşmanın ve mekân-aracılığıyla-paylaşmanın mümkün biçimlerini yaratırlar. Peki, muhalif siyaset “kurtarılmış bölge” imgesi tuzağına düşmekten kaçıp, eşikler-olarak-müşterek-mekânların temsillerinin kolektif özgürleşme arayışına sunacağı gücü keşfedebilir mi? Eğer insanlar, geleceği şehir-benzeri toplumsal ahenk ve özgürlük ütopyalarına hapsetmeyecek düşünce-imgeleri doğrultusunda müşterek üzerine düşünmeyi denerlerse neden olmasın?

Mekân-müşterekleşmesi, bu açıdan, bir kaynak ya da bir kıymet olarak düşünülen mekânın salt paylaşımı değil, paylaşmanın özgürleştirici imkânlarının izini süren bir dizi pratik ve keşfedici tahayyüldür. Müşterek mekân hem kolektif olarak geliştirilmiş paylaşma kurumlarının somut bir ürünü hem de bu kurumların şekillenmelerinin ve kendilerine şekil verenleri şekillendirmelerinin başlıca vasıtalarından biridir.

Mekân-müşterekleşmesi deneyimleri dünyanın pek çok yerinde örtük veya açık bir şekilde ortaya çıkıyor. Bu deneyimlerin bir kısmına bizzat katılma fırsatını bulmasaydım müşterek mekân üzerine teorik bir perspektif yaratmaya kalkışmazdım. Bu deneyimlerden ders çıkarmamız gerektiğine ve onlardan yola çıkarak dikkatli bir şekilde bazı genellemeler ve teorik önermeler geliştirmemiz gerektiğine güçlü bir şekilde inanıyorum. İçeriden seslenen her araştırma ve kolektif özelemlerden, heyecanlardan etkilenen her teori gibi

bu çalışma da insanların mücadelelerine mesafeli bir bakış geliştirmekten çok, onların mücadelelerinin savunusuna yönelme riskini barındırıyor. Mekân-müşterekleşmesinin önemli getirilerini gösterebilmek için aynı zamanda güçlü bir eleştirisini geliştirmeyi başarıp başaramadığımı gerçekten bilmiyorum. Fakat müşterekler ve müşterekleşme üzerine tartışmaların ve literatürün açıkça tartışmalı bir alan oluşturduğunu biliyorum. Bu tartışmalarda taraf olunmalı ve bu taraf olma işine gelecek hakkındaki değer yargılarının ve görüşlerin karışığının farkına varılmalıdır.

Bana kalırsa mücadelelerden ve kolektif deneyimlerden öğrenmek bazen eşikte yaşayabilmek demektir: Eylemler ile eleştirileri, praksis ile teoriyi, deneyim ile temsili ve katılım ile mesafelenmeyi hem ayıran hem de aynı zamanda bağlantılandıran eşikte yaşamak. Bana bu eşiklerde dolaşma fırsatı veren, üstelik ortak özlem ve hayallerimizi destekleme tarzımın böyle olduğunu fark ederek bunu yapan kişilere müteşekkirim. Atina'daki Alexandras Prosfygika Ahali Koalisyonu'nun aktif üyeleri kent mücadelesinin bir parçası haline gelirken aynı zamanda nasıl akademisyen olarak kalınabileceğini öğrettiler. Brezilya evsiz hareketleri ve Buenos Aires *favela*'larındaki genç aktivistler dayanışma duygusunun ve ortak değerleri paylaşmanın verimli tartışmalar için nasıl ortak bir zemin hazırladığını öğrettiler. Atina'daki Syntagma Meydanı işgalinde, kendi paylaşılan mekânını yaratan bir deneyim olarak eşitlikçi bir işbirliğine katılımın ne kadar önemli olduğunu öğrendim. İnsanların şehir merkezini nasıl müşterek mekâna çevirebildiklerini belki de Barcelona'daki uzun *pasalo* gecesinde fark ettim. Mekân-müşterekleşmesini gündeliğin tam da moleküler düzeyinde gözlemlemenin ne kadar önemli olduğunu bana Nairobi'deki *matatu* sürücüler ve Atina'daki göçmenler ve sokak satıcıları gösterdi belki de.

Mimarlık eğitimi almış olmamın ve Mimarlık Fakültesi ile bağımın müşterekleşmenin mekânsal boyutuna ilgi duymamın arkasındaki ana neden olup olmadığını bilmiyorum. Fakat şuna inanıyorum ki mekân, müşterekleşme için çok şey ifade ediyor ve müşte-

rekler üzerine teori ve araştırmalar vasıtasıyla şehirleri incelemek, şehirler üzerine teori ve araştırmalar vasıtasıyla müşterekleri incelemek kadar önemli. Müşterek mekân üzerine araştırmamda, kolektif bir şekilde örgütlenmiş halk kültürüne yönelik bir bakışı somut hale getiren Kızıl Viyana öncü mimarisini daha derinlemesine anlama ve deneyimleme şansını yakaladım. Belki de bu araştırma, gözlemlemeye ve üzerinde çalışmaya fırsat bulduğum mimariler arasındaki, yani Latin Amerika ve Yunanistan'daki sosyal konut mimarisi ile Kızıl Viyana türü bir mimari arasında karşılaştırmalar yapmamı mümkün kıldı.

Öte yandan, eğer benim teorik ve politik güzergâhım Zapatistalar'ın özerkliğe ve toplumsal özgürleşmeye giden yolundan geçmeseydi bu "eşikteki" araştırmam da mümkün olmayacaktı. Onların toplumsal ve siyasal deneyimleri bugünün mücadeleleri ile yarının adil toplumu arasındaki bağlantılara yönelik arayışlara belki de bugüne kadarki en önemli katkıyı sağladı. Zapatistalar olmasaydı müşterekleşmenin özgürleştirici imkânları üzerine tartışmalar da daha az örnekle donanacak, kavramlar açısından daha az gelişkin olacak, tarihle ve farklı toplulukların kültürüyle daha az bağlantılı bir görünüm arz edecek ve muhtemelen daha az ilham verici olacaktı.

Bütün bunları söyledikten sonra sanırım insanlara teşekkür etmenin ve bu kitabın şekillenmesinde oynadıkları rolü teslim etmenin bir isimler sıralaması şeklini almayacağı açık olmalı. Atina'daki Ulusal Teknik Üniversitesi'ndeki öğrencilerim de dahil olmak üzere pek çok insan onlara ne kadar borçlu olduğumu zaten biliyor. Bazılarının isimlerini anmam bu yüzden geri kalan diğerlerini unuttuğum anlamına gelmiyor.

Çok sayıda araştırmacıyla yaptığım görüş alışverişleri ve siyasi tartışmalar, mekân-müşterekleşmesine yönelik arayışlarımı etkiledi. Bana bu fırsatları sunanlardan bir kısmını saymam gerekirse, Andrea Brighenti, Xenia Chrysochoou, Massimo de Angelis, Ana Džokić, Michael Hardt, John Holloway, Michael Janoschka, Giannis Margaritis, Marc Neelen, Haris Tsavdaroglou, Carlos Vainer,

Raul Zibechi gibi isimler ile Atina'daki Eleştirel Araştırma Metodolojisi araştırma grubunun üyeleri aklıma geliyor.

Bir işçi kopperatifi olarak Zed Books'un ise bu kitabın yayınlanması için en uygun ortamlardan birisi olduğuna inanıyorum. Bu kitaptaki editörüm Kika Sroka-Miller, bana karşı her zaman destekleyici ve teşvik edici oldu.

Maria Kopanari ile bu metinde sunulan fikir ve gözlemler etrafındaki meseleleri uzun yıllardır bazen sert münazaralar şeklinde ama her zaman insani özgürleşme süreci üzerine derinlemesine düşünecek tarzda tartışıyoruz. Evgenia Michalopoulou hep bu işin içindeydi: insana ilham veren coşkulu mizacı, hareketlerle ve angaje düşünürlerle bağlantı kurmadaki aktifliği ve daha iyi bir dünya için paylaştığı hayalleriyle. Müşterek bir yaşamın sunduğu yaratıcı onca yıldan daha fazlasını borçluyum ona.

Zoe Michalopoulou Stavrides benim en amansız eleştirmenim gibi görünüyor, fakat aynı zamanda tanıdığım en ilham verici ve genç kuşakların çok şey öğrenebileceği insanlardan biridir. Umuyorum ki o ve Evgenia hayal kırıklığının hasıl olduğu ve yazma çabalarımın verimsizleştiği dönemlerdeki o karanlık haleti ruhiyemi bağışlarlar...

BİRİNCİ KISIM
MEKÂNI MÜŞTEREKLEŞTİRMEK

I. Bölüm

Çitlenmiş Kentsel Takımda

Günümüz Metropolü ve Normalleştirme Projesi

Günümüz metropolü kentsel ortam ve akışların oluşturduğu kaotik bir yığın görüntüsü veriyor. Simmel'in büyük şehri, duyular açısından gerçek bir eziyet ve içinde yaşaması zor bir yerse, bugünün metropolleri birbiriyle çatışan ve çakışan kentsel ritimlerin fevranlı yükselip alçalmalarına doğru evrilmiş görünüyor. Hakeza modernist sanatın tahayyül ettiği büyük şehir, kent senfonisinin muhtemel mahalliyse (Stavrides, 2013: 35), bugünün metropolünde sadece kakofoni mümkünmüş gibi görünüyor.

Metropol insan etkinliklerinin tutarlılıktan uzak ve parçalı mahalli gibi görünse de, ana özelliklerini belirleyen şey birbiriyle uyumlu olması istenen mekân-zamansal düzenleme biçimleridir. Şehir toplumun yeniden üretiminin önemli bir aracı olarak kalacaksa, egemen iktidar ilişkileri tarafından kontrol edilmeli ve şekillendirilmelidir. Nasıl ki toplum, toplumsal düzenlemenin basit bir sonucu değilse, şehir de mekân-zamansal düzenlemenin alelade bir sonucu değildir. Toplumsal ya da kentsel düzen, erişilmiş bir durum değil bir projedir. Öte yandan kentsel düzenlemeyi biçimlendiren ve uygulamaya geçiren mekanizmaları tespit etmek de önemlidir. Bu mekanizmaların söz konusu düzenlemeye direnç gösteren veya onun sınırlarından taşan hangi güçlere karşı tasarlandığını bilmek istiyorsak, böyle bir tespit yapmak elzemdir. Düzenleme mekanizmaları yalnızca, programlanmış belirli işlevlerin yürütülmesinden ibaret değildir; kentsel gerçeklik ile etkileşim kuran ve kendi yanlışlarından “ders çıkararak” kendi kendini düzenleyebilen karmaşık sistemler de oluştururlar. Egemen toplumsal ilişkiler nasıl her gün yeniden üretiliyorsa, kentsel düzenleme ve metropolün ta kendisi de bir süreçtir ve çekişmeye tabidir. Kapitalizmin kendisi de toplumsal örgütlenmenin bir biçimi

değil, mikro-tarihi ve makro-tarihiyle kendini tekrar eden bir süreçtir (Holloway 2002 ve 2010).

Kentsel düzenleme devam eden bir süreç ise kentsel düzenleme mekanizmalarının bu süreçteki rolü nedir? Şayet günümüz metro-polünden bahsediyorsak kentsel düzen dediğimiz şey tam olarak nedir? Diyebiliriz ki kentsel düzen, kapitalizmin yeniden üretimi için gerekli mekânsal ilişkileri şehrin üretmesini sağlama almak amacıyla mekânsal sınıflandırmanın ve hiyerarşi oluşturma yöneldiği erişilmez noktadır. Düzenleme mekanizmalarının kontrol mekanizmaları olduğu net gibi görünüyor, şehir gerçekten de kontrol edilmesi gereken etkinlikler ve mekânlar hengâmesi olarak betimlenebilir. Öte yandan, düzenleme mekanizmalarıyla murat edilen şey sadece karmaşık ve oldukça farklılaşmış bir insan habitatını (ki belki de bugüne kadarki insanlık tarihinin en karmaşığıdır) evcilleştirmek değildir. Bu mekanizmaları bize öyleymiş gibi sunan, onları meşrulaştırmaya çalışan bir retoriktir. Halbuki bu mekanizmalar, Foucault'nun güçlü ifadesini kullanacak olursak, toplumsal normalleştirme mekanizmalarıdır. Foucault normalleştirmenin hukuki sistemin sonucundan ibaret olmadığı fikrinde ısrar eder: "Normalleştirme teknikleri bir hukuk sisteminin bünyesi içinden ve bu sistemin altında, onun sınırlarında ve belki de ona karşı gelişir" (Foucault 2009: 56).

Kentsel düzenleme çerçevesinde normalleştirme; yinelenebilir, öngörülebilir ve gerekli toplumsal rollere yönelik tasniflerle uyumlu olan toplumsal ilişki ve davranış biçimlerini teşvik eden mekânsal ilişkiler kurma girişimlerini içerir. Normalleştirme insan davranışını şekillendirir ve bu iş için (diğer araçlar yanında) mekânı da kullanabilir.

Normalleştirme projesi her zaman, açık ya da örtük biçimde çekişmeye tabidir. Basitçe dışarıdan dayatılmaz, etkili olması için toplumun her bir kılcal damarına nüfuz etmek durumundadır. Gündeliği biçimlendiren sözcük ve eylemlerle, aynı zamanda da hergünkü moleküler pratikleri çerçeveleyen egemen gücün etkinlikleriyle ilintili olmak zorundadır. Normalleştirme şüphesiz bir tahakküm

projesidir, toplumdaki özneleri biçimlendirme arayışındaki bir projedir. O halde, iktidar ilişkilerinin belirli bir düzenlenişinin sonucu olmak zorundadır.

Tamamlanmış ve değiştirilemez bir kentsel düzen, yönetenlerin erişilmesi mümkün olmayan bir fanteziden ibaret olduğundan, tam ve topyekûn bir normallik dışarıdan dayatılamaz. Normalleştirme sürekli sapmalarla ve istisnalarla uğraşmak durumundadır. Daha da önemlisi normalleştirme istisnayı itici güç olarak kullanmaya kalabilir. Bu kitabın sonraki bölümlerinde, istisna mekanizmalarıyla sürekli ve karmaşık bir etkileşim içine girerek normalleştirme projesini şekillendiren kentsel düzenleme mekanizmalarını gözlemleme girişiminde bulunulacaktır.

Şehrin ne tür bir düzene girmeye zorlandığını keşfetmeyi amaçlayan bir proje için faydalı olabilecek bir imgeden söz edebiliriz: takımadalar imgesi. Bugünün metropolü kentsel bir takımada gibi şekillenmiş görünüyor. Kent mekânı çeşitli boyutlar ve biçimlerdeki kentsel adaları çevreleyen uçsuz bucaksız bir deniz görünümünde. Belirli bir fikri destekleyen her yorumsal analogi gibi bu imgenin de dikkatle ele alınması gerekiyor. Nasıl olup da mekânın sürekli toplumsal olarak aşılana fikir ve kavramlarla anlaşıldığını incelemek istiyorsak, mekân hakkında konuşurken metaforları dikkatle seçmemiz gerekir.

Takımadalar imgesini şehrin analogik bir temsili olarak değil, şehir hakkındaki düşüncelerin gösterilmekten çok biçimlendirilmesini sağlayan bir düşünce-imgesi olarak ele almak daha iyi olur (Stavrides 2014b, Richter 2007). Bu açıdan, kentsel takımadalar imgesi mekânsal düzeni (veya düzen yokluğunu) yorumlamak için olduğu kadar kavramsallaştırmak için de kullanılabilir. Kentsel mekânın kaotik görünümüne yapılan bu vurgu, keşfedilmemiş ve hatta azgın deniz imgesine karşılık gelecek şekilde ele alınabilir. Böyle bir perspektifte kent adaları, kentsel kaosun ortasındaki düzen mıntıklarına [*enclave*] tekabül edecektir. İlginç bir şekilde, bunun neredeyse zıddı olan bir görüş daha geliştirilebilir. Koolhaas'ın "Tutsak Kürenin Şehri" (Koolhaas 1994: 296) başlıklı yazısında, Manhattan'ın mekânsal yapısı üzerinden bir model şehir tasarlanmış ve "bir takımada" olarak ad-

landırılmıştır: Kentin ızgara biçimli yol hatları [*urban grid*] takımadaların denizine tekabül ederken kentteki yerleşim alanları [*urban plots*] adalar olarak ele alınmıştır. Aureli'nin gözlemlediği gibi, bu takımadalar anlayışında “her bir ada tarafından sahiplenilen değerler ne kadar farklı olursa, onu çevreleyen yol hatları veya deniz de o kadar bütünleşik ve toplu olur” (Aureli 2011: 24). Böyle bir kentsel takımada anlayışında deniz, birbirinden ayrı farklılık mntıkalarının yani “şehir içindeki şehirlerin” konumlandığı örgütleyici ve düzenleyici bir ortamdır.

Aureli'nin olumlu takımada anlayışı aynı zamanda bu imgenin çok-değerliliğini yansıtır. Ona göre, mimarlık (“mutlak mimarlık”) şehri bir uçtan diğer uca çevreleyen “kentleşmenin genişleyen mekânına” meydan okumaya ve onu eleştirmeye yönelik bir kuvvet halini alabilir (a.g.y.: 44). Mimari “denizi ... içeriden aşabilmek” (a.g.y.) için sonsuz ve sürekli genişleyen “kentleşme denizinin” türdeş hale getiren yasasına karşı olmak ve adaları ayırık fragmanlar, karşılaşma ve çekişme olarak, yani “siyasal ayrıışmışlık” için gerekli girdileri devreye sokan “müstakil” parçalar olarak biçimlendirmek zorundadır (a.g.y.: 45).

Tüm bu yorumlarda takımadalar imgesinin düzen ve düzensizlik arasındaki karşıtlıkla ilişkili olduğu çok açıktır. Bu imge, kentsel düzenlemenin kendisini kent mekânının farklı ama birbirini tamamlayan düzeylerinde açık eden bir proje olduğu ve bu projenin iktidarın en az üç farklı mekanizmasını ortaya çıkardığı fikrini destekleyebilir. Bu bölümün göstermek istediği şey de bu olacak. Kentsel deniz kent adalarından farklı yollarla düzenlenirken, takımadanın parçaları da (bunlara kentsel denizin sınırlarla çevrilmiş alanları ve birbiriyle bağlantılı belirli adalar da dahildir) temel olarak üçüncü bir mekanizma türüyle düzenleniyor.

Michel Foucault Batı toplumlarında iktidar mekanizmalarının üç ayrı modeli/biçimi olduğundan bahsetmiştir. Bunlardan birincisi egemenlik modeli, ikincisi disiplinci model ve üçüncüsü de güvenlik modelidir (Foucault, 2009). Foucault bu modellerin Batı tarihinde birbirini izleyen dönemlere tekabül ettiğini inandırıcı bir şekilde gösterse de günümüz toplumunda bu modellerin iktidar ilişkilerinin

bütünsel yapısı içinde farklı rol ve öneme sahip olacak şekilde bir arada var olduğu hususunda ısrarlıdır (a.g.y.: 8 ve 107).

Foucault'nun iktidar mekanizmalarının ayrıksı özellikleri üzerine verdiği bazı örneklerde ve bunlarla ilgili olarak kullandığı ifadelerde, mekânın önemli bir rol oynaması ilginçtir. Hatta bu mekanizmaların mekânı düzenlemenin farklı yollarına, daha doğrusu mekânı düzenleyerek kullanan farklı normleştirme tekniklerine tekabül ettiği dahi varsayılabilir. Öyle ki, egemenlik “bir toprak parçası üzerinde icra edilir” (a.g.y.: 15), “bir toprak parçasından istifade eder” (a.g.y.: 30) ve “feodal tipte bir bölgeselliğe” denk düşerken; disiplin, içinde “yapay çoklukların yapılandırılıp örgütlendiği boş ve kapalı bir mekân” yapılandırır (a.g.y.: 19). Güvenlik ise “bir dizi olası olay üzerinden bir ortam planlamaya çalışır” (a.g.y.: 47). Toprak parçası, boş mekân ve ortam: Burada, farklı normleştirme mekanizmaları tarafından tanımlanan farklı mekânsallıklar söz konusudur. Şimdi bu ayrıştırmanın kentsel takımda biçimindeki düşünce-imgesine nasıl yansıtılabileceğini görelim.

Kentsel *Mıntıkacılık*'ta Egemenlik ve Disiplin

“Küresel kapalı kentçiliğin *yeniden canlanışına* ... tanıklık ediyoruz” (Jeffrey vd. 2012: 1, 252–3). Kentsel mıntıkalar günümüz şehirleri içinde ayırdına varılabilir özel sınırlarla tanımlanmış ve özel kullanım protokolleriyle alenen birbirine bağlanmış mekânlardır. Kentsel mıntıkalar kentsel takımdan tekil adalarıdır. Çeperleri çizilmiştir ve “sakinler” olarak addedilen kişilerin giriş çıkışlarını sağlamak için çeşitli kontrol biçimleri kullanılmaktadır. Mıntıkanın mantığı bir mekânsal düzenlemeyi şehrin geri kalanından ayırmak ve bazı özel kentsel işlevleri sınırları net bir şekilde çizilmiş bu alana kapatmaktır. Mıntıkalar, belirli kural ve davranışların uygulanması ve dayatılmasıyla tanımlanan toprak parçaları gibidir.

Foucault'nun akıl yürütmesinde egemen iktidar, toplumsal yaşamın belirli biçimlerini ve bu biçimlerin taşıyıcılarını açıkça dışlayarak belirli bir topluluğun davranışlarını düzenleyen kanuni meka-

nizmalara dayanır. Bu açıdan egemenlik “dışarıda kalanları” yaratır, işaretler ve nihayetinde de damgalar.

Kentsel mıntıkalar mekânsal düzenlemenin özgül biçimlerinin hüküm sürdüğü kendi içine kapalı dünyalardır. Düzenleme, sadece o mıntikanın içinde geçerli olan kurallarla garanti altına alınır. Bu açıdan, kentsel mıntikalarda, kendine ve söz konusu yere özgü egemen bir iktidar kurulmuştur. Bu iktidar, belirli zorunluluklar ve davranış kalıpları dayatarak mıntikanın (geçici ya da sürekli) sakinlerinin özelliklerini tanımlayan yönetsel aygıtlar toplamı halinde örgütlenmiştir.

Büyük bir mağazanın iç düzenlemesi, bir bankaya veya plazaya giriş, bir alışveriş merkezinin veya dev bir stadyumun yerleşimi ve kullanımı daima özel kurallara tabidir. Kentsel adalar bu tarife uygun büyük bina kompleksleri olabileceği gibi, özellikle de “güvenlikli siteler” örneğindeki benzer birer kapalı mahalle de olabilir. Bu örneklerin hepsinde, mekânsal düzenleme davranışların normalleştirilmesiyle bağlantılıdır. Ayrıca bu normalleştirme süreci, kendilerini yönetime ait saf ve masum kararlar olarak sunan düzenlemelerin açık veya örtük biçimde dayatılmasıyla sergilenir. Günümüz metropolü “normalleştirilmiş çitlemelerin’ bir takımadasıdır” (Soja 2000: 299).

Bazı güvenlikli siteler halkın girişinin sınırlandırıldığı barikatlarla tamamen örülü bir biçim almış durumdadır. “Hukuki anlaşmalar ... buralarda oturanları ortak bir davranış koduna ve (çoğu durumda) kollektif idari sorumluluğa bağlı kılar” (Atkinson ve Blandy 2005: 178). Bu anlaşmalar ister “özgür” sözleşmeye dayalı seçimler isterse de “yaşam tarzına yönelik tercihler” karşılığında dayatılan kurallar biçiminde olsun, burada bir tür “özel yönetimden” bahsedilebilir (a.g.y.: 183).

Mıntıkayla sınırlı “otoriteler” (örneğin bir alışveriş merkezinin yönetimi ya da güvenlikli bir sitenin seçilmiş veya inşaat firmasınca atanmış idaresi) önceden devlete ait olan sorumlulukları üstlenebilir veya bu tür yetkileri denetimi altına alabilir. Böyle yaparak da yerleşmiş bir “siyaset-sonrası uzlaşmanın” güçlenmesine katkıda bulunurlar (Swyngedouw 2011: 28). Bu yönetim biçimleri “devlet-ötesi-yönetişim” (Swyngedouw 2009) düzenekleri olarak düşünülebilir,

hatta “özelleştirilmiş yönetim rejimleri” olarak biçimlendirilebilirler (Graham ve Marvin 2001: 271).

Agamben’in istisna hali üzerine teorilerini burada uygulayarak, mıntıkayla sınırlı iktidar düzeneklerinin temel bir veçhesini daha keşfedebiliriz. Mıntıkların içinde işleyen kurallar, o toplumda etkin olan genel hukuki çerçeveye kıyaslandığında çoğunlukla istisnaidir. Bu tür bir mekânsal düzenleme kendine has bir istisna haline dayalıdır. Sadece içinde yaşayanları bağlayan zorunluluklar değil, mıntıkânın şehrin geri kalanıyla ilişkilerini tanımlayan kurallar da (örneğin vergi yükümlülüklerini, sokak temizlik ve bakımını, kamusal mekân koşullarını vs. belirleyen kurallar) istisnaidir. Mıntıklar normalleştirilmiş istisna halinin mekânsal biçimleridir (Agamben 1998: 169, 2005: 86). Bu paradoksal durumun yansımalarını anlamak için normallik ile istisna arasındaki bağlantının izini sürmemiz gerekir.

Schmitt egemen iktidar ile hukuku askıya alma hakkını açıkça ilişkilendirmiştir. Ona göre, “istisna [haline] karar veren kimse egemen odur” (Schmitt, 2005: 5). Eğer Foucault’ya göre her iktidar gibi egemen iktidar da normalliğin sürdürülmesine odaklanıyorsa, o halde hukuku askıya alma hakkının iktidarı sürekli kılma yönelimiyle uyumlu olması gerekir. Gerçekten de hukukun askıya alınmasının amacı normalliğin yok edilmesi değildir (her ne kadar bariz bir şekilde öyle olsa da); onu bir tehdide karşı korumaktır. Egemen iktidarın hukukun askıya alınmasını mazur göstermek için teşhis ettiği, öngördüğü veya icat ettiği tehdit ne olursa olsun, bu tehdidin yok edilmesi için egemen hukukun normalde izin vermeyeceği araçların kullanılması gerektiği ifade edilir. Askıya almaya içkin olan şey, haklardan çok verimliliğe odaklı bir yönetme mantığıdır.

Kuralların askıya alınış biçimi olarak istisna, mıntika sakinleri için kabul edilebilir ve hatta arzu edilebilir bir şeydir, çünkü bu durum “doğallaşmış”, etkili bir yönetsel prosedür olarak sunulur. “Dışarıdakilerin” güvenli sitelerin kapısından geçmesine izin verilmez; olimpiyat oyunları alanı girişinde insanlar aranabilir, alışveriş merkezindeki müşteriler elektronik tarama aletlerinden geçerken hırsız olmadıklarını sürekli kanıtlamak durumundadır ve plazalara

gelen ziyaretçiler (oralarda çalışanlar da dahil) ile havaalanındaki yolcular, terörist olmadıklarını kanıtlamak için çeşitli ve sıklıkla da aşağılayıcı kontrollere maruz kalırlar. Elbette, yaygınlaşan bir tehdidin gerçekleşmesinin an meselesi olarak sunulduğu dönemlerde bu önlemler daha da sıkılaşacaktır.

Bahsi geçen gündelik kontrol biçimlerini rutinleştiren yönetsel prosedürler kendi istisnai statülerini normalleştirme eğilimindedir. Normalleştirilmiş istisna, tekrarlandıkça kendine özgü bir normalleştirme üreten alışkanlıklar ve gündelik davranışlar silsilesi yaratır. İstisna hali ne kadar ikna edici bir şekilde meşrulaştırıldığından bağımsız olarak, onu deneyimleyenlerde hukuki garantilerin ve hakların askıya alındığına dair bir bilinç uyandırırsa normalleştirilmiş istisna hali yeni bir yerleşmiş normallik biçimini alır. Her mütaka farklı kurallar seti aracılığıyla “normalleştirilir”. Söz konusu mütakada yerleşik haklar (ve ayrıcalıklar) somut hale gelirken, “evrensel” veya “genel” haklar belirsiz ve soyut bir biçim alır. Mütakaya bağlı yurttaşlar veya mütakanın müdavimleri, onları şehrin geri kalan sakinleriyle bir tutan haklara başvurmaksızın somut zorunluluklara ve mekânla sınırlı alışkanlıklara adapte olmayı öğrenirler. Kentsel mütakalar, normalleşmiş istisna halinin yerleşmiş biçimleri aracılığıyla bir tür çağdaş “farklılaştırılmış yurttaşlığı” (Holston 2008: 5) biçimlendirirler.

Mütaka mikrokozmoslarının üretiminde ve yeniden üretiminde disiplinci iktidar da ayrıca rol oynar. Foucault’ya göre, egemen iktidar yasaklarken disiplinci iktidar gözetler, sınıflandırır ve normal ile anormal olanı, olumsuz kovmak suretiyle değil “ötekiyi” dikkatli bir şekilde kuşatmak ve yalıtım suretiyle birbirinden ayırıştırır. Disiplinci iktidar yasaklamaktan çok buyurur (Foucault 2009: 47).

Disiplinci iktidar, mütakanın düzenini devam ettirirken onu bütünüyle tarif edilebilir, bütünüyle bilinebilir ve bütünüyle örgütlenebilir bir mekân olarak tesis etmelidir (a.g.y.: 19). Gözetim, mütakanın sınırları tanımlanmış kapalı mekânı içinde dayatılan disiplin teknolojilerinin en önemlisidir. Bu teknoloji “algı şebekeleri ile fiziksel rutinler oluşturarak ve bunları yapılandırarak mütaka

sakinlerine *sözde*-vatandaş muamelesi yapar” (Lemke 2011: 36). Foucault için disiplin sadece bastırıcı değildir, şekillendirdiği insan ilişkilerinin üretken yönlerine katkıda bulunur. İnsan bedeni “daha faydalı oldukça daha itaatkâr, daha itaatkâr oldukça da daha faydalı” hale getirilmiştir (Foucault 1995: 138).

Egemen iktidar mntıkaların sınırlarını çitler ve tanımlarken disiplinci iktidarın mntıkayı kullananların özelliklerini tanımladığını söyleyebiliriz. Egemen iktidar, iktidarın yerleşik kurallar dizisine tabi özneler olarak tanımladığı insanları kontrol etmek için mekânı kullanır. Disiplinci iktidar ise özneleri yalnızca hukukun özneleri (ya da hukuka “tabi” özneler) kabul etmediği için, gündelik yaşam aktiviteleri vasıtasıyla kendisini yeniden üreten özgül bir toplumsal eklemlenmenin üyeleri olarak özneleri konumlandırmak, sınıflandırmak ve biçimlendirmek için mekânı kullanır.

İstisna mekanizması disiplinci iktidarı şekillendirirken de önemli bir rol oynar. Bu rol, Foucault’nun disiplinci gücün mantığını açıklamak için kullandığı “vebadan mustarip şehir” örneğinin bizzat kendisinden yola çıkarak tespit edilebilir (Foucault 1995: 195-8). Yetkililer vebayı kontrol etmek için veba bulaşmış olanlarla olmayanları birbirinden ayırmak, şehrin nüfusunu sürekli kontrol etmek, normal şehir yaşamından sapmaları tespit edip önüne set çekecek gözetim mekanizmalarını yaratmak zorundaydılar. Bir başka deyişle, disiplinci iktidar bilmek ve sınıflandırmak, şehri haritalandırıp etüt etmek durumundadır (a.g.y.: 145). *Panoptikon*, gözetleyicinin varlığına “bilinemezlik” statüsü atfederek gözetimi pekiştiren mekânsal bir mekanizmadan daha fazla bir şeydir. *Panoptikon* insanlara davranış biçimleri kabul ettirmek için onları mekân üzerinde dağıtan bir disiplin düzeneğidir. Foucault’nun bahsettiği disiplinci iktidarın soyut makinesi hakkında Deleuze’ün yaptığı yoruma göre bu, “bir bütün olarak toplumsal alan ile örtüşen özel bir şema ... bir harita, bir kartografyadır” (Deleuze 1988: 34). “İktidarın bütün alanı kontrol ettiği” bir totalleştirici kartografya biçimi vebadan mustarip olan şehre dayatılır (a.g.y.).

Veba koşullarının istisna halinde şehri kontrol etmenin ve böylelikle de yönetmenin istisnai modeli ortaya çıkmıştır. “Mükemmel bir şekilde yönetilen şehir ütopyası” vebadan mustarip şehirde ortaya çıkmıştır (Foucault 1995: 198). Bu ütopya, şehir mntıkalarının kurulma ve yönetilme süreçlerinde varlığını sürdürür.

Foucault’dan sonra Agamben de 2001 yılında Cenova’da gerçekleştirilen G8 liderleri toplantısında ortaya çıkan “kırmızı bölgeler” üzerine yazdığı kısa makalede veba salgını altındaki şehir imgesine değinmiştir. Ona göre yetkililer geniş kitle gösterilerine, şehri tehdit eden bir salgın hastalık muamelesi yapmayı seçmişlerdi. Polis kontrolleri ve şehir merkezini geçilmez bariyerle çevreleme işi kentte istisnai durum yaratmıştı. O günlerde şehir merkezi sınırları son derece katı olan geçici bir kentsel mntıkaya, çağdaş bir “yasak şehre” dönüştürülmüştü (Agamben 2001).

Bildiğimiz gibi, “kırmızı bölgeler” mantığı bütün dünyaya yayıldı. Özellikle 11 Eylül 2001 terörist saldırılarından sonra dev etkinlikler (Olimpiyat Oyunları, Dünya Kupası vs.), devlet liderlerinin toplantıları, Dünya Ticaret Örgütü veya Uluslararası Para Fonu zirveleri ve devlet seremonileri vs. süresince otoriteler acil durum tespiti yapıyorlar. Kırmızı bölgeler egemenin kararıyla şehrin belirli kısımlarında hukuku askıya almak amacıyla üretilen, fakat aynı zamanda etkin bir şekilde discipline edici, örnek oluşturunu edimler yaratan mntıkalardır. Kırmızı bölgeler, potansiyel tehditleri sınıflandırır, böylelikle de erişimi sınırlar ve gelişmiş giriş çıkış kontrol sistemlerini devreye sokar. Böylelikle, davranışları kategorize eden, dışarıdan dayatılmış ve totalleştirici bir şehir kartografyasının oluşumuna katkıda bulunur. Kırmızı bölgeleri etkili kılan gözetim sistemlerinin ilham aldığı ilke, bütünüyle sınıflandırılabilir ve şeffaf bir mekân ütopyasıdır.

Kırmızı bölgeler istisna mekânlarıdır ve çoğunlukla, güvenlik alarımına sebebiyet veren olay süresince varlığını devam ettirir. Öte yandan, kırmızı bölgeler kentsel mntıkaların somutlaştırdığı normalleşmiş istisna hali matrisinin ta kendisidir (Stavrıdes 2010b: 37–9). Kırmızı bölgeleri kabul etmeyi öğrenmek, istisnada yaşamayı öğrenmek demektir. Bir önemli farkla: Kırmızı bölgelerde hukuk açıkça

askıya alınmış ve hâkim kentsel normallik (güya korunmak üzere) kesintiye uğramışken, kurulu kentsel mıntıkalarda genel yasalar kesintiye uğrar ama söz konusu yere özgü yasalar ve kurallar onların yerini alır. Dışarıdan bakıldığında mıntika bir istisna mekânıdır, fakat içeriden bakıldığında tam tamına yasaya uyumlu bir evren gibi görünür. Agamben istisna halinin ne hukuka uygun ne de hukuk dışı olduğu hususunda ısrar etmekte haklıdır. İstisna “yasa adı altında” ilan edilir; düzenin kesintiye uğraması düzen adınadır. Bu açıdan, istisna her ne kadar hukuk ile anomi arasında bulanık bir alan yaratsa da (Agamben 1998: 37 ve 2005: 23) iktidar edimi olmanın dışında hiçbir biçimle sunulamaz. Mıntika istisnailiğini farklı kılan şey; burada iktidarın kendisini yönetici olarak, hakların askıya alınmasını da risklerin etkin yönetimi olarak sunması ve böylelikle istisnanın normal olarak takdim edilmesidir.

Kentsel Denizde Disiplin ve Güvenlik

Disiplinci iktidar, aynı zamanda mıntika-adalar arasında uzanan kentsel deniz kısımlarını da içine çekme eğilimindedir. Kırmızı bölgeler meselesinde olduğu gibi, disiplinci iktidar normalde şehrin kamusal mekânı olan alanların etrafını çitler. Günümüz metropolünde şehre aldatici bir birlik görüntüsü veren doku, yani dolaşım akışlarının mekânı ve kamusal mekânlar, mutlak iktidar hayaline yönelik bir tehdit oluşturur. Kentsel takımadanın denizi, her ne kadar trafik kuralları ve dolaşım planlaması vasıtasıyla düzenlenmiş gibi gözükse de esasında tıpkı gerçek bir deniz gibi öngörülebilirlikten uzaktır ve kentsel düzenleme sürecine yönelik tehdit arz eder (hem deniz hem de kentsel deniz fenomenleri bazı takip edilebilir şablonları izlese bile durum böyledir).

Disiplinci iktidar bu muazzam deniz-ortamın belirli kısımlarını fethetmeye ve onları kendi mıntika politikalarıyla bütünleştirmeye çalışır. Mutenalaştırma projeleri de bu tür bir görünüme sahiptir, zira bu projeler de mahallelerin her bir gizli köşesini dikkatle açığa çıkararak hayatı ve üretim ile yeniden üretim pratiklerini programla-

mayı hedefler: Mutenalaştırılmış alanlar topyekûn planlamanın ve gözetimin ideal alanlarıdır (tabii ki aynı zamanda sermaye yatırımının ve agresif spekülasyonun alanlarıdır). Büyük projeler (ister dev inşaatlar isterse de geniş ölçekli yenileme müdahaleleri olsun) kentsel denizin parçalarının yeni oluşturulmuş ada mıntıkalarına dahil edildiği emsal nitelikli düzenleme hamleleridir. Tatil kompleksleri ve prototip banliyö mahalleleri (örneğin Yeni Kentçilik denilen akımın öncüleri tarafından planlanan yerler) de bahsedilen hamlelerle eşit ölçüde kentsel denizi evcilleştirme ve ele geçirme hamlelerini temsil eder.

Kentsel takımadalar imgesinin kullanışlı kalmaya devam edebilmesi için yerlerin fiziksel anlamda düzenlenişi ile mekânsal düzenlemelerin insan yapımı üretimi arasındaki bu karşılaştırmanın sınırlarını tespit etmek önemlidir. Coğrafi adaların aksine kentsel adalar yaratılan ve yok edilebilen (veya yutulmak üzere kentsel denize terk edilebilen) yerlerdir. Hatta kentsel denizin kendisi kentsel “karaya”, yani devasa planlı mıntıkların parçaları haline getirilen mekâna çevrilebilir.

Öte yandan, kentsel deniz tamamen kontrol edilemez; akış idaresinin her türünden kaçabildiği için kentsel yönetişime problemler çıkarır. Kentsel deniz kentsel adalar arasındaki dolaşım mekânları ve açık kamusal kullanım mekânlarından ibaret değildir. Egemen mıntıkacılık, bu deniz-mekânlarının parçalarını içine çekme ve onları resmi kontrole tabi kentsel kamusal kullanım mıntıklarına çevirme eğilimindedir. Çitlenmiş parklar nihayetinde kamusal eğlence mıntıkası niteliğini kazanan mutenalaştırılmış alanlar olarak buna örnek teşkil eder.

Kentsel takımadalardaki adaların hatlarını belirleme sürecinin kendisi, toptan gözetimden kaçma potansiyeline sahip çeşitli kentsel mekânları içirme işini denize bırakır. Eğer yelpazenin bir ucunda evcilleştirilmiş kentsel denizin bir parçası olarak (Mexico City’de ve hatta belki New York’ta değilse de pek çok şehirde tamamıyla kontrol edilmiş bir dünya halini alan) kentsel metro ağı varsa, diğer ucunda Buenos Aires’teki *villas miserias* (gecekondu mahalleleri) veya São Paulo’daki *periferias* (şehrin çevresinde yer alan gecekondu mahalleleri) gibi alanlar yer alır: Bunlar otoriteler

tarafından kolaylıkla öngörülemez eylemlerin söz konusu olduğu, kentsel dokunun muğlak alanlarıdır.

Kentsel yönetişimin egemen biçimleri, kentsel yaşam örüntülerini çitlemede ve böylelikle de normalleştirmede başarısız olunca, bu sefer de yinelenen fakat esasında geçici ve metastatik müdahalelerle mekânı kontrol etmeye girişir. “Yasadışı göçmenleri” (veya yasadışı eylemlerle suçlananları) araştırırken yapılan rastgele kimlik kontrolleri otoritelerin bu yöndeki sembol teşkil eden edimlerinden biri olarak düşünülebilir. Bu edimlerde somutlaşan şey farklı bir iktidar biçimidir. Şehri ve özellikle de kentsel denizi yönetmeye yönelik siyasetin çekirdeğinde Foucault’nun güvenlik mekanizması adını verdiği şey vardır. Bu mekanizma istenmeyen eylemleri ve davranışları öngörmek ve durdurabilmek amacıyla son derece karmaşık olan (kentsel) gerçekliği etüt etmeyi, denetlemeyi ve yorumlamayı amaçlar. Güvenlik, “olaylara, olaylar dizisine veya olası unsurlara göre bir ortam tasarlamaya” çalışır (Foucault 2009: 21). Planlama, hedeflerini sürekli yeniden ayarlamak durumundadır, çünkü gerçeklik kendisine dayatılan modellerden sıklıkla uzaklaşır. Kentsel denizin öngörülmesi ve dolayısıyla yönetilmesi en zor kısımlarına odaklanan kentsel yönetişim biçimleri, buralara müdahale edip düzenleme yapabilmek için esnek, metastatik olmalı ve kentsel yaşamın muhtemel örüntülerini ilgilendiren yeni bilgiye her zaman açık kalmalıdır. Bu sorunlarla uğraşırken iktidarın benimsediği araştırma ve eyleme biçimi örneklem almaz. Güvenlik iktidarı örneklem alma pratikleri vasıtasıyla bireyleri değil de nüfusu, kelimenin tam anlamıyla kentsel nüfusu kontrol etmeye girişir. Baudrillard’ın normatif simülasyon yoluyla davranışların önceden normalleştirilmesi açısından kodların önemi üzerine yaptığı çalışma bu bağlamda çok yararlı olabilir (Baudrillard 1983: 115–22).

Foucault iktidarın, anlamını çıkarsamaya ve böylelikle de kontrol etmeye çalıştığı muhtemel olayların diziselliği konusunda ısrarcıdır. Kentsel ritimlerin dayatılması ve kontrol edilmesinden bahsetmek bu açıdan belki de daha iyi olabilir (Stavrides 2013). Normalleştirme toplumsal hayatı bütünüyle şeffaf, yani bilinebilir ve planlamaya

müsait kılma hususunda başarılı bir siyaset türü olarak anlaşılabilir. Böyle bir bağlamda ritmiklik toplumsal hayatın esas özelliklerinden biri olacaktır. Lefebvre'in bir "ritimanaliz" olanağına yönelik umut vaat eden taslağı (Lefebvre 2004), bize ritimlerin kontrol mekanizmalarını şekillendirebildiğini ancak egemen kuralları aşan pratiklere de biçim verebileceğini gösterir. De Certeau'dan alıntılırsak, iktidar/güçlüler mekân ve zamanı hesaplayan stratejilerle iş görürken "zayıf" olanlar sadece taktikler aracılığıyla eyleyebilir: "her zaman fırsat kollarlar" (De Certeau 1984: XVII). Öte yandan fiiliyatta hem güçlü hem de zayıf, kentsel ritimler içinde ve onun vasıtasıyla yollarını bulmaya çalışırlar. Egemen iktidar, ritimleri mutlak anlamda kontrol edebilecek olsaydı, tahakküm mekanizmalarının ta kendileri anlamsız hale gelirdi. Tahakküm bir projedir ve toplumsal yaşam ritimleri çekişmeye açık bir alan oluştururlar.

Güvenlik iktidarı, bu bakımdan, yasaklamak ve buyurmaktansa kentsel yaşamın kendisini açığa çıkarmasını sağlayan unsurlar olarak alışkanlıkları hesaplamaya ve içermeye çalışır. Güvenlik mekanizmalarının gelişen liberal akıl yürütme tarafından desteklenmesi de bu yüzdendir. Piyasanın ve nihayetinde toplumun, özgür bireylerin etkinliklerinin eşgüdümü yoluyla kendi kendisini düzenlemesine yönelik inanç, güvenlik iktidarı pratiklerinin bizatihi kendisinde örneklenmiştir. Bu iktidar türünü etkili kılan şey sahip olduğu esnekliktir.

Örneğin on dokuzuncu yüzyıl kartografyası tarafından ortaya konulan, şehri etüt etme sorununu ele alalım. Joyce'un bize gösterdiği gibi, "standartlaştırılmış harita" her ne kadar çeşitli mekânlar arasındaki farklılıkları geometri açısından doğru yansıtmış olsa dahi, şehri türdeş hale getiren "net bir çizgiye" indirgemıştır (Joyce 2002: 105; ayrıca bkz. Joyce 2003). Bu aslında kendisini (standartlaştırılmış haritanın kendisini objektif olarak sunmasıyla aynı biçimde) "doğal" olarak sunan iktidarın edimleri vasıtasıyla toplumun (ve şehrin) birliğinin kurulduğu biçimindeki "liberal demokrat toplumsal imgelemin" tipik özelliğidir. Güvenlik iktidarı "liberaldir" çünkü doğal görünür. Öte yandan güvenlik aygıtları, modellerin sahip olduğu gücü sadece davranışı önceden kestirmek için değil aynı zamanda onu bi-

çimlendirmek için de etkinleştirir. Bu bakımdan güvenlik, normalleştirmeyi “normal ve anormal olanı ... farklı normallik eğrilerinde işaretleme” olarak anlar, başka bir deyişle, güvenliğin normdan anladığı şey “ayrışık normalliklerin etkileşimidir” (Foucault 2009: 63).

O halde kentsel denizi normalleştirme sorunu, yeni iktidar mekanizmaları gerektiren bir kentsel yönetim sorunudur. Daha önce de gördüğümüz gibi modeller tasarlayan ve inşa eden bir iktidarın, disiplin ve egemenlik mekanizmalarıyla beraber iş görmesi gerekir. Fakat, bu tür bir iktidar koordinasyonu istisna ile farklı bir şekilde uğraşmak durumundadır. İstisna, güvenlik iktidarının etkinleştirilmesinde felç edici olmaktan ziyade itici bir kuvvet haline gelebilir. Güvenlik mekanizmasının esnekliği her şeyden önce onun istisnadan öğrenmesine, istisnayı bünyesine katmasına ve onu modellerini ve öngörülerini yeniden uyarlayabilecek şekilde kullanmasına dayanır. Foucault’nun, çiçek salgını denetim altına alma projesini, iktidarın normalleştiriciliğinin on dokuzuncu yüzyıl boyunca yaygınlaşan biçimine örnek olarak kullandığını hatırlayalım. Çiçek hastalığı o dönemlerde hastalık istatistikleri ve ölüm oranları vs. üzerinden inceleniyordu. Normal sağlıklı olana, anormal de patolojik (hasta) olana denk düşecek şekilde ele alındığında hastalık nükseden bir istisna olarak incelenecektir. Antropoloji, farklı toplumların muhtemel bir felakete, onu defetmeyi hedefleyen ritüelleri kullanarak nasıl yaklaştıklarına dair gözlemlerle doludur. Bilimsel bilgi bu tür “önyargıların” ötesine geçmeyi sözümona gayet iyi başarmış, ihtimalleri hesaplama ve modeller inşa etme yoluyla öngörülemez olanı kontrol etme gücünü toplumlara sunmuştur. İktidarda olanlar için, toplumu normalleştirme ve böylelikle de kontrol etme istenci çoğunlukla bilimden alınan modellerin güven verici kesinliklerine (her ne kadar söz konusu kesinlikler ilgili bilimlerin kendi içinde çekişmelere konu olmuşsa da) yansıtılmıştır.

Bu açıdan, güvenlik iktidarı politikaları çerçevesinde sorunlu ama aynı zamanda değer-bağlantılı bir akıl yürütme geliştirilmiştir. İstisna ortadan kaldırılamamış ve kentsel ritimlerin içine önlenemez “kakofoniler” sızmıştır, fakat yine de kentsel denizin evcilleştirilmesi

gerekmektedir. Bu nedenle istisna, yeni muhtemel kurallara zemin hazırlayan bir mekanizma halini almıştır. Burada Brezilya metropolü São Paulo'dan bir örnek devreye sokulabilir. Son zamanlarda şehrin gençleri arasında özgün bir alışkanlık hasıl oldu. Büyük alışveriş merkezlerinin önünde *rolezinho* (kabaca “küçük gezinti” veya “turlama” diye çevrilebilir) adını verdikleri ziyafetler düzenliyorlar. Peki, çoğunlukla çeperlerden gelen bu genç insanlar şehrin sembolik güvenlik ve tüketim mekânlarının önüne *periferia* kültürünü getirmek suretiyle şehrin normallliğini tehdit etmiş oluyorlar mı? Yoksa bazı analistlerin kendilerinden emin bir şekilde ilan ettikleri gibi basitçe kapitalizme güzelleme mi yapıyorlar? İstisnai davranış otoritelere sorun çıkarır: Metastatik kontrol metastatik direnişle veya potansiyel olarak direnişe evrilebilecek şeyle yüzleşmek zorundadır. Öngörülemezlik iktidarın işlemek ve sınırlamak zorunda olduğu fakat tamamıyla askıya alamadığı bir durumdur.

II. Bölüm

Genişleyen Müşterekleşme: Kapitalizmin İçinde, Karşısında ve Ötesinde mi?

Müşterek Dünyalar Çitlerden Taşabilir

Tahakkümün normalleştirme süreci aracılığıyla inşa ettiği toplumsal dünyalarda farklı gruplar kendilerine yer bulabilirler. Bu tanımlı dünyalarda aidiyet, toplumsal ilişkileri şekillendirmede ve farklı rıza biçimleri üretmede önemli hale gelebilir. Günümüz kapitalist toplumlarında, toplumsal örgütlenmenin çeşitli düzeylerinde birbirinden ayrı dünyalar kurulabiliyor. Öte yandan kentsel muntakacılık insanların, varlığını tanıyacakları ve hatta “yerleşecekleri” bir müşterek dünya çerçevesi çizmenin baskın tarzı haline geliyor. Müşterek dünyalar ayırt edilebilir sınırlara sahip dünyalar olarak tanımlanma ve yeniden üretilme eğiliminde. Buralarda aidiyet rızayı, rıza da aidiyeti inşa ediyor.

Müşterek dünyanın sınırları içinde insanlar ortak kimlikleri, ortak alışkanlıkları ve çoğunlukla da ortak değerleri kabul edip sergiliyorlar. Bu müşterek dünyaya aidiyetin özneleri olarak insanlar, burayı düşman ya da sadece yabancı bir “dışarı”dan net bir şekilde ayırmış gibi deneyimliyorlar. Müşterek bir dünyaya katılım, bu dünyanın sınırlarını güvence altına alma ve bu ayrışmayı yeniden üretme pratikleriyle çoğu zaman bağlantılı. Daha sonra göreceğimiz gibi, müşterek dünyaların topluluğun sınırlarının dışına taşan pratiklerle zorunlu olarak ilişkilenebilmesi de bu yüzden. Söz konusu topluluk ne kadar “gerçek” ya da hayali olursa olsun, bu böyle. Müşterek dünyalar, inanç ve alışkanlıkların türdeş ve türdeşleştirilen yapıları olarak inşa edilebilir, fakat yaratılma ve yeniden üretilme sürecinde müşterekleşme dünyalarına dönüşmeleri ihtimalini de bünyesinde barındırır. Müşterekleşme dünyaları basitçe ortak inanç ve alışkanlık dünyaları değildir; aidiyet çemberini açan pay-

laşma biçimleriyle sıkıca bağlantılıdır ve kendisini devam ettiren kuralların şekillenmesine etkin katılım biçimlerini geliştirir. Müşterekleşme dünyaları hareket halinde dünyalardır.

Rancière “müşterek dünya” nosyonundan yola çıkarak “topluluğu” yeniden teorize etmeye çalışır. Toplumsal olarak inşa edilmiş bir “duyumsanabilir [*sensible*] dünyanın paylaşımını” tanıyabilmeyenin önemini vurgular. Öte yandan ona göre bu dünya her zaman ortak bir *ethos*’tan ve ortak bir ikametgâhtan fazla bir şeydir. Bu dünya her zaman “var olma tarzlarının ve ‘mesleklerin’ bir ihtimaller mekânındaki polemik içeren dağılımıdır” (Rancière 2006: 42). Bu ihtimaller mekânını katı bir toplumsal düzene indirgemek, politikanın yerini “polis’in” alması demektir. Rancière’e göre esas mesele müşterek olarak düşünülen şeyin sürekli yeniden tanımlanmasıdır. Müşterek bir dünyayı yaratan ve sonuç olarak bir topluluğu anlamının ve simgeleştirmenin temelinde yatan da budur. “Polis”i nitelleyen şey “ortak bir var olma biçiminin tamamına erdirilmesidir”, halbuki “politika”, topluluğu “müşterek üzerine bir polemik” olarak kavrar (Rancière 2010: 100). Topluluğa içkin olan, müşteregi bir verili gerçeklik veya kati bir norm olarak değil bir mesele olarak tanıyan süreçtir. Müşterek üzerine bu ihtilaf ve polemik susturulduğunda topluluk katılaşır. Bir süreçten ziyade düzenlenmiş bir toplumsal evren halini alır. Rancière’in topluluk ve siyaset arasındaki bağı anlayış biçimini yorumlarsak, topluluğu birlikte yaşama biçimlerinin sorgulanmasını ve potansiyel olarak dönüştürülmesini sağlayan açık bir siyasal süreç olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

Bu bağlamda, Rancière, “siyasetin polis’e dönüşmesini sağlayan” bir biçim olarak tarif ettiği mutabakata karşıdır (a.g.y.). Peki, bu topluluk teorizasyonunun içine, insanlar arasında anlaşma yaratmaya yönelik muhtelif süreçleri betimleyebilen bir uzlaş ve uyumsuzluk anlayışını dahil edebilir miyiz?

Topluluklar, üyelerinin içinde yaşadığı müşterek dünyaları, müşterek üzerine bitmeyen kapışmalara indirgenmek zorunda olmayan müzakere ve ihtilaf süreçleri üzerinden tanımlamayı sürdürebilir. Müşterek bir dünyanın üretimi bir türdeş hale getirme

sürecinin çıktısı olmak zorunda değildir. Müşterek dünya, normalleştirmeye yönelik iktidar stratejilerinin aleni ve kaçınılmaz sonucu olmak zorunda değildir. Eğer bir müşterek dünyayı toplumsal ilişkilerin (küçük veya büyük ölçekli dönüşümlerin tarihine zorunlu olarak açık toplumsal ilişkilerin) sonucu olarak anlarsak o zaman müşterek dünyalar farklılıklara izin vermekle kalmaz, bu farklılıkların ortak zeminini kurmanın araçları da olur. Kamusal mekânda ifade bulan, müşterek dünyanın işte bu türüdür; tabii kamusal mekânı tahakkümün mahalli olarak değil her daim çekişmeye konu bir alan olarak anlarsak (Hénaff ve Strong 2001, Loukaitou-Sideris ve Ehrenfeucht 2009).

Belki de farklı toplumları, onları yansıtan ve devam ettiren müşterek dünyaların değişimlere ve müzakere süreçlerine ne kadar açık oldukları üzerinden karşılaştırabiliriz. Toplumsal özgürleşmeye giden yolların arayışı içinde, müşterek dünyaların geliştirilmesini sağlayan süreçleri gerçekten de açan veya açık tutan toplumlardan ders alabiliriz. Fakat bu iş görüldüğü kadar basit değildir. Öncelikle ne tür pratiklerin toplumsal özgürleşmeyi tahayyül etme potansiyeli taşıdığını ve hangi değerlerin bu pratiklerle bağlantılı olduğunu incelemek gerekir. Müşterekleşme üzerine yapılan tartışmanın politik önemi tam da burada aşikâr ve sorunlu hale gelir. Linebaugh'un belirttiği gibi "müşterekler bir etkinliktir" ve bu yüzden toplumdaki "doğayla kurulan ilişkilerden ayırıştırılamayacak ilişkileri" ifade eder (Linebaugh 2008: 279).

Bu yaklaşıma göre "doğal olan" (hava, orman vs. gibi kaynaklardan oluşan) müşterek kaynakları (paylaşılacağı düşünülen açık kaynakları) insan toplumları tarafından üretilen yani "yapay" ürünlerden ayırmak siyaseten anlamsızdır. Toplumlara belirli bir "doğal" ürünü ve onun elde edilmesinin kurallarını tanımlayarak ve tarif ederek, bu ürünü toplumsal olarak anlamlı biçimde yaratırlar. Müşterekleşme, paylaşılacağı düşünülen ürünleri üretme ve elde etme süreci değildir. Müşterekleşme temsillerin, pratiklerin ve değerlerin belirli bir toplumda neyin nasıl paylaşılacağını çerçeveleme noktasında kesişmesini sağlayan karmaşık ve tarihsel açıdan kendine has

bir süreçtir. Biz genelde neyin paylaşılacağıının ürünlerle ilgili olduğunu ve paylaşımın da ekonomik bir süreç ya da hiç değilse ağırlıklı olarak ekonomik bir süreç olduğunu düşünürüz. David Harvey’in müşterek tanımı, ne kadar geniş ve özcülük karşıtı olursa olsun, bu görüşü destekler: Ona göre müşterek “belirli bir nesne” değil “kendi kendine tanımlanan bir toplumsal grup ile, onun yaşamı ve geçimi için elzem kabul edilen, ister mevcut isterse tasarı boyutundaki toplumsal ve/veya fiziksel çevresine dair özellikler arasındaki ilişkidir” (Harvey 2012: 73).

Öte yandan “yaşam” ve “geçim” gibi iki ifade arasındaki ayrım belki de birbirini tamamlayıcılık tınısına da sahiptir: Toplumsal yaşam toplumsal iktidar ilişkilerini ifade ve icra eden bir pratik çokluğunu meydana getirir. Bu ilişkilere anlam atfetmek toplumsal yenden üretimin can alıcı bir veçhesidir.

Geçim, şüphesiz bir toplumun devamı için önemlidir. Fakat toplumsal yaşam hiçbir şekilde toplumun geçimini sürdüren süreçlere indirgenemez ve toplumsal geçimi sağlama almaya yönelik çabalar toplumsal yaşamın tek açıklayıcı faktörü değildir. Müşterekleşme toplumsal yaşamın her düzeyinde kendini gösterir. Müşterekleşme pratiklerini toplumsal geçime odaklı pratiklere indirmek ekonomizm içeren bir yanılgıdır. Üretim ilişkileri ve iktidar ilişkileri (her zaman uyum içinde olmasa da) belirli bir toplumun belirli bir tarihsel statüsünü şekillendirir. Her iki ilişki kümesi de toplumsal mücadeleler içinde ve özellikle de müşteregin tanımı, kontrolü, temsilleri ve elde edilme biçimleri üzerine mücadelelerde ifadesini bulur.

Eğer müşterekleşme paylaşım süreçlerine şekil veren pratiklere dayanıyorsa o halde bu pratikler, kullandıkları araçlar ve onlara katılan özneler ile nitelik kazanır (Bollier ve Helfrich 2012). Müşterekleşme pratikleri hem kendi öznelerini hem de kendi araçlarını şekillendirir; müşterekleşme pratikleri neye müşterek denileceğini, müşterek olarak neyin değer kazanacağını, kullanılacağını ve simgeleştirileceğini tam anlamıyla üretir.

Belirli bir toplumda neyin müşterek olarak düşünüleceği konusunda yapılacak tartışmalar “müştereklerin” çok önemli toplumsal kazanımlar olarak görüldüğü bağlamın özgül tarihsel çözümlemesini zorunlu olarak içerir. Çitleme hamleleri, uygulandığı toplumların ve toplulukların iktidar ilişkileri de dahil olmak üzere farklı özellikleri açısından pek çok çalışmada incelenmiştir (Linebaugh 2008, Linebaugh ve Rediker 2000, De Angelis 2007, Federici 2004).

Hardt ve Negri ise günümüz kapitalizminde yeni müşterek biçimlerinin ortaya çıktığını açıkça öne sürer: bilgi ve enformasyon kodları olarak paylaşılabilen fakat aynı zamanda toplumsal ilişkileri etkileyip biçimlendiren, özellikle maddi olmayan ürünler ile bağlantılı biçimler (Hardt ve Negri 2009: 132). Bunların oluşturduğu listeye bakıldığında, potansiyel olarak paylaşılabilecek bu yeni müştereklerin sadece müşterekleri üretmenin araçları olarak değil esasen müşterekleşmenin ürünleri olarak doğrudan insan ilişkilerini etkilediği açıkça görülmektedir.

Bu akıl yürütme, müşterekleşmenin ağırlıklı olarak öznelliklerin üretimiyle alakalı olduğu, kapitalizmin özgül bir dönemini teşhis etmeye çalışıyor gibi görünüyor. Ancak, öznelliklerin, kendi kendisinin yeniden üretimini sağlama almayı amaçlayan bir toplumun en önemli ürünleri olduğu gerçeği düşünüldüğünde, bu görüş hayli tartışmalı hale geliyor. Peki, söylenmek istenen müşterekleşmenin bu üretimin yeni koşulu haline geldiği midir? Bu da kolaylıkla kanıtlanabilir bir şey değil. Geçmişte farklı toplumlar, toplumsal öznelliklerin kurulmasını ve yeniden üretilmesini sağlayan farklı müşterekleşme pratikleri toplamına (illa gayrimaddi etkinlikler değil de örneğin toprağın işlenmesi) sahip oldular (Godelier 2011, Esteva 2014).

Öyle görünüyor ki Hardt ve Negri’nin argümanının merkezinde, müşterekleşme pratiklerinin bugünün kapitalizminde toplumun yeniden üretimini tehdit edici nitelikler kazanmış öznellikler ürettiği savı yer alıyor. Kapitalist toplumun kendi kendisinin altını oyacak ilişkileri içerdiğine ve ürettiğine yönelik Marksçı fikre (üretim araçlarının muazzam gelişme potansiyeline özel mülkiyetin ket vurması gibi örneklerde görülebilecek çelişki fikri) yeni bir biçim vermek su-

retiyle Hardt ve Negri, günümüz kapitalizminin çöküşüne yol açabilecek kurucu çelişkinin izini sürüyor. Çokluğun dinamikleri içinde tespit etmeye çalıştıkları şey de muhtemelen bu çelişkidir (Hardt ve Negri 2005, 2009). Çokluk, günümüzün müşterekleşme bağlamında ortaya çıkan geniş bir potansiyel öznellikler yığını olarak düşünülür; bünyesi gereği çoklu olan ve çoklu birlikte var olma biçimleriyle birbirine bağlı hale getirilmiş bir “tekillikler” kümesidir. Çokluk tam da müşterekleşme vasıtasıyla üretildiğinden ve çeşitli türlerde müşterekler (özellikle de “maddi olmayan” diye nitelenen müşterekler) ürettiğinden dolayıdır ki, kendisini potansiyel olarak kapitalizmi aşan bir çoklu siyasal öznellik olarak kurabilir (Hardt ve Negri 2009: 165–78).

Peki, günümüzün müşterekleşme biçimleri neden kapitalizmin yeniden üretimini tehdit eden siyasal özelliklerin doğuşuna sebebiyet vermektedir? Müşterekleşme kapitalizm içinde her zaman anti-kapitalist mücadelenin kaynağı olduğu için mi? Şimdiye kadar işaret edilen örneklerden, müşterekleşmenin illa ki antikapitalist ya da post-kapitalist bir süreç olmadığı açıkça görülmektedir. Müşterekleşme mevcut toplulukların yeniden üretimini ve onların kendi kolektif sembolik veya hukuki mülk sahipliğini destekleyebilir. Bu tür bir mülkiyet; bir güvenli sitedeki ortak imkânlar ve açık mekânlar için, örneğin bir “özel” kulüp için ya da “sadece beyazların girebildiği” oyun parkları için söz konusu olabileceği gibi, dışarıdan girişleri sınırlandıran ve kullanım ayrıcalıklarını tanımlayan çitleme pratiklerinin ürünü de olabilir. Üstelik müşterekleşme, farklı cemaatler ve toplumlar arasında çatışma alanları yaratabilir. Peki, bu çatışmalar müşterekleşmeyle bağlantılı ilkelere referansla çözülebilir mi, yoksa bu sorun, müşterekleşme mantığının dışında mı yer alır?

Bu sorunun yanıtını ararken gelin günümüzün kapitalizm içi müşterekleşmesinin tarihsel özgüllüğü konusuna dönelim. Birlikte iş görme pratiklerinin bugünün kapitalizminden önce de var olduğu açıktır. Çeşitli birlikte iş görme biçimleri üzerinde uygulanan kapitalist komuta pratiklerinin tarihinin kapitalizmin dönüşümleri içinde şekillendiği de açıktır. Öyle görülüyor ki birlikte iş görme

pratiklerinin en az iki yeni özelliği bu pratiklere bugünkü niteliğini vermekte ve onları müşterekleşme ile bağlantılandırmaktadır: bilgi ve iletişim teknolojilerinin müthiş yükselişi ve bunun sonucunda ağ oluşturma [networking] toplumsal ilişkiler içindeki başatlığı. İnsanlar arasındaki bağı farklı devirler boyunca duygulanımlar ve bilgi(ler) kurdu. Kodlar ve diller de insanların birlikte iş görme biçimlerinin neredeyse tamamının çok önemli veçheleri oldular. Bugün kapitalist komutanın öngörmeyi ve kontrol etmeyi başaramadığı unsurlar olarak birlikte iş görme ve etkileşimin (De Peuter ve Dyer-Witthoford 2010) eşsiz imkânlar yaratmasını sağlayan şey ise ağ oluşturma modeliymiş gibi görünüyor (Castells 2010, Castells ve Cardoso 2005). Bilişim teknolojileri ağ oluşturma modeline büyük ölçüde sızmış durumda. Ancak, bu model aynı zamanda çok güçlü bir toplumsal kontrol aracıdır. Egemen kontrol mekanizmalarının bilgi akışlarını ciddi bir şekilde etkileyebileceğini, dağılık tahakküm birimlerini etkin bir şekilde bir araya getirebileceğini ve birlikte iş görmeye dayalı direniş hamlelerinin yetişemeyeceği hızda verileri işleyebileceğini zaten biliyoruz.

O halde komutadan ya da sahiplenilmekten kaçabilen birlikte iş görme, iletişim ve işbirliği pratiklerini, tahakküm ve sömürü süreçlerinin parçası olanlardan ayırmaya ihtiyacımız vardır belki de. Bu, müşterekleşme pratiklerini ve süreçlerini kapitalizm yanlısı veya karşıtı “öze” sahip olmaları açısından değil, kapitalizmin ötesine dair barındırdıkları dinamiklere göre değerlendirebileceğimiz belirli ölçütler geliştirdiğimizde mümkün olabilir. Müşterekleşme, ona zemin yaratan ve onu geliştiren topluluğun sınırlarını aşacak şekilde genişlediği müddetçe böyle bir dinamiği barındıracaktır. Birlikte iş görme söz konusu olduğunda bu, zorunlu olarak ilelebet genişleyen muhtemel işbirlikçiler topluluğunu önvarsayar. Kapitalizmin çitlemeler, ürünlerin özelleştirilmesi ve müşterekleri kapitalist komuta altında soğuran denetimler yoluyla dayattığı sınırları müşterekleşmenin aşabilmesinin önkoşulu, müşterekleşmenin birlikte iş görme, işbirliği ve iletişim pratiklerine sürekli yeni katılımcıları dahil etmesinin araç ve kurallarını geliştirmektir.

Ağ oluşturma modelinin müşterekleşmeyi genişletmek için yeni fırsatlar yarattığı kesindir. Öte yandan ağ oluşturma'nın bizatihi kapitalist komutanın (ve müşteregin zapt edilmesinin) bir biçimi olabileceğini kabul etmediğimiz takdirde bu fırsatlarda ısrar etmek yeterli olmayacaktır. Müşterekleşmenin antikapitalist imkânlarını elde tutma sorunu (Caffentzis ve Federici 2014, Hardt 2010, Harvey, Hardt ve Negri 2009) esasında siyasi bir sorundur. Bu imkânları ifade etmeye yönelik araçların, müşterekleşme pratiklerinin sürdürülmesine katkıda bulunan birlikte iş görmenin özellikleriyle ilintili olması da bu yüzdendir. Müşterekleşme eğer potansiyel siyasal öznellikler yaratıyorsa aslında hangi tür toplumsal ilişkilerin bu öznellikleri müşterekleşmeyi sürdürmeye ve genişletmeye doğru açtığını, yönlendirdiğini bilmek önemli olacaktır. Toplumsal ilişkiselliğin hangi pratikleri müşterekleşmeyi hayatta tutar ve onu çitleme ile denetimin tuzaklarından kaçabilecek güçle donatır? Muhtemel müşterekçiler dairesini genişletmekle kalmayıp yeni müşterek biçimlerine ve dolayısıyla yeni iş biçimlerine yer açan pratiklerin tekrarlanabilirliği diye bir şeyden söz edebilir miyiz? Bu bağlamda, genişleyen müştereklerin açık kurumlarını icat eden pratikler diye bir şeyden gerçekten bahsedebilir miyiz?

Genişleyen Müşterekleşmenin Kurumları

Müşterekleşme pratiklerinin özgürleşmiş bir topluma ait tasarımlar haline gelebilmesi için müşterekleşmenin, paylaşma ve birlikte iş görme ağını sürekli genişletmek suretiyle bir toplumun ortak zenginliğini (Hardt ve Negri 2009: 251–3) yeniden sahiplenmeye ve onu dönüştürmeye yönelik kolektif bir mücadele olarak kalması gerekir.

Egemen kurumlar bilen ile bilmeyeni, karar alabilen ile onu icra etmek zorunda olanı ve özel haklara sahip olanlar ile olmayanları birbirinden ayırarak eşitsizliği meşrulaştırır. Bu bakımdan kamusal mekânın üretim ve kullanımına odaklı egemen kurumlar, esasında belirli otoritelerden kaynaklanan ve kamusal mekân kullanıcılarını yönlendirmeyi amaçlayan yetkilendirme biçimleridir (Stavrides 2012: 589).

Soyut bir eşitliğe dayandırılmış gibi görünen egemen kurumlar da vardır; farklılaşmış özelliklere, ihtiyaç ve hayallere sahip gerçek insanlar, soyut hakların nötrleştirilmiş öznelerine indirgenmiştir. Bu bakımdan genel kurallar kamusal mekânda türdeş hale getirilmiş kullanıcılara, belirli bir yere günün belirli zamanlarında ve (örtük veya apaçık gözetim de dahil olmak üzere) belirli koşullar altında gi-rebilecek kullanıcılara hitap eder.

Toplumsal normalleşmedeki farklı rollerine rağmen her iki ege-men kurum tipi de davranış tiplerini sınıflandırır ve öngörür. Bu ku-rumlar sadece sabit olan ve kendi kurdukları sınıflandırmalar üzerin-den devam ettirilen farklılıklarla uğraşır. İçerik açısından farklılıklar olduğu ise açıktır: Belirli bir biçimdeki (ne kadar soyut olursa olsun) eşitliği garanti altına almak isteyen bir kurum, ayrımcılıkları açıkça dayatan bir kurumdan farklıdır.

Stabil ve sınırları kati biçimde belirlenmiş bir toplulukta kurulan müşterekleşme kurumları insanların haklarını ve eylemlerini düzen-leme biçimleri açısından egemen kurumları pekâlâ andırabilir. Öte yandan genişleyen müşterekleşmenin kurumları egemen kurumlar-dan açıkça farklı olduğu gibi, çitlenmiş müşterekleşmenin kurumlara-rından da farklıdır. Bu durum onları farklı toplumsal bağlara yönelen potansiyel olarak farklı “toplumsal yapıntılar [*artifice*]” haline getirir.

Genişleyen müşterekleşmenin kurumlarının üç zorunlu özelli-ği vardır. İlk olarak bu kurumlar eylemin farklı özneleri arasında ve farklı pratikler arasında yapılacak kıyaslamalara zemin oluşturur. Eylemin özneleri ve pratiklerin kendileri karşılaştırılabilir ve birbiri ile bağlantılı hale gelir. Söz konusu olan türdeşleşmeye değil çokluğa da-yalı birlikte iş görme biçimlerini icat etmektir (Hardt ve Negri 2005: 348–9). Bu tür kurumlar, katı bir tasnif içinde konumlandırılan farklı özneler ve pratikler arasındaki mesafeleri korumak veya yaratmaktan-sa farklılıkları bir araya gelmeye, birbirlerini açığa çıkarmaya ve karşı-lıklı farkındalık zeminleri yaratmaya teşvik eder. Salt birlikte var olma, kıyaslama potansiyelini tam olarak ifade etmez. Farklılıklar kıyaslanabildikleri için bir şey ifade eder. Farklılıklar göreceli ve ilişkiseldir.

Bir örnek üzerinden gidelim. Atina’da işgal edilen Navarinou Parkı örneğinde (mahalle inisiyatifi sayesinde canlı bir kent mey-

danına ve bahçeye çevrilen bir otopark alanı), katılımın bilgi ve yeteneğe göre biçimlendiği birbirinden ayrı çalışma grupları oluşturulabilirdi. Ancak bu, mevcut farklılıkların “masum aşîkârlığına” dayalı bir rol tasnifini yeniden üretebilirdi. Park meclisine katılan genç bir mimarın hatırlattığı gibi: “Katılanlar normaldeki statülerinin ve mesleklerinin dışında kendilerini yeniden konumlandırmaları gerektiğini hissettiler” (An Arhitektür 2010: 5). Bu mimar, uzmanlık alanı söz konusu olduğunda bile kendi fikrini “bir uzmanın fikri biçiminde değil herhangi bir fikir” olarak ifade etmek konusunda dikkatliydi (a.g.y.). Navarinou Parkı’nı bir müşterek mekân yaratma deneyi yapan şey, buradaki her türden çalışma ve işbirliği biçiminin örtük ya da açık şekilde bir kolektif öz-düzenleme ve özyönetim etkinliği olmasıydı. Park meclisinde doğrudan demokrasi üzerine yapılan bir tartışma da, çöp toplama işi de bu bağlamda bir sınav haline gelebiliyordu. Kurallar yoluyla görevlere ilişkin nöbet sistemi kurulmasının (çöp toplama örneğindeki benzer görevlere yönelik nöbet sistemi) yanı sıra, meclis tarafından konan kurallar da müşterekleşme kurumlarını oluşturunuyordu. Genişleyen müşterekleşmenin kurumları, “yeni gelenlerin” önceden var olan bir roller sınıflandırması içine yerleşmeye zorlanmaksızın bu kurumlara dahil edilmesi gerektiği için esnek olmak durumundadır. Kıyaslanabilirlik genişleyen müşterekleşmenin itici gücüdür.

Ancak, kıyaslanabilirlik yeterli değildir. Müşterekleşme kurumlarının görüşler arasındaki, eylemler arasındaki ve öznellikler arasındaki farklılıkların birbirlerine tercüme edilmesini sağlayacak fırsatlar ve araçlar sunması gerekir. Kıyaslanabilirlik eğer zorunlu ve kurucu olacak şekilde farklılıkların tanınmasına dayanıyorsa; tercüme edilebilirlik de farklılıklar arasında, onları ortak paydalara indirgemeksizin yapılacak müzakerelerin zeminini hazırlar. “Özgürleşmiş bir topluluk anlatıcılar ve tercümanlar topluluğudur” (Rancière 2009b: 22). Bunun zor olduğu şüphe götürmez, zira egemen tasnifler, yönetici elitlerin başatlığına dayanmayan türde, toplumca tanınan ortak zemin kurma süreçlerine set çekme eğili-

mindedir. Tercüme karşılıklı denklik arar fakat ondan murat edilen bir dilin ötekine mutlak bir pürüzsüzlük içinde yansıtılması olmaz, olamaz. Müşterekleşmenin genişleyen potansiyelini canlı tutmaya çalışan bir kurumun yaptığı ya da yapması gereken de böyle bir tercümedir. Esasında “müşterek her zaman tercüme içinde örgütlenir” (Roggero 2010: 368). Genişleyen müşterekleşmenin gelişimi önceden var olan kalıplara göre gerçekleşmez; o, sözün gerçek anlamıyla kendisini icat eder. Tercüme, müşterekleşmenin, sürekli oluşum halindeki müşterek bir dünyanın yaratımı için yeni alanlar ve yeni fırsatlar doğuran icatçılığıdır.

Müşterek mekânların yaratımının bünyesinde, farklı siyasal, kültürel ve dinsel arka planlara sahip insanlar arasında köprüler kuran tercüme pratikleri bulunur. Bugün Atina’da kolektif biçimde yönetilen mahalle mutfağında (veya Buenos Aires’teki 2001 *Argentinazo*’da) insanlar, hayatta kalmaya ilişkin gündelik acil görevleri göğüsleyecek şekilde birlikte iş görmek amacıyla iletişim halinde olmak zorundadır. Mesele önceden mevcut olan dillerin ve kodların bu türde iletişim kurmak için işler kılınmasından ibaret değildir. “Deneyimleri” ve “entelektüel maceraları” (Rancière 2009b: 11) tercüme etme biçimleri keşfetmek ve böylelikle de bireysel güzergâhlar arasında kesişimler yaratmak her daim gereklidir. Göçmenler, birer müşterekçi olarak toplumsal mutfaklara ancak bu tür tercümeler üzerinde çalışıldığında katılabilirler. Bununla birlikte, tercüme sadece konuşulan farklı diller arasında denklik kurmak için gerekli değildir. Göçmen kültürleri, kolektif olarak işlenen yeni bir tarlaya verimli şekilde ekilebilecek önemli müşterekleşme tohumlarını kendi içlerinde barındırır. Kolektif bir mutfakta kaynayan tencerenin etrafında, işgal edilen bir meydandaki kürsülerde ve Oaxaca Komünü’nün önüne kurulan halk barikatlarında geçirilen uykusuz gecelerde (Esteva 2010) müşterek mekân ortak kazanımlar, paylaşılan yeni alışkanlıklar, görüşler ve yeni ortak hayaller aracılığıyla örülebilmisti. Genişleyen müşterekleşmenin gücü, yeni katılımcıların ötekiliklerini eksiltmeye ya da soğurmaya kalkışmaksızın onları davet eden tercüme girişimlerine bağlıdır.

Genişleyen müşterekleşmenin kurumlarının, insan toplumlarının tarihinde derin kökleri olan üçüncü bir özelliği daha vardır. Sosyal antropologlar, belirli toplumlarda güç yoğunlaşmasını önleyen veya insanları bundan caydıran mekanizmaların var olduğunu gayet iyi belgelemişlerdir. Bu mekanizmalar toplanan yiyeceğin eşit dağılımına, servet imhası ritüellerine, liderlerin sembolik olarak kurban edilmesine ve rollerin karnavalvari etkinliklerle ters yüz edilmesine vs. odaklanır.

Eğer müşterekleşme kurumlarından murat edilen şey müşterekleşmenin çeperlerinin mütemadiyen açılmasını desteklemekse o halde bu kurumlar, iktidarın potansiyel olarak bireyler ya da belirli gruplar etrafında birikmesini engellemeye yönelik kontrol mekanizmalarını genişletmek durumundadır. Eğer paylaşım özyönetim pratiklerinin yönlendirici ilkesiyse, iktidarın paylaşımı da eşitlikçi paylaşımın önkoşulu ve onun nihai hedefidir. Eşitlikçi paylaşımın yeni katılımcıları da içerebilmesi ve özyönetim kurumlarının sürekli genişleyen ağı tarafından teşvik edilmesi gerekmektedir. Bu kurumlar gerçekten de “açık” ve “süreğen bir akış halinde” olabilir (Hardt ve Negri 2009: 358–9), ancak, genişleyen müşterekleşmenin pratikleriyle çok özel biçimlerde bağlantılıdır. İktidar öncelikle karar verme gücüdür. Öte yandan, karar verme gücü katılım mekanizmaları sayesinde eşit olarak dağıldığı zaman, iktidar da belirli insanlara kendi iradelerini diğerlerine dayatma (meşrulaştırılmış olsun veya olmasın) fırsatını vermekten alıkonulur.

Raul Zibechi, Bolivya’daki El Alto şehrinde, mahalle topluluklarının suyun özelleştirilmesine karşı verdikleri mücadeleleri nasıl örgütlediklerini dikkatli bir şekilde gözlemlemiştir (Zibechi 2007, 2010). Zibechi, “topluluk salt var olan bir şey değil, yapılan bir şeydir. Bir kurum ve hatta bir örgüt değildir, insanlar arasında bağlantılar oluşturma bir yoludur” fikriyle işe başlar (Zibechi 2010: 14). Toplulukların, kendi mücadelelerini örgütlemelerini sağlayan fiili pratiklerin izini sürerken Zibechi, bu bağlantıların bir dizi ayırt edilebilir toplumsal bağlılık arasından sadece istikrarlı bir merkezileşmiş liderlik biçimi üretmekle kalmadıklarını keşfetmiştir. Aymaralıların yaşadığı El Alto şehrinde topluluk, sadece dayanıklı bir toplumsal

örgütlenme modeli olarak kırsal alanlardan kentsel alanlara taşınmakla kalmamıştır. Zibechi'ye göre topluluk biçimi “yeniden icat edilmiş” ve “yeniden yaratılmıştır” (a.g.y.: 19). Bu türde bir topluluk, kırsal alanlardan kitlesel olarak göç etmiş olan ve hayatta kalması zengin dayanışma ağlarına bağlı olan yoksul bir nüfusun gündelik sorunlarıyla baş edecek şekilde örgütlenmiştir. Dolayısıyla topluluk, esasında her biri kendi yerel konseyine ve ayrı karar alıcı meclislerine sahip daha küçük mikro-topluluklar (en küçüğü mahalle bloğu olmak üzere) ağıdır. Burada iktidarın mahalle-içi işbirliğinin çeşitli düzeylerini ve biçimlerini yaratan pratik içinde dağıtılmasının bir formu üretilmiştir (a.g.y.: 30).

Bu topluluklar doğal kaynakların gasp edilmesine karşı pek çok yenilikçi yöntemle savaşmışlardır. Bahsedilen yöntemlerin ana karakteri dağılma ile yeniden gruplaşmanın diyalektiği şeklinde ifade edilebilir: “İlk olarak muazzam bir egemen meclis var; ikinci olarak topluluktaki bir dizi çoklu eylem paralel bir şekilde icra ediliyor; üçüncü olarak da orjinalinden çok daha büyük bir ölçeğe sahip bir yeniden gruplaşma, daha doğrusu bir birleşim söz konusu” (a.g.y.: 58).

Demek ki topluluk, kendi dokusunu oluşturan dağınık haldeki mikro-toplulukların almış oldukları inisiyatifler vasıtasıyla; hem bu bağlamda merkezi özelleştirme politikasıyla ifade bulan dış düşmana karşı hem de iç düşmana yani sürekli mevcut bir tehlike niteliğindeki, kaçınılmaz olarak hiyerarşiler, sömürü ve tabii ki yolsuzluk yaratan iktidar yoğunlaşmasına karşı savaşmayı becerir.

Şunu unutmamak gerekir ki büyük mahalle meclislerinde uzlaşma aranır, ama burada alınan kararlar, daha çok, mücadelenin ortak davasının ve eşit katılım duygusunun bir araya getirdiği dağınık haldeki doğaçlama eylem inisiyatiflerine yönelik birer kılavuz gibidir. Rancière'in akıl yürütmesine göre bu topluluklar; eylemler ve karar alma pratikleri önceden kurulu merkezi düzen (“polis”) içine hapsedilmediği müddetçe politik topluluklar olarak düşünülmelidir. Belki de burada Rancière'in kaçırdığı şey, uzlaşmanın bir pratik türü olabileceğidir; uzlaşma farklı şekiller alan ve illa ki nihai ve kati bir safhaya ulaşması gerekmeyen bir proje olabilir.

Yakın zamanda ortaya çıkan İşgal Et hareketinde ve mahalle inisiyatiflerince denenen diğer pek çok doğrudan demokrasi biçiminde, karar alma hususunda eşitliğin tesis edilmesi doğrudan açık meclis tarafından denenmişti. Herkes katılma hakkına sahipti. Pek çok örnekte, karar alma oylamaya değil, uzun ve bazen yorucu olabilen tartışmalarla oluşturulan uzlaşmaya dayanıyordu. Fikirlerin eşitliğini tesis etmek zorlu bir süreçtir. Kimlerin katılmak istediğine, hangi gündeme dair karar alındığına, kararların belirli görevlerle nasıl ilişkilendirildiğine ve yükü kimlerin üstleneceğine bağlı olan zor bir süreç. Diğer bir önemli mesele de kişilerin fikirlerini nasıl oluşturdukları ve ne tür bir bilgi erişimine, eğitime, deneyime ve bedensel yetiye sahip olduklarıdır. Tüm bu alanlarda sahip olunan avantajlar çoğunlukla örtük bir şekilde belirli fikirlerin diğerlerine üstün olmasını meşrulaştırır. Örneğin müşterek mekânının idamesi için gereken gündelik zorlu işlere nadiren katılan birisinin fikri nasıl değerlendirilecektir? Ve bu işlere diğerlerine göre daha sıklıkla katılanların fikirlerinin hilafına karar verme hakkına sahip olacak mıdır?

İktidarın, hareketin inisiyatifine dahil olan bireyler grubunda yoğunlaşmasını kabul edenlerin temel savı verimliliktir. Bu savı sahiplenenler derler ki, hızlı ve bütünlüklü kararların, elbette demokratik yollarla seçilmek zorunda olan temsilciler tarafından alınması gerekir. Meydanlarda ortaya çıkan hareketler ise inatla doğrudan demokraside ısrar edildiğinde de bütünlüklü kararların alınabileceğini ve üzerinde uzlaşmış verimli bir görev dağılımının yaratılabildiğini göstermiştir. Örneğin İspanyol 15M Hareketi her gün toplanan açık meclisler temelinde örgütlenmişti ve bu meclislerde; “iktidar”, “eylem”, “koordinasyon”, “lojistik” ve benzeri başlıklara sahip tematik komisyonlar tarafından formüle edilen öneriler oylanıyordu (Hughes 2011: 412). Genişleyen müşterekleşmenin kurumları elbette ölçeğin değişiminden kaynaklanan zorluklarla da cebelleşmek durumundadır. Bu, doğrudan demokrasinin gayet iyi bilinen bir sorunudur. Öte yandan, eğer iktidarın dağıtılması yönlendirici bir ilke olarak kalacaksa ve bu dağılma merkezsizleştirme ve merkezileştirme diyalektikliğine biçim veren kurumlar tarafından tesis edilecekse, o zaman

ölçek sorunları, farklı düzeylerdeki katılımın örgütlenmesine odaklı sorunlar olacaktır.

Özerk Zapatista belediyeleri ve Juntas de Buen Gobierno* bu konuda anlamlı, oldukça ilginç ve ilham verici bir örnek sunuyor. Bildiğimiz gibi, Zapatistalar kendi özgürleştirici mücadelelerini Maya köktenciliğine dayandırmayı asla tercih etmediler. Ne Meksika sivil toplumundan dışlanmış, tek referansı kendileri olan geleneksel toplumların “gerçekliğini” kabul etmeyi ne de bağımsız bir Maya devleti kurmak için mücadele etmeyi tercih ettiler (Stavrides 2010b: 121). Zapatistalar için özerklik, Zapatista topluluklarının özyönetimi ve Juntas de Buen Gobierno vasıtasıyla topluluk kararlarını ve etkinliklerini koordine eden, bunları birbiriyle ilişkilendiren ikinci düzey özerk kurumların yaratılması anlamına geliyordu. Zapatistalar “hükümet” görevlerinin (son derece kısa devir-teslim döngüleri içinde) dönüşümlü şekilde icra edilmesinde ısrar ederek gücün topluluk temsilcilerinde yoğunlaşması olasılığını sınırlamaya çalışıyorlar. Bu, ticari yönetim mantığının standartlarıyla ölçüldüğünde muhtemelen verimliliğe ket vuruyor, fakat topluluk özyönetiminde yer alan bütün insanları oldukça etkin bir şekilde eğitiyor (a.g.y.: 126-7 ve Esteva 2014).

Kıyaslanabilirlik ve tercüme, birbirlerine yabancı insanlar arasında potansiyel bağlantılar oluşturur ve böylelikle de çeşitli alışveriş imkânları yaratır. Eşitlikçi paylaşım, yeni katılımcılara açık sürekli genişleyen bir alışveriş ağını besleyebilir. Filizlenmekte olan müşterekleşmenin açık kurumlarının bahsettiğimiz üç özelliğinin tesis ettiği şey, çitlemeye meydan okuyan ve eşitliği hem birlikte iş görmenin önkoşulu hem de adil bir toplum iddiası olarak ele alan paylaşım biçimleridir. Eşitlikçi paylaşımı genişleten ve dönüştüren bir toplumsal ilişkiden daha bahsedilebilir belki: armağan. Pek çok antropolojik yaklaşımda karşılıklı armağan sunmanın, güç asimetriklerini devreye sokan (veya örten) açık veya örtük yükümlülüklerle dayandığı gösterilmiştir (Mauss 1967, Godelier 1999, Peterson

* Zapatistaların özerklik ilan ettikleri mekân üzerinde oluşturdıkları yönetsel alanlar. (e.n.)

1993). Ancak, birey ya da grup merkezli hesapları gerçekten aşan ve muhtemelen farklı birliktelik ve dayanışma biçimlerini çağrıştıran sunma [*offerring*] biçimleri de mevcut olabilir. Şiddetli eşitsizlik koşullarında (bilgiye erişim açısından ortaya çıkan farklılıklar ve sınıfsal engellerden kaynaklanan zayıf kalmış bireysel yetiler buna dahildir) genişleyen müşterekleşmenin müşterekçileri; çoğu zaman almayı beklediklerinden daha fazlasını vermek, ayrıcalıklardan yoksun olanlardan daha az konuşup onlardan daha çok işitmek ve bireysel olarak verilenler arasında bir denge kurmayı talep etmeksizin ortak işlere katkıda bulunmak gerektiğini görmek zorundadırlar (De Angelis ve Stavrides 2010: 23).

Dünyanın pek çok yerinde protesto kampları aslında armağan sunumunu teşvik eden müşterekleşme pratiklerinin mahalleridir. Örneğin Kahire’de işgal edilen Tahrir Meydanı’ndaki yemek sunumu, çoğunlukla aile ocağı ile ilişkilendirilen ve toplumsal olarak önem arz eden misafirperverlik alışkanlıklarını, ele geçirilen kamusal mekâna doğru genişleten sürecin bir parçasıdır. Belki de bu, işgal edilen bir meydanı ya da bir protesto kampını, kolektif olarak yapılmış bir eve çevirme sürecinin bir parçasıdır (Feigenbaum vd. 2013: 43, Alexander 2011: 58). Bu açıdan yemek sunumu, “alternatif dolaşım ve bölüşüm biçimlerini mümkün kılan ve kapitalizmin (onun hem refah devleti hem de neoliberal yorumlarının) dışında yer alan ilişkilenme biçimlerini teşvik eden mekân içi ve mekân vasıtasıyla paylaşım biçimlerine katkıda bulunmuştur” (Mittermaier 2014: 73). Dayanışma, hem eşitlikçi paylaşımın bir önkoşulu hem de sunma aracılığıyla eşitlik yaratan bir pratikler toplamıdır.

İlerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi, genişleyen müşterekleşmenin kurumları, sadece kolektif pratik tarzlarını değil, bir o kadar önemli olmak kaydıyla müşterekleşmenin kolektif öznelerinin şekillendiği toplumsal ilişki biçimlerini de tanımlar. Kıyaslanabilirlik, tercüme edilebilirlik, iktidar paylaşımı ve armağan sunumu aslında müşterekleşmenin herhangi bir kapalı topluluğun sınırlarının ötesine doğru genişlemesini teşvik eden ilişki biçimleridir. Genişleyen müşterekleşmenin, önünde sonunda kimlik açma süreçlerini etkin-

leştirmesi de bu yüzdendir. Müşterekleşmenin öznelinin kıyasla-
ma, tercüme, iktidar yoğunlaşmasını önleyen ortak mekanizmalar
ve mevcut eşitsizliklerin azalmasına yardımcı olan armağan jestleri
tarafından şekillendirilmesi için, bu öznelin müşterek olarak dü-
şünülen şeyin yeni tanımlarına açık olmaları gerekir. Aslında bura-
da, Rancière'in "müşterek sahnesini yeniden sergileyen 'biz'in bir
tezahürü" olarak siyaset anlayışını, farklı bir şekilde bağlama oturtu-
biliriz (Rancière 2009a: 121). Genişleyen müşterekleşme daima müş-
terek sahnesini, "ona ait olan nesneleri ve ona dahil olan özneli"
yeniden sergileyen "biz'in bir tezahürünü (elbette üretimini de), et-
kinleştirir ve geliştirir (a.g.y.). Bu tür bir "biz"e ait olmak, "müşterek
sahnesini" yeniden sergilemeye ve böylelikle de genişleyen müşte-
rekleşme süreçlerine dahil olarak şekillenen yeni özneli tanımaya
dönük yeni pratikleri işler kılma ihtimalini düşünebilmek demektir.

Genişleyen müşterekleşme, özgül ve karakteristik özneleştir-
me süreçlerini içinde barındırır. "Yeni katılımcıları" sürekli davet
eder ve böylelikle hem müşterekleşmeyi kendi içinden dışarıya ya-
yan topluluğu hem de onun tarafından cezbedilmemiş veya onunla
bütünleşmemiş de olsa değişime uğramış olanları, ortak bir dünya-
nın ortak üreticisi haline gelenleri dönüştürür. Belki de "müşterek
sahnesini yeniden sergileme" ifadesi, müşteregi yeniden tanımlama
sürecinin aslında daima hem maddi hem de gayrimaddi bir dönü-
şüm süreci olduğunu gösteriyordur. Mevcut pratiklere ve nesnele-
re yeni anlam vermek, yeni pratikleri ve ürünleri keşfetmek kadar
önemli hale gelir. O halde yeni katılımcılar, müşterekleşmeyle bir-
likte türdeş hale gelme eğiliminde olan cemaatlerde ve toplumlarda
bile egemen tasnifleri ve rol dağılımlarını altüst edebilir. Genişleyen
müşterekleşme, müşterekleşme pratiklerini -zorunlu olarak çitleme
eğiliminde olan ve "ötekileri" dışarıda tutan- türdeşleşmeden uzak-
laştıracak şekilde yönlendirir ve eylemlere muhtemel müşterekçiler
olabilecek ötekilerle sürekli müzakere etme yönünde istikamet verir.
Genişleyen müşterekleşme farklılıklardan beslenir ama bunu sadece
farklılıklara tahammül ederek ya da onları tanıyarak yapmaz. Farklı

grup ve bireyleri her zaman oluşum halindeki müşterek bir dünyanın ortak üreticileri olmaya davet ederek yapar.

Genişleyen müşterekleşmenin kurumları bu tür karşılaşmaların gerçekleşebileceği ortak zemini oluşturur. Bu kurumlar olumsuzluğa açıklık biçimlerinden ibaret değildir; müşterekleşmenin, müşterekçilere farklı ama eşit kişiler olarak muamele eden paylaşım pratikleri dizisi olmaya devam etmesini sağlamak suretiyle, muhtemel dönüşümlere şekil veren mekanizmalardır.

Şurası açık ki, bu kitap iktisadi olmaktan ziyade politik olmayı önüne koyan bir perspektife sahiptir. Alternatif ekonomi ve dayanışma ekonomisi biçimleri, salt bir alternatif üretim ve tüketim modeli olmanın pekâlâ ötesine geçer. Sömürüye değil karşılıklı desteğe dayanan toplumsal ilişkiler doğurur ve bunları teşvik ederler. Her ne kadar adil ticaret [*fair trade*] temelli bölüşüm ağları denilen şey çoğunlukla sömürüyü ve belirli eşitsizlikleri azaltan etik kodlara ve anlaşmalara dayansa, da bu alternatif biçimleri sözde “adil olan ticarete” indirgemek gerekir. Bir dayanışma ekonomisi, paylaşma pratiklerine dayalı birlik ve işbirliği biçimleri vasıtasıyla, ortak mal ve hizmetlerin yaratımını ve bölüşümünü düzenleyen türden üretim ve tüketim örgütlenme biçimlerini doğrudan içinde barındırabilir.

Öte yandan belki de müşterekleşmeyi iktisadi mantığın hâkim olduğu bir özgürleşme tahayyülünün sınırlılığından kurtarmamız gerekir. Paralel ekonomi geliştirmeye yönelik fikirlere saygı duyulmalı ve bunlar desteklenmelidir. Dünyanın her yerinde insanlar, alabildiğine şiddetle sürmekte olan sömürünün doğurduğu zorlu koşulları aşabilmek için sıklıkla bu tür fikir ve pratikler geliştirmektedirler. Hatta müştereklerin “ancak mücadelelerin yayılmasından kaynaklanabilecek” “yaygınlaşmasının” veya “çoğalmasının” (De Peuter ve Dyer-Witthof 2010: 47) bu tür bir gelişim halindeki paralel ekonominin temel özelliği olabileceği de söylenebilir. Öte yandan, antikapitalist veya post-kapitalist perspektifleri hayal edebilmek için alternatif toplumsal örgütlenme biçimlerine net bir şekilde odaklanmak gerekmektedir ve bu biçimler, elbette çalışma ilişkilerini veya genel olarak üretim ilişkilerini içerebilir, ama onlara indirgenmemelidir.

Öyle görünüyor ki E. Ostrom'un çalışması, ki bu çalışma şüphesiz agresif bireycilik mantığına karşı çıkmaya çalışanlara değerli argümanlar sunmuştur, müştereklere yönelik övgüsünü iktisadi bir akıl yürütmeyle sınırlandırır. Ostrom "ortak havuz kaynaklarını" kapsamlı bir şekilde incelemiş ve bunların etkin biçimde yönetimi hakkında teorik önermelerde bulunmuştur (Ostrom 1990, Ostrom vd. 1994). Ostrom'un temel önermeleri, bir topluluğun ya da bir toplumun geçim araçlarının kolektif idaresini destekler mahiyettedir. Öte yandan, toplumların bu araçlara öteden beri kaynak muamelesi yaptığı varsayımını sorgulamaz. Farklı zamanlarda farklı kültürler, bugünkü toplumun kaynaklar olarak tanıdığı doğal unsurlara farklı anlamlar vermiştir. İnsanların sadece çeşitli üretim etkinliklerinin getirilerini hesaplamak zorunda olmayıp kendilerinden ödün vermeye dönük eylemlerinin sonuçlarını da kabullenmek zorunda olduklarını düşünceleri, epey fark yaratacak bir şeydir (örneğin gösterişli harcamalarda ya da kefaret ritüellerinde durum böyledir). Armağan değişimine dayalı toplumsallıklar, arkadaşlık ve dayanışmadan duyulan ortak hazlar ve fikirler (yurtseverlik gibi) ve duygulanımlar (aşk gibi) bireylere ya da gruplara odaklanmış hesaplara karşı durma gücüne sahiptir. "Fayda" (bireysel veya kolektif) kavramının bizatihi kendisi kültürel ve tarihsel olarak belirlenmiştir; kendisini itiraz konusu haline getiren, dönüştüren ve farklı ortak değerlerle ve anlamlarla ilişkilendiren mücadelelere açıktır. *Erişim* gibi (kaynakların idaresi ve yönetişimini sorunlaştırarak için işler kılınan) güya masum bir ifade bile çoğu kez insan davranışını ve taleplerini şekillendiren hakim bir kıtlık prensibini önvarsayar. Erişim terimini, kullanımından fayda sağlayanlar tarafından çitlenmiş durumdaki bilgiyi paylaşma fırsatını anlatacak şekilde kullanmak, bilginin üretim ve dolaşımının iktisadi bir süreç olmadığı (ve bu yüzden de bilginin kıtlığa tabi olamayacağı) gerçeğini gizler. Bir bilgi ekonomisini (bilginin ekonomisini) yaratan şey, her şeyi ekonomik varlıklara dönüştüren ve insanın yaratıcılığını iktisadi yarar-yönelimli işe indirgeyen kapitalist mantığın kendisidir. Bilgiyi müşterekleşmeye açmak için onu ekonomik akıl yürütmeden ayrı bir yere koymak elbette yeterli değildir. Bilgiyi, onun edimsel olarak ikti-

dar kaynağı ilan edildiği tahakküm pratiklerinden kurtarmak da eşit derecede önemlidir. *Erişim* ifadesi, kapitalizm içinde varlığını sürdürmüş ve gelişimini devam ettiren bilginin çitlenmesi olgusunun bu tür görünümelerini bile gizleyebilir (“rahipler” tarafından dışarıya karşı muhafaza edilen “kutsal bilgi”, uzmanlar tarafından muhafaza edilen elitist bilgi, vs.).

Toplumlar iktidar geometrileri vasıtasıyla yapılandırılmıştır ve müşterekleşmenin meydan okuması gereken de bu geometrilerdir. Tahakküm her alanda ve toplumsal hayatın her düzeyinde dayatılmakta ve meşrulaştırılmaktadır. Malların üretiminin de bu alanlara dahil olduğu açıktır. Belki de kapitalizmin ötesine geçmek, ekonomiden ve ekonominin mantığının elinden toplumsal yapının diğer sistemlerine egemen olma gücünü almak demektir. Başka bir şeyin araçları değil de toplumsal ortak yaşamın gayeleri olan toplumsal ilişkilerdeki yaratıcılık, oyun, tutku ve deneyler, ekonominin başatlığının dışına çıkan bir yol tarif edebilen toplumsal örgütlenme tarzlarıdır. Zaten bu başatlık insan tarihinin küçük bir kısmı için geçerli. Müşterekleşmeden anladığımız şeyin bir alternatif ekonomi değil de “ekonomiye bir alternatif” olmasının arkasında da bu yatıyor (Esteva 2014: i149). Müşterekler, müşteregin yalnızca “sermaye ötesindeki toplumun hücrel biçimi” (De Peuter ve Dyer-Witthoford 2010: 44 ve Dyer-Witthoford 2006) olmasıyla değil de, müşterekleşmenin hem kaynakları hem de gücü paylaşma süreci olmasıyla “yeni toplumun hücresi” olabilir (Esteva 2014: i147). Bu açıdan müşterekleşmenin sadece sürekli-genişleyen alternatif ekonomik ilişkiler ağı olarak değil sürekli-genişleyen eşitlikçi toplumsal örgütlenme biçimleri ağı; sürekli-genişleyen, ekonomi merkezli mantığa ve sömürücü iktidar ilişkilerine alternatifler ağı olarak gelişebilmesi mümkündür.

Eşik Mekânı Olarak Müşterek Mekân

Müşterek mekânlar, insanların, dahil oldukları topluluğu barındıran, destekleyen ve yansıtan bir ortak dünya kurma çabasıyla ürettikleri mekânlardır. Bu açıdan müşterek mekânlar hem kamusal hem de özel mekânlardan ayrı düşünülmelidir. Kamusal mekânlar daha en baştan bu mekânları kontrol eden ve buraları kullanabilecek insanların tabi olduğu kuralları tesis eden (yerel, bölgesel veya devlet düzeyinde olabilen) bir otorite tarafından yaratılır. Özel mekânlar da onları kullanabileceklerin tabi olduğu koşulları tesis etme hakkına sahip bireylere veya ekonomik teşekküllere aittir ve bunlar tarafından kontrol edilir.

Müşterek mekân ise bir toplumsal grup ile bu grubun, üyeleri tarafından paylaşılan bir dünyayı tanımlama çabası arasındaki ilişki olarak düşünülebilir. Tanım itibariyle böyle bir dünya, dışarıdan ve “dışarıdakilerden” tamamen ayrıştırılmış, sabit ve kesin hatlarla tanımlanmış olabilir. Bu pekâlâ kentsel mıntıka içinde yer alabilecek bir dünyadır: *Favela* veya güvenli site örneğinde de görüldüğü gibi mıntıkalar yalıtık müşterek dünyalar olabilirler.

Ancak, müşterek mekânı tanımlayan ilişkiyi hem bu mekâna denk düşen grup veya topluluğun biçimlenmesi hem müşterek dünyanın kendi özellikleri açısından dinamik olarak düşünürsek, müşterek mekân sürekli oluşum halindeki gözenekli bir dünya da olabilir. O halde müşterek mekân yalnızca kendi yeniden üretimini sağlama almaya çalışmayan, aynı zamanda hem diğer topluluklarla hem de kendi üyeleri arasında değiş tokuşları zenginleştirmeye çalışan, oluşum halindeki ve türdeş olma zorunluluğu bulunmayan bir topluluğun pratikleri üzerinden şekillenebilir. Müşterek mekân bir buluşma zemini, “genişleyici karşılaşma döngülerinin” kesiştiği bir alan biçimini alabilir (Hardt ve Negri 2009: 254). Müşterek mekânları tesis etmeye dönük eylemler sayesinde, mıntıkanın kentselliğinin alameti farikası olan ayrımcılıklara ve engellere karşı konulabilir.

Kenti yeniden sahiplenme perspektifinden bakıldığında, müşterek mekânlar metropolün yeniden bir siyaset alanı haline gelmesini

sağlayan mekânsal düğüm noktaları olarak karşımıza çıkar. Tabii eğer siyaset diye tarif ettiğimiz şey, birlikte yaşamının egemen biçimlerinin sorgulandığı ve potansiyel olarak dönüştürüldüğü açık bir sürece denk düşüyorsa. Gezi Parkı mücadelesinin –İstanbul’da, hükümetin planlarıyla yok edilmek istenen bir parkı savunmak için verilen mücadelenin– ateşleyicisi sayılabilecek bir grup, metropolü yeniden sahiplenmeye dönük kolektif mücadeleyi aynen şöyle tarif ediyor: “Gezi Parkı ve Taksim Meydanı mücadelesi kamusal mekânın ne demek olduğuna yönelik yeni bir tanım ortaya koymuştur. Taksim’i geri kazanmak, bu parkın biz yurttaşlar için ne anlama gelmesi gerektiğine karar verme konusunda AKP’nin hegemonyasını çatırdatmıştır, çünkü Taksim artık, Direniş onun ne anlama gelmesini istiyorsa odur: Bizim kamusal meydanımız” (Müştereklerimiz 2013).

Hâkim kentsel çitleme deneyimleri ve tanınabilir kimliklerin dayatıcısı olan mıntıkaların hâkim tahayyülü, siyaseti geri kazanma girişiminde bulunanların da düşünce ve eylemini sömürgeleştirebilmektedir. Hiç kirlenmemiş özgürleşme mıntıkalarının hayalini kuran görüşü terk etmemiz gerekiyor (Stavrides 2009: 53 ve Negri 2009: 50). Eşik deneyimi ve eşik metaforu, egemen mıntika şehrine yönelik bir karşı-örnek sunar (Stavrides 2010b). Bu mıntikalardan oluşan takımda biçimindeki şehir imgesini güçlendirmektense, egemen mekân ve yaşam tipi sınıflandırmalarını altüst ederek ayrık-sı kentsel düzeni tehdit eden mekânlar yaratmaya ihtiyacımız var. Eşikler-olarak-mekânlar belki ihtilaflı ve tekinsiz ama aynı zamanda virüse benzer bir varoluş kazanırlar: Şehri müşterekler olarak yeniden sahiplenme süreçlerinin itici gücü haline gelirler.

Eşik mekânsallığı, yalıtık müşterekçi topluluklarının yalıtık dünyaları ile sınırlı olmayan müşterekleşme pratiklerini barındırabilir ve yansıtabilir. Eşikler, geçiş alanları tesis ederek ve içeriyi dışarıya açarak paylaşımın mümkün olmasını simgeleştirir. Geçiş eylemlerini düzenleyen ve bunlara anlam veren mekanizmalar olarak eşikler, bir mıntikalar şehrinin normalleştirici düzeninden kaçan mekânların inşası için güçlü araçlar haline gelebilir.

Eşikler, kapı örneğinde olduğu gibi içeriyi dışarıdan ayıran sınırlardan ibaretmiş gibi görünebilir, ama bu ayırma işi daima bir bağ kurma işidir aynı zamanda. Eşikler giriş ve çıkışın koşullarını yaratır; geçiş eylemini sürece yayar, yönlendirir ve ona anlam verir. Eşiklerin pek çok toplumda, diğer tarafa geçişin içkin imkânlarını kontrol etmeyi amaçlayan ritüellerle ifade edilmesi de bu yüzden- dir. Koruyucu tanrı ve ruhlar, eşiği mesken tutarlar çünkü geçiş eylemi halihazırda dışarı ile içeri arasında bağ kurma imkânını beraberinde getirir. Giriş bir sızma olarak görülebilirken, çıkış ise aforoz edilmişlik etiketini üzerinde taşır.

Eşikler sembolik anlam kazanır ve çoğunlukla bu anlamı yansı- tacak ve kuvvetlendirecek tarzda şekillenirler. Toplamlar eşikleri diğer tarafa geçme ve farklı dünyaları birbirine bağlama pratiklerini sembolik ve fiili olarak düzenleyen mekânsal yapıntılar olarak inşa ederler. Bu pratikler toplumsal olarak faydalı da olabilir zararlı da. Toplamlar ayrıca, eşik imgesini ve temsili eşik deneyimlerini üye- lerinin dönemselsel ve zorunlu olarak yaşayabileceği toplumsal statü değişimlerine metaforik anlamlar yüklemek için de kullanırlar. Çocukluktan ergenliğe, bekârlıktan evlilik hayatına, yaşamdan ölüme, çıraklıktan ustalığa, acemilikten cephe önüne vs. yapılan geçişler, denetlenmekte olan ve bireyleri biçimlendiren toplumsal dönüşüm örnekleridir. Toplamlar bu değişimleri çoğunlukla eşiklerin kat edilmesi olarak anlarlar; kabul etme prosedürleri, acemileri “diğer” tarafa yönlendirerek toplumsal olarak “emniyetli” bir kat edişi ga- ranti altına alır (Van Gennep 1960: 15–25).

Antropolog Victor Turner’ın da gözlemlediği gibi, eşiğin diğer tarafına geçiş, toplumsal yeniden üretimin kurallarına bağlı olma zorunluluğu bulunmayan içkin bir dönüştürücü potansiyeli kendi içinde barındırır. Eşikteki-insanlar burada kaldıkları zaman aralı- ğında özgün bir deneyimle, *communitas* deneyimiyle karşılaşacak- ları için değişimin mümkün olduğunu da deneyimlemiş olurlar (Turner 1977: 96–7). Önceki toplumsal kimliğini yitiren ama he- nüz yenisini kazanamamış olan insanlar değişimin eşiğinde, “araf- ta” takılı kalır (a.g.y.: 95), neredeyse bütün insanlar tarafından pay-

laşılan ortak niteliklere indirgenirler. Böyle bir deneyim süresince, toplumsal farklılaşma oldukça rastgeleymiş gibi gelebilir. Eşiklerde, bir tür eşitleyici potansiyel mesken tutmuş gibi görünür. Eşik deneyiminin zaman-mekânsal niteliği olarak eşiktelik* (Turner 1977 ve 1974: 197), farklılıkların toplum öncesi ve hatta toplum karşıtı olarak görüldüğü oluşum halindeki ortak bir dünyayı paylaşma fırsatını insanlara veren bir durumdur.

Turner, “insanın karşılıklı ilişkililiğinin iki ana modeli... olduğunu” düşünür (Turner 1977: 96). Birincisi, toplumların genelini karakterize eden ve Turner’in kendi terminolojisinde “yapı” olarak ifade ettiği, çoğu zaman bir “siyasi-hukuki-iktisadi konumlar” (a.g.y.) sistemi şeklinde örgütlenmiş hiyerarşik ilişkiler toplamına denk düşer. “İkincisi... eşit bireylerin oluşturduğu yapılanmamış veya yapılanması güdük kalmış ve görece farklılaşmamış efrat, topluluk ve hatta mezhep şeklindeki toplumdur” (a.g.y.). Turner “bir müşterek yaşam alanı” olarak gördüğü *community*’den [topluluk, cemaat, mahalle] ayıracak şekilde *communitas* olarak adlandırır bunu (a.g.y.). O halde *communitas* insanların kendilerini bölen ayırım biçimlerini unuttukları, bunlara önem vermedikleri ya da bu biçimleri bilinçli olarak es geçtikleri, görmezden geldikleri veya bunlara meydan okudukları durumlarda ortaya çıkan istisnai bir kolektif deneyimdir. Bu aslında geçiş törenlerinin ritüel bağlamında da ortaya çıkabilir. “Liminoid” fenomenlerle, yani törensel eşiktelik fenomenleriyle aynı “yapısallık karşıtı” ifadeleri paylaşan fenomenlerle bağlantılı deneyimlerin de ürünü olabilir. Sutton-Smith’in “yapı-karşıtı, yeniliğin içinden doğacağı potansiyel alternatiflerin örtük sitemini temsil eder” (Turner içinde 1982: 28) fikriyle bağlantı kuran Turner, liminoid fenomenleri –ki bunun içine düğün sonrası şamatayı, *fiesta*’ları, Cadı Bayramı’nda maske takmayı vs. dahil etmiştir– “kültürel yaratıcılığın ocakları” olarak düşünür (a.g.y.). Her ne kadar liminoid fenomenleri kolektif kural tanımazlık eylemleriyle özel olarak ilişkilendirmediyse de, *communitas* deneyiminin

* *Liminality*. Bir toplumsal konumdan diğerine geçiş sürecinde yaşanan belirsizlik ve kimliksizlik durumu. (e.n.)

bu fenomenlerde eşit düzeyde mevcut olduğunu düşünmüştür. Biraz yabancılaşmış biçimde de olsa *communitas* hissi, mahut “yüksek sanat” temelindeki kolektif mülahazalarda söz konusu olduğu gibi, kitlesel gösteri deneyimlerinde (örneğin müzeye, operaya, sinemaya vb. gidildiğinde) varlığını devam ettirmektedir. Ancak, bir yandan bu *communitas* biçimleri kültürel veya toplumsal farklılıklarını güya vurgulamaksızın bireyleri birleştirse de eninde sonunda *communitas* deneyiminin taklidinden ibaret kalırlar: İzleyici kitlesi çoğunlukla ortak fanteziler ve ortak tüketici beğenileri üzerinde birleşir (buna spor ve oyun takipçileri de dahildir). *Communitas*’ın eşitleyici deneyimi üzerine yapılan bir tartışmanın müşterekleşme pratiklerinin sorunsallaştırılmasına sunacağı katkı; bir müşterekçiler topluluğunu, üyeleri arasındaki herkeste ortak olan nitelikleri paylaşma hissini geliştiren bir topluluk olarak anlamayı sağlayacak araçlardır. Bu his, insanları çevrelerine kıyasla daha iyi, daha güçlü vs. olduklarını kanıtlama ıstırabından kurtarır. Böyle bir bağlamda *communitas*, özel bir kapalı topluma dahil olma hissini değil potansiyel olarak sınırsız bir topluluğun parçası haline gelme hissini temsil eden bir şey olarak ele alınabilir.

Kabul eşiği mekânları, varlık kazanmalarını sağlayan ritüel pratikleri üzerinden tanımlanır. Bu tür eşik mekânları toplumun gözetimi altındadır ve tüm *communitas* biçimlerinin varlığının kısa ömürlü bir kabul ile sınırlanmasına dikkat edilmiştir. Öte yandan, genişleyen müşterekleşmenin kurumlarına zemin sağlayan ve bu kurumları şekillendiren eşiklerde, *communitas* müşterekçilerden müteşekkil sürekli oluşum halindeki bir topluluk olarak deneyimlenir. Bu insanlar (geçiş ritüellerinde kabul edilenler gibi) ritüel yoluyla ortak bir sıfır derecede insanlığa indirgenerek eşitliği deneyimlemezler. Bunun yerine, yaşamlarının en azından bir kesitini özerk bir şekilde ve müşterek içinde tanımlamayı seçtiklerinden, eylemleriyle bir eşitler topluluğunu inşa ederler. Kent mekânının yaratıcıları ve kullanıcılarının oluşturduğu, henüz filizlenmekte olan topluluklar: Kent mekânını müşterek mekâna, müşterekler olarak-mekâna dönüştürme umudu bu değilse nedir?

Sonraki sayfalarda, kentsel müşterekleşme pratiklerini inceleme ve bu pratiklerin içinde farklı toplumsal ilişki ve örgütlenme biçimlerini duyumsatan imkânları keşfetme girişiminde bulunulacak: Müşterekleşme pratikleri bize farklı bir geleceğin, adil ve özgürleşmiş bir toplumun bir anlık da olsa görüntüsünü sunabilir mi?

Pek çok örnekte, müşterek mekânların bu tür farklı bir gelecek tasarımına zemin sağladığını göreceğiz. Öte yandan müşterek mekânlar ve aynı zamanda müşterekleşme pratikleri, sadece bu içsel imkânları nedeniyle dikkate alınmamalı. Bugünün hiyerarşik, bölünmüş ve çoğunlukla feci bir şekilde parçalanmış kentsel toplumlarında gerçek insanlar, her gün hiç değilse yaşamlarının belirli kesitlerini kontrol altına almaya çabalyorlar. Müşterek mekânlar ve müşterekleştirici işbirliği pratikleri adına verilen örgütlü mücadeleler (koşulları iyileştirilmiş üretim sahaları veya daha az iddialı olan mahalle bostanı inisiyatifleri) farklı bir geleceğe giden kanalları açmak için elimizdeki tek önemli ilham kaynağı değil. Çok sayıda küçük, hatta sıradan inisiyatif, paylaşma alışkanlıkları ve edimlerinin yanı sıra dayanışma bağlarını şekillendirme gücünü sergilemektedir. Müşterekleşme pratikleri, bugünün metropollerinde kolektif olarak hayatta kalma etkinliklerinin içinde yeniden icat edilir hale gelmiştir. Müşterekleşme pratikleri aynı zamanda, tek düzenleyici ilkesi sömürünün tahripkâr yasaları olmayan iletişim ve karşılıklı paylaşım kanallarını koruma çabalarının içinden fişkırmaktadır. Karşılaşma ve birlikte iş görmenin hergünkü biçimleri, kendilerini mevcut toplumsal ilişkilere bir alternatif olarak sunmaksızın aslında müşterekleşme içinde ve onun vasıtasıyla biçim kazanmaktadır.

Genişleyen müşterekleşmenin kurumları bu örtük veya açık müşterekleşme pratikleri içinde mevcut olabilir de olmayabilir de. Bu tür pratikler kimi zaman kendilerini idare etme, yinelenebilme ve tanınabilme, kolektif kimlikler oluşturabilme ve üzerinde topluca anlaşılmış gündem ve hedefleri çerçeveleme mücadelesi içine girebilirler. Fakat, müşterekleşme pratikleri hâkim kapitalist dayatmaya ister istemez maruz kalacak ve müştereklerin kapitalizm tarafından gaspına arka çıkan düşman bir toplumsal bağlamın içine

sıkıştırılacaktır. Müşterek mekânları farklı bir kültürün ari ifadeleri olarak değil, içinde farklı bir geleceğin görüntülerinin anlık da olsa belirlediği süregelen melez kolektif çalışmalar olarak ele almak gerekir. Bu mekânlarda müşterekleşme kendi kendisini çitleme (ve böylelikle de barındırdığı imkânları tersine çevirme) tuzağına da düşebilir, kapitalist sıkıştırmanın ötesine geçmeye de çabalayabilir. Müşterekleşme bu açıdan özü itibariyle antikapitalist değildir ama kapitalizmin ötesine geçme girişimlerini etkinleştirip dışarıya yansıtabilir.

İKİNCİ KISIM

YERLEŞİLMİŞ MÜŞTEREK MEKÂNLAR

III. Bölüm

Paylaşılan Heterotopyalar: Atina'daki Bir Sosyal Konut Kompleksinin Tarihinden Öğrenmek

Özellikle kendi varoluşlarının tehdit edildiği dönemlerde kapalı müşterek dünyalar haline gelme eğilimindeki topluluklarda da müşterekleşme belirleyici hale gelebilir; böyle dünyalarda, topluluğun hayatta kalmasına dönük pratikler o topluluğa üye herkesi aynı kaderi paylaşmaya ittiğinde, bazı insanlar daha önceden tesis edilmiş ayrıcalıklarını bile yitirebilirler. Böyle durumlar, örneğin mağdurlar arasında paylaşma ve birliktelik biçimlerini yaratan doğal veya insan-yapımı afetler döneminde ortaya çıkar (Solnit 2009).

Öte yandan bu koşullar altında topluluklar, neredeyse doğal olarak kolektif bir şekilde korunmak için kendilerini çitlemeye yönelseler de bazı durumlarda kriz koşulları topluluğun açılımına dönük pratikleri teşvik eder ve geçişimli [*osmotic*] paylaşma mekânları yaratır.

Rebecca Solnit, San Fransisco ve Mexico City depremleri örneğinden yola çıkarak mevcut kentsel toplulukların aynı kıt (depremden ötürü kıtlaşmış) kaynaklara sahip olmak isteyen diğer topluluklarla ve bireylerle kavgaya tutuşarak saldırgan bir şekilde hayatta kalmaya çalışmaktansa sınırlarını nasıl açtıklarını, yeni karşılaşma ve karşılıklı yardım ağlarına katılımın nasıl örgütlendiğini anlatır (a.g.y.: 148). “Deprem Meksikalıların sivil toplum dedikleri şeyin yeniden doğuşu üzerinde iz bıraktı” (a.g.y.: 143). Sivil toplum ifadesi deprem kurbanları için hükümet desteğinin olmadığı bir durumda “alttan” yaratılan tüm paylaşım ağlarını içerecek şekilde kullanılıyordu. Felaketten sonraki ilk günlerde ortaya çıkan “acil yardım takımları” ve “temizleme ekipleri” de bu ağlara dahildi (a.g.y.: 143). Kısa zaman içinde yeni evsizlerin doyurulmasına ve barındırılmasına yönelik barınma hakkı hareketleri ve mahalle inisiyatifleri de bunu izleyecekti. 1994'teki ayaklanmadan sonra yavaş yavaş sahneye çıkan örgütlü

Zapatista toplulukları, 1985 depreminin o günlerinde yaratılan şu sloganı kendilerine uyarlayacaklardı: “Bizler, sivil toplumuz”.

Yıkıcı bir savaşın ardından Anadolu’dan gelen mültecileri yerleştirmek için 1935’te Atina’da inşa edilen sosyal konut kompleksinin tarihini yakından incelersek genişleyen müşterekleşme pratikleri hakkında bazı önemli şeyler öğrenebiliriz. Bu kompleksin yerleşimcileri, yerinden yurdundan edilmiş kentsel toplulukların bir parçasıydı ve Atina’ya iktisadi ve duygusal yıkım içinde gelmişlerdi. Cemaatleri dağılmış, ortak dünyaları parçalanmıştı. Buna rağmen, bir yandan “yabancı” bir şehirde yeni bir kentsel kolektif kimlik arayışındayken bir yandan da paylaştıkları kültürel alışkanlıklara ve değerlere bağlı kalmaya devam ettiler. İleriki sayfalarda da göreceğimiz gibi bu mülteciler, ne oturdukları yeni çevreye adapte olmakla yetindiler ne de kültürel ve toplumsal olarak türdeş bir kent cemaatini barındırması beklenen yoksul ama görünüşte güvenli bir mıntıkaya kendilerini kapatmayı tercih ettiler. Gündelik etkinlikleri içinde komşu mahallelerle, şehirle geçişimli ilişkiler geliştirdiler ve genişleyen müşterekleşmenin itici gücü haline geldiler. Alışkanlıkları ve açık toplumsallıkları, komşularının pek çoğunu etkiledi. Zengin paylaşımlar ve karşılaşmalar, bu kompleksin tarihinin can alıcı dönemeçlerinde genişleyen ortak bir dünya ortaya çıkardı.

Bu binalarda oturanlar Atina’ya Anadolu’dan mülteci olarak gelmiş “ötekiler” olarak damgalanmıştı. Peki, kendilerini yalıtın sınırlarda nasıl gedik açabildiler? Müzakere mekânlarını, farklılaşmış kültürel geleneklerin aracı olacak mekânları nasıl yaratabildiler?

Heterotopya kavramı kolektif bir ötekilik deneyimini tarif eder; ama bu deneyim damgalayıcı mekânsal bir yalıtılmışlığa değil kentsel kolektif yaşamın yeni biçimlerini yayma pratiğine denk düşer. Bu yüzden, özgürleştirme imkânı taşıyan kentsel pratiklere yönelik arayışımızda bazı özel kentsel alanların tarihindeki mevcut heterotopik anları bulmaya yönelebiliriz. Peki, bu anları teşhis edebilir miyiz? Bu anları, alternatif bir mekân-müşterekleşmesi kültürüne doğru açılan hem toplumsal zamanda hem de toplumsal mekândaki birer eşik olarak tarif edebilir miyiz?

Kentsel Eşikler ve Heterotopyalar

Napoli'nin gözenekli kayaları Walter Benjamin'e şehrin kamusal yaşamına dair bir imge sunmuştu: "Bu taşın geçirgenliği ne kadarsa mimarininki de o kadar. Bina ve eylem avlularda, pasajlarda ve merdivenlerde birbirine karışıyor" (Benjamin 1985: 169). Öyle anlaşıyor ki bu pasajda bahsedilen geçirgenlik, sahiplenilme sürecindeki kentsel mekânın nasıl sergilendiğini tarif ediyor (Sennett, 1995: 56). Söz konusu olan eylemin mekân içinde kapsanması değil. Daha ziyade zengin bir pratikler ağı tarafından, uygun olan her mekânın, karşılaşmayı anlatan sahnelerin olası bir tiyatrosuna dönüştürülmesi. Benjamin'in bu herkese açık hareketi tarif ederken kullandığı tabirle "doğaçlama tutkusu", işlev ile yer arasındaki toplumsal olarak programlanmış çakışmayı gevşetmek suretiyle, kentsel mekâna nüfuz ediyor ve ona içeriğini veriyor. O halde geçirgenlik Napoli'deki mekânın temel bir niteliğidir, zira şehirdeki yaşam birbirinin içine sızan etkinliklerle doludur. Herhangi bir katı hududa kafa tutan mekânlar, geçirgen sınırlarca aynı anda hem ayrıştırılıyor hem de birbirine bağlanıyor. Gündelik yaşamın birbirine bağlı herkese açık performanslarla biçim alması bu sayede oluyor. "Nasıl ki sandalyeleriyle, ocağıyla ve sunağıyla oturma odası bir de sokakta boy gösteriyorsa, sokak da sadece çok daha yüksek sesle oturma odasına göç ediyor" (Benjamin 1985: 174). Geçirgenlik her şeyden önce, iç ve dış mekân arasındaki ilişkiyi nitelendiği gibi, özel ve kamusal mekân arasındaki ilişkiyi de niteler.

Benjamin için geçirgenlik, mekânsal deneyimle sınırlı değildir. Kentsel yaşam sadece geçitler, "gözenekler" [*pores*] vasıtasıyla birbiriyle iletişim kuran mekânlarda konumlanmaz, edimler ile olayları birbirinden tamamen ayırmayı mümkün kılmakta başarısız olan bir tempoda sergilenir. Sokakta yemek yerken, gölge bir köşede uyuklarken veya Napolitan bir kafede çarçabuk espresso içerken deneyimlenen şey geçici bir geçirgenliktir. Sanki eylemler, anın kararsız, uçup giden deneyimini temsil eden geçici gözenekler vasıtasıyla ayrılmış ve birbirine bağlanmıştır. Bu açıdan gündelik anlar kullanım ritimleri ile rotalarının yönünü değiştirir ve bunları yeniden biçimlendirir (De Certeau 1984: xix).

Bu açıdan geçirgenlik, katı bir mekânsal ve zamansal düzeni muhafaza etmek için çizilen sınırları gevşetirken aynı zamanda kentsel yaşama da içerik veren bir yaşayış [*habitation*] deneyimi olarak düşünülebilir. Mimariyi başlatan ilk eyleme dair bir varsayım geliştirmeye ihtiyaç duyduğumuzda genellikle, sınırlarını tayin etme amacıyla bir arazinin etrafını çeviren insanları tasavvur ederiz. Öte yandan, şehir yaşamının zengin karmaşıklığı içinde mimari, her şeyden önce gözenekler yaratma sanatıdır. Erken modern metropol deneyiminin tanınmış analizcisi Georg Simmel, “insanın sınırı olmayan sınırlayıcı bir varlık” olduğunu öne sürmüştür (Simmel 1997: 69). Ona göre köprü ve kapı esasında insani bir edimi, ayırıştırma ve bağlantılandırmayı eşzamanlı gerçekleştirme edimini somutlayan ilk örnek yapıntılardır. Kapının varoluşu nasıl dış ve iç mekân arasındaki ayrımı yalnızca bu ayrımı aşmak üzere dayanıyorsa, köprü de bir ırmağın iki yakasını birbirinden ayrı olarak, fakat karşıdan karşıya geçiş imkânını belirginleştirmek amacıyla da tamamen kopuk olmayan bir şekilde tanımlar. Ayırma edimi ve iradesi ile bağlantı kurma edimi ve iradesi arasındaki karşılıklı bağıllık, geçişken bir sınırın ikili doğasını tek başına ifade eden bir şey olarak ele alınabilir: geçişken ince bir zara dönüşmüş bu sınır çizgisi sınırdaş alanları (ve aynı zamanda sınırdaş eylem ve olayları) ayırır ve bunu yaparken aralarında bağlantı kurar.

Toplumsal olarak anlam içeren bu ayırırken bağlantı kurma ve bağlantı kurarken ayırma edimini, yani Simmel’in insanın ayırt edici yönü olarak tarif ettiği edimi eşikler hem simgeler hem de somutlaştırır (a.g.y.: 66). Eşikler hem zihinsel hem de maddi mevcudiyete sahip inşalardır. Eşiklerin geçiş eylemini sadece mümkün kılmayıp aynı zamanda bu eylemin temsilleri olarak iş görmesi de bu yüzdendir (“yeni bir dönemin eşiğindeyiz” deriz vs.). Antropolojik araştırmalardan da bildiğimiz gibi, bu temsiller kilit önemdeki ritüel nitelikli etkinliklerde açıkça içerilmiştir (Van Genepp 1960).

Geçiş eylemini sembolik olarak ve gerçek anlamıyla düzenleyen toplumsal yapıntılar kategorisine sınırlarda gedik açan bütün mekânsal tertipleri dahil edebiliriz. Mekâna, geçiş niteliğini yük-

yen insan geçişlerinin damgasını vurduğu bütün alanlar da bu kategoriye dahildir. Zamana direnen yapılarda (kapılar, merdivenler, meydanlar) maddileşmiş ya da kullanım sayesinde geçici olarak yaratılmış (mesela bir hac ya da bir av rotası ya da bir sokağın, şenlik veya gösteriyle kısa süreliğine sahiplenilmesi) bütün bu mekânsal yapıntılar birer eşik olarak düşünülebilir. İster taşlarla ister eylem halindeki bedenlerle yaratılmış olsun bu düzenlemeler, bir durumdan ötekine geçişin önemini göstermek için var olurlar. Eşikler, ayrı ama aynı zamanda birbirine bağımlı alanları ayırırken bunlar arasında bağlantı kurarlar. Diğer tarafa geçme eyleminin toplumsal anlamı gerçekten de tanıdık olan bir hali bırakıp esasında “öteki” olan bir hale giriş yapmaktır. Eşikler, geçişleri düzenleyerek ötekiliğe doğru yönelen potansiyel bir hareketi işaret eder.

Ötekilik nihayetinde ilişkisel bir terimdir. Öyleyse ötekiliğe yaklaşmak hem mekânsal hem de zamansal geçişleri içeren bir edimdir. Bu, Harvey’in şu değerlendirmesine yeni bir anlam verebilir: “İçinden toplumsal meselelerin belirli türde bir kavrayışının çıktığı, ‘ben’ ile ‘öteki’ arasındaki ilişkiler her durumda... mekân-zamansal bir inşadır” (Harvey 1996: 264).

Günümüz metropol deneyimlerinde, kentsel eşikler, mekânsal olduğu kadar toplumsal sınır çizgilerinin de niteliğini ve anlamını tanımlar. Bugünün parçalanmış şehirlerinde (Marcuse 1995, Marcuse ve Van Kempen 2002) karşılaşmaları düzenleyen ve kullanıcılar arasında ayrımcılık yapan kontrol noktaları hızla eşiklerin yerini almaktadır. Yerleşim mıntıkaları, tanınabilen kentsel kimlikleri ayırt edebilir. Amerikan şehirlerinin banliyö alanları, Latin Amerika ve Asya’daki gecekondu mahalleleri pek çok Avrupa şehrindeki mutenalaştırılmış yerleşim yerleri veya dünyanın her yerindeki göçmen gettoları... bunların hepsi de görünür kentsel kimlikler barındırır. Bu alanlarda içerilen kamusal mekân, nihayetinde şehrin geri kalanından ayrıştırılmıştır ve bu alanın kullanımı da esasında buralarda oturan topluluklarla sınırlandırılmıştır. Eğer böyle bir kamusal mekân, üretimi açısından değil de kullanımı açısından bir müşterek mekân olarak düşünülebilecekse o zaman burası çitlen-

miş müşterek mekân veya kendi içkin genişleme dinamiğinden yoksun kalmış bir müşterek mekândır. Hatta Hardt ve Negri'den (2009: 171) ödünç alacağımız bir ifadeyle, “yozlaşmış müşterek mekân” olarak bile tarif edilebilir.

Kentsel kimlikler, bir ortak aidiyet hissinin, kamu içinde olmanın bütün deneyimlerine hâkim olduğu mekânlarda sergilenir (Sennett 1993). O halde mekânsal ve kavramsal açıdan çerçevelenmiş kimlikler parçalanmış kentsel mekân deneyimine tekabül eder. Paylaşılma potansiyeli taşıyan mekân, türdeş hale getirilmiş kentsel mntıkalar içinde, “dışarıdakileri” dahil edecek tarzda genişlemeyi engelleyen bir “kimlik temelli müşterekler” (De Angelis 2012b) biçimine sıkışıp kalır.

Modernliğin özgürleştirici potansiyelini elde tutma arayışında olan Benjamin; eşiklerin sahip olduğu, sabit kimlikleri mekânsal (ve aynı zamanda toplumsal) olarak açan ve tesadüfi karşılaşmaları teşvik eden eylemlerin aracısı olma gücünü geri kazanmaya yönelik bir yol önermişti. Onun düşüncesine göre, eşik farkındalığı, modern kentsel deneyimi yeniden efsunlamış olan hâkim ilerleme mitine kafa tutmaya yönelik fırsatlar sağlamıştır. *Flâneur*, yani “orta sınıf olarak metropolün tam eşğinde duran”, modernliğin müphem kahramanı bu farkındalığı niteliyordu (Benjamin 1999: 8).

Eşikler, gerek kentsel mitlerin, gerekse “türdeş boş zamanın” mahalli olarak düşünülen tarihin bütünlüğünde gedikler açabilir (Benjamin 1992: 252). Eşikler değişim için uygun zamanları ve fırsatları işaret eder. Eşikler muhtemel geleceğe yönelik, zaten geçmişte mevcut olan geçişleri yaratır veya sembolik olarak temsil eder. Bir yanda *Flâneur*, diğer yanda *flâneur* olarak kent sakini, bu geçişleri tanıyarak şehri bir kesintiler mahalli, bir kavşak ve dönüm noktaları ağı olarak algılar. Bu eşiklerin yarattığı beklenmedik bağlantılar içinde ötekilik yalnızca bir tehdit olarak değil aynı zamanda bir ümit olarak ortaya çıkar.

Bugünün parçalanmış şehri elbette on dokuzuncu yüzyılın metropolü değildir. Ancak, eşik farkındalığı, farklılık arz eden toplumsal gruplar ve aynı zamanda farklı yaşam akışları arasındaki karşılaşmaları açığa çıkarabilir. Mntıkaların çeperlerinde gerçek anlamıyla ya

da sembolik olarak gedikler açmak, ötekiler olarak ayrıştırılanların kıyaslanması ve ilişkilendirilmesi anlamına gelebilir. Eşik deneyimleri kimliklerin karşılıklı tanınmasını ve karşılıklı bağımlılığını fiiliyata geçirir. Geleceğe yönelik bir “eşikler şehri” (Stavrides 2010b) tasavvuru, mıntıkalar şehrine bir alternatifi temsil edebilir. Böyle bir perspektif benimsendiğinde, eşiklerin mekânsal olarak icra edilen kimlikler arasında kıyaslama yapma gücünün farkında olmak, karşılıklı katılım ve müzakere kültürüne yönelik halihazırda atılmış bir adım haline gelir. Ötekiliği mekân içinde açıkça işaretlenmiş bir şey olarak karşılamak yerine sınırları geçmeye, araftaki karşılaşma mekânlarını keşfetmeye ve yerleşik kimlikleri açık ve gelişim halindeki kimlikler olarak algılamaya teşvik ederiz.

Bu bahsettiğimiz farklı ihtimallere açık eşikler şehri tasavvurunu fiiliyata geçirmeye eğilimli mekânsal deneyimlerle karşı karşıya kaldığımızda heterotopyalardan, yani farklılıkların karşılaştığı yerlerden bahsedebiliriz. Michel Foucault’nun heterotopya nosyonu ile kastettiği şey bu “karşı düzeneklerdir”, yani “ayna tuttıkları” normal mekânları temsil etmek, onlara meydan okumak ve onları altüst etmek suretiyle bu mekânlara kıyasla mutlak anlamda öteki olan mekânlardır (Foucault 1993: 422). Heterotopyalar gerçek toplumlar içinde var olan ve hayatın, bu toplumların normal olarak düştüğü ve dayattığı şeyden sapacak tarzlarda sürdüğü gerçek yerlerdir. Ancak bu sapma, öteki olarak düşünülen insan gruplarının (hapishanelerdeki, psikiyatri kliniklerindeki veya huzurevlerindeki insanlar) kurucu etkeni olabileceği gibi, geçici bir kriz döneminin (genç insanların askerlik hizmeti verirken yaşadıkları gibi genellikle toplumsal kimliklerin canalcı dönüşümlerine damga vuran kriz döneminin) bir özelliği de olabilir.

Foucault’ya göre “heterotopyaların varoluşu her zaman bir açılma ve kapanma sistemine dayanır ki bu sistem heterotopyaları bir yandan yalıtırken aynı zamanda da içine girilebilir kılar” (1993: 425). O halde, bu “öteki mekânlar” kendilerinden farklı olan mekânlardan ayrıştırılıyorlar ve aynı anda onlarla bağlantılı hale getiriliyorlar. Heterotopyaların bu özelliğini onların ilişkiselliğinin bir

göstergesi olarak düşünebiliriz. Ayrıca heterotopyaların, etraflarındaki normallik mekânlarıyla ilişkilerini ayarlayan düzenekleri eşikler olarak adlandırabiliriz. Heterotopyalar normallliği sapkın olandan ayıran, geçirgen ve çekişmeye tabi bir çeper tarafından tanımlanan ötekiliğin paradigmatik deneyimlerini somutlaştıran bir şey olarak düşünülebilir. Bu çeper birleştiren/ayıran eşiklerle dolu olduğundan, heterotopyalar, ötekinin ya da normal karşısındaki sapkının yerlerinden ibaret değildir; ötekiliğin bitişiğindeki “aynılık” alanlarına doğru taşma potansiyeli taşıyacak şekilde yayıldığı yerlerdir. Bu açıdan heterotopyalar, yerleşik kimlikler ile toplumsal yeniden üretimin devamını sağlayan o katı sınıflandırmaları etkin bir şekilde tahrip edecek deneyimler arasındaki bir geçişimi ifade eder. Geçişimli sınırları aracılığıyla değişim virüsünü yayar.

“Heterotopyalar ekseriyetle zamanın kırıntılarıyla bağlantılıdır” (Foucault 1993: 424). Bu bakımdan statülerinin, tarihsel olarak açık uçlu olduğu söylenebilir. Belirli mekân-zamansal deneyimler ancak belirli tarihsel konjonktürlerde heterotopyalar olarak tanınabilir. Heterotopyalar ötekilik deneyimini aynılığın hâkimiyetine (Hetherington 1997) dönüştürecek yeşermekte olan yeni bir düzenin yerleri haline gelebileceği gibi, toplumsal ve mekânsal tarih içinde gerçekleştirilecek kopuş anlarını da bünyesinde barındırıyor olabilir.

Heterotopyalar, onları toplumsal mekân-zamanın geri kalanına bağlayan eşiklere indirgenebilir. O halde, normallüğün çeperlerinde gedik açan hamleler sayesinde mümkün hale gelen heterotopik anlardan, toplumsal olarak tanınabilir ötekilikle karşılaşma anlarından bahsedebiliriz. Heterotopyalar farklı bir zamanda hem var hem de yok olmaları, hem gerçeklikte hem de potansiyel olarak var olmaları açısından eşik niteliği kazanır.

Kentsel geçirgenliğin farklı tarihlerinde heterotopyalar, ötekiliğin kendisini kurulu yaşayış pratikleri içinde kentsel normalleştirmeye karşı yeşermekte olan karşı-paradigmalar biçiminde gösterdiği anları temsil edebilir. Her zaman muğlak ve kimi zaman hâkim kültürün izlerini taşıyan bu karşı-paradigmalar, şeytanlaştırılacak hale gelebildikleri gibi (onları sınırlama ve kontrol etme hamleleriyle karşı karşıya kalırlar),

farklı kurulu müşterek dünyalara kendilerini hissettirmeden kabul ettirebilecek ayartıcı bir nüfuz ediciliğe de sahip olabilirler.

Paylaşmanın yarattığı özgürleştirici imkânları keşfetmeye çalışan bir çalışma için heterotopya kavramı beklenmedik derecede faydalı olabilir. Biraz önce gördüğümüz gibi, heterotopyalar farklı kimliklerin birbirleriyle buluşup birbirlerinden haberdar olabilecekleri alanlar olarak, yani geçişim ve karşılaşma mahalleri olarak anlaşılabilir. Bu açıdan, kıyaslama heterotopik koşulların can alıcı bir özelliği halini alır. Heterotopyalar kıyaslama mahalleridir: Komşu mekânlar eşzamanlı olarak ayrıştırılır ve bağlı hale getirilirken bir yandan da kıyaslanırlar. Kimlikler kendilerine paylaşma zemini sunan, şu ya da bu kimlikle tanımlanmamış bir yerde mevcut olmaları sayesinde kıyaslanabilir hale gelirler.

Elbette ötekiliğin ilişkiselliğe ve kıyaslamaya önem veren heterotopik performansları ile moda-benzeri performanslarını ayırt etmemiz gerekir. Yaşam tarzlarının çarpıcı bir şekilde çeşitlenmesini ve tüketimci estetizmi niteleyen şey, bireyci değerlerin vurgulanması ve yanılsamalı biriciklik performanslarının yüceltilmesidir. Reklam imgelerinin pek çoğu “bu ürünün” “senin için yapıldığına” “seni” ikna etmeye çalışır: Onu giymek, içmek, izlemek vs. “seni”, biricik seni, “kendin” yapacaktır. Moda ve yaşam tarzı vitrinlerinde sahnelenen heterotopyalar, heterotopik anların sahip olduğu, sapmaya ve serbestleştirici yeniliğe göz kırpmaya gücünü evcilleştirilmiş bir kişisel beğeniye ve bireysel farklılık fantezisine çevirerek zapt etmeye çabalar. Stereotipik ötekilik, ilişkiyel bir ötekilik olmaktan ziyade egemen rollerin tasnifleri içinde zapt edilen ötekiliktir. Postmodern olarak adlandırılan dönemde bu tür tasniflerin daha çok çeşitli ve daha az aşikâr olması, bunların normalleştirici rolünü değiştirmez. Çeşitlilik ve heterojenlik söyleminin yaygınlaşması egemen normalleştirme pratiklerinin gözden kaçırılmasına yol açar (ya da onları bilinçli olarak gizler). Normalleştirme, birinci bölümde de gördüğümüz gibi, yalnızca türdeş hale getirme demek değildir; daha ziyade, hâkim iktidar ilişkileri uyarınca davranışı şekillendiren modellere ötekiliğin imkânlarını tabi kılma sürecidir.

Bir toplumsal merkez, özyönetimle işleyen bir fabrika veya işgal edilmiş kamusal bir mekân, dışarı yayılan bir heterotopyanın mahalli haline gelebilir. Fakat 9. Bölüm’de de göreceğimiz gibi bu toplumsal merkezler aynı şekilde özerk bir ötekilik mıntıkası modeli içine de sıkışıp kalabilir. Bir sosyal konut alanına, bir kamusal parka veya açık hava festivaline heterotopik anların eşlik etmesi muhtemeldir. Bu tamamen, karşılaşma vesilesi ve karşılıklı dahil olma yoluyla kıyaslamalar tesis etmenin aracıları olarak eşik mekânlarını yaratan ve kullanan ötekilik performanslarına bağlıdır. “Alternatif” yaşam tarzı ürünlerini ve hizmetlerini yücelten büyük bir mağaza, bir eğlence parkı veya mutenalaştırılmış mahalle heterotopya değildir; bunlar daha ziyade ticarileştirilmiş, “evcilleştirilmiş” ve ihtiyatla sahnelenen ötekilik vitrininden ibarettir.

Eğer bir topluluğun genişleyen içericiliği, müşterekleşme muhiti ni muhtemel yeni katılımcılara açan kıyaslamalar vasıtasıyla etkinleştirildiyse o zaman heterotopik nitelikler böyle bir süreçte önemli bir katalizör haline gelebilir. Heterotopik mekânlar ve zamanlar, karşılaşmaları türdeşleştirici bir işleyişe indirgemeksizin toplulukların sınırlarını açar. Heterotopyalar ötekiliği kısıtlamaktan ziyade onu görünür, fiilen karşılaştırılabilir ve potansiyel olarak tercüme edilebilir kılar. Heterotopyalar, yeni bir “düzenleyici” sürecin (Hetherington 1997), bir kıyaslama türetmenin ve böylelikle de farklı kimlikleri ona indirgemeksizin bir ortak zemin yaratmanın yeri haline geldiğinde, toplumsal pratik ve rollere dair dayatılacak yeni tasnifler alanına dahil olurlar. Genişleyen müşterekleşme süreçlerinin sürekli ilerlemeye evrilmesini sağlayan da devamlı açık kentsel ve toplumsal gözenekler olarak düşünülen heterotopyalardır. Genişleyen müşterekleşme tasavvuru eşitlikçi paylaşım olarak gücünü tam da müşterekçiler topluluğunu yeni katılımcılara açarak koruduğu için, halihazırda kurulu paylaşım ortamının “dışındakilere” yaklaşmanın biçimlerini etkinleştirmek durumundadır. Müşterekleşme, eğer yeni çitleme biçimlerinin içinde sıkışıp kalmaktan kaçınacaksa kendisini ötekiliğe açmak durumundadır. Genişleyen müşterekleşme gücünü, “içeri-yi” tehdit edebileceği gibi aynı zamanda da onu zenginleştirebilecek

olan, daima riskli, çoğunlukla öngörülemez, bazen tehlikeli ama her daim yoğun “dışarıyla” karşılaşmadan alır. Genişleyen müşterekleşme, müşterekçilerin çitlemenin faileri veya kurbanları haline gelmek istemiyorlarsa almaları gereken bir risktir.

İlerleyen sayfalarda, daha önce bahsettiğimiz Atina’daki konut kompleksine de damgasını vuran kentsel gözenekliliğin tarihi yer alacak. Kentsel gözenekliliğin uğrakları vasıtasıyla sadece geçmişteki eylemlerin tarihçesinin değil aynı zamanda gelecekteki muhtemel eylemlerin de izini süreceğim. Gözenekliliğin, kendisini bir karşı-paradigma olarak dayattığı istisnai dönemlerde, belki de bu özgül kentsel deneyimlerin parçalı tarihi içinde, heterotopik anlar tespit etmek mümkün olacak. Alexandras Meydanı’nın Prosfygika denilen alanı, tam da bu dönemlerde, müşterek mekân yaratımına yönelen, potansiyel olarak “öteki” kamusal kültürün mahalli haline gelmiştir.

Kolektif Bir Kentsel Gözeneklilik Deneyimi

1922 yılı modern Yunan tarihi için bir dönüm noktasını ifade eder. O zamanlar Türkiye’de yaşamakta olan Yunan halkını ‘kurtarmaya’ odaklı ve gittikçe hâkim hale gelen milliyetçi bir ideoloji, Yunan Ordusu’nun Anadolu içlerine yönelen talihsiz seferinin taşlarını döşemişti. Öyle anlaşıyor ki, *Antant* koalisyonu (Rusya, İngiltere ve Fransa) Sevr Antlaşması’ndan (1920) sonra böyle bir seferi teşvik etti, en azından onu önlemek için hiçbir şey yapmadı. M. Kemal Atatürk önderliğindeki Ulusal Devrim’in de parçası olan bu savaşı Türk Ordusu kazandı ve ortaya çıkan sonuç Yunan tarihine “Anadolu faciası” olarak yazıldı. Savaştan sonra, uygulaması Milletler Cemiyeti’nin gözetiminde gerçekleştirilecek olan geniş ölçekli bir nüfus mübadelesinin hatlarının çizildiği bir antlaşma imzalandı (Svoronos 1972).

Çoğunluğu Türkiye’nin Ege kıyılarında yaşayan ve sayıları 1.200.000’i bulan Rumlar, sahip oldukları her şeyden mahrum kalacak şekilde Yunanistan’a gönderilmek üzere evlerini terk etmek zorunda kaldılar. Yunan topraklarında yaşayan çoğunluğu köylü olan pek çok Türk de bu rotanın tersini izlemek zorunda kaldı (Vlachoset vd. 1978).

Yunan devletinin politikası, mülteci nüfusunun yaklaşık yarısını büyük şehirlerin etrafında tutarak bu nüfusu kontrol etmek ve yerel ekonomiye “entegre” etmektir. Atina’da kalmasına izin verilenler çoğunlukla şehir dışındaki boş devlet arazilerine, bulabildikleri her türlü inşaat malzemesini kullanarak parasız pulsuz bir biçimde evlerini yapmak zorunda kaldılar. Atina’nın ve Pire’nin etrafında yolları veya altyapı tesisleri olmayan gecekondu semtleri ortaya çıktı. Yerlerinden edilmiş insanlar, beklediklerinden daha büyük bir husumetle karışlarına çıkan bir ülkede yaşamaya çalıştılar.

Bu yerleşim yerleri, Yunan fabrikalarına ve zanaat atölyelerine düşük ücretli emek sunuyordu elbette. Pek çok insanın mültecileri kendi işlerine ve esenliklerine bir tehdit olarak görmesi de bu yüzdendi. Mülteciler şehrin kamusal hayatını tahrip eden işgalciler sayılarak şeytanlaştırıldılar. O dönemde iki komşu ülkeyi birbirine bağlamaktansa ayıran bir eşiği geçmeye zorlanan bu insanların ne evlerine geri dönmelerine ne de yeni yerlerinde kendilerini evde hissetmelerine izin verildi. Aslında bu insanların hiçbir yere ait olmalarına izin verilmedi. Üstelik Yunan hükümetinin, yoksulluğu ve rahatsızlığı gecekondu semtlerinin sınırlarının dışına çıkarmama gibi bir derdi de vardı ve sonuçta mülteci yerleşimleri mekânsal ve toplumsal olarak gettolar halini aldı.

Anadolu’dan Atina’ya gelen insanlar çoğunlukla kentli insanlardı. Son derece gelişkin bir kent kültürüne sahiplerdi ve hayatları neredeyse tümünden mahvedilmiş olmasına rağmen toplumsallık tarzları kimi zaman çevrelerindeki mahallelerdekinden çok daha zengindi. Kolektif şenlik, müzik ve şark mutfağını içeren zengin bir kültürü barındıran küçük dükkanlarını ve evlerini buluşma yerlerine çeviren bu insanlar yavaş yavaş topluluk ritimlerine dayalı bir kamusal yaşamı yeniden tesis ettiler. Yaşayış tarzları, şehrin diğer insanlarını kent yoldaşlığının bu yeni deneyimlerini paylaşmaya davet ediyordu. Zaman içinde mülteciler, etraflarına örülen karantina çemberini, önyargı ve statünün gerçek veya sembolik duvarlarını (Marcuse 1995: 249) kültürlerinin şehrin içine yayılmasını mümkün kılan gözenekli bir zara çevirdiler. Birbirine karşıt iki komşuyu (Türkiye

ve Yunanistan'ı) ayıran eşikte duran, isteği dışında işgalci konuma düşmüş bir ötekiyi temsil etmektense; mülteciler, yavaş yavaş, pek çok ortak değer ve alışkanlığa sahip iki kültürü birbirine bağlayan türden bir eşikte yaşam süren insanlar olarak tanındılar. Karşıt milliyetçiliklerin varlığına rağmen bir kez daha ortaya çıkacak olan şey, Balkanlar'daki ve Anadolu'daki farklı halklar arasında gerçekleşen kültürel alışverişin tarihine kök salmış kültürel gözeneklilik olacaktı. Nihayetinde bu bölge "Doğuyu" "Batıdan" hem ayıran hem de onları birbirine bağlayan bir eşik olageldi. Yunan Mülteci Rehabilitasyon Komitesi'nin kaynaklarının çoğunu kırsal rehabilitasyona ayırdığı uzun süren bir olağanüstü dönemin ardından sosyal konut geliştirme sorumluluğu Refah Bakanlığı Teknik Departmanı'na devredildi. Anadolu'dan gelen toplu göçün neredeyse on yıl sonrasında gece-konduları temizlemeye yönelik bir proje, model teşkil edecek bir dizi yerleşim yerini ortaya çıkardı (Vasileiou 1944: 80-90, Vlachos vd. 1978: 118, Morgenthau 1930).

1934-35 yıllarında inşa edilen Alexandras bina kompleksi bunlardan bir tanesiydi. 1930'lar Atina kent tarihi açısından bir kavşağı temsil eder. 1929'da apartman binalarında kat mülkiyetini tesis eden yeni bir yasa, konut gelişiminin hızlı bir şekilde ticarileşmesinin yolunu açtı. Öte yandan Atina'da aynı dönemde Teknik Departman'la beraber çalışan Yunan mimarlar tarafından tasarlanmış, en iyi sosyal konut örneklerinden bazıları inşa ediliyordu. Bu binalar bir süre sonra Atina'nın bütün mahallelerini yutacak olan çok katlı kalabalık özel konut binalarının karşıtı bir alternatif model oluşturunuyordu.

Alexandras kompleksi, projede yer alan binalar arasında açık alanlarının bolluğu açısından benzersizdir. Her ne kadar daireler görece küçükse de (pek çoğu bir mutfak, küçük bir banyo ve iki odadan ibaretti) hepsi bol bol yetecek kadar güneş ışığı ve havalandırmaya sahipti. Bu binalar modern mimari ruhunun sosyal konuta dair manifesto ve girişimlerinde ifadesini bulan programının somutlaştırıldığı ilk örneklerden oldu. 1933'te Uluslararası Modern Mimari Konferansı (CIAM), Modern Hareket'in hedeflerini ortaya koyan Atina Tüzüğü'ne giden yolu döşedi. (Mumford 2000: 91-103 ve Conrads

1971: 137-46). Burada kaliteli toplu konut ana hedeflerden biriydi. Mülteci konut komplekslerinin tasarımına katkıda bulunmaya teşvik edildiklerinde, Yunan mimarların yeni yaşam standartlarına uygun evler üretmek amacıyla Bauhaus ekolünün kavram ve modellerini işler kılmaları tesadüf değildi. Barınmayı tamamen bir metaya indirgeyen piyasa yasalarının doğrudan bir sonucu olmama özelliğini taşıyan bu binalar, İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki hızlı kentleşmenin takip edeceği bir örnek teşkil edebilirdi.

Alexandras bina kompleksine karakterini veren şey rasyonel bir düzenlemeydi. Kompleks, iki ayrı tipte toplam 228 daireyi içeren sekiz bloktan oluşuyordu. Tekbiçimlilik kesinlikle değişmez bir özellikti. Her haneye temel imkânlarını asgari genişlikteki alanda sağlama çabası, bu binaların planlarını, Modern Hareket'in asgari mekânsal standartlar içinde verimli olma takıntısının temsilcisi haline getiriyordu. Ancak toplumsal anlamda bu binalar, mültecilerin yalıtılma yeri idi. Binalardan arta kalan açık alanlarla hiç ilgilenilmedi ve komplekslerin şehre dahil edilmesi konusunda kimseye inisiyatif verilmedi. Bir ayrılcı bölge olarak algılanması oldukça kolay olan amorf kamusal mekân tarafından çevrelenmiş halleriyle bu kompleksler hem fiziksel hem de sembolik olarak şehirden ayrı bir yere konmuş gibiydi.

Atina'daki diğer bütün semtlerden hem morfoloji hem de işlevsellik açısından farklı görünen bu yerleşim alanlarına "normal" kentsel yaşamdan bir tür sapma atfedilmiş olmalı. Ayırıştırma, sembolik açıdan hayli etkili olsa bile, fiziksel tecridi dayatmaya çalışan bir düzenlemeye dayanmıyordu. Blokları kuşatması ve denetim altında tutması için etrafta biçimsiz bir dış mekân bırakılmıştı. Alexandras kompleksinin olduğu kadar bu dönemde inşa edilen diğer mülteci bina komplekslerinin de ayırt edici özelliği, kullanım amacı tanımlanmamış, bazen içinde ağaç bile olmayan bu âtil mekândı. Buna rağmen hasmane ve nahoş bir ortamla karşı karşıya kalan kompleks sakinleri, binaların içiyle sınırlı kalmayan özel ve ortak etkinlikler vasıtasıyla bu âtil mekânı kendilerine mal ettiler. Binaların dışında o kadar zengin ve gelişime açık bir ortak yaşam serpilip büyüdü ki dış mekân küçük avlular, kaldırımlar, ağaç gölgelikleri, doğaçlama

yoluyla oluşturulan oyun alanları ve buluşma yerlerinden oluşan ucu açık bir ağa dönüştü (Stavrides 2002b:142-3).

Binaların akılcı ve işlevi öne çıkaran tasarımının tam tersine dış mekân mutlak sınırlarla çizilmemişti. Zemindeki dairelerin çoğu alçak duvarlarla ya da çitlerle çevrelenen kişiye özel küçük avlulara açılıyor, geri kalanı ise herkesin ortak diye bildiği dış mekânla bütünleşiyordu. Bu ikinci durum söz konusu olduğunda özel veya toplu kullanımlar arasındaki sınırlar açık biçimde çizilmemişti. Komşular arasında yapılan ziyaretler, küçük şöenler ve gündelik karşılaşmalar buralarda çeşitlilik içeren ve gözenekli bir kentsel ortamın dokusunu örüyordu. Ortak çamaşır yıkama imkânlarının bulunduğu ve çoğunlukla kadınların bir araya geldiği teraslar gündelik hayatın teatralliğinin ufak çaplı sahneleri haline geliyordu. Merdivenler kış boyunca binalardaki yaşamla tamamen bütünleşmiş gürültülü oyun alanlarına dönüşüyordu. Yaşamlarını standartlaştırılmış ve boyutları asgari düzeyde tutulmuş evlerinde sürdürme konusunda hayli icatçı olan kompleks sakinlerinin etkinlikleri, Benjamin'in İki Savaş Arası Dönem'deki Napoli'de bulduğu "doğaçlama tutkusuyla" nitelenebilecek bir hal aldı. Doğaçlama, bu insanların eşik mekânlarını yaşadıkları mekânlara dönüştürmek suretiyle kolektif biçimde sahiplenme becerilerini belirten şey gibi görünüyordu. Merdiven sadece aradaki bir alanı kat etmek için kullanılmıyordu. Bilakis, gündelik hayatın önemli bir kısmı merdivenlerde ve aynı zamanda sürekli gelen geçenin olduğu kapı önlerinde, yaya yollarında ve karşılıklı blokların mutfaklarının arasındaki boş mekânda geçiyordu.

Arada kalmış alanları kilit önemdeki kamusal mekânlar olarak etkinleştirmek sınırları net olmayan kentsel siteler yaratmak anlamına geliyordu. Böylelikle gündelik kullanım sayesinde geçirgen, gözenekli bir zar örülmüş oluyordu. Atina ve hemen yanındaki liman şehri Pire'deki mülteci yerleşim yerlerinin pek çoğunda buna benzer pratikler gelişti. Bu tür bir mülteci mahallesinde yaptığı antropolojik çalışmada Hirschon'un da gözlemlediği gibi "yaya yolları yarı-özel bir alan haline gelmişti; bir evin, kamunun gözü önündeki bir uzantısı biçimini almıştı: Topluluk ile aile kaynaşmıştı. ... Kamusal ve özel

mekân nosyonu bu mahalde fiziksel, mekânsal sınırlamaları açıkça aşıyordu” (Hirschon 1998: 190). Toplumsallığın biri aile diğeri ise mahalle ile bağlantılı olan ve kimi zaman çatışan biçimlerini dengelemek suretiyle açığa çıkan yaşam, yaya yolu gibi mekânların ortak mekânlara dönüştürülmesi neticesinde eşik mekân olma niteliği kazanmıştı. Ne bir ailenin özel ortamına öylece eklenmiş ne de yalnızca kamusal şehir mekânları olarak kalmış bu kentsel alanlar genişleyen komünal yaşamın mekânsal yapıntıları haline geldiler.

Heterotopik Anlar

Bina kompleksinin bir tarafında Atina’nın kötü ün salmış hapishanelerinden birisi yer alıyordu. 1960’ların ortalarında yıkılana kadar bu geniş çok katlı bina adi suçlular kadar siyasi tutukluların da alıkonulduğu bir yer olarak kullanıldı. Hemen yanı başındaki Alexandras kompleksinde yaşayan insanlar, bitişikteki hapishane duvarının çevresinde toplananların bağırarak ya da notlar alıp göndererek buradaki akraba ya da arkadaşları olan mahkûmlarla nasıl iletişim kurduklarını hâlâ hatırlıyorlar. İnsanlar ayrıca Alman işgali süresince binalarının terasından hapishane avlusunu gözleyerek tutuklu yurtsever direnişçiler hakkında nasıl bilgi edinmeye çalıştıklarını da hatırlıyorlar. Genç kız ve erkeklerin gözünü budaktan sakınmadan, yurtseverlerin hapishane camlarından genellikle ertesi sabah katledileceklerini duyurmak üzere attıkları mesajları toplamak üzere yüksek duvarlara doğru yaklaşmalarına dair hikâyeleri onların ağızlarından anlatıyorlar. Elbette hiçbir, mahkûmların hücrelerinden birinin o gün katledildiğini göstermek için hücrelerinin penceresinden dışarıya sallandığı küçük siyah kumaşın görüntüsünü unutmayacak (Papavasileiou 2003).

Bu tür kolektif deneyimler vasıtasıyla Alexandras Prosfygika sakinleri direnişe kendi tarzlarında katılarak gizli bir dayanışma türü biçimlendirmiş oldular. Kompleksin dış mekân alanlarıyla hapishane mekânı arasındaki olasılık dışı geçişim bu ikisi arasındaki duvarda sembolik gedikler açan eylemler vasıtasıyla gerçeğe dönüştü. Farklı

aileler arasındaki böyle bir fiili dayanışma ve karşılıklı yardım döneminde yaratılan dikkat çekici geçişim, Alman işgali yıllarında (1941-1944) bu topluluğu tanımlayan niteliksel anlamda farklı toplumsal bağların oluşmasına yardımcı oldu. Alexandras kompleksi sakinlerinin etkin katılımı sayesinde bu binalar Almanlar savaşı kaybedip de şehirden tamamen çekilmeden aylar önce Atina'nın kurtarılmış bir parçasıydı.

İşte bu dönem heterotopik anların eşlik ettiği bir dönem olarak tahayyül edilebilir. Dayanışma, özel ve kamusal mekân arasındaki halihazırda geçişimli ilişkileri hem özel hem de kamusal mekânların karşılıklı olarak tanınan ortak kullanımlarına dönüştürmüş ve böylelikle de metastatik ortak mekânlar üretmiş gibi görünmektedir. Sakinlerin pek çoğu ellerinde olan yetersiz miktardaki erzakı paylaşıyor, aileler çocukların bakımında veya yemek pişirmede birbirlerine yardımcı oluyordu. Sol direniş hareketinin buralarda gittikçe daha çok karşılık bulması ve koşulların ağırlaşması nedeniyle, bu mülteci mahallelerinde eşsiz bir kentselliğe sahip komüniteryan bir kültür açığa çıktı.

Bu kültür Aralık 1944 olaylarında İngiliz tankları ve uçaklarının yanı sıra Yunan hükümet birlikleri tarafından kelimenin tam anlamıyla paramparça edildi. Atina Muharebesi denilen dönem süresince, önde gelen işgal karşıtı direniş hareketi Yunan Halk Kurtuluş Ordusu (ELAS) savaş sonrasında demokrasi ve toplumsal adaletin tesisi konusunda halk iradesini yok sayan İngilizlerin bölgedeki politikasına karşı çıktı. İngilizlerin güttüğü siyaset, 3 Aralık 1944 günü düzenlenen büyük bir barışçıl gösteriye kralcı birliklerin saldırmalarıyla ortaya çıkan katliamın taşlarını döşeyecekti. Bu olay uzun ve yıkıcı bir iç savaşın fitilini ateşledi (Svoronos 1972). ELAS üyelerinin bu bahsettiğimiz güçlerin saldırısına uğrayan Alexandras binalarını savunmak için verdikleri mücadele safları belirledi. Birçok erkek bu savaşta gerillalarla saf tutmayı tercih etti; kadın ve çocuklar ise yakınlardaki futbol stadyumunu sığınak bellediler. Evler arasındaki geçişken mekânı acı bir şekilde de olsa simgelercesine bitişik dairelerin iç duvarlarında delikler açıldı. Bu geçitler direniş-

çilerin bir daireden ötekine gidip gelmesini sağlıyordu. Atina Savaşı, arkasından gelecek iç savaşın dramatik bir girizgâhından başka bir şey değildi aslında. O Aralık günlerinde bu binalarda yaşayan insanlar, adil bir toplum düşünü savunmanın peşinde nafîle koşuşturan romantik genç savaşçıları hâlâ hatırlıyorlar (Tsougrani 2000).

Dizlerindeki ciddi bir hastalık sebebiyle yıllarını pencere kenarında oturarak geçiren 94 yaşındaki bir Alexandras Prosfygika sakini şöyle anlatıyor: “O yıllarda [1940’lar ve 50’ler boyunca] insanlar farklı yürürlerdi; sana farklı biçimde bakar, günaydın derlerdi” (Tzanavara 2000). Bu yaşlı adam binalar arasındaki kirli sokaklardan birini tepeden gören penceresini savaş sonrası yıllar boyunca “yeryüzü tiyatrosundaki bir loca koltuğu” (Benjamin 1999: 9) olarak kullanmıştı.

Bu adam kentsel gözenekliliği yaşadığı yerin kamusal mekânında aktif bir şekilde deneyimleyemiyordu. Öte yandan, modern büyük şehirlerin ekran niteliğindeki pencerelerinin aksine kendi penceresinin bir eşikler ağıyla nasıl bütünleşmiş olduğunu hissederek geçişken bir kamusal kültürün özelliklerini algılayabiliyordu.

1960’lı yılların sonlarından beri zaman zaman bu binalar, çöküntüye uğramış yerleşim alanının yerine bir park kurulacağı sözü veren hükümetlerin gündemine yerleşti. Baskı buranın sakinleri için belirsiz bir durum ortaya çıkarıyor ve kendi evlerinin bakımına para ayırmakta tereddüt etmelerine yol açıyordu. Böylelikle teraslar, merdivenler ve yürüyüş alanları gibi ortak gözenekli mekânlar harap olmaya başladı. Atina belediyesi burayı çevreleyen ve kentsel bir yeşil alana dönüştürülmesi mümkün olan geniş açık alana hiç bakım yapmadı. Bunun yerine bahsettiğimiz alan, yakındaki hastaneye veya komplekse bakan büyük futbol stadyumunda maç izlemeye gelen insanların kullandığı kayıtdışı geniş bir otopark halini aldı. Arazi ayrıca (önceki hapisanenin yerine inşa edilmiş olan) Yüksek Mahkeme Binası’nda ve hemen yan bloktaki Atina polis karakolunda çalışan insanların da günlük kullanımına tabi oldu.

Atina’da savaştan önce Alexandras Prosfygika binalarının arasındaki biçimsiz açık mekânlar önemli gayriresmi kamusal mekânlardı. Çocuklar oyunlarını burada oynar, yetişkinler yürüyüşlerini burada

yapar, daha genç olanlar da ergenliğe geçişin heyecanını burada yaşardı. Sonrasındaysa bu gevşek açık hava mekânı orta sınıf ahlaki tarafından lanetlenenecekti. Bu yerler *alana* sözcüğüyle isimlendiriliyordu. *Alana* orta sınıf anlam dünyasında, yalnızca –“serseri” sözcüğüne karşılık gelen– *alania*’ların dolaşmaya değer bulacağı yerlerdi. Halbuki *alana* özellikle düşük gelirli mahallelerde kullanım yoluyla sürekli bir dönüşüm süreci içinde olan zengin ve gözenekli bir kentsel mekân olagelmmişti.

Esasında *alana*’lar savaştan önceki Atina’nın müşterekleşme mekânlarıydı. İnsanlar binalar arasında arta kalan boş mekânları kayıtdışı bir şekilde sahiplenmiş ve onları geçici olarak belirli bir amaca mahsus ortak mekânlara çevirmişlerdi. *Alana*’ların kayıtdışı kullanımları hiçbir resmi otoritenin iznine tabi değildi; bu mekânların orta sınıfın şehre dair zihinsel haritalarında tehlikeli bölge gibi görünmesinin nedeni de buydu. Alexandras mültecileri binalar arasında yer alan *alana*’ya benzer mekânı buralarda ara sıra gezintiye çıkanlara ya da oyun oynayan çocuklara göre daha sistematik ve düzenli bir tarzda sahipleniyorlardı. Buraları zengin bir ara mekânlar ağıyla, burada oturanlardan oluşan topluluğun paylaştığı bir ortak mekânlar ağıyla bütünleştirmişlerdi.

Mülksüzleştirilmiş ve marjinalleştirilmiş insanlar mekânın kabul edilebilir bir gündelik hayat için yetersiz ya da uygunsuz olduğu sert koşullarda yaşamaya zorlanmışlardı. Bu yoksunluğu telafi etmek için çoğunlukla kayıtdışı ve icat kabilinden yolları denediler. Blomley’in de ifade ettiği gibi bu yöndeki edimler bizi, yoksulların toplumca adil sayılan bir “kolektif mülkiyet çıkarına sahip olma ihtimalini” (Blomley 2008: 325) kabullenmeye itmeli. Alexandras Prosfygika sakinleri bu dış alanı açıkça mülk edinmediler (mülkiyeti Yunan devletinde olan sokaklar dışındaki bu alan Atina Belediyesi’nin mülkü olarak kalmıştı) ama yine de kompleksin ayrılmaz bir parçası olan söz konusu alanı topluca sahiplenme hakkına sahip olmaları gerekirdi. Bunun yerine alanın fiilen bir otopark olarak kullanılması, bu arazinin bir sahibi olmadığı ve dolayısıyla orayı çıkarları uyarınca kullanabileceklerini düşünen insanların saldırgan tutumlarının bir

sonucuydu. Bu elbette belediyenin bu mekânlarla hiç ilgilenmemesi sonucunda mümkün hale geldi. Burada oturanlar evlerini satmaya yönelik baskıların muazzam boyutlara eriştiği 2000 ile 2010 yılları arasında, esasında kamusal mekânlarla ilgilenmekle yükümlü makamların buraları bilinçli olarak terk etmesi, binaların değer kaybetmesinin arkasındaki etmenler arasında yer alıyordu.

Bahsettiğimiz mekân üzerinde bugün varolan otopark, kompleksteki açık alanı hareketsiz bir kent ortamına dönüştürerek onun *alana* olma özelliğini yok etti. İnsanlar bugünlerde buraya sadece arabalarını bırakacakları bir yer bulma amacıyla geliyorlar; alan şehir merkezine çok yakın ve çok katlı binalarla kaplı olduğundan bazen bunu başaramayıp büyük bir hayal kırıklığı yaşıyorlar.

Buraları otopark olarak kullananlar kamusal mekânın bireyselleşmiş sahiplenilişine iştirak ediyorlar. Gerçekleştirmiş oldukları geçici el koyma pratikleri (çoğunlukla yinelenen) basit mekân kapma hareketinden ibarettir ve aslında dış ara-mekânların müşterek kullanımını engeller ve değersizleştirir.

Bu mekân kapma pratiklerini, kamusal mekânı “boşaltma” pratikleri olarak ya da onu bir kentsel eşiğe dönüştürebilecek *alana* benzeri mekânların potansiyeline ket vurma pratikleri olarak düşünebiliriz. *Alana*’lar hiçbir zaman boş mekânlar olmadı. Mahallenin çeşitli biçimlerde kullanılan ortak mekânının parçasıydılar. Alexandra Prosfygika’nın dış alanı da boş bir mekân değildi. Ta ki park edilmiş arabalarla doldurulana kadar. Eğer “müphem alan” [*terrain vague*] kentsel boşluktan fazla bir şeyse bu alan, Sola Morales’in deyişiyle “ihtimallere gebe, belirsiz ve dalgalanmalara açık” olduğundan bir müphem alandır (Sola-Morales 1995: 122). Buna karşın bir “müphem alan” sadece özel bir kentsel kullanımla “doldurulduğu” takdirde değil, aynı zamanda bir kentsel eşik olarak yerleşime açıldığı ve biçimlendirildiği takdirde de müşterekleşmenin mahalli haline gelebilir (Stavrides 2014: 57–8).

Son yıllar içinde bu binaların sakinleri yeniden korkulan ötekiler olarak lanetlenmeye başladılar. Ötekilik bu kez metruk binalar imgesinin temsil ettiği damgalanmış bir kentsel yoksulluk ve marji-

nalleştirmeye özdeşleştirildi. Bina sakinlerinin pek çoğu, devletten oldukça uygun koşullarda almış oldukları kredileri ödeyerek kendi dairelerinin sahipleri haline gelmişlerdi. Geri kalanların çoğu da yakın bir tehlike olarak görünen zorla kamulaştırma korkusuyla dairelerini devlet mülkünü geliştirme şirketine (KED) sattılar. Diğerleri ise evlerini ya terk etti ya da bugünkü göçmenlere, mültecilere veya diğer düşük gelirli insanlara kiraladı. Öte yandan bazıları, Anadolu'dan gelen mültecilerin torunları olarak, tüm zorluğuna rağmen cömert bir geçmişe sahip bu yerde daha iyi bir gelecek hakkının peşinden gitmeye devam ediyor. Bugün bu alan neredeyse terk edilmiş bir görünüme, hem sembolik olarak hem de kelimenin gerçek anlamıyla "hizmet dışı / düzen dışı" bir görünüme sahip. Atina'nın tam kalbindeki bu bina kompleksi –çoğu insan için kolektif olarak bastırılmış bir– geçmişe ait, değersizleşmiş türde bir alanı temsil ediyor.

Öte yandan son zamanlarda kompleksin yıkımına direnenlerin aldığı inisiyatif sonucunda binaların çevresindeki yıkıma uğramış gündelik yaşamın içine yayılan bir dizi yeni kentsel gözeneklilik deneyimi ortaya çıktı. Sayıları az da olsa, kararlı ve aktif üyelerden oluşan bir yerleşimciler koalisyonu Atina Ulusal Teknik Üniversitesi'nin (NTUA) Mimarlık Okulu'ndaki mimar ve öğretmenlerle güçlerini birleştirmeyi başardı. Gönüllüler ve ekolojik örgütler de 2000'de başlayan bu mücadeleye katkıda bulundular. Binaların içinde ve etrafında gerçekleşen halka yönelik gösteriler, sergiler, etkinlikler ve tartışmalar yoluyla buranın sakinleri ve sol ya da otoriterlik-karşıtı hareketten gelen aktivistler bu yerleşim alanının Atina'nın konut tarihi içinde bir anti-paradigmayı temsil ettiğini gösterdiler (Vrychea 2003).

Sosyal konuta odaklanan bir derse katılan NTUA Mimarlık Okulu öğrencileri, birbirinden farklı proje önerileri aracılığıyla binaların tarihine saygı duyan ve sakinlerinin buraya yönelik enformel kullanımlarından dersler çıkaran bir iyileştirme planıyla alanın yeniden canlandırılabilirliğini gösterdiler. Bu öğrenci projelerinde zengin bir çeşitlilik içinde ortaya konulan içerik, küçük daireler için

ek alanlara biçim veren ve aynı zamanda kolektif ve özel kullanımlar arasındaki geçişkenliği teşvik eden bir mimari sözcük dağarcığı öneriyordu.

2003 yılında buradaki zengin mekân-müşterekleşmesi kültürünü yeniden canlandırma arayışını kutlamak amacıyla iki günlük bir festival organize edilmişti. Aynı yıl, 2004 Olimpiyat Oyunları Atina'da gerçekleşeceğinden hükümet buranın sakinleri üzerinde aşırı ölçüde baskı kurmaya başladı. Modern Anıtlar Konseyi tartışmalı bir karar alarak hükümetin asıl amacını destekledi. Bu karar kompleksteki sekiz binadan ikisinin korunmasını öneriyor bunların modern bir konut projesinin örneğini teşkil etmeleri nedeniyle korunmaya değer olduğunu belirtiyordu. Binalar arasından yapılan böyle bir tercih elbette bu bina kompleksinin örnek oluşturuca temel mahiyetiyle tamamen alakasızdı. Böyle bir karar ne bu bina projesinin kentsel mekânının gözenekli halini ne de onun potansiyel heterotopik karakterini koruyabilirdi.

İki günlük festival, temsili yeniden yerleşim eylemleriyle Alexandras Prosfygika'da somutlaşmış ve somutlaşabilecek farklı bir sosyal konut kavrayışını sergilemeyi hedefledi. Genç aktivistlerden oluşan farklı gruplar ve mimarlık öğrencileri artık hükümetin işlettiği KED'e ait boş dairelerde geçici işgaller örgütlediler. Atina'daki konut sorunlarının, mülteci yerleşimleri ve mücadelelerinin tarihini konu alan sergiler düzenlediler. Sahiplenilen boş apartman daireleri prototip çocuk alanları ve çevre duyarlılığı sergilerine ev sahipliği yaptı. Dış mekânda doğaçlama yoluyla kurulan, otopark kullanımlarını engelleyen ve kolektif sahiplenme ile biraradalığa dair çeşitli edimleri teşvik eden yapılar vasıtasıyla kamusal ve özel kullanımlar arasında geçişken bir ilişki kurma denemeleri yapıldı. Eskiden mahallenin buluşup kahve içme mekânı olan terkedilmiş küçük bir büfe geçici olarak yeniden inşa edilip kullanıldı. Açık mekânların birinde doğaçlama bir sahne inşa edildi. Müzisyenler ve oyuncular buranın sakinleriyle ve bu alanı gündelik olarak kullanıp onun bir kamuya açık kentsel mekân olarak taşıdığı potansiyelin farkında olmayan diğer bütün insanlarla iletişim kurma fırsatını yakaladılar.

Burada kalmaya devam eden çok sayıda insan da dahil olmak üzere epey kişi, gerçekten heterotopik bir mekân örgütlenmesi deneyimine sahip olma fırsatı yakaladı.

Tüm bu şenlik ve örnek oluşturunca etkinlikler gözenekli bir müşterek mekânı yeniden geliştirmeye yönelikti. Bu etkinliklerle söz konusu binaların tarihinin onları geçişken bir müşterek yaşamın potansiyel alanlarına dönüştürdüğü gösterilmeye çalışıldı. Merdivenler yine yaşamın ve kendiliğinden karşılaşmaların mekânı haline gelecekti. Pencereler, zemin kattaki daireler ile dış mekânlar arasında doğrudan iletişim tesis eden kapılara dönüştürüldü. Aynı zamanda cephelerin birörnek görünümünü çeşitlendiren minyatür bireysellik sahneleri olan balkonlar kamusal mekândaki teatral skeçlere yukarıdan bakan geçici bir loca olarak kullanıldı.

Festival yakındaki hastanenin hastalarının bile tadını çıkardığı büyük bir şölenle taçlandı. Aktif bir doktor grubu buradaki boş dairelerin bir kısmını Yunanistan'ın her yerinden buradaki kamuya ait kanserle savaş merkezine gelen hasta yakınlarına yönelik misafirhaneye çevirme fikrini desteklediler.

Bu festival gösterdi ki bu bina kompleksinin korunması başka binalarda yapıldığı gibi müze tarzında bir yenilenme biçimini alamazdı ve almamalıydı. Burada korunmaya değer olan şey binaların taşımakta olduğu hatıralar değil bu hatıraları günümüze bağlayan geçitlerdi.

Gözeneklilik Hatıraları

Bu binaların tarihini belki de heterotopik potansiyele dair anların gedikler açtığı bir tarih olarak anlayabiliriz. Bu tarih, bugünün taşlarını döşeyen bir olaylar zinciri olmaktan ziyade kritik dönüm noktalarının etkisini gösterdiği devamsız ve yönü değişken bir akıştır. Bu dönüm noktalarını zamansal eşikler, geçmiş ve gelecek arasındaki bağlantıyı yeni ve öngörülemez bağlar kurmak üzere kesiyor görünen dönemler olarak anlayabiliriz.

Bir ev kompleksi gözenekli duvarları sayesinde tarihi içine çeker. Hatıralar izleri arayıp bulur, ancak çoğunlukla onları yorumlar ve

yeniden yorumlar. Festivalin canlandırmak istediği şey de tam bu dönüm noktalarının hafızasıdır; tarihteki bu doğurgan devamsızlıkların hafızası. Alexandras kompleksindeki mülteciler, bu eşik-üzerindeki insanlar, hem kendi yerlerinin mikro tarihindeki hem de kendi evlerinin de doğrudan dahil olduğu makro tarihteki eşik anlarının tarihine tanıklık etmişlerdi. Bunun aksine anıtlar da, “şanlı ecdattan” bugüne uzanan yolu çizen devamlılık takıntısından mustarip bir milli anlatı içindeki işaretleri temsil eder (Boyer 1994: 343).

Bu mülteci evi kompleksinin tarihi, Yunan toplumunu kritik biçimde bir ortak dünya fantezisi çerçevesinde biçimlendiren resmi Yunan tarihinin türdeşleştirici anlatısı içindeki kopuşlarla bağlantılıdır. Mülteciler milli tarihi kesintiye uğrattıyor, topluca sergilenen husumet ve çatışmalara sebebiyet veriyordu. Modern binalarının içinde sıkıştırılmış halleriyle mülteciler hem şehrin hem de hâkim kentsel değerler sisteminin dışındaydılar. Ancak, yine de ayrıştırıcı mekânsal ve zamansal zarlar üzerinde gedikler açmayı başardılar. Alman işgali, Atina’nın kurtuluşu ve bunu izleyen iç savaş, bu savaş sonrasının egemen ideolojisi olan ayrımcı demokrasinin tamir ettiği büyük kopuşlardı. Bu kopuşların işaretleri geçmişteki eşikleri temsil eder ve alternatif bir geleceği gösterir şekilde halen Alexandras Prosfygika’da duruyor. Eğer mültecilere kullanıma bağlı olarak dönüştürülmüş bu modernist çevrede kendi özgün toplumsallıklarını geliştirme izni verilseydi hayat farklı bir doğrultuda evrilebilirdi. Mültecilerin zengin kamusal ve özel yaşamı, türdeşleştirici modernist sözcük dağarcığının doğrultusunu değiştiren farklılaşmaya ve aynı zamanda bir aradalığa yönelik mekânsal deneyimler üretmenin yollarını bulmuştu. Bu binalar kente ilişkin modern kavramların Atina şehrindeki deneysel prototipleri haline gelebilirdi. Bunun yerine yıkılıp dökülmelerine izin verildi, piyasacı tarzda toplu konutlaşma yani Atinalı özel kalkınma “locaları” tarafından süpürülmeleri beklendi.

Anadolu’dan gelen mülteciler terk etmeye zorlandıkları bir dünya ile arayış halinde oldukları bir dünya arasında sıkıştırılmış halde uzun süre eşikte beklemek zorunda kalmış insanlardı. Bu insanlar belki de ayırmaktansa içermenin şehir için ne kadar önemli olduğunu herkes-

ten daha iyi anlayacak bir konumdaydılar. Onların mülteci yerleşimlerdeki muğlak ve kesintili yaşamı aslında geçirgen bir kentsel deneyimin sunduğu imkânları işaret ediyor olabilir.

Alexandras Prosfygika'da yaşayanlar birbirlerini koruma arayışının sonucunda kapalı bir cemaat oluşturabilir ve tehdit altındaki kolektif bir kimliği muhafaza etmeye yönelebilirlerdi. Bunun yerine topluluklarını dışarıya açtılar ve ötekileri memnuniyetle içeri alan kentsel müşterekleşme biçimleri geliştirdiler. Erişebildikleri biçimlendirilmemiş kamusal mekânı icatçı ve ısrarlı şekilde kullanmaları, bina sakinleriyle sınırlı olan bir toplulukla özdeşleşmemiş bir müşterek mekânı ortaya çıkardı. Komşularını, diğer mülteci kompleksleri ile yerleşim alanlarındaki akrabalarını ve de şehrin diğer bölgelerinde yaşayan arkadaşlarını içeren, genişleyen müşterekleşme pratiklerini kendi tarzlarınca desteklediler. Her ne kadar hâkim ulusal çekişmelerden dolayı anayurtlarında (Anadolu) etnik azınlık grupları ya da farklı dinsel cemaatler arasında belirli dönemlerde sürtüşmeler ve düşmanlıklar gelişmiş olsa da kültürleri kozmopolitti.

Alexandras kompleksinde olan biten şeyler belki de iki dünya savaşı arası dönemde Anadolulu mültecilerin Yunan toplumunun genelinde tetiklediği değişimlerin bir göstergesiydi. Anadolu'nun önemli ve serpilip büyümekte olan şehirlerinden gelen bu mültecilerin çoğu, Yunan toplumuyla bütünleşmelerinin şehrin geri kalanından ayrıştırılmış, köyü andıran kentsel sefalet adacıkları içinde gerçekleşmesini kabullenmeye hazır değillerdi.

Ortak bir kültür ve müşterek bir dünyaya ilişkin anılar (ne kadar şiddetle sarsılmış olursa olsun) müşterekleşme pratiklerini biçimlendirmede önemli bir rol oynayabilir. Kimi zaman umutsuz bir hal alan hayatta kalma çabası bir topluluğu kendi etrafına duvar örmeğe sevk etmek zorunda değildir. Bu mültecilerin bize öğrettiği şey yıkıcı yoksulluk koşullarındaki kritik ve acil ihtiyaçların genişleyen müşterekleşme için fırsatlar yaratabileceğidir. Yeter ki müşterekçiler bu tür bir dönemde kendi yaşam koşullarını aşan ortak değer ve özelemleri paylaşabilsinler.

Peki, kompleksin bugünkü yerleşimcileri 1922 mültecilerinin deneyim ve etkinliklerinden istifade edebilir mi? Muhtemelen evet. Bugünkü mültecilerin bir kısmı ya kompleksteki boş daireleri işgal ederek (bu boş daireler önce KED tarafından satın alınmış ama yıkım planları Yüksek Mahkeme'nin kararıyla iptal edilince kullanım dışı kalmıştı) ya da halen özel şahıslara ait olan daireleri kiralayarak burada barınma imkânı bulmuş dünyanın farklı yerlerinden gelen insanlardan oluşuyor. Kendileri de terk edilmiş bazı daireleri kullanan aktivist işgalcilerin de katılımı sayesinde bugünün göçmen yerleşimcileri paylaşım ve işbirliği biçimlerini geliştirebildiler. Hatta (uyuşturucu satışı da dahil olmak üzere) mafyavari pratiklere dahil olan kimilerini kompleksten uzaklaştırmayı başardılar. Öte yandan ne yazık ki çevrelerinden kendilerine yönelen düşmanlık ve bununla birlikte “yasadışı” diye tabir edilen göçmenlerin çoğu arasında yayılan korku kültürü, onları örtük bir şekilde geliştirdikleri müşterekleşme pratiklerini genişletmeye yönelmekten alıkoydu. Buradaki yaşama dahil olan aktivistler her ne kadar yerleşimcilerden oluşan meclislerin tesis edilmesine ve dış müşterek mekânda (ki sürekli olarak araç parkını engellemek gerekiyordu) kolektif mutfakların örgütlenmesine çokça katkıda bulunmuş olsa da muhtemelen bir tür “sekte” militan ortodoksiyle malul olmaları, müşterekleşmenin çeperlerinin açılmasına pek yardımcı olmadı. Fakat nihayetinde genişleyen müşterekleşme ortak ihtiyaçlar ve ortak düşler sayesinde daima beraberce yaratılabilecek bir imkândır.

IV. Bölüm

Konut ve Kentsel Müşterekleşme

Kentsel Hareketler ve Kentsel Müşterekleşme

Toplumsal hareketler üzerine, genelde bu hareketleri tanımlayan şeyin ne olduğuna odaklanarak devam eden bir tartışma söz konusu (Pickvance 1995, Giugni vd. 1999, Coy 2001, Tilly ve Wood 2012). Bu hareketler özgül kolektif talepler vasıtasıyla ve onlar tarafından mı oluşturuluyor? Yoksa bu hareketler yeni toplumsal ilişki biçimlerinin sınıandığı sosyal laboratuvarları teşkil etme potansiye-line mi sahip? Bu tür kuramsal tartışmaların altında can alıcı siyasal bir sorun var: Toplumsal hareketler günümüz toplumlarının farklı toplumsal grupların yeniden bölüşüme dair taleplerini yönlendirmek için geliştirdikleri mekanizmaların bir parçası mı, yoksa farklı bir toplumun tohumları aradıkları verimli toprağı toplumsal hareketler içinde mi buluyor?

Böyle bir siyasal ikilem kutsallaştırılmış akıl yürütme yöntemleriyle pat diye çözülemez büyük ihtimalle. Kapitalizmin tarihinin farklı dönemlerinde farklı toplumsal hareketler toplumun sınırlarının ötesine geçen kolektif eylemler için çok farklı fırsatlar yaratmıştır. Öte yandan yirminci yüzyılın son ve yirmi birinci yüzyılın ilk on yılında ilginç olan ve olmaya devam eden şey toplumsal hareketlerin halk sınıflarının yaşam koşullarını ve aynı zamanda farklı bir geleceğe dair özlemlerini dönüştürmede merkezi bir role kavuşmasıdır. Zibechi, bildiğimiz toplumsal hareket eyleminin ötesine geçen bir dizi fenomeni kavrayabilmek amacıyla “hareket halindeki toplumlar” (Zibechi 2010: 11) ifadesini önermişti. Zibechi bizi, toplumsal hayatın çeşitli düzeylerinde halk sınıfları tarafından geliştirilen çeşitli kolektif eylem biçimlerinin ne tür yollarla iktidar ilişkileri içindeki değişimlere ve kopuşlara ön ayak olduğunu düşünmeye zorlar.

Toplumsal hareketler üzerine olan tartışmalar kolektif bir talep etrafında örgütlenmiş etkinliklere odaklanmaya eğilimlidir ve örgütlenme biçimleri de bu bağlam içinde incelenip sınıflandırılmaktadır. Önerilen “hareket halinde toplumlar” ifadesi ise dikkatimizi, alt sınıfların gündelik hayatta kalma stratejilerinin –ihtiyaçtan dolayı ve dayatılmış bir siyasal programın sonucu olarak– bir kez eşgüdümlü hale geldiğinde ve toplu bir şekilde izlendiğinde değişim üretme gücünü fiilen ne tür yollarla kazandığına çevirir. Bu muhtemelen toplumsal hareket eylemi ile bağlantılı siyasal soruna da bir yanıt oluşturacaktır. Bir toplum hareket halinde olduğunda hareket eyleminin biçimleri de bünyesi gereği politikleşir. Bu durum o yaygın retorikteki gibi insanların bilincinin toplumun mekanizmalarını anlayacak bir düzeye erişmesinden kaynaklanmaz; insanların pratik içinde, farklı değerlerin ve toplumsal ilişkilerin onlara kendi hayatlarını ellerine alma ve bu hayatı daha iyi kılma fırsatı verdiğini görmelerinden kaynaklanır. Bu bağlamda muhtemelen politikleşmenin anlamı şu olacaktır: bir kolektifin dayanışma bağları üzerinden yatay olarak örgütlendiğinde geliştirdiği gücün farkına varır hale gelmek. Hareket halindeki toplumlar “aşağıdakilerin” gündelik hayatını politikleştiren hareketlerin gelişimine zemin hazırlar.

Kentsel hareketler, kente dair talepleri açıkça dışı vuran ve çoğunlukla kente ilişkin haklarla bağlantılı pratiklere dahil olan toplumsal hareketlerdir. Bu açıdan kentsel hareketler bu tür hakların tanımına ve kullanımına odaklanan fikirleri ve özlemleri şekillendirir. Özellikle kentsel hareketlere atfedilen kolektif eylem ve örgütlenme biçimlerinin siyasal sonuçları üzerine uzun süredir var olan ve halen devam eden bir tartışma söz konusudur (Castells 1977 ve 1983, Pickvance 2003, Hamel vd. 2000). Öte yandan bu tartışmalarda şimdiye kadar net bir şekilde öne çıkan gözlem, kentsel hareketlerin “şehir içindeki çatışmanın toplumsal inşası için anahtar önemde” (Hamel vd. 2000:1) olduğudur. Dolayısıyla kentsel hareketler, kente ilişkin çatışmalara müdahil olan hareketler olarak düşünülebilir. Kentsel hareketler tarihsel olarak tanımlanan özgül bir kentsel hak için mücadele etmekle kalmaz, aynı zamanda böyle bir hakkı tesis etmek,

tanımlamak ve dışa yansıtmak için de şehri kullanır. Lefebvre'in kent hakkı üzerine yürüttüğü tartışmayı hatırlarsak (Lefebvre 1991 ve 1996), şehrin sadece hakların bağlamı olarak değil aynı zamanda ortak bir dünyayı kolektif olarak şekillendirmeye yönelik kapsayıcı çabaların aracı ve gündemi olduğunu gösterecek şekilde kent hakkı talep eden kolektif hareketler bile keşfedebiliriz. Bu tür durumlarda siyasal iktidar ve hegemonyaya doğrudan meydan okuyan siyasal mücadelelerin kesişmesi dolayısıyla kentsel hareketler ortaya çıkar. Daha sonra da göreceğimiz gibi, Brezilya'daki evsizler hareketleri bu türde hareketler olarak düşünülebilir. Zira bu hareketler metropole özgü bir arada yaşama modellerine karşı koyan şehir-mekân toplulukları içinde ve onlar vasıtasıyla bir şeyler yaratmaya çalışırlar.

Brezilya'daki kentsel hareketler, "hareket halindeki toplum" bünyesinde gelişen hareketlerin oldukça ilham verici bir örneğini sunabilir. Bu hareketlerin talepleri ve özellikle de örgütlenme biçimleri sadece dışlanmış halk sınıflarının gündelik ihtiyaçlarını yansıtmakla kalmaz. Söz konusu hareketler insanların gündelik yaşam kavgasından dersler çıkarır. Bu hareketler belirli bir amaca uygun biçimde dayanışmaya ait (aileler arasında geliştirilen bir karşılıklı yardım biçimi olan *mutirão* örneğinde de göreceğimiz gibi) geleneksel pratikleri kendi örgütlü kolektif eylemleriyle bütünleştirme eğilimindedirler. Demek ki, gelecekteki özgürleşmiş toplumun kilit önemdeki bir ögesi olan dayanışma, ideoloji yoluyla alternatif bir değer olarak keşfedilmez, küçük ya da büyük toplulukların gündelik dayanışmalarından süzülüp gelir. Hayatta kalmaya yönelik bu gündelik mücadeleler içinde büyüyen tek şey elbette dayanışma değildir. Hâkim durumda olan ve çoğunlukla da hiçbir ümit vaat etmeyen atomlaşmaya karşı dayanışma eylemlerini ancak bu topluluklarda derin kökleri olan bir hareket büyütüp geliştirebilir.

Kentsel hareketler eğer hareket halindeki bir toplum içinden gelişirse şehir mekânlarını geçici ya da daha kalıcı, açık veya örtük bir şekilde kendisine mal etmeye yönelmekle kalmaz. Kentsel hareketler aslında, ya insanların kendi kendilerine inşa ettiği bir yerleşimde olduğu gibi açıkça yeni mekânsal düzenlemeler üretmeye

yelteneceklerinden, ya da bir gösteri veya sokak eyleminde olduğu gibi eylemleri belirli kamusal mekânlara anlam kazandıracağından şehrin parçalarını dönüştürür ve hatta üretirler. Öte yandan bu hareketlerde önemli olan şey kaynaklandıkları hareket halindeki toplumların son derece önemli bir niteliğine dayanmalarıdır: müşterek mekânların yaratımı. Bu mekânlar orada yaşayan bir topluluk tarafından yaratılmış ve onların gözetimindeki ortak kullanım mekânlarıdır. Daha sonra da göreceğimiz gibi bu mekânlar müşterek içinde üretilmiş olmaları nedeniyle özel mekânlardan olduğu kadar kamusal mekânlardan da farklıdır.

P. Linebaugh'un (2008) ortaya attığı kavramı kullanacak olursak, müşterekleşmeyi, hem hareket halindeki toplumların gündelik stratejilerini hem de bu stratejileri politikleştiren hareketleri niteleyen bir süreç olarak görebiliriz. Müşterekleşme büyük modern şehirlerde olumsal bir fenomen değildir. Geleneksel kentsel-olmayan topluluklara özgü ortak mal ve hizmet üretiminden farklı olan günümüz müşterekleşmesi metropole dair bir fenomendir; Hardt ve Negri'nin isimlendirdiği şekilde "insan yapımı müşterektir", "metropol toprağını baştan başa dolaşan ve metropolü oluşturan dillerde, imgelerde, bilgilerde, duygulanımlarda, kodlarda, alışkanlıklarda ve pratiklerde mevcut" müşterektir (Hardt ve Negri 2009: 250). Bu bağlamda "yoksulların oluşturduğu çokluk ... genişlemeye elverişli karşılaşma döngüleri vasıtasıyla müşteregin kaynaklarını sürekli keşfederek ve yaratarak hayatta kalma, barınacak yer bulma ve toplumsal hayatın biçimlerini üretme stratejileri icat eder" (a.g.y.: 254). O halde müşterekleşme –büyük şehirlerde süren yaşamlarını niteleyen zorlu koşulların üstesinden gelmeye çalışan insanlara ait– bilgi deneyim üretme ve dağıtma sürecidir.

Müşterekleşme bir icat etme sürecidir; yaratıcılık içerir, uyarılma pratiklerinin sonucu gibi görünse dahi yeni toplumsal yaşam biçimleri üretir. Eğer Agamben'in, egemen iktidarın düzenlediği hayatta kalma biçimini değil de yaşama yönelik saf potansiyel olarak özgürleşmiş toplumsal yaşamı başlı başına bir amaç sayan teorileştirmesini izlersek; müşterekleşmenin, onun ifadesiyle yeni

“yaşam-formlarının” ortaya çıkmasına fırsat sunduğunu bile söyleyebiliriz (Agamben 2000). Bu akıl yürütmedeki önemli nokta müşterekleşmenin kapitalist normların dışına taşan ortak deneyimleri ve bilgileri yaratma potansiyeline sahip olmasıdır. Dışlanmış ve marjinalleştirilmiş halk sınıfları hayatta kalma yolları tasarlamaya zorlanırlar ve bu süreç onları egemen modellerden sapan toplumsal ilişki biçimlerini keşfetmeye götürür. Örneğin geniş ailelerin toplumsal yeniden üretim çekirdeklerinden dayanışma ve ortaklaşa üretme/kullanma mikro-topluluklarına dönüşümü bu şekilde olmuştur (Zibechi 2010: 39–40).

Brezilya’daki kent yoksullarının gündelik deneyimleri düzeyinden bakıldığında şehir, “yurttaş onuruna yakışan bir gündelik hayata” sahip olmak amacıyla verilen sürekli mücadelenin zemini haline gelmiştir (Holston 2008: 313). Holston’un “başkaldıran yurttaşlıktan” anladığı şey günümüz Brezilya toplumunu niteleyen hâkim eşitsizliğe ve yurttaş farklılaşmasına karşı verilen o mücadeleler dizisidir. Öte yandan başkaldıran yurttaşlık, sadece üzerinde mücadele verilen kamusal mekânın yeniden tanımlanmasına odaklı eylemler ve talepler içinde tezahür etmez. Bu talepler “olabildiğince kuvvetli ve özgün bir şekilde... *oikos** alanında, yani uzak kentsel çeperlerdeki yerleşimin kendi kendini inşası etrafında biçim kazanan ev içi sahada” birbirine eklemlenir (a.g.y.). *Oikos*’un bu biçimde “politikleşmesi” (a.g.y.: 312) Brezilya şehirlerindeki toplumsal hareketlerin şehir hakkına odaklı olarak geliştirdikleri hareketlenmenin zeminini üretir. Hareket halindeki bir toplumda “başkaldıran yurttaşlık”, bir hedefi olan mücadeleler aracılığıyla şehri sahiplenme ve kullanmanın, dolayısıyla topluma ait olmanın yeni biçimlerini yaratır. Başkaldıran yurttaşlık sadece köklü toplumsal değişime veya toplu özgürleşmeye yönelen bir süreç olmak zorunda değildir. Öte yandan kolektif eylemin ve müşterekleşmenin tohumlarını özel

* Hane anlamındaki Antik Yunanca sözcük. Antik Yunan toplumu açısından, köle emeği ürününün sahiplenilmesi anlamındaki mülkiyetin belirlediği alan olması nedeniyle çok önemlidir. Ekonomi teriminin etimolojik kökenini oluşturur. (e.n.)

alanın, yani hanenin tam kalbine eker. Demek ki “*Oikos*’un siyasallaşması” yalnızca talepler geliştirmenin ve haklar elde etmenin bir aracı değil, hane içindeki aile ilişkilerini ve mekânsal düzenekleri yeniden tanımlamaya yönelik oluşum halindeki bir süreçtir. Hareketler kolektif icatçılıktan doğan ivmeyi bu sürece kazandırarak onu daha ileriye taşımıştır. Evlerin daha gelişkin düzenekler haline gelmesi, topluluğa daha açık hale gelmesi ve hiyerarşiden daha uzak bir biçimi kazanması bu şekilde olmuştur. Brezilya toplumunun toplumsal eşitsizlikleri doğrudan ev kompleksleri ve apartmanların düzeni üzerinden haritalandırdıklarını unutmayalım. Caldeira’nın da gözlemlediği gibi, “duvarlar şehri” São Paulo’da “kapalı kat mülkiyeti” orta ve üst sınıfların ikamet ettiği binalarda hâkim model haline gelmiştir (Caldeira 2000: 257). Bunun sonucunda ortaya çıkan “güvenlik estetiği”, çeperde yer alan mahallelerde inşa edilmiş gecekonduların çitlerine bile bir statü değeri kazandıracak şekilde şehrin tamamına yayılma eğilimi göstermiştir (a.g.y.: 293-5).

São Paulo belki de sınıfın, aşiretin veya kültürün insanları birbirinden farklılaştırmakla kalmayıp fiilen ayırım üreten mekânsal farklılıkların temelini attığı koca bir bölünmüş şehirler yelpazesindeki uç noktayı temsil eder. Güvenlikli siteler kentli üst-orta sınıf için hâkim konut biçimi haline gelme eğilimindedir. Ancak kapalı, kontrole tabi ve “güvenli” konut alanları orta ve alt sınıfların kentsel imgelemine de sarmış görünmektedir. *Oikos*’un politikleşmesi, Hardt ve Negri’den esinle söylersek “müştereği yozlaştıran” bu biçimlerle örtük veya açık çatışma halindedir. Şehrin kamusal mekânını (örneğin sokakları ve parkları) kontrollü girişe tabi mıntıka duvarlarının içine kapatan kentsel topluluklar esasında buranın sakinleri için bir müşterek mekân tanımlamış olurlar. Bu tür bir mekân daha çok kolektif olarak özelleştirilmiş mekân, yabancıları savuşturan ve “tesadüfi karşılaşmaları” engelleyen mekândır (Hardt ve Negri 2009: 254). Erken dönem kapitalist tarım işletmelerinin müşterek toprağı çitlemesini doğrudan hatırlatacak şekilde güvenlikli sitelerde “müşterek olan, mülkiyet olarak parsellenir” (Hardt 2010: 349).

Müşterekleşme örgütlü kolektif eylemlerin çeşitli düzeylerinde kendini gösterebilir. Brezilya'daki kentsel hareketlerde ve özellikle de evsizler hareketlerinde müştereklerin şehir içinde ve şehir vasıtasıyla kolektif üretiminde ilk adım toprak işgallerinin örgütlenmesiydi. İster şehirlerdeki geniş arsaların işgalini örgütleyen topraksız köylülerden, isterse de kullanılmayan boş evlerin işgalini örgütleyen kentteki evsiz insanlardan oluşsun bu hareketler, bir aileler toplamını müşterekleşmeye yönelen bir oluşum-halindeki-topluluk olarak biçimlendirirler. Müşterekleşme, bu adımda, bir dayanışma topluluğunun oluşturulması ve işgal arazisinin oluşum halindeki müşterekçiler topluluğunun koyduğu kurallar uyarınca ortak kaynak olarak sahiplenilmesiyle ilgili bir şeydir.

Sonraki adım kolektif kararlar ve eylemler aracılığıyla bir birlikte yaşam formu örgütlemektir (boş dairelere yerleşim ya da bunların paylaşılması). Bu süreçte müşteregin yeni biçimleri üretilir. Öncelikle yapı teknikleri, barınma ihtiyaçları ve prosedürleriyle ilgili müşterek bilgi yaratılır ve paylaşılır. Kentsel hareketler, birlikte yaşam pratikleri içindeki bilgi paylaşımını ve geçici “yuvalarının” yaratılmasına iştirak eden herkesin birbirlerine olan desteğini can alıcı bir nokta olarak görür.

İşgal süreçleri ve işgalin yerine getiriliş biçimleri müşterekleşme pratikleri üzerinde doğrudan etki sahibidir. Bir Brigadas Populares (Belo Horizonte'deki bir Sem Teto –tam karşılığı “Çatısız”– hareketi) üyesinin de gözlemlediği gibi, bir birlikte yaşam topluluğunun inşası açısından toprak ve bina işgalleri arasında ciddi bir farklılık söz konusudur.¹ Apartmanlar biçimlerinden ötürü ailelerin dikkatlerini kolayca kendi işgal evinin mikrokozmosuna yöneltecek türde bir mekânsal düzenleme mantığı taşımaktadır. Bu tür durumlarda aileler ortak mekânlardan, ortak mekânın yönetim ile bakım tarzlarından ve tabii ki işgal evini savunmak üzere oluşturulan ortak örgütlenme biçimlerini yaratan müşterekleşme pratiklerinden uzaklaşma eğilimi gösterirler.

1 Bu Brigadas Populares üyesiyle yazar tarafından Kasım 2010'da görüşme yapıldı.

Toprak işgalleri ise insanların karşısına daha en baştan, aileleri için barınacak yer inşa etme meselesini çözebilmek için diğerlerinin ve yeşermekte olan topluluğun yardımının zorunlu olması sorununu koyar. Bu bakımdan, oturanların bizzat inşa ettiği yerleşim yerleri, müşterekleşmenin sadece ideolojik olarak tercih edilir değil aynı zamanda gerekli, faydalı ve tatmin edici olduğuna dair farkındalıktan doğar. Böyle olunca da gerçek müşterekleşme pratikleri geliştikçe, onların yanı sıra bir müşterekleşme etiği de gelişir.

İşgal edilmiş bir topraktaki yerleşimin yaratılması ve düzenlenmesi açısından müşterekleşmenin önemi hakkında pek çok şey söylenebilir. Bir örnek göstermek gerekirse, São Paulo'nun çeperlerindeki João Candido'da bir yerleşimde, yerleşimciler topluluğunun kullanımı için müşterek bir mekân yaratılmıştı.² Bu mekân, yerleşimin merkezinde, meclisler için açık bir alanı ve bu açık alana bakan, ortalamadan biraz daha büyük bir “sosyal merkez” barakasını içeriyordu. Bu merkez, yerleşim yerindeki çocuklara derslerin verildiği, çeşitli komisyonların toplantılarını yaptıkları ve genel meclislerin toplandığı yerd. Güvenlik komisyonu, toplu yemek pişirme komisyonu, çocuk bakımı komisyonu, işsizleri destekleme komisyonu gibi topluluğun işleyişi için gereken hizmetlerde uzmanlaşan komisyonların örgütlenmesi bu tür kent hareketi inisiyatiflerinin tipik özelliğiydi.

João Candido'daki gibi yerleşimler ile, özellikle São Paulo'nun kenar mahallelerinde gelişmekte olan *favelas* gibi sadece belirli bir ihtiyaca binaen oluşturulmuş örgütsüz yerleşimler arasında çarpıcı bir fark söz konusudur. João Candido yerleşiminde olduğu gibi örgütlü işgallerde insanlar sadece “yuvalarını” değil yerleşimi de gözetirler. Buralarda topluluk için imkânlar yaratılmıştır (örneğin su depoları, çöp toplama noktaları, topluluk fırınları vs.). Yerleşimdeki “sokakların” düzenlenmesi ve bakımı da müşterekleşme pratiklerinin bir göstergesidir. Sokak burada bir “artık” mekân değil kolektif karar ve kolektif emekle oluşturulmuş bir mekândır.

2 İlerleyen kısımlardaki gözlemler Eylül 2009'da João Candido yerleşimine yapılan bir ziyarete ve gerek orada yaşayanlar gerekse MTST aktivistleriyle yapılan tartışmalara dayanmaktadır.

Bir toplumsal hareketin barınmaya ilişkin taleplerini yerel yönetime kabul ettirmeyi başardığı durumlarda müşterekleşmenin sahip olduğu potansiyelin yeni bir düzeyine erişilmiş olur. Sapopemba, São Paulo'daki União da Juta örneğine bu açıdan bir bakalım. Buradaki evsiz hareketi Sem Terra Leste 1'in ısrarlı çabaları ve eylemleri sayesinde São Paulo Yerel Hükümeti yerleşmekte olan 160 aileye buradaki araziye sunmayı kabul etmişti. Hareket yerel yönetim ve özel inşaatçılar tarafından bir sosyal konut programı yürütülmesini reddetti. Onun yerine topluluk olarak örgütlenmiş müstakbel sakinlerin de dahil olacağı farklı bir planlama, proje yapılandırma ve yönetim işleyişini kabul ettirmeyi başardılar. USINA'nın (Centro de Trabahlos para o Ambiente Habitado [İskân Edilmiş Alanlar İçin Çalışma Merkezi]) rolü bu bağlamda çok önemliydi. Katılımı planlamada uzmanlaşan bu örgüt, mimari ve planlama anlamında hareketle işbirliği içinde oldu. Süreç içinde müşterekleşmenin önemli veçheleri açısından ilerleme kaydedildi: Kır kökenli *mutirão* geleneğinden yola çıkılarak aileler arasında bir karşılıklı yardım biçimi geliştirildi. USINA, konut kompleksinin tasarım ve inşasına katılıma dair ortak çalışma anlayışına ve topluluk üyelerinin yeteneklerine dayanan yöntemler önerdi.

USINA raporlarından birinin de açıkça özetlediği gibi "Kentsel '*mutiroes*' örneğinde toplumsal değişimin pedagojik süreci insanların toprak ve kamusal fonlara erişim için mücadeleye dönük örgütlenmesiyle başlar, projelerinin kolektif bir şekilde tanımlanmasıyla devam eder ve taş işçiliğiyle sağlamlaşır" (USINA 2006: 17).

Projenin tamamlanması uzun yıllar aldı (1992-1998). Ortaklaşa aldıkları kararlarla projenin bütün aşamalarına katılan insanlar şimdi bizzat inşa ettikleri evlerde yaşıyorlar. Müşterekçiler topluluğu biçiminde örgütlenen sakinler derneği; bir sosyal merkeze, altmış çocuğa bakabilen bir kreşe ve fırına sahip olan konut kompleksinin yönetimini üstlenmiş durumda.³

3 Eylül 2009'da USINA üyeleriyle yapılan bir tartışma onların kentsel hareketlere katılımına açıklık getirmek açısından çok yararlı oldu.

Dar bir kent yorumuyla bakıldığında kentsel ortama ait olmayan *agrovila*'larda, yani işgal edilen topraklarda kurulan MST (*Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*, Topraksız Köylüler Hareketi) tarım köyleri bu yerleşimlerin büyümesine kaynaklık eden hâkim müşterekleşme işleyişlerinin genel doğrultusunu yansıtır. "Evler her bir *campesino* toprak parselinde ayrı ayrı yapılmamış, bir araya toplanmıştır" (Zibechi 2007: 122). Bu bir yandan ortak hizmetlere ve kaynaklara sahip bir yerleşim alanı, diğer yandan da ortaklaşmış binaları bu alanla bütünleştirme fırsatını yaratır. MST, üyelerine yönelik özgün yetiştirme ve eğitim programlarını desteklediğinden, ortaklaşmış binalar bu tür etkinliklere mekân sağlayabilir (Zibechi'nin araştırdığı Viamao, Porto Alegre yakınındaki Filhos de Depi *agrovila*'sı buna örnektir). *Agrovila*'lar bu nedenle farklı bir toplum arayışının küçük topluluk laboratuvarları halini alırlar.

MST örneğinden doğrudan etkilenen bir evsiz hareketi de (MTST) *assentamentos rururbanos* (kırkent yerleşimleri) ismi verilen deneysel bir birlikte yaşama modeli geliştirmiştir. Souza'ya göre "bu stratejinin merkezinde, kentli işçilerin sebze üretimiyle uğraşp küçükbaş hayvan yetiştirebildikleri ve bu sayede temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek için piyasaya daha az bağımlı olabildikleri yerleşim alanlarını şehirlerin çevresinde inşa etme girişi vardır" (Souza 2006: 382). Her ne kadar başarısızlığa uğrayınca terk edilmiş olsa da bu strateji, kent-köy karşıtlığının şiddetini bertaraf etmeye yönelik bir girişim ile geçim sürecini müşterekleştirmenin ilginç bir bileşimini bünyesinde barındırmaktadır.

Brezilya'daki kentsel hareketleri çeşitli inisiyatif ve pratik düzeylerinde niteleyen müşterekleşme süreci, buna denk düşen mekân üretim ve kullanım biçimleri üzerinde önemli sonuçlar yaratmıştır. Yerleşim yerindeki "evlerin", işgal apartmanlarının veya özyönetime tabi *mutirão* konut projelerine ait apartmanların arasında üretilmiş mekânı "kamusal mekân" olarak tarif etmek yeterli değildir. Örgütlü "müşterekçilerin" inşa ve yerleşim pratikleri içinden yeni bir mekân türü ve aynı zamanda mekânın "icra" edilişinin ve "pratiğe" geçirilişinin yeni biçimleri çıkmaktadır. Bu mekânı özel

ve kamusal mekândan ayırmak için “müşterek” diye adlandırabiliriz. Müşterek mekânda, müşterek olarak üretilen ve kullanılan mekânda, insanların yaptığı şey kendilerine bir otorite (yerel yönetim, devlet, kamu kurumu vs.) tarafından verilen bir alanı kullanmak değildir. İnsanlar aslında bu mekânı kendi kolektif ihtiyaç ve özelemleri uyarınca biçimlendirmektedirler.

Müşterek mekân paylaşılan mekândır. Kamusal mekân, yani hâkim otoritenin varlığıyla damgalanmış mekân, insanlara belirli koşullarda “verilmiş” mekânken, müşterek mekân insanlar tarafından “alınmış” mekândır. Müşterek mekân kullanıcıları mekânı sahiplenerek ve onu potansiyel bir paylaşılan mekâna dönüştürerek gelişir. Bu paylaşımın nasıl gerçekleştirileceğine ilişkin kurallar mekânı müşterek olarak üretme süreci içinde geliştirilir. Bu tür kurallar ile kamusal mekânı denetlemekte olan otoritenin dayatmış olduğu kurallar arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Bu kurallar, herhangi bir egemen iktidara referans vermeden müşterek mekânlarda mevcudiyetlerini müzakereye açan çeşitli grup ile bireylerce üretilir ve yeniden üretilir, bu yüzden de daima tartışmaya açıktır. Müşterek mekânın müşterek olarak kalabilmesi için herhangi bir iktidar birikimini –özellikle iktidarın mekâna bağlı, yerleşik türlerinin birikimini– açıkça önler nitelikte kullanılması ve özelliği üzerine tartışma ve anlaşma biçimlerinin geliştirilmiş olması zorunludur.

Bu nitelikteki toplumsal hareket pratikleri aracılığıyla gelişen müşterek mekân, bir arada-mekân ya da eşik mekânıdır. Kamusal mekân zorunlu olarak bir kimliğin damgasını taşıırken (bu onun bir otoriteye *ait olduğu* anlamına gelir) müşterek mekân sürekli yeniden tanımlanma eğilimindedir: Müşterek mekân *meydana gelir* ve müşterek mekân kolektif eylem aracılığıyla şekillenir.

Müşterek mekân bu bakımdan, eşit kabul edilen üyelerinin katılım süreçleri aracılığıyla örgütlenmiş bir topluluk tarafından yaratılan ve sürekli yeniden yaratılan mekândır. Dolayısıyla bu topluluk hareket halinde bir topluluk olmak durumundadır: kente ilişkin mücadele veren toplumsal hareketlerin katalitik etkinlikleri vasıtasıyla yaratılan hareket halindeki toplum içinde yaratılan bir

topluluk. Hareket halindeki topluluk, yarattığı yalıtık bir mikrokozmosu savunma amaçlı pratiklere yönelmeyen bir topluluktur. Söz konusu mikrokozmos kendisini “kurtarılmış” bir kale olarak sunsa bile bu böyledir. O yüzden hareket halindeki topluluk “müştereğe karşı daima tetikte ve daima cömert bir mizaca sahip”tir (Zibechi 2010: 136). Tetiktedir çünkü müşterekleşme sürecini ayakta tutmak, iktidar yoğunlaşmasına karşı savaşmak demektir. Örneğin *mutirão* inşa deneyimlerinde yerleşimcilerin kurdukları dernekler görev paylaşımının nöbetleşe yapılması konusunda özenliydi. Katılım aynı anda hem üreten hem de eğiten bir süreçtir. Fiziksel ve zihinsel iş arasındaki farkların ortadan kaldırılması gibi en zor hedefler bile bu kolektif deneyimler içinde gözetilir (USINA 2006: 33).

Hareket halindeki topluluk cömerttir, çünkü müşterekleşme verme ile alma arasındaki dengeden ibaret değildir. Kimileri belki daha fazla bildikleri, belki daha yetenekli oldukları veya belki de aile hayatında diğerlerinden daha şanslı oldukları için bazı durumlarda diğerlerinden daha fazlasını sunmak durumundadır. Cömertlik, eğer hareket halindeki topluluk gerçekten de kolektif özgürleşme ve eşitliğe doğru yürüyorsa müşterekleşme-olarak-paylaşmanın itici gücüdür. Zira müşterekleşmenin esasen yarattığı şey kolektif özleşmenin yeni biçimleridir. Müşterek mekânın yaratılması vasıtasıyla insanlar kendilerini ve topluluklarını dönüştürürler.

“Eşik deneyiminin içinde saklı olan hikmet, ötekiliğe ancak kimliğin sınırlarının açılmasıyla; tabiri caizse arabulucu nitelikteki şüphe, ikirciklilik, melezlik ve müzakereye açık değer alanları oluşturulmasıyla yakınlaşılabileceğine dair farkındalıkta yatmaktadır” (Stavrides 2010b: 18). Müşterek mekânda farklılıklar karşılaşır ama mekânın tanımlanması ve ona bir kimlik kazandırılması sürecinde hâkimiyet kazanmak için kavgaya tutuşmalarına izin verilmez. Müşterek mekân eğer bir paylaşılan mekânsa, kullanıcı-üreticileri sadece almayı değil vermeyi de öğrenmek zorundadır. Bu bakımdan müşterek mekân esasında “sunulan” mekân olarak tarif edilebilir. Mekân bir armağan gibi sunulur ve alınır. Bir hediyein sunulmasının ve kabulünün iktidar ilişkilerinin aracısı olabileceği doğrudur, fakat mekânın müşterekleş-

mesi paylaşmayı karşılıklılığın bir gereği olarak baştan varsayar (De Angelis ve Stavrides 2010: 23). Bu bakımdan müşterekleşme, rolleri değiş tokuş edilebilir halde tutan bir sunma biçimi haline gelir.

Sosyal konut ve müşterek mekân arayışı

Müşterek mekân birlikte yaşamın kilit bir ögesi olarak düşünülecekse bu mekânın alabileceği biçimleri teşhis etmeye yönelik muhtemel araştırma alanlarından biri de sosyal konut planlaması ve üretimi olacaktır. Oxford elektronik sözlüğünün önerdiği gibi “düşük gelirli veya özel ihtiyaçlara sahip insanlara, devlet kurumları ya da kâr amacı gütmeyen kuruluşlar tarafından sağlanan” her türlü konutu kapsama almak gibi bir amacımız varsa “sosyal konut” terimi belki de uygunsuz kalacaktır. Yine de sosyal konutu, barınma standartlarının ve mekânsal niteliklerin asgari bir program dahilinde kâr beklentisi değil de toplumsal refah mantığı tarafından şekillendirildiği konut projelerini ifade edebilecek bir şemsiye terim olarak ele alabiliriz.

Yerleşimcilerin ortak mekânına muhakkak odaklanması gerektiği savını içeren bir mimari ve şehir plancılığı anlayışının nesnesi olarak sosyal konutun, en azından mimarideki Modern Hareket’in öngörü sahibi bildirilerinin akabinde (Conrads 1971), kelimenin gerçek anlamıyla nasıl yeniden keşfedilmiş olduğunu gözlemlemek ilginçtir. Müşterek kullanım mekânları sosyal konut projelerinde açıkça tasarlanmıştır ve bunların hem özel mekânlarla hem de şehirdeki kamusal mekânlarla ilişkisi her zaman önemli bir tasarım problemi olmuştur. Müşterek kullanım mekânları sosyal konut komplekslerinin planlanan ve fiili yaşamlarında sosyokültürel bağlam uyarınca farklı ağırlıklara sahip olmuştur. Öte yandan bu durumun, kompleks sakinlerinin (ya da bunların herhangi bir alt grubunun) ortak kullanım mekânı olarak ele aldığımız müşterek mekânın toplumsal anlamı ve işlevi açısından doğurduğu sonuçlar, bahsedilen mekânların kentsel müşterekleşme pratikleriyle bağlantılarının izini sürecektir şekilde karşılaştırmalı olarak değerlendirilmelidir.

1920'ler ve 1930'lar özellikle Avrupa'da bu konuda önemli denemelerin yapıldığı bir dönemdir. Bu denemelerin sosyoekonomik bağlamının, işçileri ve düşük gelirle yaşayan insanları desteklemeye yönelik politikaları şekillendirmede belirleyici bir rol oynadığı açıktır. Şehrin bizi kendisinin yeni bir toplumun laboratuvarı olarak ele alındığı bir zamandı bu. Weimar Almanyası'nın Berlin ve Frankfurt'u, Kızıl Viyana ve Sovyet Rusya'nın büyük şehirleri, yeni fikirler ve binalar üreten oluşum halindeki bir mimariye şekil verilen kaplar haline gelecekti. Büyüklükleri, pragmatik ve ütopyacı yönleri ile uygulanış biçimleri açısından belki de birbirinden çok farklı olan ama kentsel mekânın etkin bir şekilde farklı bir "yeni toplumu" biçimlendirebileceği inancında ortaklaşan bu ileri görüşlü mimari denemelerin merkezinde konut meselesi vardı.

Sonraki sayfalarda ne modernist mimarinin toplumsal vizyonunun kıymetini ayrıntılı biçimde takdir etmeye, ne de belli başlı modern şehirlerin önemli alanlarını şekillendirme konusunda toplu konut tasarımının oynadığı rolü incelemeye çalışacağız. Bu bölümde demin bahsettiğimiz kente ilişkin sosyokültürel bağlamlara odaklanıyoruz. Dolayısıyla, kırsal yaşam ve geleneksel cemaatlerdekinden son derece farklı olan komünal yaşam biçimlerini tesis etme amacıyla tasarlanan ve üretilen konut projeleri içinde bir müşterek mekân anlayışının muhtemel uç verişlerini teşhis etmeye çalışmakla yetineceğiz. Alman mimarlar "devrimci hükümet tarafından desteklenen mimarinin yeni devletin yurttaşları üzerinde güçlü bir eğitici kuvvet olarak işleyeceği, tinsel ve sosyal anlamda 'yeni bir cemaat' çağrısı yapmışlardı" (Miller Lane 1985: 41).

Peki, müşterek mekân bu bağlamda nasıl kavranıyordu? Öyle görünüyor ki müşterek mekânın kilit önemdeki özellikleri, yeni kentsel toplulukların kendilerine ait saydıkları ve bu toplulukların üyeleri arasında farklı biçimlerde paylaşılan mekânın ta kendisinde teşhis edilebilirdi.

Weimar Cumhuriyeti dönemi (1919-1933) Almanya'sında konut sorununa ilişkin gelişmekte olan tartışma ve praksise iki önemli etmen katkıda bulundu. Birincisi yıkıcı savaş döneminin ardından bir anda ortaya çıkan yeni ve hesaplı konut ihtiyacıydı. İkincisi ise

modernist mimarların fikirlerinin hem yeni seçilmiş Sosyal Demokrat hükümet hem de kamuoyu üzerindeki artan etkisiydi.

Daha sonraları Berlin konut kooperatiflerinin en büyüklerinden birinin baş tasarımcısı haline gelecek olan ileri görüşlü modernist mimar Bruno Taut, sayısız yayınında “apolitik anlamda bir sosyalizm, siyaset üstü bir sosyalizm türü” (Miller Lane 1985: 48) olan “toplumsal ideal” üzerine beyanlarda bulunmuştu. Taut mimarlardan, geleceğin organik toplumuna ev sahipliği yapacak “büyük bir mimari yapının organik üyeleri [*Glieder*]” haline gelebileceklerini fark etmeleri konusunda insanlara yardımcı olmalarını talep ediyordu (a.g.y.: 49).

Weimar Üniversitesi’nin Dessau’daki ünlü Bauhaus mimarlık yüksek okulunun da kurucusu olan mimar Walter Gropius da erken dönem yazılarında gelmekte olan bir topluluğa açıkça göndermede bulunmuştu. Bu topluluk ifadesini yeni bir mimari türünde bulacak ve bu yeni mimariyi kendine yurt edinecekti. Onun ideali büyük ortaçağ katedrallerinin yapısındaki sanat ve zanaatlerin bütünlüğünden derinden etkilenmişti; hatta “geleceğin özgürlük katedral(ler)inin” yaratılması sürecinde mimarının toplumsal rolünü tahayyül etme girişiminde bile bulunmuştu (a.g.y.: 49)

O halde Weimar döneminde sosyal konut sadece uygun fiyatlı konut açığını gidermek amacıyla değil, planlı bir refah şehrinin neye benzeyebileceğini paradigmatik olarak göstermek için de üretildi. Bu yıllarda tasarlanan ve inşa edilen projelerin çoğunun “Britanyalı Bahçe Şehir Hareketi’nden derin bir şekilde etkilenerek” büyük Alman şehirlerinin çeperlerinde konumlandırılmasının nedeni de buydu (Urban 2012: 11). Ernst May’ın Yeni Frankfurt’u bu bakımdan belirgin bir banliyö karakterine sahip yeni bir şehir modeline öncülük eden büyük yerleşim mahalleleri ağı olarak tasarlanmıştı. May’ın *Trabantenprinzip* [yarı-özerk hücrelere bölünmüş şehir fikri] (Tafari 1990: 206) diye isimlendirdiği şey sadece evleri içermeyen, kiliseler ve okullar gibi önemli devlet ve belediye binalarının yanı sıra diğer sosyal imkânları da içeren geleceğin şehrinin öğelerini üretme hedefine kilitlenmiş bir planlama prensibiydi (Miller Lane 1985: 102).

Frankfurt'ta May'in planlayıp inşa etmeyi başardığı şeyi Gropius, Berlin'in dış mahallelerine yönelik "kooperatif şehir" amaçlı projesinde çarpıcı büyüklükteki bir kentsel planlama jesti olarak tahayyül etmişti (Tafuri 1990: 222). Görünen o ki her ikisi de geleceğin komünal şehrinin daha önce üzerine bir şey inşa edilmemiş bir arazide ve tamamıyla yeni bir mimari mantığıyla kurulması gerektiği fikrinde ısrarcıydı. Öte yandan yeni konut alanlarını mevcut büyük şehirlerin dışında yaratma tercihi halihazırda buralarda tasarlanan ortak mekâna önemli özellikler dayatmıştı. Bu yeni yerleşim mahallelerinde [*Siedlungen*], insanların paylaştıkları sosyal imkânlar ve açık hava mekânları şehrin kamusal mekân ağlarının ve kamu binalarının parçası haline gelemeyecekti.

Sosyal konut planlamasının modernist yenilikçi mantığının özü asgari ikametti (*Existenzminimum*). Acilen maliyetleri aşağıya çekmeye, sürat ve standartlaştırmaya dayalı inşaat teknikleri geliştirme ihtiyacı plancıları ve mimarları bireysel konutların alanını daraltmaya ve sınırlı çeşitliliğe sahip tipolojiler tasarlamaya zorladı. Yeni toplu yaşam biçimleri geliştirme tercihiyle bağlantılı olan söz konusu ihtiyaçlar, evin belirli fonksiyonlarını komünal merkez ve binalara aktarmaya yönelik örneğin, sadece toplu boş zaman etkinlikleri ve çamaşır yıkama değil, komünal yemek yapma, sağlık hizmeti ve çocuk bakımı gibi çeşitli önerileri beraberinde üretti. Esasında, Rus konstrüktivistleri, Alman Bauhaus mimarları ve Viyana belediye mimarlarının izledikleri farklı doğrultuları, müşterek mekânın ortak gündelik kullanım mekânları olarak üretimine yönelik tek bir hattan takip edebiliriz. Bunlar arasındaki farklılıkların kilit noktası halihazırda inşa edilmiş ya da inşa edilmesi önerilen yeni kentsel konut yapılarına atfedilen özerkliğin derecesidir.

Yeni Frankfurt bir dizi banliyö hücresi olarak tasavvur edilmişti. Bu açıdan özerklik, planlamanın açık bir hedefiydi, ama bir yandan da özerklik ancak yeni alanları şehrin geri kalanından ayırma pahasına tesis edilebilirdi. Bir birlikte yaşam topluluğu fikri ve deneyimi, buranın sakinlerinin toplumsallık ve ortak alışkanlık bağları yaratacağı varsayılan ortak sınıfsal niteliklerinin yanı sıra ortak tesislerin

kullanımına dayanıyordu. Müşterek mekân, planlama yoluyla belirgin bir biçimde tesis edilmişti ve bireysel olarak giderilmesi mümkün olmayan benzer ortak ihtiyaçları paylaşan sakinleri birbirine bağlama işlevini yerine getirmesi bekleniyordu. Modernizmin egemen işlevselci mantığı paylaşım ile ihtiyacı neredeyse eşitlemiş görünüyordu. Yeni tinsel ve toplumsal kardeşlik bu açıdan, işlevsel “bahçe şehre” atfedilen hijyen ve üretkenlik beklentilerine odaklı akılcı ve verimli bir planlamanın önkoşulu değil sonucu olacaktı. Öte yandan bu tür bir topluluk (ve onun için yaratılmış müşterek mekân), şehrin geri kalanından ayrı tutulacak ve bu yüzden de şehirdeki halihazırda mevcut ya da potansiyel olarak varolan diğer müşterek ve kamusal mekânlarla bağlantı kuramayan, toplumsal olarak tek-biçimli bir topluluk olacaktı.

“Özgürleştirilmiş çalışma” rasyonalitesini ifade ettiği varsayılan işçi sınıfı kooperatifi *Siedlungen* ile amaçlanan, onun “bir bütün olarak kapitalist şehre karşı imkân dahilindeki bir alternatifin” imgelelerini sunmasıydı (a.g.y.). Öte yandan yapılan plan, bunları genişleyen müşterekleşme ağları tesis ederek şehrin geri kalanını etkileyebilme gücünden tamamen yoksun istikrarsız kentsel mıntikalara indirgedi.

Bu sosyal konut projelerinin bazılarında çitleme karşısı dinamik yaratan şey belki de binalar arasındaki açık alanın niteliğini değiştiren yeni bir planlama usulüydü. Sokak boyunca veya içerlerdeki avlunun çevresine dizilmiş (on dokuzuncu yüzyıl boyunca kullanılan bir düzenleme) binaların oluşturduğu yerleşim mahalleri modelinden ayrışacak şekilde modernist planlama, aralarında geniş açık mekânlar olan bağlantısız (ve genellikle yüksek) binalar fikrini devreye soktu. Projesine bağlı olarak bu tür bir planlama, kompleksin müşterek mekânında muhtemelen geçişimli sınırlar yaratmıştı. Örneğin binaları çevredeki sokaklara dikey bir şekilde yerleştiren “parmak planı” (Miller Lane 1985: 90), binalar arasındaki mekânı genel erişime açma potansiyeli taşıyordu. Bu tür ortak mekânlar şehrin kamusal mekânlarıyla zaman içinde bütünleşebilirdi; keza özellikle savaş öncesinde inşa edilen sosyal konut komplekslerinin bugün şehrin yoğun dokusunun parçası haline gelmesine bakılırsa bu mümkündü.

Kızıl Viyana örneği, sosyal konut komplekslerine dahil edilen müşterek mekânın karakteri üzerindeki doğrudan etkisi bakımından, muadili Alman şehir konutları projelerinden önemli bir biçimde farklılaşıyordu. Eve Blau'nun gösterdiği gibi Sosyal Demokratlar "banliyo *Siedlungen*'undan ziyade kentli *Gemeindebauten*'ları* inşa etmeye" karar vermişlerdi (Blau 1999: 172). Bu bakımdan Kızıl Viyana belediyesi, konutları Viyana'nın dış kesimlerinde değil kent sınırlarının içinde inşa etme kararı aldı. Viyanalı mimarlar ve plancılar özerk veya yarı-özerk kentsel adalar tasarlamaktansa mevcut büyük bina komplekslerini kent dokusunun içine eklemenin yollarını aramak durumundaydılar. Yapılan tipoloji tercihi, görünüşte, binaların bir iç avlu çevresine dizildiği, halihazırda bilinen bir mahalle tipini esas aldı. Öte yandan şehir-inşa biriminin yönlendirmeleri, her bir kompleksin komünal mekânının kullanımı ve şekli üzerinde can alıcı etkileri olan bazı önemli yeniliklerin önünü açtı. "Kızıl Höfe [Avlular]" komünal tesisler çamaşırın topluca yıkanabilmesi için inşa edilmiş binalara, kreşe ve bir örnekte de merkezi bir kolektif mutfak ile yemek odasına sahipti (a.g.y.: 213). Küçük bir şehir meydanıyla boy ölçüşecek boyutları olan merkez avlu hem komünal hem de özel mekânlara açılıyordu (a.g.y.: 228) ve böylelikle de bina sakinleri için ana müşterek mekân haline gelebiliyordu. Burada önemli olan şey ise şuydu: Her ne kadar bu avlu şehrin geri kalan kamusal mekânından çoğunlukla muazzam büyüklükteki kapı ve geçitler vasıtasıyla net bir şekilde ayrıştırılmış olsa da "dışarıdakiler" için avlulara doğrudan giriş ve buraların kullanımı mümkündü (ve hâlâ da öyle). O halde geleneksel Viyana konut alanlarının avlularına kıyasla bu müşterek mekânlar kamusal kullanıma daha açıktı (a.g.y.: 230). Öte yandan bir bütün olarak bu mekânsal düzenlemenin, tanınabilir bir mekânsallaşmış kolektif kimlik vasıtasıyla şehrin içinde varlığını belirginleştiren potansiyel bir çitlenmiş cemaat izlenimi verdiğini de kimse göz ardı edemez. Bu komplekslerin Na-

* Avusturya'da, en yaygın biçimiyle de Viyana'da 1920'lerden başlayarak 1934'e kadar yoğun biçimde inşa edilmiş olan bir sosyal konut biçimidir. Dönemin siyasal ufkı doğrultusunda tasarlanmıştır. Komünal yönelimli bir sosyallığe elverişli bir şekilde inşa edilmiştir. (e.n.)

zilere direniş sürecinde işçiler-sakinler tarafından “birer kıvılcık” olarak yorumlanması, hatta fiilen deneyimlenmesi ise bunu izleyen sarsıntılı dönemde söz konusu olacaktı (Zednicek 2009: 15).

Hem Kıvılcık Viyana’da hem de Weimar Cumhuriyeti şehirlerinde müşterek mekânlar buralarda yaşayanların gündelik hayatlarına komünal yönler eklemek ya da bunları teşvik etmek için planlanmış ve sunulmuştu. Hatta komünal bir şekilde örgütlenmiş yeni bir toplumu geliştirme açısından bu planlama hamleleri “pedagojik” olarak görülebilir. Öte yandan, buraların sakinleri, tarihsel bağlamın yanı sıra kökleri derinde olan kültürel alışkanlıklara bağlı sebeplerden ötürü, mimarının yarattığı içsel potansiyellerin her durumda peşinden gidecek kadar hazırlıklı görünmüyorlardı. Örneğin kadınlara onları belirli gündelik yüklerden azade kılacak veya hiç değilse bu yükleri paylaşabilecekleri imkânlar sunulmuştu. Toplumsallaşma ve ev içi bakım işinde çalışan birer işçi olarak görünürleşme şansı verilen işçi sınıfından kadınların özgürleşmesine yardımcı olan ortak mekanik çamaşırhaneler birer müşterek mekân değil miydi? Blau, *Gemeindebauten*’ın “özel ile kamusal yaşam mekânı arasındaki, ev işi ile ev dışında yapılan iş arasındaki ve aile ile topluluğun geneli arasındaki sınırı” muğlaklaştırdığını belirtir (Blau 1999: 215). Bu durum, özel mekâna odaklı yaşayış pratikleri ile toplumsal ve kamusal mekân odaklı yaşayış pratikleri arasındaki geçişimli ilişkilerin gelişimi için aslında verimli bir zemin yaratıyordu. Ancak, her ne kadar bu topluluklar gelecekteki özgürleşmiş bir toplumun tasarımları olarak yansıtılmış olsa da, aslında burada yerleşik bir türdeş toplumun sınırlarını aşmaya eğilimli müşterekleşme pratiklerinin varlığından bahsedemeyiz.

1917 devriminden sonra aynı dönemde Sovyet Rusya’da geliştirilen konut politikaları yeni bir toplumun inşasıyla bariz bir şekilde daha fazla bağlantılıdır. Bu örnekte mimarlar, plancılar, seçilmiş işçi temsilcileri ve resmi görevliler, gelmekte olan komünist toplumu yalnızca tasarlama değil aynı zamanda yaratma arayışındaki fikir ve öneri alışverişine devrimden hemen sonraki ilk günlerde dahil olmuşlardı. Modernist sanatsal ve mimari ürünlerin mayalandığı

bu dönem, Stalinist süreçte siyasal olduğu kadar kültürel anlamda da farklı bir perspektif şiddetle dayatılınca ani bir kesintiye uğradı. 1917'den sonraki ilk yıllarda ihtiyaca binaen ortaya çıkan barınma komünleri deneyimiyle başlamak üzere, aynı yerde yaşayanların paylaşacağı ve "yaşamı örgütlemenin yeni yollarının sınama alanı" olarak düşünülen mekânın anlamı, nitelikleri ve biçimi üzerine büyük bir tartışma peyda oldu (Khan-Magowedov 1978: 343).

Kent arazisinin devlet mülkiyetinde olmasının yanı sıra ekonominin ve toprağın kullanımı hususunda çeşitli düzeylerde yapılan merkezi planlama, ortaya Kızıl Viyana ve Weimar Cumhuriyeti'ndekinden farklı bir bağlam çıkardı. Öte yandan tasarlanacak müşterek mekân hakkında öne sürülen yenilikçi ve umut vaat eden fikirleri mümkün kılan şey, yeni bir mimari içinde ve onun aracılığıyla yeni bir komünal yaşam biçimini geliştirecek ileriye dönük farklı bir bir arada yaşayanlar topluluğu arayışıydı.

Böyle bir perspektif üzerinden 1920'lerde geliştirilen önemli bir yeni konut tipi *dom-kommunaydı* (komünal konut). Anatole Kopp'a göre bu "her türlü hizmet ve imkâna erişimi olan küçük bir özerk komün işlevine sahip kentsel bir unsurdu" (Kopp 1970: 130). Daha özelde ise *dom-kommuna*, konstrüktivist mimarlar grubu OSA'nın gözünde bir "toplumsal yoğunlaştırıcı" (Tomas 1978: 272 ve Kopp 1970) ve toplumsal yaşamın kolektivist örgütlenme biçiminde dönüşümünün vücut bulacağı mekânsal bir yapıydı. Aslında toplumsal yoğunlaştırıcılar fikri konut üretiminin aciliyeti ile yerleşimciler için gündelik hayata dair yeni alışkanlıkları şekillendirmesi beklenen yeni mimari tiplerin tasarımı arasında bağ kurar. Bu tür yenilikçi tasarım önerilerinden umulan şey, yeni mekânsal düzenlemeler içinde işlevselci verimliliğe fazlaca gömülmüş ama aynı zamanda da "yeni insan" üretmeye yönelik siyasal projeden esinlenmiş mimarlar tarafından üzerinde titizlikle çalışılan ve hatta "ölçülen" yeni kolektif alışkanlıkların somutluk kazanmasıydı.

Dom-kommuna, komünal imkânlar eklenmiş geniş bir apartman dairesinden ibaret değildi. İnsanların daha önce bireysel dairelerin parçası olarak düşünülen mekânları (mutfaklar ve yemek

odaları, çamaşır alet edavatı ve dinlenme alanları), ayrıca daha önce bütün bir şehrin kamusal yaşamıyla ilintili olan mekân ve olanaklarını (rekreasyon alanları, kütüphaneler, kreşler, işçi kulüpleri vs.) paylaşacakları bir bina/topluluktur. Bu bakımdan “komünal konutlardaki” müşterek mekân çeşitli tür ve biçimlerde kendisini gösterecek, şehir mekânı ve kişisel dairelerle bağlantısını pek çok farklı yolla kuracaktı. 1920’ler boyunca konu hakkında yapılan araştırmalar ilerledikçe bu mimari tip evrimleşti, binanın komünal ve müşterek kısımları özel kısımlar aleyhine genişledi. Pek çok uzman arasından mimar T. Kuzmin, gündelik hayatın son derece katı, ordudakine benzer bir mekân-zamansal örgütlenme temelinde düzenlenmesini, söz konusu komünal konutlarda bir tür “yaşamın süper-kolektifleştirilmesinin” gerçekleştirilmesini önerdi (Kopp 1970: 152–5). Kopp’un sarıh bir şekilde ifade ettiği gibi bu tasarıdaki ev “o kadar ‘komünal’ bir evdi ki, artık bir ev olmaktan çıkmıştı” (a.g.y.: 144).

Dom-kommuna üzerine araştırmalar 1930’ların başında aniden sona erdi. Hatta Parti kararlarında *dom-kommuna* Kuzmin’inine benzer görüşlere sahip mimarlar tarafından ileri sürülen olabilecek en mantıksız ve ütopyik önerilerle bir tutularak mahkûm edilmiş ve alaya alınmıştı. Fakat *dom-kommuna*’yı yaratan fikirler ve bu konut tipinin deneysel uygulamaları, kamusal mekân ile özel mekân arasındaki ilişkinin bir konut kompleksinde yeniden tanımlanışının mümkün olmakla kalmadığını aynı zamanda bunun yeni komünal mekân türleri yaratabileceğini göstermişti. “Toplumsal yoğunlaştırıcılık” fikri, mekânsal örgütlenme biçimlerinin toplumsal yaşam içinde olası değişimleri ateşleyebileceği, teşvik edebileceği, hızlandırabileceği ve hatta bunlara ilham verebileceği inancını halihazırda bünyesinde taşıyordu. “Yeni bir yaşam yeni biçimler ister” (a.g.y.:145). Müşterek mekânlar bu yeni yaşama biçim vermede kilit bir rol kazanmıştı. Öte yandan bu mekânların özerk bir bina-topluluğa mı mahsus kalması gerektiği, yoksa mevcut şehirlerin bütününe doğru yayılan ya da yeni yaratılan şehirlere uygulanan bir mekânlar ağının parçası haline mi gelmesi gerektiği konusu tartışmalıydı.

Dom-kommuna'yı yinelenebilir bir bina bloğu olarak kullanmak suretiyle yeni şehirleri tasarlayıp inşa edilebileceklerine inanmaları öncü Sovyet plancılarının hatalarından biri gibi görünüyor. Halbuki, "şehir planlaması geniş ölçekte mimariden daha fazla bir şeydir" (Thomas 1978: 276). *Dom-kommuna* tipi konut kolektivizminin savunucusu olan plancıların fikirleri hâkim olsaydı Sovyet şehirlerinin daha müşterek-yönelimli bir hal alıp almayacağını gerçekten de bilemeyiz. Fakat şunu biliyoruz ki "modern tasarımın yenilgisinden sonra" (a.g.y.: 275, ayrıca Kopp 1970: 235), yani 1930'dan itibaren mimarlık, bir toplu özgürleşme mekânı arayışından çok "Sosyalist Devleti" anıtsallaştırıp övmekle ilgilendi. 1920'lerin ortalarından itibaren zaten yeni bir konut modeli ortaya çıkmaya başlıyordu. Khan-Magowedov'un da gözlemlediği gibi "komünal konutun kapalı sisteminin yerini bölmeli konutlar, dükkânlar, çocuklar için tesisler, kantinler vs.'den oluşan büyük barınma kompleksleri alıyordu" (Khan-Magowedov 1978: 346). O günlerden SSCB'nin son günlerine kadar pek çok kent (bunların bir kısmı yeni model şehirler olarak sunulmuştur) ortamını şekillendiren şehir-planlama kararları epey uzun bir yol kat etmiştir. Lakin öyle görünüyor ki, planlama konusunda 1930'larda gerçekleşen önemli kayma, potansiyel komünal mekânlar aleyhine olacak şekilde kamusal mekânların tasarımını öne çıkarmıştı. Kamusal mekânları büyük komplekslerin sakinlerinin kullanması hedeflenmişti ama bu mekânlar orada oturanlardan çok devletle özdeşleşmişti.

Belki de erken dönemdeki modernist Rus mimarlarının anlamayı başaramadığı şey, müşterek mekânın yeni toplumsal ilişkileri şekillenmeye zorlayan hazır bir kalıp olmaktan ziyade, bu ilişkiler için bir itici güç olması gerektiği idi. 1945 sonrasındaki SSCB plancıları ise, kalkınma ve Doğu-Batı husumetine kafayı takmış devlet kontrolündeki üretken makineye hizmet edecek işlevsel bir kent ortamı tesis etmeye yöneldiler. Kırılgan ve bağlama karşı duyarlı haliyle müşterek mekân, potansiyel bir post-kapitalist toplumun sunduğu toplumsal deneycilik dönemi gerek mimarların, gerekse o konutlarda oturan aktif insanların önemli bir ampirik ve teorik keşfi haline

gelebilirdi. Yine de “toplumsal yoğunlaştırucular” ve “*dom-kommuna*” gibi prototipler, müşterek mekânın vasıf ve niteliklerine yönelik arayışın yanı sıra, kolektif olarak örgütlenmiş ortak yaşama yönelik yaşam pratikleri arayışı açısından da değerli denemeler ve fikirlerdi.

Kızıl Viyana, Weimar Cumhuriyeti’nin şehirleri ve erken dönem Rus kentsel deneyleri bu bağlamda karşılaştırılabilir hale geliyor. Komünal alışkanlıklara ve insanlar arasında kurulacak yeni topluluk bağlarının geliştirilmesine yönelen yeni bir hayat arayışı bu süreci teşvik etmesi, sürdürmesi ve hatta yaratması beklenen mimari önerilerle bağlantılıydı. Bütün bu örneklerde kilit önemde görünen şey ise mimari çözümler tasarlama sürecine ve müşterek alanları kullanım ve kolektif sahiplenme biçimleriyle dönüştürme sürecine buralarda yaşayanların etkin katılımının olmamasıydı. Müşterek mekân ancak insanlar onu fiilen şekillendirdiklerinde ve onun tarafından şekillendirildiklerinde, ayrıca yine ancak onun içinde ve onun aracılığıyla paylaşım mekânları yaratmayı sürdürdüklerinde var olma potansiyeli taşıyabilir. Müşterek mekân, arzulanan bir topluluğa istenilen şekli verecek kap olmaktan ziyade paylaşım vasıtasıyla ortaya çıkabilen türde bir mekânsallıktır. Böyle bir topluluğu zorlayarak vücuda getiren veya böyle bir oluşum halindeki topluluk için mekânsal sınırlar üreten müşterek mekânlar önünde sonunda yeni çitleme biçimlerine zemin hazırlamış olur. Keşfedici bir mimari müşterek mekân yaratım dinamiklerine paha biçilmez katkılarda bulunabilir fakat mimarlık tasarlanan mekânların müşterekleşmiş mekânlar, müşterekleşme mekânları ve müşterekler olarak mekânlar haline gelmesini tek başına garanti altına alamaz.

Kendini Yeniden İcat Eden Kentsel Topluluklar

Atina’da inşa edilen sosyal konut komplekslerinin güncel durumu ve mekânsal özellikleri üzerine son dönemlerde yapılan araştırmalar müşterek mekânların yaratımında planlamanın ve tasarımın rolüne dair ilginç bulgular sağlayabilir. Bu araştırmalar kamusal ve özel mekânlar arasındaki ilişkilerin farklı biçimlerini ve kullanıldıkları

yıllar boyunca bu biçimlerin nasıl geliştiğini tespit etmeyi amaçlıyordu.⁴ Yunanistan'daki sosyal konut edindirme biçimi diğer Avrupa ve Latin Amerika ülkelerindeki benzer projelerden iki farklı özelliğe sahipti. İlk olarak, inşa edilen komplekslerin çok büyük bir oranı Yunanistan'a 1922 nüfus mübadelesinden sonra gelen Yunan kökenli mülteciler için tasarlanmıştı. İkincisi, Yunanistan'daki bütün sosyal konut edindirme örneklerinde buralarda oturanların kiracı (dairelerini devlete bağlı bir toplumsal refah kurumundan kiralayan kişiler) değil ev sahibi olması düşünülmüştü. Bu programların ilk başlatıldığı 1920'lerden itibaren bahsedilen sosyal desteğe tabi insanlara talep ettikleri takdirde oldukça ucuz fiyat ve ucuz kredi koşullarıyla satış işlemi gerçekleştirildi ve tapuları verildi.

Bu iki ayrıksı özellik, istisnasız küçük dairelerinde sınırlı imkânlarla yaşayan yerleşimcilerin icatçılık özelliğini örtük bir şekilde de olsa tetikledi. Çoğunlukla Anadolu'nun kentli nüfusundan olan mülteciler zengin bir kentsel kamusal yaşam kültürüne sahipti. Bu bakımdan yoksulluk ve ahlak dışı davranışlarla damgalanan (Atinalılar kamusal kültüre ilişkin bakış açıları ve gündelik sosyalleşme alışkanlıkları açısından mültecilere kıyasla daha muhafazakârdı) sosyal konut gettolarını toplumsal yaşam açısından zengin mahallelere dönüştürdüler.

Mülteci mahalleleri özellikle orada oturanlar arasındaki yoğun mübadele ağı sayesinde müşterekleşme icatçılığının sergilendiği alanlara dönüştü. Hirschon'un da gözlemlediği gibi bu ağ "içsel bir çelişkiye sahipti... zira her ne kadar komşuluk ilişkileri eşitlikçi ve evrenselci olsa da alma ve verme eylemleri bir statü eşitsizliğini zorunlu kılıyordu" (Hirschon 1998: 172). Öyle görünüyor ki, bulanıklaşmış ve ayırt edilemez hale gelmeden mahalle yaşamının gruba dayanışmayı ve karşılıklı desteği sunmasını teminat altına alanlar esasen kadınlardı (a.g.y.: 173).

⁴ *Yunan şehirlerinde İnşa Edilen Sosyal Konut Komplekslerinde Kamusal-Özel Mekân İlişkilerinin Dönüşümleri* başlıklı araştırma programı. (2009-2011 arasında NTUA fonuyla yürütüldü). Araştırma ekibi: S. Stavrides (baş araştırmacı), M. Kopanari, P. Koutrolikou, F. Vatavali, C. Marathou ve V. Guizeli.

Bu bakımdan müşterekleşme ortak kullanım alanları ve tanınabilen alışkanlıklar yaratan çok düzeyli ve çok yönlü bir süreçti. Öte yandan bu alanların kapalı cemaatleri tanımlaması ya da simgelemesi amaçlanmamıştı; bunlar daha ziyade burada oturanlar tarafından eşik mekânları, şehrin geri kalanındaki insanlarla buluşabilecekleri ve bir açık kamusalılık yaratabilecekleri mekânlar olarak görülüyordu. Mülteciler kentsel gettolarının sınırlarından taşıldılar, açık ve kapsayıcı kozmopolit kent kültürleri vasıtasıyla Atina'daki kamusal yaşamı etkilediler.

Hem buralarda oturan mültecilerin hem de İşçi Konut Kurumu (OEK, devlete ait bir sosyal yardım kurumu) sosyal konutlarından yararlanma hakkı elde etmiş olan yerleşimcilerin dairelerinin sahibi olmaları, kompleks sakinlerinin binalarına ihtiyaca binaen yaptıkları sayısız müdahaleyi mümkün kıldı. Apartmanlarının mekânını genişletme yöntemleri, örneğin balkonları ek odalara dönüştürmeleri veya aile yaşamına dair unsurları koridorlar, açık mekânlar ve teraslar gibi ortak kullanım yerlerine taşımaları, zengin bir çeşitlilik yarattı. Ortaya çıkan sonuçlar pek çok örnekte Benjamin'in Napoli üzerine yazdığı ünlü makalesinde bahsedilenlere benziyordu: Apartmanlar “insanların kabuklarına çekildikleri bir sığınak değil, içeriden dışarıya taşıdıkları bitmez tükenmez bir su deposu” haline gelmişti (Benjamin 1985: 147).

Müşterekleşme pratikleri elbette bireysel çıkarlarla sıklıkla çatışıyordu. Özellikle kültürel türdeşlik ağlarının halihazırda mevcut olmadığı OEK komplekslerinde, paylaşılan sınıf aidiyeti müşterek mekânın dönüşümü ve devamlılığı için gereken sakinler arası dayanışmayı ve ortak inisiyatifleri teşvik etmede yetersizdi. Yukarıda bahsettiğimiz araştırmada keşfettiğimiz üzere, bu örneklerde müşterekleşme, “yabancıları” ve “ötekileri” kesin sınırlarla tanımlanmış kullanıcılar/oturanlar cemaatinden dışlayan kararlar vasıtasıyla müşterek mülkiyeti koruma ve sürdürme pratiği haline gelme eğilimi taşır. Müşterek mekânın (ya da müşterek olarak görülen herhangi bir malın) kapalı bir cemaatle özdeşleştirilmesi en temelde müşterekleşmeyi bir kolektif özelleştirme pratiğine doğru yöneltir.

Gözeneklilik müşterek mekânın önemli bir özelliği olmak zorundadır ve müşterek mekân kullanıcıları arasındaki alışverişler geçişimlilik yoluyla gerçekleşebilir. Gözeneklilik mekân-müşterekleşmesi pratiklerinin hem ön koşulu hem de sonucudur.

Müşterekleşme, müşterek mekânlar yaratırken kamusal mekânı dönüştürmekle kalmaz. Müşterekleşme özel hane mekânlarını doğrudan etkiler. Kentsel hareketlerin gelişimine eşlik eden örtük bir toplumsal değişim hane halkının nasıl değiştiğine bakarak gözlemlenebilir: Hane halkı içsel olarak birer müşterekçi mikro-topluluk haline gelerek ve dışsal olarak da komünal örgütlenmeyle yeni türden ilişkiler geliştirerek değişime uğrar. Kadının değişen rolü bu süreçte merkezi bir konumdadır (Zibechi 2007: 246). Zibechi'ye göre kadınlar halk mücadelelerini alenen liderlik ederek değil, komşu haneler arasında gündelik alışverişler vasıtasıyla inşa edilmiş olan mevcut işbirliği ağlarını destekleyerek ve genişleterek sıklıkla etkilerler. Bilgi ve hizmet alışverişine yönelik gündelik eylemler toplumsallığın dokusunu örür ve kadınlar bunda merkezi bir rol oynar. Böyle bir bağlamda “ne kamusal ne de özel olan yepyeni bir ev-içi mekânın yaratımına” katkıda bulunan yeni aile biçimleri ortaya çıkar (Zibechi 2012: 39).

Anadolu'dan gelen mültecilerin daha önce bahsettiğimiz yerleşim yerlerinde geliştirilen gündelik dayanışma ağlarında olduğu gibi, Latin Amerika'daki kadınlar da belirli kamusal mekânlardaki (örneğin açık hava pazarlarındaki) varlıklarını muhalif eylem ve hareket girişimlerini geliştirmek ve hatta inşa etmek için kullanmışlardır. Böylelikle de kadınlara sadece *oikos* alanıyla bağlantılı sorumluluklar ve haklar yükleyen egemen toplumsal cinsiyet sınıflandırmasından kendilerini kurtarabilmişlerdir.

Şili'de insanların kendi inşa ettikleri kent yerleşiminin mekânsal mantığı ile onun yerini alan (Zibechi 2007: 209–11'de bahsedilen) sosyal konut kompleksinin mantığı arasında yapılacak bir kıyaslama bu bağlamda aydınlatıcı olabilir. Birincisinde insanlar kendi mekânlarını bu mekânda yaşayarak üretiyorlardı. Üstelik özel konutlar ile müşterek mekân arasındaki geçişimliliğe izin verecek

şekilde kendi müşterek alanlarının gözenekliliğini hep birlikte kabullenmişlerdi (öte yandan yerleşimin dış sınırları topluluğun gücünün sınırlarını yansıtacak şekilde katı ve ayırt edilebilir bir durumdaydı). Aynı insanlar yeni inşa edilen sosyal konut komplekslerine taşınmaya zorlandıklarında tanımlı bir topluluğa ait olma hissini kaybettiler. Mekân parçalara ayrılmış, rasyonel bir şekilde niceliği belli özel ve kamusal kullanım alanlarına bölünmüştü. Araştırmacı Zibechi'nin bahsettiği Juan Carlos Skewes'e göre bu, "dişil bir alandan eril bir dünyaya geçişin" (a.g.y.: 211) nasıl etkin bir şekilde dayatıldığının ifadesiydi. Halk sınıfları bilhassa kriz dönemlerinde ya da devletin onları göz ardı ettiği ülkelerde hane halkının doğaçlama ve icatlar yapma özelliğine ve aile ağlarına dayanarak ayakta kalırlar. "Alttakilerin" mücadelelerinin icatlar yapma özelliğini zaman zaman destekleyen de bu ağlardır.

Müşterekleşme, eylemin öznelerini yaratır. Bu da eylemlerin aktörleri tanımladığı bilindik biçimde gerçekleşmez sadece. Müşterekleşme, kolektif kimliklerin inşa ve icra edilme biçimlerini değiştirir. İnsanlar müşterekleri toplu bir şekilde ürettikçe kendilerini de yaratırlar. O halde kolektif bir kimlik bir aidiyet topluluğunun kimliği değildir. Hareket halindeki bir topluluk müşterek biçimlerinin icat edilip sınandığı bir laboratuvarsa, eğer kendi mekânlarını ve kurumlarını icat ettikçe kendisini de icat ediyorsa, bu topluluk oluşum halindeki bir topluluktur. Bir isimle ya da kimlikle özetlenemez.

Böyle bir topluluk müştereği üretir ve yayar. Eğer "müştereğin kurumları hepimiz tarafından üretilen şeylerin toplu bir şekilde sahiplenilmesinin örgütsel gücü ise" (Roggero 2010: 370) hareket halindeki topluluk sürekli örgütlenme sürecindeki topluluktur: Örgütlenme biçimleri yenilenme ve verimlilik arayışıyla değil araçlar her zaman amaçlara uyarlandığı için sınamaya tabi tutulur. O halde söz konusu olan sabit kimlikler değil, güçlü bir şekilde savunulan eşitlik, dayanışma ve ortak sorumluluk gibi kolektif değerlerdir. Bu değerler hareket halindeki toplumların gündelik pratikleri içinde fiilen gelişmiştir.

Sınama, denemelerde bulunma ve oluşum halindeki kimlikler – müşterekleşmenin bu dinamiklerini yakalama ihtimali olan bir terim var: “icatçılık [*inventiveness*]”. Müşterekleşme topluluklarına katılan insanlar, müşterekçiler olarak insanlar hayatta kalma biçimlerini icat etmek durumundadırlar. Her ne kadar kendilerine düzgün bir hayat şansı verilmemişse de insanlar yaşamak zorundadırlar, yaşamak isterler. Hareket halindeki toplumları yaratan da bu yaşamsal güçtür. Ne var ki bu güç yeterli değildir. İnsanlar yaşama yollarını bulmak durumundadır. Bunun için yardım ararlar ve her türlü uygun araçtan istifade ederler.

Güçsüz olanların kullandıkları taktikler üzerine tartışmalar uzun bir süredir devam etmektedir. De Certeau (1984) bu taktiklerden bahsederken, ortak bir pratik bilgeliğin, yani örneğin denizcilerin, avcılarının ve sporcularının bağlama özgü zorluklar ve fırsatlarla karşılaştıklarında başvurdukları kurnazlıkları akla getiren antik Yunan terimi *metis*’in işler kılınmasıyla ortaya çıkan, mekân ve zamandan istifade etme yolları olduklarına değinir (Detienne ve Vernant 1991). İkamet ettikleri blokları çevreleyen kamusal mekânları sahiplenilen ve dönüştüren insanların pratiklerini gözlemleyen R. Sennett “sokak düzenini doğaçlamayla geliştirme işi insanları kendi topluluklarına bağlar” der (Sennett 2009: 236).

Yoksulların bu maharetleri hareket halindeki toplulukların pratiklerini derinden etkilemiştir. İnsanlar eldekenden istifade ederek kendi hareketlerine bu kolektif bilgeliği ve doğaçlama yetisini taşımışlardır. Gerek iletişim kanalları yoluyla, gerekse eylem modellerine ve pratik örüntülerine (“*bricolage*”, geri dönüşüm vs.’ye odaklı inşa pratiklerine) biçim kazandıran söylentilerin ve zımni bilginin yayılması yoluyla bu icatçılık metropolün geneline iletilir. İnsanlar modeller üzerinde nasıl değişiklik yapacaklarını, tanınabilir motifler uyarınca nasıl doğaçlama hareket edebileceklerini, nasıl icat edeceklerini, nasıl düzeltereklerini ve nasıl “daha iyisini yapabileceklerini” daima öğrenirler. Bu tür bir bilgi ve deneyim paylaşımı müştereklerin ortaya çıkışını destekler. Bilgi ve deneyim birer müşterek biçimi haline gelir.

Müştereğe yönelimli hareket halindeki topluluklar icatçılık özelliğinin kolektif olarak hayata geçirildiği durumda gelişir. *Mutirão* geleneği bu tür bir icatçılıkla zorunlu olarak bağlantılıdır. İnsanlar kaynakları paylaşarak ve birbirlerine yardım ederek kapasitelerini artırır (örneğin yeri geldiğinde hepsi birden hasadın toplanmasında veya evlerin inşasında bir aileye yardımcı olurlar).

Keşfetme işini müşterek biçimde gerçekleştiren insanlar icat edilmiş mekânları yaratır, kullanır ve oralara yerleşirler. Miraftab, “icat edilmiş mekânlar... tabandakilerin işgal ettikleri ve kolektif eylemleri aracılığıyla otoriteleri ve statükoyu doğrudan karşısına alarak üzerinde hak iddia ettikleri mekânlardır” iddiasında bulunacak kadar ileri gider (Miraftab 2004: 1). Bu bağlamda icatçılık kamusal alanın üretim ve kullanım kurallarından net bir şekilde özgürleşmiş bir yaratma tarzını içerir.

Devlet ve yerel yönetimler, makul yaşam standartlarına ilişkin haklara odaklanan eylemler aracılığıyla ortaya çıkan yurttaşlığın “icat edilmiş mekânlarını” kriminalize etme eğilimindedir (Miraftab ve Wills 2005). Doğrudan ya da dolaylı baskı, bu eylemler ile devlet tarafından “davet edilen” yasal katılım edimlerini (çoğunlukla zaten kararı alınmış politikaları meşrulaştırmayı amaçlayan edimleri) birbirinden ayırma eğilimini sıklıkla gösterir.

İnsanlar müşterekleşme pratikleri vasıtasıyla topluluğu bir toplumsal bir arada varoluş biçimi olarak sahiden de yeniden icat ederler. Zibechi’nin daha önce de karşımıza çıkan Bolivya’daki Aymara hareketine yönelik analizinde de anlattığı gibi, “Aymara yerlileri kırsal alanlardan El Alto’ya yeni yerlerinde ‘dirilttikleri’ bir ‘cemaat bilinciyle’ göç etmediler. Tersine yeni tipte bir topluluk yarattılar, yeni bir topluluğu icat ettiler ve yeniden yarattılar” (Zibechi 2010: 18-19).

Hareket halindeki topluluklar önceden mevcut olan kırsal toplulukların taklitleri olmadıkları gibi, katılımcıların birikmiş deneyimlerinin bir kısmını oluşturan geniş ailevi toplumsal bağları işler kılmakla sınırlı da değildir. Eşitlikçi ve müşterekleştirici toplumsal örgütlenmeler olarak bu topluluklar devamlı yaratılır, icat edici müşterekleşme eylemleri yoluyla ince ince işlenirler.

İnsanlar ortak kullanım mekânlarını gündelik hayat mücadeleleri içinde diğerleriyle paylaşarak ve mahir bir kent zanaatkârı gibi kolektif bir şekilde yaratarak gerçekten de yeniden icat ederler. Kolektif icatçılık, hareket halindeki toplumlar içinde yeşerir, fakat bu özelliğin özgürleşmiş bir topluma doğru açılan yaşam biçimlerini geliştirme gücünü kazanması kolektif olarak örülen hareket halindeki topluluklar içinde gerçekleşir. Müştereğin üretimini genişletmek ve yeniden sahiplenmek müşterekçi topluluklara, bu topluluklar kendilerini yaratırken güç aşılar.

V. Bölüm

Çekişmeli Mekânlar Olarak Metropol Sokakları

Modernist Akılcılaştırılmış Trafik Hayali

Sıkışıklığı giderme ve metalarla insanların engelsizce dolaşımını sağlama retoriğinin arkasına saklanarak ya da açıkça şehirleri dönüştürme ve siyasi hedefler içeren müdahalelerde bulunma girişimlerinde sokakların araç olarak kullanılması on dokuzuncu yüzyılın ortasında başlar. “Dolaşım” sözcüğü bu tür müdahalelerin meşrulaştırılması açısından olduğu kadar, bu müdahaleleri destekleyen manipüle edilmiş kolektif imgelem açısından da ciddi sonuçları olacak bir metaforu akla getirir. Kan dolaşımı nasıl yaşamı sürdürmenin en önemli koşulu olarak düşünülüyorsa şehirlerdeki dolaşım da kentsel yaşamın sürdürülmesinin önkoşulu olarak görülmüştür. Nasıl ki kan dolaşımı kanı vücudun her yerine dağıtan damarlar hiyerarşisi üzerinden tarif ediliyorsa tam tamına aynı şekilde sokaklar da şehrin varlığını sürdürmek ve onu “beslemek” için kılcal damarlar biçiminde gelişen, ana arter ve ikincil arter kategorilerine ayrılır (Sennett 1994: 324–38).

Sokağın hareketini şehir hayatının bir önkoşulu olarak ele alan bu organik metafor, sanayi şehirlerinin hastalandığına ve acilen “terapötik”^{*} müdahalelere muhtaç olduğuna dair büyüyen hisle mutlak bir uyum içindedir. Modern kent tasarımının doğuşuyla mutlak biçimde bağlantılı olan müdahaleler çerçevesinde gelişen söylemlerde ve fikirlerde hâkim hale gelen yaklaşım da bu olmuştur. Öte yandan kentsel terapötik mantık (Donald 1999) gündelik tıbbın önemli bir unsuru olan, hastalığın ampirik olarak anlaşılmasıyla ilişkili bir imgelemden esinlenmez. Doktorların deneme niteliğindeki semptom araştırmalarında, tedavi işe yaramadığında deneme yanılma mantığıyla yaptıkları deneylerinde ve her bir hastanın bireysel durumuna göre farklı yaklaşımlara başvurmalarında göreceğimiz gibi gündelik

* Tedaviye ait, iyileştirici olan anlamına sahip tıp terimi. (e.n.)

tıp pratikleri bir düzen dahilindeki doğaçlamanın önemli örneklerini içerir. Her ne kadar bu pratiklerin çoğunlukla hikmetinden sual olunmaz hâkim tıbbi protokollerin dışında kaldığı düşünülse de varlıkları devam eder, zira tıbbi bilgi kesin, sabit ve bağlamdan bağımsız olmaktan fazlasıyla uzaktır. Halbuki terapötik kentsel müdahalelerin akla getirdiği ve bu müdahalelere uyarlanan tıp imgelemi, ne yapacağını zaten önceden bilen ve tıbbi bilgiye sınırsız bir güven duyan kendinden emin bir doktora tekabül eder: Bu imgeleme dayanan planlama müdahaleleri, kentsel bedenler en az insan bedenleri kadar karmaşık ve tedaviye gösterebileceği tepkiler açısından öngörülemez olmasına rağmen, teşhisleri ve başvurulanan tedavileri nadiren sorgularlar. Kentsel “fonksiyonların” akılcılaştırılmış kontrolü vasıtasıyla şehir hayatını tedavi etmek olarak düşünülen her iki anlamıyla da (tasarım ve program üretme anlamıyla) planlama, herhangi bir hastalığın tam anlamıyla kesin bilgisine ulaşma imkânına şüpheyle yaklaşan gündelik tıbbın keşfedici bilgeliğinden hiç istifade etmemiştir. Gerek kent tasarımı ve planlamasına, gerekse kent “sağlığının” temel özelliklerini yansıtabilecek evrensel olarak geçerli bir dil arayışına yol gösteren işte bu cahilce özgüvendir. Bu dil esasında geometrinin evrensel olduğu varsayılan dili içinde keşfedilmiştir (ya da daha ziyade farklı bir tarihsel bağlamda yeniden keşfedilmiştir).

Baron Hausmann Paris’e yaptığı ünlü kentsel müdahalelerle aslında hem egemen kentsel teröpatik imgeleme hem de bir kent tedavi biçimi olarak şehir düzeninin geometrik akılcılaştırılmasının işler kılınmasına somutluk kazandırmıştır. Genel projesini açığa vuran ayrıntılardan biri de “Hausmann’ın plandaki haliyle sokakları yapabilmek için –‘kentsel geometri uzmanı’ ismini verdiği– asistanlarının yukarıdan cetvel ve pergel kullanarak şehrin eski surlarına doğru uzanacak düz sokakların ölçüsünü almaları uzun tahtadan kuleler inşa” etmesidir (Sennett 1994: 330). Geometri kentsel müdahalelerin hem söylemsel pratiklerinde hem de çalışma yöntemlerinde mevcut olmuştur.

Benjamin’e göre Haussmann çağdaşları tarafından “sanatçı-yıkıcı” (Benjamin 1999: 128, E3,6) lakabıyla anılıyordu ve projeleri-

ne “stratejik güzelleştirme” ismi takılmıştı (a.g.y.: 12). Her iki ifade de Haussmann’ın projesinde araçlar ve amaçlar arasındaki meşrulaştırılmış karışıklığı ifade ediyordu: evrensel olarak kabullenilen bir amaca yani güzelliğe erişmek amacıyla, ayrıca (Saint-Simoncu ütopyacılığın vurgularından muhtemelen sadece ince farklarla ayrılan) özlemi duyulan kentsel birlik adına şehir merkezindeki proleter mahallerine iyi hesaplanmış bir darbe vurmak için çalışan güçlü ve kararlı bir adamın son noktayı koyan hatasız eli (Donald 1999: 46). Haussmann’ın şehir-düzeni ütopyası, kamusal mekânı yeniden tasarlama projesi olarak biçimlendi ve burjuva hegemonyasının yeniden üretiminde rol oynadı.

Herkesin geniş bulvar kaldırımlarında yürüyebilmesi gerekiyordu. İsteyenin kaldırım üzerindeki kafeleri kullanabileceği varsayılıyordu. Ancak, bu yeni kamusal sahnede insanların kendilerini ifade etmelerini sağlayan edimleri yönlendiren şey toplumsal eşitsizliklerdi. Yoksullar, zenginlerin sunduğu refah ve zarafet performanslarının gözleri kamaşmış izleyicileriydi. Baudelaire’in şiiri *Yoksulların Gözleri*’nde de bahsedildiği gibi karşılıklı görme ve görülme edimleri sosyal statü asimetrlileriyle yüklüdür. Marshall Berman’ın modern bir “ilk sahne” olarak tarif ettiği şey halihazırda büyük bir çelişki içermektedir: “İnsanlığın kentli kısmının tamamını büyük ve geniş bir ‘gözler ailesi’ haline getiren sahne aynı zamanda bu ailenin bir kenara atılmış üvey evlatlarını da beraberinde getirir” (Berman 1983: 153). Herkese açık yeni ve kapsayıcı mekân yanılmasıyla arkasında, genelleştirilmiş görsellik ve teşhir temelindeki yeni demokrasi sahnesinin arkasında sefaletlerini gizleyemeyenleri dışlayan bir hegemonik proje yatar. Anonimler demokrasisinde yoksullara sosyal yükseliş fantezisine alternatif bir seçenek sunulmuştur: gerçek sosyal ve ekonomik durumlarını gizleme, dış görünüş üzerinde oynama yoluyla aldatma şansı. Bulvarlar eğer yeni bir kamusal mekân türü yarattıysa bu yaratılan tam anlamıyla törensel bir mekândı; zenginlik ve güç gösterileri toplumsal olarak etkiliydi çünkü bu gösteriler şehir merkezinin burjuvalar tarafından geri kazanılmasının zirvesi olması beklenen

mekânsal bir düzenlemeye yansıtılmıştı. Kamudaki varlığını ancak arada sırada düzenleyerek hakimiyetini yeniden üreten aristokratlara nazaran burjuvazi, iktisadi gücünü topluma kamusal alanda göstermeye ve böylelikle de hâkimiyetini meşrulaştırmaya daha fazla ihtiyaç duyuyordu. Lakin bu meşrulaştırma belirli bir eşit fırsatlar demokrasisinin sahneye konulmasına bağlıydı.

Bulvarlar şüpheşiz yeni bir kamusal kültürü ifade ediyor ve bu kültürü kesinlikle demokratik ve kapsayıcı olarak sunabiliyordu. Hatta bu kültürü doğal, açık ve tartışılmaz olarak takdim edebiliyorlardı. Bulvarlar toplumun –kalabalıklar deneyiminde olduğu gibi– farklı ve anonim olabilen bireyler toplamı olarak sunulmasını doğallaştırdı. Bu süreç sokak deneyimini “depolitize” etti. Bulvarın, toplumsal karşıtlığın ifade edildiği ve taleplerin kolektif bir şekilde oluşturulduğu bir kamusal mekân olmak yerine, yepyeni bir vaatler ve barışçıl ilerleme dünyasının fantazmagoryası haline gelmesi isteniyordu. Bulvarlarda mekânı paylaşmak, daima daha iyi bir geleceğe yönelmiş bir esenlik fantezisine katılmak anlamına gelecekti.

Bulvarlarda kamusal ve kamuda olma sanatını şekillendiren şey patlamaya hazır bölünmüş bir toplumu modernist sonsuz ilerleme hayalinin peşindeki birleşik bir bütün olarak sunmaya dönük hegemonya projesidir. Kentsel düzen modelinin, şehirdeki hareketliliğin etkin biçimde düzenlendiği form üzerinden şekillendirilmesi bu ideolojik bağlamda söz konusu olmuştur. Edilgenleştirilmiş şehir hayali bu zamanlardan itibaren trafiğin akılcı ve kesintisiz kontrolüyle bağlantılı hale gelmiştir. Toplumsal kaos bugünlerde halen, bozuk bir şehir dolaşım sistemi olarak tarif edilmektedir.

“Malların, insanların, paranın ve askeri birliklerin en verimli tarzda dolaşımının önünü açan” (Donald 1999: 46) bir geometrik sokak düzeni biçiminde ifade edilen kentsel düzen fantezisi, Hausmann’ın fantezisi olmasının yanı sıra aynı zamanda modernist kent planlamasının da hayaliydi. En nihayetinde “Le Corbusier, Hausmann’ı Paris’in arterlerindeki tıkanıklığı açan bir cerrah olarak görüp ona hayranlık beslemişti” (a.g.y.: 57). Bu fantezi veya idealde (kentsel gerçekliği değiştirmesi beklenen idealde veya fantezide) son derece

süreğen olan şey hareket akışlarının bütünüyle ayrışması fikriydi. Yayılar araçlardan tamamıyla ayrışacaktı.

Birinci ve İkinci Dünya Savaşı arasındaki yıllarda Le Corbusier (1970 ve 1987), modern mimarinin geleceğın şehirlerine dair vizyonunun netleştirilmesine belirleyici katkılarda bulundu. Sokakların rolünün yeniden kavramsallaştırılması açısından sonradan önemli sonuçları olan formülleştirmesinde, modern sokağın “bir tür dışarı doğru genleşmiş atölye” olduğunu vurguladı (Le Corbusier 1987: 167). Mimarlık ve kent planlamasının, mühendislerin işleyen makinelerin sorunlarını formüle etme ve çözme yöntemlerinden ders çıkarması gerektiğı düşüncesine doğrudan denk düşecek şekilde Le Corbusier, sokağın özünde, dolaşımı etkin, hızlı ve sarıh bir şekilde düzenleyecek bir makine olduğı fikrinde ısrarcıydı (a.g.y.: 131).

Le Corbusier’in vizyonunda araç dolaşım arterleri çok genişti ve dikey ızgara şeklinde düzenlenmişti. Bu arterlerin en önemlisi zemin hizasının üstünde asılı duracak ve böylelikle de yaya hareketinden mutlak olarak ayrışacaktı (a.g.y.: 168). Özellikle tercih ettiğı şey ise tarihi şehirlerin bir özelliğı olan her mahallenin kendine özgü düzensiz sokak örüntüsüne karşıt olarak sokakların düz hatlar şeklinde tasarımıydı (a.g.y.: 207-11). Le Corbusier’in hayali, geleceğın şehirlerini en baştan, coğrafi ve tarihsel özgünlüklerinden arındırılmış düz yerler olarak kurmaktı (a.g.y.: 220).

Şunu da kayda düşmek ilginç olacaktır: Almanca konuşan belli başlı mimar ve plancılar arasında şehirlerin karakteri üzerine 1890’larda ortaya çıkan tartışma, düz sokakların akılcılık ve verimliliğine ilişkin modernist güzellemeyi önceden haber verir gibiydi. “Kıvrımlı sokakların” savunucuları, “sıcaklık” ve “samimiyet” hisleri yaratan “ahenkli şehir silüetinden” yana tavır sergilediler. Karşıtlarını “anonimliğın”, “farksızlığın” ve “tekdüzeliğın” önünde sonunda hâkim olacağı “sıkıcı” sokakları savunmakla suçluyorlardı. Düz sokaklar “soyut bir kitleye” ait olan “geometrik insana” karşılık geliyordu (Frisby 2003: 76). Bu tartışmada, sokak biçimleri ile farklı toplumsal etkileşim tarzları arasındaki bağlantı son derece netti. O zamanlar gündemde olan ve yirminci yüzyıl modernizminde de gündemde kalan şey sokakların bi-

reyler, kitleler ya da topluluklar tarafından sahiplenilme biçimlerinin kamusal mı, (Hausmann'cı projelerin saldırdığı kapalı mahalle topluluklarıyla bağlantılı olacak şekilde) cemaatsel mi, yoksa müşterek mi olacağına dair çekişmeydi.

Yayalar dünyasının modernist program dahilinde araçlar dünyasından ayrıştırılması yayalara sunulacak bir şehir vaadi gibi görüldü. Bu ayrıştırmanın getirdiği işlevsel çözümler, şehir-makinesinin işleyişini optimal hale getirecek türde bir akılcılaştırıcı yaklaşım tarafından geliştirilmekle kalmadı, arabalar ile yayaların engellenmeksizin hareket edebilme özgürlüğü şeklinde ifade edilen bir özgürlük ideolojisiyle de desteklendi. Sonraki bölümlerden birinde bu ideolojinin özgürleşme tahayyülünü ne kadar derinden etkilediğini göreceğiz. Bu bölüm bağlamında bizim için akılda tutması önemli olan şey modernist sokak düzeninin çatışmadan ve birbiriyle çekişen kullanımlardan arındırılmış, tamamen uysallaştırılmış bir sokak planı önermesidir. Halbuki sokakları canlı kamusal mekânlar haline getiren şey çakışma halindeki, hatta çatışan farklı akışlardır. Muhtemel trafik tıkanıklığının gerçekleştiği ve dolaşım akışının kesintiye uğradığı alanlar olan kuşaklar, aynı zamanda ticaret ve toplumsal etkileşimin düğüm noktaları haline gelmeleri açısından büyük toplumsal değer taşıyan yerlerdir. Kayıt dışı veya resmi örgütlü pratikler, hareketlerin kesiştiği ve çeşitli karşılaşma biçimlerinin muhakkak yeşerdiği yerlerde birbiriyle çakışır.

Araç ve mal akışıyla doğrudan bağlantılı olan kaldırımlar ve yaya alanları şehrin çatışmalı yorum ve kullanımlarını devreye sokan çeşitli etkinliklerin açığa çıktığı mekânlardır. Bu bakımdan, “insanların kat etmek zorunda oldukları paylaşılan mekânlar olarak kaldırımlar, dışlanma ve eşitsizliği müzakere etme alanları sağlamıştır” (Loukaitou-Sideris ve Ehrenfeucht 2009: 85).

Yaya kullanıcılar topluluğu için daha fazla açık hava alanı sağlayacağı varsayılan yüksek katlı binalarıyla Le Corbusier'in kent-parkı (Musil'in “niteliksiz adam” ifadesine göndermeyle) “niteliksiz şehirler” olarak tarif edebileceğimiz şeyi yaratmıştır. Bu şehirlerde çekişmeli hiçbir alan, öngörülemeden hiçbir kesişim ve düzenlenmemiş

hiçbir karşılaşma olmayacaktır. Kent düzenlemesinin somut modernist örneği olan Atina Tüzüğü'ne (Conrads 1971) göre, şehrin dört temel işlevinden biri olarak tanımlanan dolaşım, şehir-makinesinin ayrıksı, sınırları belli ve onarılabilir bir parçası olarak düşünülmüştür (Mumford 2000: 90).

Sokaklara kentsel düzenin kural koyucusu rolünü yükleyen bu mantıktan ne tür aşırı sonuçlar çıkabileceğinin bir örneği İkinci Dünya Savaşı öncesi İtalya'da Mussolini'nin faşist rejiminin yaptığı kentsel müdahalelerdir. Bu dönemde belli başlı şehirlerde devasa anıtsal caddeler inşa edilmesi, yalnızca araç ve yayaların hareketinin kesintisiz ve birbirinden ayrılmış olmasını garanti altına alma amacını değil, rejim tarafından düzenlenen geçit törenleri ve gösteriler için bir sahne yaratma amacını da taşıyordu (Atkinson 1998: 24). Yaya hareketini düzenleme çabası "trafik kurallarına uygun yürümemenin yasadışı ilan edilmesine ve polisin Roma'nın merkezindeki dar kaldırımlarda tek yön sistemini zorunlu hale getirmesine" kadar giden neredeyse absürt bir baskı düzeyine erişmişti (a.g.y.: 19).

Hausmann'ın "temizlenmiş" ve düzenlenmiş bir kentsel ortam olarak şehir ideali, Le Corbusier'in kusursuz şehir-makinesi fantezileri ve Mussolini'nin fevranlı kentsel otarşisi aynı kökeni paylaşır. Şehir sokakları hepsinde, sokağı muhtemel bir müşterek mekân olarak sahiplenmeye dönük pratiklerle doğrudan çatışma halindeki planlama politikaları ve otoriter müdahalelerle kontrol edilmesi gereken bir toplumsal düzensizlik dünyasını temsil eder.

Mutenalaştırma retoriği ve "paylaşılan mekân" yaklaşımı

Güncel şehir ve trafik dolaşımı sorunları kapitalist toplumların geçirdiği önemli yapısal dönüşümler sonucunda epey değişti. Küreselleşme ve küresel şehirlerin yükselişi olarak tarif edilen şey, gerek modernitenin ya da modernizmin krizini işaret eden terimler ("postmodernlik", "süpermodernlik", vs.), gerekse sanayi-temelli olandan farklı bir toplumu isimlendiren terimler ("post-endüstriyel", "post-fordist", vs.) vasıtasıyla kavramlaştırılan karmaşık bir ekonomik ve kültürel fe-

nomenler toplamıdır. Bu konudaki tartışmaların eleştirel bir değerlendirmesi elbette ki bu bölümün kapsamının dışında. Öte yandan, kentsel planlama müdahalelerinin ideallerinde ve uygulamalarında ortaya çıkan önemli kaymaları anlamaya çalışmanın faydalı yönü, bu yapısal ve kültürel dönüşümlerin modernist imgelemi şiddetli bir krize soktuğunu akılda tutmamızı sağlamasıdır. Şehir artık tamir edilmesi mümkün, bozulmuş bir dünya olarak sunulamamaya başladı; daha ziyade, bağlama özgü müdahale taktikleri gerektiren bir güçlük olarak ele alınması şart olan çok katmanlı ve çatışmalı bir gerçeklik olarak görüldü. Bu bakış açısından kamusal mekân ve özellikle de sokaklar, şehir merkezlerine yönelik yaygın kentsel yozlaşma teşhislerinin desteklediği önemli müdahalelerin odağı haline geldi. Bu müdahaleler sıfırdan tasarlanmış yeni bir şehir temelindeki modernist imgelemden ve buna karşılık gelen, şehrin sahip olduğu işlevlerin akıllaştırılması retoriğinden ayrılıyordu. Modernist plancılar kentsel kaos olarak tarif ettikleri şeyin önemli örgütsel ve düzenleyici müdahaleler gerektirdiğini verili sayarken (en uç beyanları, bu müdahalelerin labirenti andıran tarihi şehirlerde mümkün olmadığını söylemek oluyordu), modernizm sonrası plancılar çeşitlilik ve sürprizi yeni bir tür kentsel ortamın önemli özellikleri olarak vurguluyorlardı. Akılcılaştırma, bölgelere ayırma ve kentsel işlevlerin netliği gibi ilkelerin yerine artık övülen şey örgütlenmiş olumsuzluk, karma kullanımlar ve iletişim odaklı zengin bir kent peyzajıydı.

Daha sonra da göreceğimiz gibi bu yaklaşım değişikliği kamusal mekânların ve sokakların anlamının ve rolünün yeniden tanımlanmasına yönelik en az iki farklı kentsel politika dizisini şekillendirmiştir. Birincisi ikincisine göre çok daha hâkim konumdadır ve halihazırda dünyanın her yerindeki önemli büyük şehirlere damgasını vurmuştur. Bu politika dizisini niteleyen şey köhnemiş şehir alanlarının kontrolünü yeniden ele almayı ve korunaklı tüketim koşulları altında kamu tarafından kullanılan ancak özel kâr üreten türde bir mekân tanımlamayı hedefleyen müdahalelerdir. Yerel yönetimler veya devletler, daha önce de gördüğümüz gibi, bu alanların doğrudan kentsel mıntıkacılığın mantığıyla bağlantılı bir şekilde planlan-

masına yönelik hedef ve süreçlerin şekillendirilmesinde önemli bir rol oynamışlardır. Mutenalaştırma müdahaleleri esas olarak kentsel kamusal mekânın karakterini yeniden tanımlama ve onun örtük veya açık biçimde özelleştirilmesini genişletme politikalarıdır.

Amaçları açısından daha az iddialı ve kent merkezlerinin biçimlenmesine etki yapma gücü çok daha az olan yeni politika ve fikir dizisi ise “paylaşılan mekân” olarak kavramlaştırılan şeyi yaratmaya yönelmiştir. Bu tür bir kamusal mekân, en baştan modern cadde tasarımının alameti farikası olarak duyurulan hâkim “trafik ayrışması” modelinden program açısından ayrılır. Kapsayıcı kamusal mekân ve kullanımların karma hale gelişine vurgu yapmak suretiyle “paylaşılan mekân yaklaşımı”, gerek farklılık ve çeşitliliği onaylayarak kamusal mekânı yeniden tanımlama arzusu, gerek kitle iletişim teknolojilerinin bugünün şehir peyzajını temelden şekillendirdiğine dair yoğun farkındalık açısından mutenalaştırma plancılarıyla ortaklaşır. Her iki yaklaşım da, piyasadaki ekonomik etkinlikleri doğrudan ya da dolaylı olarak destekleyebilecek kentsel alan kimlikleri oluşturma ve pekiştirmenin araçları olarak kentsel imajları da eleştirir. Ancak bu yaklaşımlar yarattıkları mekân paylaşım biçimleri açısından önemli ölçüde farklılaşır. Mutenalaştırma (sadece mekân aracılığıyla tüketimi değil) mekânın kolektif tüketimini dikkatli bir şekilde planlayarak çoğunlukla bir “müşterek mekân” sureti ortaya koyarken, paylaşılan mekân yaklaşımı kolektif icatçılık ve işbirliğinden çok bireysel sorumluluk temelinde olsa da mekân-müşterekleşmesinin belirli türlerini yaratır.

Öncelikle mutenalaştırma mantığını inceleyelim. Neil Smith’in “rövanşist şehir” (Smith 1996) adını vermeyi önerdiği şey şehrin önemli kamusal mekânlarını ve özellikle de şehir merkezini yeniden kontrol altına almaya çabalayan yönetici elitlerin geliştirdiği hâkim yaklaşımı kavramamıza olanak verir. Smith’e göre bu tür politikalar, sapkın davranışlara ve azınlıklara karşı daha toleranslı olan liberal kapitalist kamusal kontrol siyasetinin yerine doğrudan neoliberal sıfır toleransı geçirmeyi amaçlar. Hatta bu değişim, önemli kitle hareketi mücadelelerinin şekillendirdiği liberal dönem boyunca çeşit-

li haklar kazanmış olanlardan intikam almayı içerebilir. Fakat bu değişimin aynı zamanda, yenilenmiş kâr elde etme fırsatları ve güvenli kentsel tüketim gibi orta sınıf çıkarları uğruna kenti geri alma çabası uyarınca neoliberal hükümetlerin kamusal mekânı yeniden tanımlayışını içermesi de önemlidir.

Mutenalaştırma, çeşitlilik ve çoğulluk retorikleriyle kamuya sunulabilir, ama esasında kamusal mekân kullanımlarına yönelik katı kurallar koyan oldukça seçici bir müdahaleler dizisidir. Sefalet ve “ası”lık damgası yemişlere, özellikle de emlak yatırımcılarının çıkarına olacak şekilde “geliştirilebilecek” alanlara yerleşmiş olanlara karşı yönelen yerinden etme hamleleri mutenalaştırmayla açıkça bağlantılıdır. Bu bakımdan mutenalaştırma, rövanşist şehri hem saldırgan bir üslupla türdeşleştirilmiş kentsel düzen, hem de farklı yaşam tarzlarına sahip olanların güvenle tüketimde bulunduğu bireysel fırsatlar retorikleriyle örülü bir dünya olarak şekillendiren özel bir politikalar dizisidir.

Şüphesiz, şehir-merkezinde yapılan yenilemelerin öngörüle-meyen bir kamusal davranışlar alanını ortaya çıkarma potansiyeli vardır. Hatta bu davranışlar ne kadar geçici olabileceklerinden bağımsız olarak kamusal sokak mekânlarının belirli kısımlarının sahiplenilmesi vasıtasıyla müşterek mekânlar yaratabilir. Öte yandan, mutenalaştırma projelerini genelde niteleyen şey yaya alanlarının yaratımı değildir. Mutenalaştırma politikaları aslen olabildiğince güvenli ve tüketim kültürüyle sarıp sarmalanmış bir kentsel ortamın garanti altına alınmasına adanmıştır. Sürekli gözetim, mutenalaştırma ortamının sadece kontrol mekanizmaları aracılığıyla değil mekânsal ayarlamalar vasıtasıyla da hayata geçirilebilen zorunlu bir ögesidir. Le Corbusier’in labirent düzeneğine sahip eski “eşek sokağı”na lanet okuması (Le Corbusier 1987: 6–12), mutlak bir görseleğe (ve böylelikle de denetime) maruz bırakılmış sokak tasarımına yapılmış modernist katkılardan yalnızca biridir. Mutenalaştırma mimarisi Le Corbusier’in “şehrin kalbi için uygun” gördüğü düz hattı kullanmakla kalmaz (a.g.y.: 10). Manzara kabilinden düzenlemeler ve fotoğraflık dolambaçlı yollar da mutenalaştırılmış

alanlarda kentsel kullanımları örgütlemenin ve disiplin altına almanın araçları haline gelmiştir. Mekânsal biçim ise bu kullanımları sabitlemenin ve mekânın örgütlü tüketiminde oluşabilecek sürprizleri bertaraf etmenin araçları olmuştur. Farklılıkların üst üste binmesini olumlayan (Sennett 1993: 166 ve 202) ya da mekâna anlatısal özellikler veren (a.g.y.: 190) bir planlama yaklaşımı, Sennett'in bu tür yaklaşımların zorunlu olarak "insani şehirle" bağlantılı olduğuna dair önermelerinin (a.g.y.: 202) aksine, pekâlâ uysallaştırılmış ve öngörülebilir kamusal yaşam temsillerinin sahnelerini yaratabilir.

Mekânın "sapkın" kullanıcılar tarafından kullanılmasına veya sahiplenilmesine izin veren bir mutenalaştırma girişimi çok fazla şeyi tehlikeye atmış olur. Bu yüzden, ruhsatsız sokak satıcıları, dilenciler, "yasadışı" göçmenler veya patencilerle grafiti "suçluları" ya polis kontrolleri yoluyla ya da kamu demirbaşının ve ışıklandırmanın ustalıkla kullanımıyla mutenalaştırılmış mahallelerin dışına kovalanırlar. Üzerinde uyunamayan eğri banklar, evsiz insanların geçici sahiplenmesini önlemek için rastgele yapılan çim sulamaları ve tehlikeli ya da sapkın addedilen en küçük davranışın kameralarda görünmesini sağlayan ışıklandırma: Bunlar makbul davranışlar için güvenli bir ortam tesis etmede ve mekânsal-toplumsal düzeni bozan diğerlerini savuşturmada kullanılan araçlardan yalnızca birkaçıdır. M. Davis bu tür ortamları "sadist sokak ortamları" olarak tarif edecek kadar ileri gitmiştir (Davis 1992: 232-6).

Mutenalaştırma projeleri büyük bir çeşitlilik arz eder elbette, ama egemen sınıflar şehir merkezlerini kendine mal etmek veya genel olarak "tehlikeli sınıfların" hâkim olduğu, kamu güvenliğini tehdit ettiği ve aynı zamanda yüksek kârlı yatırımları önlediği kısımlarda kontrolü yeniden ele geçirmek için bu projeleri dünyanın her yerinde destekler. Bu mantığın uç noktasını elbette New York'taki belediye başkanı Giuliani yönetiminde simgeleşen "sıfır tolerans" politikaları oluşturur. Bu politikalar pek çok büyük şehir belediye başkanının, örneğin şehir merkezindeki kamuya açık sokakların kullanımına ilişkin kuralları tümünden değiştiren Mexico City belediye başkanı A.M.Lopez Obrador'un hayali olagelmıştır. Obrador yönetimi süre-

since, yoksulların hayatta kalma stratejilerinde kilit bir rol oynayan işportacılar asırlık satış noktalarından kovulmuş ve faaliyetleri suç sayılmaya başlanmıştır.

Mutenalaştırılmış kamusal ya da yarı-kamusal mekânlarda kolektif ve bireysel kimlikler stereotipik davranışları yeniden üretmeye ya da perçinlemeye yatkın bir şekilde sergilenir. Pek çok araştırmacının da gösterdiği gibi (Zukin 1995, Sorkin 1992, Smith ve Williams 1986), mutenalaştırma, şehir mekânında büyük oranda imge manipülasyonuna bağımlı politikalar vasıtasıyla tesis edilir ve yaygınlaştırılır. Kamusal alan pazarlanabilir kentsel kimliklerle bağlantılı imgeler vasıtasıyla kullanılabilecek, tanınabilecek ve kabullenilecek şekilde tasarlanır. Bunun neticesinde görselleşen kamusal kültür şehir sakinlerinin kimliklerinin inşasına hükmetmeye başlar. Farklı imge tiplerinden oluşan sınıflandırmalara sıkışan kimlikler bu yüzden karşılaşmaların olumsuzluklarından ve meydan okumalarından gerçekten etkilenmeksizin sergilenir. Mutenalaştırma projeleri sadece mekânı değil aynı zamanda “mutenalaştırılmış” kullanıcıların kolektif kimliklerini de biçimlendirir. İnsanlar, toplu halde makbul kimliğe doğru yönlendirildikleri bir mahal olarak şehri yeniden tanımlayan dışlayıcı bir kent sahnesine girmeye teşvik edilirler. Toplumsal karşıtıların doğurduğu pürüzlerden arındırılmış bu kimlik, yaygın bir şekilde kamusallaşmış imgeleri bir araya toplar ve insanları, titizlikle manipüle edilmiş bir kamusallık biçimini sahneye koyan bu imgeler içinde ve onlar vasıtasıyla hareket etmeye zorlar. Bu projelerin müşterek mekânın ortaya çıkmasına dönük fırsatları sunmaktan çok uzak olduğu açıktır. Diğer yandan mutenalaştırma projeleri çoğunlukla kamusal mekânı düzgün, kanunlara uyan ve kimi zaman yaratıcılıkta başarılı ama aynı zamanda daima doyumsuz kullanıcı-tüketicilerin yeniden kazandığı bir yer olarak sunmaya çalışan kendine has bir müşterek mekân retoriğine sahiptir.

Çeşitlilik, hareket özgürlüğü ve kullanımın bireyselliğine ne kadar sıklıkla başvurursa başvursun mutenalaştırmanın yaptığı şey kapalı kimlikler imal etmek ve kolektif tüketime dair kapalı kentsel düzeni tanımlamaktır. Mutenalaştırma müdahalelerinin, markalaştırmaya

yönelik geniş ölçekli projeler vasıtasıyla şehri dönüştürme amacı güdülerek yapıldığı, yeni kolektif kimliklerin kapsayıcı ve çoğul bir görünüm kazandığı durumlarda bile, imal edilmiş ve kapsayıcı bir “şehir yurtseverliği”, farklılıkları hâkim modellerin zararsız varyasyonlarına indirger. 1992 Barselona Olimpiyatları bu noktada değerli bir örnek sunar. Barselona’da pek çok kamusal mekânın inşası ve yeniden tasarımıyla aynı zamanda gerçekleşen geniş ölçekli kentsel yenileme müdahaleleri, şehri yurttaşların gurur duyması gereken bir kolektif kimliğin sembolik ve yaşanan bir mahalli olarak sunan yerel yönetimlerin aynı derecede geniş ölçekli kamusal retoriğiyle bütünleşmişti. Bu durum kampanya sloganlarında somutlaşır: “Barselona, herkesin gayesi” ve “Barselona, her zamankinden fazla başarı hikâyesi” (Albet i Mas ve Garcia Ramon 2005: 236). Barselona’nın denilen şey, aslında gerçekten canlı bazı kamusal mekânların yerini gelişkin tasarım müdahalelerinin almasını, deniz kenarındaki çingene kamplarının yerinden edilmesini, yine deniz kenarındaki halkın konut alanı Barcelonetta’nın (buranın bir kısmı farklı bir kamusal kültürün küçük mıntıklarına sahip turistik bir ada olarak kalmıştır) köklü bir şekilde dönüştürülmesini ve elbette (bütün çelişkili özellikleriyle) zengin liman kültürünün kaybolup yerine boş zaman etkinliklerinin gerçekleştirildiği alanın geçmesini gözlerden saklar. Kabul etmek gerekir ki kıyıya yapılan bu müdahaleler bütün şehre denize erişme imkânı sağlamış ve bu durumdan şehrin sakinleri ve turistler faydalanmıştır (Busquets 2005: 392–5). Öte yandan şehir yurtseverliği, sürekli genişleyen turistik fantazmagoryya kültürel ve toplumsal farklılıkları etkin bir şekilde tabi kılmaya devam eden dayatılmış bir kolektif fantezi olarak hüküm sürmüştür.

İlk başta “paylaşılan mekân” yaklaşımı trafikle bağlantılı sorunlara ve özellikle de trafiğin şehir sokaklarının çok-biçimli kamusal kullanım alanı olma karakterini yok etmesine odaklanan araştırmalar içinde formüleleştirilmiştir. Bu yaklaşıma göre bahsedilen sorunların çözümü büyük oranda “Yapılı çevrenin toplumsal ve kültürel dokusuyla trafiğin entegrasyonuna” bağlıdır (Hamilton-Baillie 2008a: 169; ayrıca bkz. Hamilton-Baillie 2008b). Bu tür bir perspektif her ne kadar verimli ve kaliteli yol planlamasına dönük teknik ve deneyci bir arayıştan kaynaklansa

da trafik yönetiminin farklı modellerinin ne tür toplumsal yansımalarının olduğuna dair net bir görüş açısı sağlar. Arabaları yayalardan tamamıyla ayırmayı zorunlu gören “ayırıştırma ilkesine” (a.g.y: 164) doğrudan karşı çıkan bu görüş, gerek karma kullanımlı kentsel trafik peyzajı yaratmaya, gerek yeniden kazanılan sokak ve meydan mekânlarının kullanımını şekillendirme sürecine sürücü ve yayaların aktif katılımını teşvik eden planlama araçlarının geliştirilmesine dönük deneyler tasarlar. Biçim, hız, araçlar vs. açısından farklılaşan hareket dünyalarını bölmek yerine bütünleştirir (Methorst vd. 2007, Moody ve Melia 2013).

Paylaşılan mekân fikrinin arkasındaki asıl mantık, insanların yerlerini ve kentsel ortamdaki güzergâhlarını müzakere etmeyi öğrenmiş oldukları, serbestçe etkileşime girmelerinin önü açıldığında kazalardan nasıl kaçınacaklarını ve sokağı kullananlar olarak bir arada nasıl var olacaklarını bilebilecekleri yönündedir. Ayırıştırıcı ve denetleyici işaretleri ya da mekânsal ayarlamaları ortadan kaldıran bu yaklaşım “yapılı çevreden elde edilen ipuçlarının temel oluşturduğu enformel protokoller ve insani etkileşim vasıtasıyla muhtemel çatışmaları” çözüme kavuşturmayı amaçlayan planlama önerileri geliştirir (Hamilton-Baillie 2008: 171).

Bu fikirler “trafiği sakinleştirme araçları” icat etme girişimleriyle muhtemelen bir tür soykütüksel bağlantı içinde olsa da (a.g.y.: 167; Vahl ve Giskes 1990) o girişimlerin epey ötesine geçer. Müzakerelere ve “enformel sosyal protokollerin” işler kılınmasına öncelik veren, yeterince teorik hale getirilmemiş ama özgül bir insan etkileşimi yaklaşımı bu fikirleri şekillendirir (Hamilton-Baillie 2008: 166). “Paylaşılan mekânın mantığı hiç kimsenin erişim ve kullanım önceliğine sahip olmamasıdır; paylaşılan mekân eşitlikçi bir mekândır” (Jensen 2013: 15). Bu yaklaşıma göre insanlar diğerleriyle serbestçe müzakereye girdiklerinde farklı öncelikler ve gündemlerle baş etmenin yollarını bulacaklardır, zira kurallara uymaya zorlanıp birbirlerini görmezden gelecekleri yerde, bizzat kendileri bu müzakerelerin sorumluluğunu üstleneceklerdir.

Bu müzakere pratikleri yoluyla şekillendirilmiş paylaşılan mekân ne tür bir mekândır? İnsanın bu pratiklerde bir tür “trafik müşterek-

leşmesi” göresi geliyor. Nihayetinde müzakere edilmiş geçişler trafiği müşterek biçimde şekillendirmenin örnekleri değil midir? Öyle, ama unutmamalıyız ki burada hem mekân hem de araç ve yaya akışları insanlar tarafından değil plancılar tarafından şekillendirilmiştir. İnsanların bu mekânlarda yapmalarına izin verilen şey, bildiğimiz ayırıştır-ve-denetle paradigmasından daha az sınırlayıcı ve daha az hareket-tanımlı bir mekânsal biçimi öğrenerek bu mekânlar içinde (ister sürücüler ister yayalar olarak) hareket etmektir. İnsanlar, maddi haliyle mekâna müdahale edemezler ve (bir yerde yaşayanlar olarak) trafiğin toplumsal ve kültürel bütünleşmesiyle bağlantılı gündemlerin bölgeleri özelindeki tanımlanışına katılımları istenmez. Paylaşılan mekânda açığa çıkan topluluk enformel protokollerin bir soyutlaması olmanın yanı sıra, gerçek toplulukların da oldukça muğlak bir soyutlamasıdır. Gerçekte var olan topluluklar, ortak öncelikleri ve ortak becerileri geliştirirken, beraberinde kent mekânına yönelik çatışan yaklaşımlar da –Rancière’i hatırlayacak olursak müşterek üzerine yürütülen bir polemik de– geliştirirler.

Paylaşılan mekân yaklaşımı, kullanıcıları, ya içsel bir nezaketten ya da riski hesaplayıp kişisel güzergâhları en verimli noktaya taşıma yetisinden gelen bir beceriyle yollarını etkin ve zararsız bir şekilde müzakere edebilen sorumlu bireyler olarak görür. Tüm bu nitelikler ve potansiyel yetenekler özgül sosyokültürel bağlamlarda gelişir. Belki de bu Kuzey Batı tipindeki toplumlara (ve toplumsallığa) uyan bir paradigmadır, ama öyleyse bile sadece işe yarar olup olmadığı değil aynı zamanda enformel protokollerin yeniden üretimine katkıda bulunup bulunmadığı ispata muhtaçtır. Nihayetinde enformel protokoller pratik içinde ve onun vasıtasıyla var olur.

Üstelik insanların “serbestçe” müzakereye girdiklerini varsaymak, aynı zamanda onların risk değerlendirmelerini eşit bir şekilde yaptıklarını ve eşit konumda olduklarını varsaymaktır. Öte yandan yayalar, bisikletçiler ve araba sürücüler ne aynı tehlikelerle karşılaşır ne de görüşlerin eşit kabul edildiği ideal bir demokratik tartışma ortamı içinde müzakereye girerler. Bir metropol bağlamında paylaşılan mekân yaklaşımı, sokakta orman kanununu destekleme gafletine düşme riskini bünyesinde barındırır (Methorst vd. 2007: 12).

Paylaşılan mekân örneklerini, gündelik kent ortamlarında son derece icatçı bir daimi müzakere ruhunun geliştiğini görebileceğimiz -Batılıların pekâlâ trafik kaosu diye kodlayabileceği- yer ve toplumlarda anın ihtiyacına göre gelişen idare etme örnekleriyle kıyaslamak ilginç olabilir. Örneğin insanlar Kahire’de, Nairobi’de veya Mumbai’de trafik ışıklarının, yaya geçitlerinin veya yol işaretlerinin eksikliği nedeniyle değil de tam da bunların varlığına rağmen yollarını nasıl müzakere ediyorlar?

Matatu sürme deneyimleri ve pratikleri bu bağlamda hayli yol göstericidir. *Matatu* arabaları Nairobi’de (Kenya) popüler ve ucuz bir taşıma aracı olarak kullanılan küçük özel minibüslerdir. *Matatu*’nun sokaklardaki mevcudiyetini bir dolaşım semptomu olmanın ötesine taşıyan şey, özellikle genç altkültür yönelimlerinden etkilenmiş (Wa-Mungai 2010: 376) ayrık bir *matatu* kültürünün varlığıdır. *Matatu*’yu çoğunlukla yoksul insanlar düzenli olarak kullanır ve Nairobi şehir merkezindeki yoğun ve asla öngörülemeyen trafikte neredeyse kahramanca ilerleyen şoförlerin icatçılığı bir hayli takdir toplar. Hatta bir zamanlar Nairobi gençliği arasında neyin moda olacağını (şoför ve hem biletleri toplayan hem de muhtemel müşterilerin dikkatini çekebilmek için bağırıp ıslık çalan oldukça aktif bir muavinden oluşan) *matatu* ekipleri belirlerdi (a.g.y.).

Matatu özel bir minibüstür, ona şüphe yok. Gelgelelim, *matatu* trafiği tıkalı bir kent ortamında ilerlerken hem içinde hem de dışında bir müşterek mekânın yaratılmasına yönelik potansiyel bir itici güç oluşturur. Kullanıma ilişkin kurallar vardır ama belirli bir otorite tarafından dayatılmış değildir; kurallar, rollerin karşılıklı değişebilir veya en azından ayırt edilebilir ve kabul edilebilir olduğu bir topluluğa dahil olan sürücü, muavin, yolcu ve yayaların geçmişten gelen müzakerelerinin ürünüdür. Bu gevşekçe tanımlanmış topluluk içinde mikro-topluluklar oluşabilir. Örneğin belirli bir *matatu* hattını düzenli olarak kullananlar veya aynı dinlenme ve park tesisini paylaşan şoförler topluluğu ortaya çıkabilir.

Matatu’yu müşterekleşmiş bir mekân ve müşterekleşmenin itici gücü yapan şey insanların paylaşım kurallarını birlikte yaratma süreci-

nin ta kendisidir. Hatta kentsel gündeliğe dahil olan pratikleri ve aktörleri tanımlayan ayrı bir *matatu* kültürü termonolojisi bile vardır (Wamungai 2009: 273). Paylaşılan mekân yaklaşımında müşterek mekân insanlara yukarıdan *sunuluyormuş* gibi görünmektedir. Hatta plancılar kafalarında soyut, toplumsal olarak anlamlı ve bağlayıcı bir kolektif tasarlamış olsalar bile insanlar bir kolektif olarak hareket etmezler. Paylaşılan mekân, özgürlüğün etik üstünlüğünden ötürü muhakkak en iyi kararları alacak ve böylelikle de herhangi bir kötülükten kaçınacak özgür bireyler arasındaki liberal bir müzakere ütopyasına daha yakındır.

Öte yandan paylaşılan mekân yaklaşımı, sadece kurallar tarafından değil, kuralların üretim ve uygulanış biçimleri tarafından da yaratılan farklılıkları kıyaslamak suretiyle mekânın ortak kullanımına yönelik pratiklerin değerlendirilebileceği değerli bir sına zeminidir. Müşterek mekân, kırılğan ve kıymetlidir, insanlara belirli bir otorite tarafından sunulamayacağı gibi planlanamaz da. Müşterek mekân esasında müşterekleşme pratikleri vasıtasıyla açığa çıkan bir mekân yaratma sürecidir. Şayet bu pratikler kapitalist toplumun sınırlarının epey ötesinde sürdürülecekse, müşterek mekân kolektif icatçılık olma özelliği taşımalı ve yeni gelenlere kapıları her zaman açık olmalıdır.

Müşterekleşmenin Muhtemel Mahalleri Olarak Sokaklar

Şehir merkezini neredeyse kural gereği orta ve üst sınıflara mal etmeyi amaçlayan kentsel yenilemenin tam aksine, sokakları yoksulların geçim alanı olarak kullanma mücadelesi veren önemli kentsel pratikler de gelişmiştir. Dünyanın her yerinde sokaklara, kaldırımlara, kavşaklara, otoyolların etrafındaki veya altındaki boşluklara ve kent çeperlerindeki artık alanlara dönük “gayriresmi” anlamlar ve kullanımlar üreten davranış ve alışkanlıkları bu pratikler biçimlendirir.

AbdouMaliq Simone’ın da tarif ettiği üzere, günümüz Afrika’sında kentsel denetim, mültecilerinkine oldukça benzer bir biçimde kent nüfusunun idaresine dayanır. Burada izlenen politikalar “şehri belirli özlemleri gerçekleştirme ve/veya dönüştürme alanı olarak kul-

lanmaya tekabül eden şehir hakkını değil, yalnızca şehirde yaşama ve hayatta kalma becerisi anlamındaki” yer hakkını sağlamaya yöneliktir (Simone 2008: 114). Bu bağlamda, “Afrika kent yaşamının görünürdeki eğretiliği” (a.g.y.: 104) “toplumsal mekânlar, görsel alanlar, sembolik kaynaklar, somut nesneler ve dilsel malzemeler arasındaki ilişkiyi kendince yönetmek” suretiyle kentteki kesişim noktalarından, ticaret ve mübadele akışlarından istifade eden pratikler içinde ifade bulur (a.g.y.: 105).

Peki, güçsüzlerin ve mülksüzlerin bu pratikleri müşterek içinde mi gelişmektedir? Gündelik doğaçlama becerileri ortaya bireysel güzergâhlar mı yoksa bir yerde birleşen taktikler mi çıkarmaktadır? Sokak pratiklerinin belirli bir amaca mahsus müşterek mekânlar yaratmasının muhtemel yollarını anlamak açısından bu sorular önemlidir.

Özellikle sokak ticaretinin ve mahalle pazarlarının bireysel hayatta kalma stratejilerinin iç içe geçerek formel veya enformel destek ağları yarattığı ve birlikte yaşama koşullarını ortaya çıkardığı zamanlarda, sokaklar müşterek mekânlar haline gelebilir. Mahalleler böyle bir bağlamda hizmet ve mal mübadelesinin fark edilebilir derecede mekânsallaştığı kolektif referans noktaları (a.g.y.: 109) haline gelebilir.

Kentsel topluluklar geleneksel topluluklardan bariz bir şekilde farklıdır (daha önce gördüğümüz gibi Bolivya’daki kentsel Aymara toplulukları için de bu geçerlidir). Öte yandan, Afrika’da, küresel güneyin pek çok şehrinde de söz konusu olduğu gibi, kent mahallelerindeki sokaklar fiziksel zemin sağlamakla kalmayıp eylem biçimlerini, alışkanlıkları ve iletişim biçimlerini temsil eden, destekleyen ve yeniden üreten sembolik imgeler de sağlayarak önemli müşterekleşme mekânlarına evrilirler. Sokak, böyle bir bağlamda insan ve mal dolaşımına mekânsal destek sunmanın ötesinde bir anlam taşır. Sokak, gündelik müzakerelere ve bireysel taktiklere açık olmayı sürdüren ortak alışkanlıkları, gündelik ritimleri ve düzenleme biçimlerini şekillendirmenin bir aracı haline gelir. Müşterekleşmenin kurallarının ve kurumlarının “aşağıdan” ve sürekli

müzakereler aracılığıyla incelikli biçimde yaratımı, enformelliğin çeşitli düzeylerinin birbirine karıştığı ve iç içe geçtiği pazar halindeki sokaklarda açığa çıkar. Pek çok durumda formel kurallar ve planlama politikaları bu tür oluşum halindeki müşterek mekânların sahip olduğu potansiyele doğrudan yapılan saldırılardan ibarettir. Bunlar kontrol edilebilir bir kamusal mekâna tekabül eden, “siyasetçilerin hayalindeki derli toplu, modernist şehir-imgesini” (Brown vd. 2010: 677) kurma arayışındadır genellikle.

“Afrika’da cemiyet yaşamı, örtüşen zorunluluklar, sorumluluklar, âdetler ve geleneklerin belirlediği karşılıklılık etrafında inşa edilmiştir” (a.g.y.: 678). Birçok hükümetin (ya kriminalize ederek, ya da acımasızca baskı uygulayarak) kaldırmaya çalıştığı sokak ticareti esasında sokağın açıkça geçim kaynağı olarak kullanıldığı bir pratikler toplamıdır. Bununla birlikte sokak satıcıları; sokağın içinde ve onun vasıtasıyla müşterek ihtiyaçları, özlemleri, değerleri ve alışkanlıkları destekleyen ve bunlara zemin kazandıran önemli dayanışma ağlarını ve kolektif kültürü de örerler.

Toplumsal bağlam elbette farklılaşabilir ama Afrika sokak ticaretinde olduğu gibi dünyanın pek çok yerinde aile bağları ve akrabalık ilişkileri “mekâna ve diğer kaynaklara erişimi güvence altına almanın” kilit önemdeki mekanizmaları haline gelmiştir (Brown 2006: 52). Buna örnek olarak “Gana’da kadınların bir ticaret mekânını başka bir aile üyesinden ‘miras alması’ yaygındır” (a.g.y.: 185). İster birinci, ister ikinci veya üçüncü dünya denilen yerde olsun bugün büyük şehirlerin bütün metropol alanlarında sokak ticareti vardır. Aslında “dünyalar” arasındaki bu ayrımlar günümüzde bu türdeki her şehirde kentsel yaşamın birlikte var olan ya da çatışan farklı katmanlarını tarif ediyormuş gibi görünüyor. Diğer yandan, sokak ticareti kamusal mekânı geçici olarak sahiplenme pratikleriyle ilgili değil sadece. Gizli iletişim ve mübadele ağları çoğunlukla yoksul hanelerin özel alanı ile sahiplenilen kamusal mekânı birbirine bağlıyor ve böylece satıcılar topluluğu ile mahalle toplulukları kesişiyor ve hatta örtüşüyor.

Sokak satıcılarının biriktirdiği ve paylaştığı sosyal sermaye ortak geçim stratejilerini desteklemekle kalmaz, aynı zamanda müşterek

dünyalar, müşterek iddialar ve mücadeleler yaratır. Gerek aile ve akrabalık bağları, gerekse dinsel, etnik veya profesyonel ağlar hem enformel hem de “formelleşmiş” bir şekilde cemiyet bağları içinde ifade edilebilir. Bu cemiyet pratiklerinde ortak olan şey bunların belirli mekânlarla ve belirli güzergâhlarla doğrudan ilişkili olmalarıdır. Mekân ve özellikle de sokak bu tür pratiklerin mahalli, ifade aracı ve destek noktasıdır.

Bu açıdan sokak-müşterekleşmesi çok çeşitli tarzdaki cemiyetvari [*associational*] topluluklar tarafından üretilebilir. Bunların bir kısmı diğerlerine nazaran çok daha kapalı ve nüfuz edilemez olabilir. Örneğin Johannesburg’un merkezindeki sokak ekonomisi, varlığını sokakta sergileyebilen ve “korsan ekonominin” çeşitli biçimlerine dahil olan hiyerarşik yapıdaki bir destek ağı şeklinde örgütlenmiş Nijeryalıların hâkimiyetine dayanır (Simone 2008). Nijeryalılar şehirde bir ortak toplumsallık yaratmak suretiyle hem bir etnik grup olarak varlıklarını pekiştirirler hem de daha önemlisi çok katmanlı bir topluluk olarak enformellik ile formel ticaret arasında, yasal ile yasadışı pratikler arasında yer alan ortak güzergâhları takip ederler (a.g.y.: 362). Aynı şehirde hiyerarşik olarak örgütlü sokak satıcısı topluluklarına dayanan başka türde düzenlenmiş bir sokak-müşterekleşmesini ise “enformel yoldan şehir merkezinin kaldırımlarını kontrol eden” ve Johannesburg’un “blok kaptanları” adıyla anılan grup örgütlemiştir (Brown 2006: 51).

Sokak-müşterekleşmesi hâkim toplumsal rol tasniflerini perçinleme ihtimali olan özneleşme biçimlerini destekler ama diğer yandan normalleştirici hatlardan sapabilir de. Kimi zaman tüccar, kimi zaman sokak kullanıcısı ya da mahalle mensubu olarak sokakta müzakereyi öğrenmek suretiyle insanlar, dünyanın her yerinde sadece hayatta kalmayı değil aynı zamanda kendileri olmayı, kendilerini ifade etmeyi ve toplumsal olarak anlamlı kimlikleri kazanmayı ya da kaybetmeyi öğrenmişlerdir. Metropol sokaklarının karma dünyasıyla hiçbir bağlantısı olmayan, ya şehrin üzerinde (São Paulo’daki gibi helikopterlerle) uçan, ya da zırhlı araçlarına kapanmış vaziyette seyahat

eden zengin kent elitlerini dışarıda bırakırsak, diğer bütün insanlar sokak pratikleriyle farklı biçimlerde içli dışlı olmak durumundadırlar.

Sokak satıcılarını ve işportacıları böylesine keşfedici yapan şey, fırsatları yakalayabilmeye, nerede ve ne zaman faydalı olacaksa dikkatleri çekebilmeye ve kent yaşamına dair sahip oldukları kaynaklar ile bilgiyi en iyi şekilde kullanabilmeye hayatlarının bağlı olmasıdır. Bu bakımdan sokak satıcıları sadece sokaklardaki varlıklarını değil, muhtemel müşterilerle ve rakiplerle ilişkilerini de müzakere etmenin yollarını geliştirirler. Egemen politikalar dünya metropollerinin mutenalaştırılmış sokaklarında süregiden yaşamı, yalnızca toplumsal karşıtlıkları ortadan kaldırmak veya maskeleyerek için çeşitliliği sahneleyen rol tasnifleri halinde örgütlemeyi başarmıştır. Öte yandan, yoğun bir şekilde denetlenen kentsel normalleştirme muntakalarının dışında sokaklar çekişme alanları haline gelir. Kentsel yenilenme mekânlarına dayatılan kurallar ile yoğun siyasal ve toplumsal mücadele dönemleri boyunca bu kuralları dönüştüren, eğip büken veya karşısına alan pratikler arasındaki ilişkinin karmaşıklığını ancak belirli şehirlere odaklanan araştırmalar ortaya çıkarabilir. Christina Jimenez Meksika'nın Morelia şehrinde işportacıların on dokuzuncu yüzyılda kamusal alanda var olma haklarını müzakere etmek için hem kendi taleplerini hem de derneklerini nasıl örgütlediklerinin izini sürerek böyle bir araştırmanın örneklerinden birini sunar bize. Onun gösterdiği üzere, işportacılar devletle ve yerel otoritelerle müzakereye girerken farklı dönemlerde sokak ve şehrin modernleştirilmesi retoriğine ve ilk dönemdeki devrim sonrası hükümetlerin hegemonik söylemine başvurmuşlardır (Jimenez 2008).

Loukaitou-Sideris ve Ehrenfeucht "kamusal mekâna dair çatışma ve müzakereyi" korumanın gerekliliğine dair kuramsal önermelerini belgelemek ve desteklemek için belli başlı beş Amerikan şehrinin kaldırımalarının tarihine ve yaşamına yönelik özenli bir çalışma yürütmüşlerdir (Loukaitou-Sideris ve Ehrenfeucht 2009). Güvenlik ve "türdeşleştirme" politikaları tarafından kırılan kolektif ve bireysel haklara dikkatli bir şekilde odaklanan araştırmacılar şu sonuca ulaşırlar: "Şehir sakinleri ve kent tasarımcıları ile plancılar olarak

bizlerin, muhtemel tehlike ve çatışmalar anlamına gelecek olsa da kaldırımların erişilebilir ve açık kalmasının sağlanması konusunda uyanık olmamız gerekir” (a.g.y.: 272).

Nerede, nasıl olunması gerektiğini bilmek zaten kuralların ve adabımuaşeretin takibinden ibaret olmayan, onu aşan bir sanattır. Sokaktaki insanlar sadece kendilerini değil aynı zamanda sokağın sunduğu fırsatlardan fayda sağlayacak benlikleri de sergilemek durumundadırlar. Güçsüzün enformel tiyatrosu (Stavrides 2002a), yani alıcıların beklentilerini ve yoldan geçenlerin dikkatini icatçı bir şekilde yönlendirmesi, sokağı ortak anlamların ve gündemlerin yaratıldığı veya kaybedilip bulunduğu geçici bir sahne olarak kullanmak anlamına gelir. Yakınlaşma, saldırganlaşma, ayartma ve pazarlık için yoklama biçimindeki performanslar kendilerini sokak sahanelerinde açığa çıkarırlar. İnsanlar bu şekilde muhtemel müşterek dünyaları ve aynı zamanda kendilerini yeniden biçimlendirebilirler.

Atina’daki Nijeryalı bir işportacıya şöyle bir bakalım. Ucuz elektronik aygıtlar satarken kendisini modern bir genç olarak sunacaktır. Genç insanlara aşına oldukları tercihen İngilizce replikler kullanarak ve ortak bir teknoloji heyecanını sergileyerek hitap etmeyi öğrenecektir. Bir de ona ülkesinden gelen “geleneksel” el işi malzemeleri satarken bakalım. Bu kez “egzotik” görünüşünü vurgulayacak, şans-tan, sıhhatten veya Afrika’nın efsanevi güzelliğinden bahsedecek ve belki de bir miktar Afrika “mistisizminden” dem vuracaktır. Bu işportacı sadece maske değiştirmeyi bilen birisi midir? Hayır, bu daha ziyade bir göçmenin başka bir ülkede var olmanın yollarını bulma sürecinde kendisini biçimlendirmesini sağlayan karmaşık bir pratikler ve ifadeler dizisidir. Bizatihi kimlikler karşılaşmaları müzakeretmenin hem bir mahalli hem de gündemi haline gelir.

İki Savaş Arası Dönem’de Napoli’deki yaşamdan bahsederken Walter Benjamin (Asja Lacis ile birlikte yazdığını söylediği bir çalışmasında) “mekânın ve fırsatın her ne pahasına olursa olsun korunmasını gerektiren doğaçlama tutkusunu” gözlemlemiştir (Benjamin 1985: 170). Edensor da aynı “doğaçlama” sözcüğünü Hindistan pazarlarında açığa çıkan davranış biçimlerini tarif etmek üzere

kullanmıştır (Edensor 2000: 136). Ona göre günümüz şehri farklı rollerin sergilenebildiği ama çeşitliliğin de sınırsız olmadığı bir dizi sahne sunar: “Performansların çoğu ‘düzenlenmiş’ doğaçlamalardır” (a.g.y.: 124).

Günümüz metropollerinin sokaklarındaki bireysel doğaçlama pratikleri, gündelik rol performanslarının ayrılmaz bir parçasıdır. Öte yandan, ancak bu pratikler kolektif bir şekilde düzenlenmiş müşterek sokak mekânlarını inşa etmenin araçları haline geldiğinde, ortak kimlikleri şekillendiren müşterekleşme biçimlerinden söz edilebilir. Müşterek dünyaların inşasını ve müşterekleşme pratiklerinin açığa çıkmasını, mevcut kimliklerin süreğenliğini doğrudan etkileyen ve yenilerinin yaratımına katkıda bulunma ihtimali olan süreçler olarak görmemiz gerekiyor. Kamusal performanslardaki teatrallik, farklı insanlar arasında müzakereye açık karşılaşma mekânları yaratan bu icatçı nitelikteki (uyumlu ya da muhalif) eylemleri tarif edebilir. Eğer teatrallik toplumsal olarak öğrenilmiş öteki olabilmek becerisiyse ve basitçe bir kandırma veya bir kılık değiştirme, bir taklit sanatı değilse o zaman insanlar teatrallik yoluyla ötekiliğe uzanan köprüler yaratabilir (Stavrides 2010b: 81–91).

Müşterek mekânın sahneye ait özellikler kazanması mümkün müdür? Eğer insanlar onu halihazırda var olan bir cemaat ve birliktelik hissinden yola çıkarak değil de farklı gruplar ve bireyler arasındaki paylaşım ihtimallerini keşfetme süreci içinde yaratıyorlarsa, evet. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi 2011 meydan işgallerinde olan şey buydu. Ötekilerle ortak zemin kurabilmek ve hatta onlara yaklaşabilmek için insanların kendilerini ifade etme ve ötekilerin kendilerini ifade edişlerini anlama biçimlerinde icatlar yapmaları gerekir. Bir aracı benlik, yani oluşum halindeki bir kimliğin yalnızca taklidi değil de bir uzantısı ya da dönüşümü olan bir benlik yoluyla ötekiliğe yapılan ziyaret müşterekleşme arayışı ve müşterekleşmeyi genişletmek açısından değerlidir. Müşterekleşmeyi zorunlu olarak türdeşleştiren bir süreç gibi sunan görüşle aramıza kesinlikle mesafe koymamız gerekir. Müşterekleşme eğer her tür çitlemeyi aşan dinamik bir pratikler dizisi olarak kalacaksa ötekiliğe açık olmak

zorundadır. Müşterek mekânlar, insanlar kendilerini ötekilikte kaybetmeksizin öteki haline gelmeyi öğrendikçe ötekilikle müzakerenin ve köprülerin geliştirilebileceği birer sahne haline gelebilir. Böylece, sokak müzakerelerinin karmaşık ve icatçı tarzlarında olduğu gibi, ötekiliğe yapılan bir ziyaret salt bir yanıltma taktiği değil kimlik oluşumuna yapılan etkin bir katkı haline gelir. Bu açıdan bakıldığında paylaşmak halihazırda kurulu ortak kimlikleri mekân içinde ve mekân aracılığıyla çitlemekten ziyade ötekiliğe uzanan köprüler ve eşikler inşa etmektir.

Böyle bir gündelik icatçı teatrallığın, “ötekinin gücül [virtual] mekânını yaratmak” (Féral 2002: 98) suretiyle müştereklerin ortaya çıkışına katkıda bulunduğunu düşünebiliriz. Bu mekân, aradalık mekânsallığını somutlaştırır. Farklılıklara, yakınlaştırmacı jestlerde bulunabilecekleri bir sahnenin sunulduğu böyle bir eşik mekânı (Stavrides 2010b: 90–1) oluşum-halindeki-bir-mekân, bir mekân potansiyelidir. Gücüllük bu sürecin en önemli özelliğini ifade eder. Karşılaşmaların gerçekleşmesi ve farklılıkların buluşması *ihtimal dahilindedir* fakat daha da önemlisi şu ki, mekânın değiş tokuş ve karşılaşma ihtimallerini desteklemesi için dinamik gücüllük halinde kalması gerekir. Gücüllük esasen, herhangi bir kurulu müşterekçiler topluluğunun sınırlarının ötesine doğru genişlemeye yönelmiş mekân-müşterekleşmesinin dinamik karakterine tekabül etmektedir. Müşterekleşme, yeni gelenlere açık olabilmesi için her zaman sınırlarını sınamak ve bahsettiğimiz “ötekinin gücül mekânlarını” yaratmak, etkinleştirmek ve ondan faydalanmak suretiyle bu sınırları aşmak zorundadır.

Gündelik karşılaşmalardaki teatral performanslarda görünür hale gelen bireysel taktik ve becerilere odaklanabiliriz. Lakin gündelik aktörlerin kendilerini sergilediği geçici ya da daha kalıcı sahneleri topluca inşa etme koşullarına odaklanmak da mümkündür. Bu tür sahne inşa etme ve sahne tanımlama eylemlerinin bilinçli veya kasıtlı eylemler olduğunu varsaymak gerekmez. Kolektif bir referans çerçevesinin oluşumu, topluluğun üyelerince tanınabilir davranış tarzları geliştirmeye eğilimli çok sayıda bireysel mikro-eylem

vasıtasıyla gerçekleşir. Hatta bu sürecin, pratik kodlarının oluşumuna yol açtığını da kabul edebiliriz. Örneğin Anderson marjinalleştirilmiş genç insanların saygı ve korunma elde etmek amacıyla başvurdıkları gündelik taktiklerin izini sürme çabasıyla Philadelphia'nın iç kısımlarının siyah mahallelerindeki "sokak kodunun" özelliklerini incelemiştir (Anderson 2000). Davranış kodlarına çoğunlukla atfettiğimiz özellik, biçimlendirici ve açık kurallar olmalarıdır. Ancak bunun çok daha ötesinde böyle bir kodu şekillendiren şey, dışa dönük ve icatlar yapan bireysel-kolektif pratiklerin varlığıdır. Bu tür kodlar müşterek mekânları destekleyen ve onlar tarafından desteklenen müşterek dünyalar olarak düşünülebilir. Ayrıca bu kodlar (hiyerarşik olsun ya da olmasın) kapalı bir müşterekçiler topluluğunda gelişen kurallar ve kurumlar kadar katı olabileceği gibi, kendi özyönetimini duruma göre ayarlama ve biçimlendirme ihtiyacındaki genişleyen bir müşterekleşme topluluğundaki kurallar ve kurumlar kadar açık da olabilir.

Müşterek mekânların küçük adımlarla ilerleyen inşası ne kadar dediğim dedik bir topluluk tarafından yürütülürse, bu süreç de pratiklerin ve alışkanlıkların çitlenmesine o kadar eğilimli olur. Diğer yandan müşterekleşmeyi genişleten eylemler ne tamamıyla beklenmedik ne de mutlak olarak yenilikçidir. Sennett'in de ifade ettiği gibi bu eylemler daha ziyade bir müzisyenin bir müzik topluluğu bünyesinde yaptığı doğaçlamanın özelliklerini taşır (2009: 237).

New York'un Aşağı Doğu Kısmındaki harap binaların sahanlıklarının ilk bakıştaki görsel "dağınıklığının" arkasında aslında gizli bir düzen vardır. İnsanlar burada basamakları, kolektif olarak tanınan gizli düzene uyumlu olarak doğaçlama edimler ve hareketler uyarınca kullanır. "Doğaçlama kullanıcıya ait bir zanaattır" (a.g.y.: 236). Bu paylaşılan bir zanaattır ve paylaşılacak mekânları üretmeyi sürdürür. Öte yandan, kullanıcı-zanaatkâr bireylerden ziyade kullanıcılar topluluğuna odaklanmayı tercih edersek, o zaman böyle bir topluluğun çeşitli mikro-toplulukların nasıl bazen olumsal bazen de alışkanlık icabı birleşmesi şeklinde ortaya çıktığını gözlemleyebiliriz. Ancak ve ancak doğaçlama edimlerin altında bir nevi formel kural ve tutarlılık olması gerektiğini söyleyen doğaçlama müzik metaforunu terk

ettiğimiz takdirde, genişleyen bir müşterekleşme sürecinin ona içkin olan müzakereye açık niteliğini kavrama ihtimalimiz olabilir. Meydanlar hareketinin incelendiği sonraki bölümde de göreceğimiz üzere, mikro-topluluklar kendi içlerinden çıkan pratikleri eşgüdümlü hale getirebilecekleri gibi, bu pratiklerin yarattığı toplulukların görece özerkliğini koruyan sınırları ve fırsatları da keşfedebilirler. Nihai bir sentez fikri, bazen, ya politik bir deneysellik, ya da gündelik mikro-taktikler vasıtasıyla evrimleşen bir sürece dışarıdan getirilen bir düzene benzer. Belki de işportacıların koreograflarına (a.g.y.: 237) ve *matatu* şoförlerinin doğaçlama hareketlerine bakarak, müşterek mekânın muhakkak düzenlemiş bir mekân olmadığını, daha ziyade icatçı aktörler tarafından yeniden biçimlendirilmiş düzen parçacıklarının sürekli oluşum halindeki karışık bir deseni olduğunu görebiliriz. Genişleyen bir müşterekçiler topluluğunu sürekli daha da gelişen işleyişiyle yeni parçaları bütünleştirme yetisine sahip iyi örgütlenmiş bir makine olarak tahayyül etmek pek yerinde olmaz. Daha ziyade kolektif bir *brikolaj* eseri olarak anlaşılabilir; insanlar bu eseri sürekli onarır, hatta bundan zevk alır; hakeza ihtiyaçlarına ve düşlerine göre onu şekillendirir ve kullanırlar.

VI. Bölüm

İşgal Edilen Meydanlar, Hareket Halindeki Toplamlar

Bir Meşruiyet Krizi mi?

2011'den bu yana dünya çapında neredeyse hiç beklenmedik bir şekilde açığa çıkan bir dizi fenomeni nasıl adlandırmamız gerektiği konusunda dahi henüz uzlaşmıyoruz. İşgal edilen meydanlar hareketi mi, dünya çapında ortaya çıkan bir dizi kolektif sivil itaatsizlik eylemi mi, demokratik olmayan rejimlere karşı birbirini takip eden isyanlar dizisi mi, yoksa sadece adaletsiz iktisadi politikalara karşı gelişen kitle hareketlenmeleri mi? Belki de bu fenomenlerden bir ortak dava ya da ortak özlemler süzüp çıkarmak için çok erkendir. Öte yandan bunların kapitalist dünyayı sarsan sosyo-ekonomik krizin sonucu ya da görünümü olduğunu görmek önemli. Bu fenomenlerin açıkça gösterdiği şu ki, kapitalizm herkes için daha iyi bir dünya vaat etme gücünü kaybetmiş durumda. Üstelik tam da yönetici elitlerin, kapitalist ütopyanın en mükemmel biçiminin yarattığı yeryüzü cennetine ulaştıklarını düşündükleri bir zamanda, gerek çoğu zaman itaatsiz olan ve davranışları öngörülemeyen gerçek insanların gerek daima problem çıkaran üretim prosedürlerinin yaratabileceği kesintiler olmadan paranın daha fazla para getirdiğini sandıkları koşullarda bunlar ortaya çıktı. Bankacılarla borsacıların kibri ve iktidarı, bu feveranlı ütopyacılığın semptomatik göstergeleriydi.

“Alttakiler”, ütopyacılık nöbetine tutulmuş ve onlarsız da yapabileceğini düşünen sisteme yeniden entegre edilmek zorundaydılar. Pek çok sosyal patlamanın ve istatistiğin de gösterdiği gibi insanlar, kendisini yanıltıcı bir şekilde herkesin erişim sahibi olmayı umduğu muhtemel bir refah bölümümü mekanizması olarak sunan sisteme karşı inançlarını yitiriyorlar.

Ya açıkça isyanlar üzerinden, ya da örtük bir şekilde içine kapanık bir depresyon üzerinden kendini ifade eden bu kolektif düş kırıklığı yeni yönetilebilirlik sorunları ortaya çıkarıyor. Öyle görünüyor ki bu

zorunlu “siyasete dönüş” arifesinde yönetici elitlerin önünde iki kitlit görev duruyor. Birincisi, bireyleri ekonomik öznelere olarak, yani davranışları ve güdüleri yalnızca ekonomik parametreler ve ölçütler üzerinden analiz edilebilecek, koordine edilebilecek, öngörülebilecek ve nihayetinde de kontrol edilebilecek öznelere olarak biçimlendiren toplumsal bağlar vasıtasıyla insanların tanımlanmaya devam etmesini sağlamak. İkincisi ise, insanların diğer insanlarla herhangi bir bağlantı ve eşgüdüm olmaksızın hareket etmeyi ve hayal etmeyi sürdürmesini sağlamak. Bu doğrultuda, özellikle de müşterek mekânlar üreten kolektif eylemlerin ve özlemlerin önüne set çekilmelidir.

Nüfusun yönetimine dair bu iki öncelik, kriz dönemlerinde diğer bireylerle sadece korkuyu paylaşan bireyler üretmeyi amaçlar.⁵ Bu korku bireylerin yaşam koşullarını ve planlarını sarsmaya devam eden her şey hakkında olabilir. Aynı zamanda, her bir bireyin de sorunların “üstesinden geleceğine” dair bir inanca sahip olması gerekir. Bu da muhtemelen ancak diğerlerinin o sorunun üstesinden gelme fırsatının aleyhine gerçekleşebilir.

Bu yönetim modelinin kurduğu iddialı ama kırılğan yapının içinde çoğu zaman şiddet içeren bir şekilde çatlaklar ve kopuşlar kendini gösterir. Öfkeli ve isyankâr insanlar yeniden siyaset sahnesine girip uygulanan politikaları dönüştürecek bir görünürlüğe ve güce sahip olurlar. Bu kolektif edimler sayesinde kamusal mekân yeni bir anlam kazanır. İnsanlar mekânı bir muhalif eylemler mahalli, sahte katılımcılığın egemen medyatik mekânından ayrılmış bir mahal olarak geri almıştır adeta. Sanki insanlar mekân paylaşımının ve kamusalılığın anlamını açık ya da örtük bir biçimde yeniden tanımlamaktadır.

Her ne kadar günümüzde tarih inanılmaz bir hızla ilerliyor ve derinleşen bir krizin emareleri çoğalıyor olsa da egemen politikaların geri dönülmez bir krize girdiğini söylemek için şu an kesinlikle çok erken. Yine de dünyanın çeşitli yerlerinde bir meşruiyet krizi teşhisi koyabileceğimiz durumu derinden etkileyen birbiriyle ilişkili iki fenomen dizisini gözlemleyebiliriz.

5 “Korku deneyimi devrimcileştirmez; onu yalnızca belirsiz ve tekensiz kılar... Korkunun temelinde dünyaya tamamen ve dermansızca maruz kalmak yatar” (Carolis 1996: 43–4).

Birinci dizi sisteme dönük kolektif inancı sarsmada bilgi ve iletişim rolüyle ilişkili fenomenleri içerir. Latin Amerika'daki hareket ve isyanlardan (örneğin *Argentinazo* ve São Paulo'da ortaya çıkan büyük halk protestoları) Arap devrimlerine (özellikle de Tunus ve Mısır'daki devrimler), Avrupa'daki "öfkeli" meydan işgallerinden, Kuzey Amerika'daki İşgal Et hareketine kadar pek çok örnekte sosyal medya ve etkileşimli iletişim araçları vasıtasıyla gerçekleşen iletişim ve bilgi değiş tokuşları kolektif eylemi biçimlendirmede çok önemli bir rol oynamıştır.

İkinci dizi topluluk-yönelimli veya ilhamını topluluktan alan, çoğunlukla neo-komünitaryan ve neo-muhafazakâr ideolojilerden oldukça farklı, oluşum halindeki toplulukları yaratan ve hatta onları yeniden icat eden eylemlerle ilişkili fenomenleri içerir. Bunlar çoğunlukla istikrarsız ama her zaman yayılmaya ve genişlemeye müsait hareket halindeki topluluklardır.

Her iki fenomen dizisi de kamusal mekânı yeniden tanımlayan ve yeniden sahiplenilen pratiklerde birbiriyle çakışır, her ikisi de müşterek mekânların ortaya çıkmasına katkıda bulunur. Her iki fenomen serisinin karakterini de melezleşme biçimleri, yani uyumsuz ve çoğunlukla da karşıt öğelerin "gayriresmi" bütünleşmeler yaratacak şekilde harmanlanması belirler.

Homi Bhabha'ya göre melezlik özel bir faillik biçimini, "madun failliğini" nitelemektedir. Ona göre "madun failliği yeniden konumlama ve yeniden tescilleme (*reinscription*) olarak ortaya çıkar" (Bhabha 2004: 227). Bu iki özelliği, yani yeniden tescilleme ve yeniden konumlamayı (bunları sadece metaforik değil aynı zamanda betimleyici ifadeler olarak anlamak kaydıyla), kamusal mekânı müşterek mekân olarak kolektif bir şekilde yeniden icat etmeye odaklı bir kentsel pratikler dizisine atfedebiliriz. Madun pratikleri olarak nitelenebilecek bu pratikler daha önce değindiğimiz yeni iletişimsel medya aracılığıyla bilgiyi yaratır, kullanır ve yayar; fakat sadece bilgi değiş tokuşu pratikleri değildirler. Bu pratikler mümkün kıldıkları bilgi değiş tokuşu aracılığıyla şehre "damga vurur".

“Yeniden tescilleme” bu pratiklerin şehrin bedeninde yarattığı maddi sonuçları hatırlatır. Yeniden tescilleme sadece (duvar yazıları ve grafiti örneklerinde söz konusu olduğu gibi) bilgiyi yayan değil aynı zamanda yerleri birbirine bağlayan ve belirli oluşum halindeki kolektiviteler için bu kolektivitelerin tanıdığı ortak referans noktaları yaratan yazılamalar [*inscriptions*] vasıtasıyla belirli yerleri seçip ayırma sürecidir. Örneğin bir “göçmen” sokak sanatının şehrin her yerine yayıldığı ve isyanın mesajlarını temsili imgelerde yoğunlaştırdığı Aralık 2008 boyunca gerçekleşen Atina’daki gençlik isyanında böyle bir şey olmuştu.⁶ Şehrin bedenindeki bu tür işaretlemelerin bir kısmı kısa ömürlüydü, bir kısmı ise yaşamaya devam etti: yazılamalar üzerinde başka yazılamalar, mesajlar, başka izlerle kavga eden izler. Bir yeniden tescilleme süreci aslında hareket halindeki bir şehrin, karmaşa içindeki bir şehrin duygusunu etkili bir şekilde aktarabilir. Benzer yeniden tescilleme hamleleri 2011’deki “meydanlar hareketi” sebebiyle Barselona, Atina, Madrid ve diğer Avrupa şehirlerinde, 2010-2012 Arap isyanları boyunca da Tunus ve Kahire’de yaygınlık kazanmıştı.

“Yeniden konumlama” bilgi yayılımının çok önemli bir özelliğiyle alakalıdır: Kamusal mekânın sahiplenilmesine ve kolektif başkaldırıya dönük bu yeni kent pratikleri bilgi değiş tokuşunu kullanarak, değiş tokuşlara katılan insanları mümkün mertebe eşgüdümlü hale getirmeye çalışır. Böyle bir bağlamda bilgi bir akış değil, muhtemel alıcılara doğru fırlatılan ve karşılıklı katılım sözü olarak geri atılan bir oktur.

Bu tür pratiklerin ilk örneklerinden biri, 13 Mart 2014’te Barselona ve Madrid’deki *pasalo* eylemlerinde yaşandı. “Kısa Mesajlar Gecesi” boyunca insanlar internet ve SMS vasıtasıyla hükümeti devirecek bir ileti paylaştılar: “Yalancılar, katiller. Sizin savaşınız, bizim ölümümüz. *Pasalo* (Yayın).” Bu mesaj genel seçimlerden önceki gün dolaşıma sokulmuştu ve hükümeti üç banliyö treninde 200 insanın ölümüne yol açan bombalı patlamaların gerçek nedenlerini halktan saklamakla suçluyordu. Protestocuların mesajlarının

6 Atina’daki Aralık ayaklanmasının kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Stavrides 2010a, Memos 2010, Sotiris 2009 ve Mentinis 2009.

buluşma noktaları olarak tanımladığı Barselona ve Madrid'in merkezindeki meydanlar büyük gösteri ve işgallere sahne oldu.⁷

Bu süreç içinde bilgi ("bize doğruyu söylemiyorlar") potansiyel aktör olarak halka hitap eder. Bilgi, insanları paylaşım ve katılım yoluyla harekete geçirme gücünü kazanmıştır. Şehir bu bakımdan yalnızca bilginin yayılmasını sağlayan bir arka plan veya aracı değil bilginin bir çağrıya dönüşümünün etkin bir ögesidir; tanımlanmış buluşma mekânları şehrin bedenini işaretler ve ortak bir davayla, ortak bir eylem iradesiyle birbirine bağlanmış bir mevkiler ağını örgütler. Böylelikle kırılğan ve konulup-göçülen [*migrational*] bir müşterek mekânlar kümesi gelişir. De Certau'nun nezih ifadesini ödünç alıp yeniden bağlamlandırarak olursak "*konulup-göçülen* veya metaforik [bir] şehir, planlanmış ve okunaklı şehrin temiz metnine dökülür" (De Certeau 1984: 93). Bu süreç genişleyen toplumsal hareketlere destek sunan bir dizi yeniden konumlama hamlesi olarak tarif edilebilir. Mekânlar ve eylemler yeni biçimlerde bağlantı içine sokularak yeniden tanımlanır. Benzer icatçı kentsel koordinasyon biçimleri Atina Aralık'ında, Tunus'taki "Yasemin Devrimi"nde ve *indignados* meydan eylemlerinde de gelişmişti.

Eskiden bilgi değiş tokuşunun biçimleri olan söylenti ve dedikodu, geleneksel toplumlarda mevcut toplumsal ve kişisel ilişkilerin yeniden üretiminde ve yeniden biçimlenmesinde pay sahibiydi. Bunlar yüz yüze etkileşimli "medyanın" öncesinde var olan topluluklardı ve buralarda topluluk değerleri ile genel hiyerarşiler nadiren sorgulanıyordu. Günümüz toplumlarında ise illa ortak bir kimlik ve ortak değerleri paylaşmak zorunda olmayan kolektif eylem topluluklarının yaratımı etkileşimli teknolojiler aracılığıyla geliyor. Bu kolektif eylem toplulukları hareket halindeki topluluklardır; ortak eylem ve yeni doğmuş bir müşterek mekânın paylaşımı aracılığıyla gelişirler.

7 "Kritik mesele şu ki mesajların çoğu birbirine benziyordu ama tüm alıcılara tanındıklarından mesaj geliyordu, yani herkes cep telefonunun rehberinde kayıtlı birinden mesajı almış oluyordu. Dolayısıyla yayılma ağı katlanarak genişliyor ama iyi bilinen 'dünya küçük' deyişine uygun bir şekilde kaynağın yakınlığı azalmıyordu" (Castells vd. 2007: 201). Ayrıca bkz. Cué 2004

2011’de Atina’da Syntagma Meydanı’nın işgali, doğrudan İspanya’daki meydan işgallerinden ve Arap isyanlarıyla ilgili gelen haberlerden ilham almış bir hareketti. Alternatif medya burada kilit bir rol oynadı. Daha da önemlisi Syntagma Meydanı’nın beklenmedik bir şekilde 30.000 anonim protestocuyla dolması sosyal medyada yapılan (beş gencin başlattığı) bir çağrıyla mümkün olmuştu. 25 Mayıs 2011’e gelindiğinde binlerce insan Yunanistan genelindeki otuz şehrin meydanlarına akın ettiler. İlk çağrı Facebook aracılığıyla inanılmaz bir hızla yayılarak bütün bu insanları harekete geçirmeyi başardı. Bu, radikal solun üç ay önce kitle gösterisi girişimlerinin alışageldik yöntemlerini kullanarak başaramadığı şeydi.

Fırsatların etkileşimli medya tarafından yaratıldığı anlamına gelmiyor bu. Söylenmek istenen şey paylaşılan bilgi ve ortak buluşma noktalarının yeniden tescilleme ve yeniden konumlama süreçleri yoluyla insanları birbirine bağladığıdır. İlginç bir tersine dönmeye, siyasetin yeniden yer-tutma haline gelmesi, yersiz-yurtsuzlaştırıcı [*de-territorializing*] iletişim teknolojilerinin etkin aracılığıyla gerçekleşir. Topluluklar kent mekânı içinde konumlu hale gelirler ve kendi çevrelerini yeniden tanımlayarak ve yeniden sahiplenerek gelişirler.

Meydanlardaki Müşterek Mekân

Hareket halindeki topluluklar kendi mekânlarını, salyangozlar ve deniz kabukluları evlerini inşa etmekte kullandıkları maddeleri nasıl salgılıyorlarsa neredeyse öyle “salgılarlar”. Bu bizim bildiğimiz anlamıyla kamusal mekân değildir. Belirli bir otorite tarafından nihayetinde o otoritenin meşruiyetini tescil edecek özel koşullar altında halka verilmemiştir. Eğer özel mekândan diğer herkesi dışlayacak şekilde sınırlı bir insan grubu tarafından kontrol edilen ve kullanılan mekânı anlıyorsak, bir özel mekân da değildir. Hareket halindeki topluluklar müşterek mekânı, yani topluluklar tarafından karara bağlanmış koşullar altında kullanılan ve kolektif bir şekilde alınan kararlarla eylemleri kabul eden herkese açık olan mekânı

yaratırlar.⁸ Müşterek mekânın kullanımında, bakımında ve yaratımında söz konusu olan şey topluluğun basit bir yansıması değildir. Topluluk müşterek mekâna odaklı pratikler vasıtasıyla oluşur, gelişir ve yeniden üretilir. Bu ilkeyi genel bir düzeye taşırsak: Topluluk müşterekleşme vasıtasıyla, müşteregin üretimine yönelmiş eylemler ve örgütlenme biçimleriyle geliştirilir.

Mekân-müşterekleşmesinin hareket halindeki toplulukların yaratılması ve desteklenmesi açısından önemine dair daha net bir bakışa sahip olabilmek için gelin Syntagma Meydanı'nın işgal edilme örneğine daha yakından bakalım. "Uzaktan bir bakış" bu işgal alanını sert, adaletsiz ve anti-demokratik kemer sıkma önlemlerini reddetmek için parlamento binasının önünde toplanmış insanların bir buluşma noktası gibi tarif edebilir. Bu yanlış bir bakış değil elbette ama işgal-protestosunda neyin yeni olduğunu kaçırıyor. Syntagma Meydanı bu işgalde, her biri ayrıksı karaktere ve mekânsal düzeneğe sahip, hepsi de Atina'nın *merkezî* kamusal meydanı olarak bilinen alanda kapsanmış ya da daha ziyade orada konumlanmış bağlantılı mikro-meydanlardan oluşan bir ağa dönüşmüştü. Her bir mikro-meydanda bir süredir çadır kurup yaşamakta olan bir grup insan vardı ve bu insanlar eylemleriyle kendi mikro-kentsel ortamlarını belirli bir işe odaklamıştı: çocuklar için oyun sahası, serbest okuma ve meditasyon alanı, evsizler kampanyası için buluşma noktası, "zaman bankası" (para ve kârın bir kenara bırakılmasına dayalı bir hizmet değiş tokuşu biçimi), "ödemiyoruz" kampanyasının buluşma noktası (ulaşım ve yol geçiş ücretlerinin etkin bir boykotunun örgütlenmesine odaklanan bir kampanya), ilk yardım merkezi, multimedya grubu noktası, çeviri grubu standı vs. Bu mikro-topluluklar çok çeşitli düzeylerde birbirleriyle bağlantılıydı ve tabii ki hepsinin de genel meclisin kural ve kararlarına uyması gerekiyordu. Öte yan-

8 Hénaff ve Strong'a göre "müşterek mekân" "herhangi bir ölçüt kabul etmez; herkeşe aynı şekilde açıktır. Mülk edinilmemiştir veya kontrol edilmemektedir... herkes gidip orada ne varsa alabilir" (Hénaff ve Strong 2001: 4). Bu anlayış az çok müşterek mekânın, toplumsal kullanımları (muhtemel çitlenmesi de dahil olmak üzere) öncesinde var olduğu doğrultusundadır. Öte yandan, şimdiye kadar gördüğümüz gibi müşterek mekân öncelikle ve zorunlu olarak mekân-müşterekleşmesi pratikleri vasıtasıyla yaratılan bir toplumsal yapıdır.

dan mekânın düzenlenmesi ve ifade araçlarının ne olacağı (pankartların, afişlerin, çıkartmaların, imajların, “sanat çalışmalarının” vs. kullanımı) konusundaki farklılıklar açıkça ortadaydı. Her ne kadar ortak dava ve ortak hedef (parlamento) baskın olsa da her bir mikro-meydan farklı rutinler ve farklı estetikler üretti ve işgal süresince farklı mikro-etkinlikler örgütledi.

Banklar sanatçıların sergilerinin taşıyıcıları haline geldi, çimenlik alan uyku tulumları ve çadırlarla dolup taşıtı, ağaçlar hoparlörleri ve afişleri taşıdı, merkezdeki çeşme biber gazından temizlenmenin kaynağı haline geldi ve taş döşemeli alan herkes için harika bir oturak oldu. Bu açıdan, yaratılan müşterek mekân hareket halindeki bir toplumun karşılıklı-bağlılığının ve etkileşiminin sonucuydu (Galatoula 2013).

O halde, her ne kadar meclis ve meclis alanı hem sembolik hem de işlevsel olarak merkezi rol oynasa da mekân-müşterekleşmesi merkezleştirilmiş bir işleyiş değildi. Mekân-müşterekleşmesi daha ziyade, bir merkezilik-yayılm diyalektiğinin damgasını vurduğu kolektif olarak doğaçlanan bir süreçti: yayılan aktiviteler ile mikro-etkinlikler ama aynı zamanda koordine edilen aktiviteler. Koordine edilen aktiviteler arasında en önemlileri Genel Meclis’in 28 ve 29 Haziran’da meydana büyük kitle gösterilerinin örgütlenmesine yönelik kararıyla bağlantılı olanlardı. Bu gösterilerle amaçlanan şey, Uluslararası Para Fonu, Avrupa Birliği ve Avrupa Merkez Bankası ile yapılacak, “Orta Vadeli Parasal Uyum İçin Acil Uygulama Önlemleri 2012-2015” ismi verilen yıkıcı bir anlaşmanın oylamasını engellemek üzere parlamento binasının etrafının sarılmasıydı.

Syntagma Meydanı’ndaki eylemlere ve örgütlü yol kapatmalara devasa bir kitlesel katılım damgasını vurdu ama karşısında da göstericilere karşı eşi görülmemiş bir kimyasal savaş başlatan son derece saldırgan polis ekipleri vardı. Meydandaki ve çevresindeki insanlar dağılmadılar; meydana barışçıl bir şekilde geri dönmeyi başardılar ve o anda organize edilen, polisin karşısına almaya cesaret edemediği unutulmaz bir konser düzenlediler. Genel Meclis tarafından “ger-

çek demokrasi”, “kamu borcu ve kemer sıkma politikaları” ve halk eğitimi vs. gibi konular üzerine düzenlenen herkese açık çok geniş katılımlı tartışmalar işgalin kolektif koordinasyon ruhunun bir başka önemli ifadesiydi. Bu özgün kamusal etkinliklere halkın katılımı inanılmaz derecede yoğun ve mekânın kolektif yönetimi demokratik ve eşitlikçi bir çağdaş *agora*’yı (halk meclisleri şeklinde de kullanılan antik Yunan pazar meydanı) tasarlamayı mümkün kılacak biçimlerde örgütlenmişti.

Polis saldırısının an meselesi olduğu zamanlarda bile meydan ne sembolik ne de gerçek anlamıyla kendisini barikatlar arkasına sakladı. İşgal edilen meydandaki bütün etkinlikler ve girişimler meydanın mekânını açık ve şehrin geri kalanıyla bağlantılı tutmaya devam etti. Normalde metro istasyonunun girişine yönlenmiş arkası gelmeyen yaya akışlarının kesişim yeri olarak şekillenmiş bir kamusal mekânın yerine Atina’nın kalbinde zengin bir müşterek mekân yaratıldı. Üstelik toplantılar ayarlamaya ve bilgi yaymaya yönelik sürekli bir mesaj akışı bu mekânı şehrin diğer yerleriyle bağlantı halinde tuttu. Madrid’in işgal edilmiş Puerta de Sol’unda olduğu gibi:

Son günlerde yaratılan mekân-zamanın tek bir takıntısı vardı: devamlılık. Paradoksal olarak bu ancak kesintililik vasıtasıyla sürdürülebilirdi. Sol’a fiziksel bir giriş-çıkış vasıtasıyla. Orada bulunmayan bile deneyimi canlı tut. Bu (ve daha birçok) sebepten ötürü Sol’u sosyal ağlar olmaksızın düşünemeyiz. Deneyimin devamlılığı onu yersiz yurtsuzlaştırarak başarıldı (Kaejane 2011).

2010-2012 isyanlarının yeniden kazanılmış mekânlarındaki müşterekleşme, arada-mekânların üretim ve kullanımını içeriyordu. Müşterek mekânlar, tanımlayıcı bir çeper tarafından sınırları çizilmemiş mekânlar olarak, eşik mekânları olarak ortaya çıktı. Kamusal mekân onu tanımlayan ve kullanımını denetleyen hâkim bir otoritenin imzasını taşıırken müşterek mekân açık bir mekândır, “yeni gelenlere” doğru açılma sürecinde olan bir mekândır. Rancière’in “gelecek olan demokrasi” anlayışına da uygun düşecek şekilde müşterek mekânın karakterini “ötekine veya yeni gelene sonsuz bir açıklık” belirlemek-

tedir (Rancière 2010: 59). Müşterek mekânlar gözenekli mekânlardır, hareket halindeki mekânlardır, geçitler-olarak-mekânlardır.

Mikro-toplulukların (veya aslında mikro-meydanların) yaratılması için zorunluluk arz eden mekân içindeki bölünmeler, mekânın bölümlere ayrışmasıyla sonuçlanmamıştır. Mikro-meydanların kendisi gözeneklidir ve bir geçitler-olarak-mekânlar ağı, minyatür bir şehre, daha doğrusu açık hava mekânlarına sahip minyatür bir çadır-kente benzeyen mekânsal bir düzenek oluşturmuştur. Genişleyen ve icatçı mekân-müşterekleşmesinin bu biçimi işgal edilen bütün meydan kamplarının karakteridir. Tahrir Meydanı'ndaki "sadece battaniyelerden ibaret uyuma alanları daha sonra çadırları, sokak lambalarından çekilen elektriği ve gözetimli çocuk alanlarıyla tam teşekküllü kamp yerlerine doğru evrilmiştir" (Kamel 2012: 38). Kamusal olarak kullanılan alanlar ve tesisler de özyönetimli bir seyyar hastaneyi ve çok sayıda seyyar eczaneyi, halka hitap etmek isteyen herkesin kullanabileceği bir mikrofona sahip bir sahneyi (a.g.y.), sıcak yemeklerin piştiği mutfakları, sanatçılar köşesini (Alexander 2011: 56) ve daha birçok şeyi kapsıyordu. Hatta mücadelenin dönüm noktalarında meydan kolektif olarak tanınan bir "epifanik mekân", bir "paralel başkent" halini aldı (a.g.y.: 55). Buradaki "komünal atmosfer" (a.g.y.: 57) meydanı "sivil bir alanın yaşayan ve nefes alan mikrokozmosuna" dönüştürdü (a.g.y.: 56). Hem barışçıl anlarda hem de polisle ve Mübarek'in haydutlarıyla çatışma anlarında sergilenen işbirliği ortaya iyi örgütlenmiş, ortak ihtiyaçlar ve özlemler üzerinden yaratılmış ve düzenlenmiş müşterek mekânlara sahip bir mikro-şehir çıkardı (Abul-Magd 2012: 566).

2013'te İstanbul'da gerçekleşen Gezi Parkı işgalinde ise kamusal mekân, parka kamp kurmuş olanların yarı-özel şahsi mekânları ile kamusal kullanıma açık mekânlar arasında hiçbir net sınırın görünür olmadığı bir müşterek mekânlar ağına (Postvirtual 2013) dönüştürüldü. İkinci el malzeme ve eşyaların karışması, kullanımların muğlaklaşmasına katkıda bulunan anarşik ve kente benzeyen türde bir çeşitlilik ortaya çıkardı. Kolektif kimlikler, bir duygudaşlık içinde ama farklı mekânların düzenlenmesiyle ifade edildi. Öte yandan,

bu tür bir kültürel, dinsel ve siyasal bölümlenme farklı kolektifler arasında setler çekmedi, daha ziyade birbirlerine önceden düşmanca yaklaşan gruplar arasında bile karşılaşma ve beraber iş görme biçimlerini tesis etti. Kemalistler ve Müslüman aktivistler, eşcinsel aktivistler ve holigan taraftarlar, feministler ve aile değerlerine bağlı dindar insanlar, anarşistler ve solcular, Kürtler ve Türkler bir arada olmaları ve birlikte iş görmeleri sayesinde hiç beklenmedik bir ortak zemine kavuştular (Bektaş 2013: 14–15).

Meydanlar hareketinin işgal edilen kamusal alanlarında müşterek mekânlar ne kadar geçici olsa da canlı kentsel eşikler halini almıştır. Bu eşik mekânları ne onları kullanan insanları tanımlar ne de onlar tarafından tanımlanır. Yaptıkları şey daha çok insanların paylaştıkları mekânın anlamı ve kullanımı üzerine birbirleriyle yürüttükleri müzakerelerinin aracısı olmaktır. Bu bakımdan müşterek eşik mekânları meydan deneyimine niteliğini veren bir kimlik açılımı sürecidir. “Eşikler şehri” (Stavrides 2010b) biçiminde bir minyatür şehir hasıl olmuştur. Bu şehirdeki karşılaşmalar ve dağılmış haldeki inisiyatifler, dayanışma ve karşılıklı saygı temelinde kamusal bir kültürü kolektif olarak şekillendiren müzakere ve geçişimlilik mekânları inşa etmektedir.

Syntagma’daki ve diğer “asi meydanlardaki” hareket halindeki topluluklar, bir karar alma merkezini veya merkezi bir mekânın mutlak hâkimiyetini varsayan örgütsel düzenekler üzerinden yaratılmamıştır. Mekânlar ve aynı zamanda kararlar merkezsizleştirilmiş ve yeniden merkezleştirilmiştir. Bu durum aynı zamanda sürekli yeniden yapım halindeki topluluklara biçim vermiş olan toplumsal bağ yaratma süreçleri için de geçerlidir.

Topluluğu Yeniden İcat Etmek

Bir yayılma-merkezileşme diyalektiği olarak anlaşılan müşterekleşme prosedürleri farklılaşmış inisiyatiflere ve bireysel doğaçlamalara alan açar. Sıklıkla kendiliğinden eylemler ile örgütlü eylemler ve bireysel davranışlar ile kolektif davranışlar (çoğunlukla kendi-

lerini muhalif siyasetin “gardiyanları” olarak gören sol ve anarşist hareketlerin kolektif davranışları) arasındaki karşıtlık olarak tarif edilen şey genellikle bu diyalektiğin bir sonucudur. Syntagma’ya gelen herkes meclise katılmak için gelmedi. Çoğu sadece bağırarak, öfkelerini ve itirazını ifade etmek için geldi. Hatta bazıları vudu müziğinin çağdaş bir versiyonunu sergilemek amacıyla lazer işaretçileri kullandı (öfkeli olduklarını simgeleyen bir hamleyle lazer ışınlarını metaforik iğneler olarak parlamento binasının “gövdesine” odakladılar). Kimisi pazar günleri “farklı” bir kamusal alanın havasını solumanın tadını çıkarmak için çocuklarını getirdi.

Bu insanları kapsayacak bir ortak kimlik bulmak için çaresizce çabalamak o zaman ciddi bir yanıltı, hâlâ da yanıltı. Bu yanıltı, bazen sol içinden katılan aktivistlerin, buraya az çok düzenli olarak gelenlerin güdülerini, pratiklerini ve ifadelerini tamamıyla yanıltı anlamasına yol açtı.

Syntagma ve meydanlar deneyiminden kaynaklanan ikilemlerin tarif edilmesi ve yorumlanmasında önemli bir yöntemsel sorun su yüzüne çıkar. Bu fenomenler, eylemler, ifadeler ve dışavurumlarda gizli bir anlam teşhis edilmeli midir? Yorumlama, bu olayların biçimine gömülü olan gizli bir mantığı açığa çıkarma süreci midir? Yoksa muhalif siyaseti ve eylem halindeki toplulukları yeniden tanımlama ihtimali olan bir süreçle karşılaştığımızda yapmamız gereken şey, toplumsal olayları ve kolektif özneleşme süreçlerini anlamada kullandığımız kategorileri yeniden düşünmek midir?

Bir örnek: Şu ellerinde “kendi” ulusal bayraklarını tutanlar (Syntagma’da, Tunus’ta, Barselona’da ve başka yerlerde) basitçe milliyetçi miydi? Bu açıdan da onları kriz döneminde su yüzüne çıkan tehlikeli bir topluluk olarak mı görmek gerekiyordu? Eğer böyleyse o zaman Syntagma veya Tahrir’in kapalı, dışlayıcı bir milliyetçi dünya haline gelme ihtimali büyük bir tehlike halini alırdı, fakat öyle olmadı. Meydanlarda insanlar ulusal sembolleri milliyetçi bir ifade dilinden ayrılan şekillerde kullandılar. Atina’da bir kişi bayrağı (aslında gerçek anlamıyla) “ülkeyi satanlara” karşı bir tür kalkan olarak “giymişti”. Diğer katılımcılar ortak bir onur zedelenmesine

atıfta bulunmak için bayrak salladı: “ayağa kalk”, “uyan”, “buradayız”, İspanyollar meydandaysa, İtalyanlar, Fransızlar vs. de olmalı.

Bir örnek daha: Avrupa meydan hareketinin tamamında hâkim olan (kurulan meclislerdeki ve aynı zamanda küçük komisyon veya çalışma gruplarındaki) gerçek veya doğrudan demokrasi hakkındaki uzun tartışmalara dair kanaat edinmenin yollarından biri de kullanılan sözcük ve fikirleri analiz etmektir. Bu tartışmalarda kullanılan şu ya da bu söylemin apolitik, ütopyacı, etkisiz vb. olduğu söylenebilirdi. Öte yandan, sözcükler, eylemler ve ifade biçimleri karşılaştırılmaya da çalışılabilirdi. “Gerçek” veya doğrudan demokrasi meydanlarda çeşitli biçimlerde icra edildi. Gözlemciler ne derse desin, Tahrir Meydanı’na kadınların katılımı müşterek mekânın fiilen bir demokratik mekân olarak yaşanmasıydı. Ayrıca meydandaki insanlar karar alma yöntemlerini tasarlar ve kendilerini polis şiddetine karşı korurken doğrudan eşitlikçi demokrasinin yeni biçimlerini tesis ediyorlardı. Atina’daki böyle tek bir olay -15 Haziran’da insanların kovalandığı, dövüldüğü ve biber gazına maruz bırakıldığı acımasız bir polis müdahalesi- Syntagma meydanının barışçıl bir şekilde yeniden işgal edilmesine yetti. Sonrasında insanlar meydanı zehirli biber gazı kalıntılarından temizlemek için uzun insan zincirleri oluşturarak elden ele küçük su şişeleri dolaştırdılar. Kolektif icatçılık (ki su eksikliğini gidermek için hayata geçirilmişti) demokratik eşitlikçi bir dayanışmayı ortaya çıkardı. Bir güçlüğün üstesinden gelebilmek için geliştirilen bu insan zincirleri “gerçek” demokrasiyi eylem içinde yeniden icat eden hareket halindeki bir topluluğu simgesel olarak örneklemektedir. Kimi zaman bu insan zincirleri ya bir zaferi kutlamak (Mübarek’in düşüşünün ilan edilmesinden sonra Tahrir’de olduğu gibi) ya da bir korkuyu savmak (Syntagma’da olduğu gibi; burada polis alanı boğucu gaz kapsülleriyle “bombalarken” insanlar meydanda dans ediyorlardı) için oluşturulan dans eden insan çemberleri halini aldı.

Söylemler, pratikler ve dışavurum biçimleri hareket halindeki eylemler olarak yorumlanabilir ve yorumlanmalıdır. Aralarındaki örtüşme kimi zaman güçlenebilir, ama buradan o eylemlerin ortak zeminini biçimlendiren bir örüntünün önceden var olduğu sonucu

çıkarılmamalıdır. Uyuşmazlıklar, muğlaklıklar ve çelişkiler potansiyel bir hareket halindeki topluluğun, yani farklılığını koruyan ama aynı zamanda kendini oluşum halindeki bir müşterek mekânın ortak üreticilerinden biri olarak gören insanlardan müteşekkil bir topluluğun zorunlu unsurlarıdır.

Bu insanlar kimlerdir? Hepsini içeren bir toplumsal kimlik var mıdır? Ortak bir ideoloji onları tarif edebilir mi? Eylem kalıpları onların potansiyel kolektif pratiklerine bir sınır çizebilir mi?

Küresel iktisadi-sosyal kriz karşısında ülkelerinin içinde bulunduğu durum ne kadar farklı olursa olsun bu insanları birleştiren şey öyle görünüyor ki iktidarın meşruiyetini kaybettiği hissini toplu halde taşımalarıdır. İnsanlar sayısız ifade icat ederek iktidarla dalga geçtiler, iktidarın sembollerine olan öfkelerini dışa vurdular ve tek tek liderlerle alay ettiler. Mutabakatın derin bir kriz içinde olduğu gösterildi. Hem sahte demokratik mutabakat toplumları hem de açıktan “otokratik” olanlar bugün derin bir meşruiyet krizine girmiş gözüküyor. İsyankâr ya da sadece öfkeli ve hayal kırıklığı içindeki insanları kontrol etmenin korku ve devlet teröründen başka yolu kalmadı.

“Biz” ve Mekân-Müşterekleşmesi

Bu isyan meydanlarında kendine has bir “biz” hasıl oldu, muğlak bir “biz” yoğunlaştı ve aynı zamanda uçup gidebildi. Peki, yeni politik öznelerin, daha önceden hesaba katılmayan ama artık rol almayı talep edenlerin ortaya çıkışını bu “biz” mi niteliyor (Rancière 2010: 32–3)?

Meydanlarda yazılanlardan bazı örneklerle bakalım: “Bizler sıradan insanlarız. Biz sizin gibiyiz; her sabah öğrenim görmek, çalışmak veya bir iş bulmak için erken kalkan insanlarız, aileleri ve arkadaşları olan insanlarız. Etrafımızdakilere daha iyi bir gelecek sunmak için her gün sıkı çalışan insanlarız” (Barselona).⁹ “Biz, hayatımızı yağmalayan ve biz olmadan karar alanlara karşı öfkeli işsizleriz, çalışanlarız, emeklileriz, öğrencileriz, okul çağındaki çocuklarız, çiftçileriz, göç-

9 www.democraciarealya.es/manifesto-comun/manifesto-english/

menleriz” (Heraklion, Yunanistan). “Herkesi, çalışan insanları, işsiz insanları, genç insanları çağırıyoruz, toplumu Patras’taki St George Meydanı’nı doldurmaya çağırıyoruz. Haydi, yaşamlarımızı geri kazanalım” (Patras, Yunanistan). Ve son olarak: “Şimdiye kadar bizim adımıza ama biz olmadan kararlar alındı. Bizler Syntagma’ya yaşamlarımız ve geleceğimiz için kavga ve mücadele etmeye gelen çalışan insanlarız, işsizleriz, emeklileriz ve gençleriz”.¹⁰ “Biz hiç kimseyiz” (Syntagma Meydanı’ndaki isimsiz bir afiş).

Bu, sıradan insanların “biz”idir, yaşam ve adalet isteyen kapsayıcı bir “biz”dir. İsim takmayan, farklılaştırmayan ve setler çekmeyen bir “bizdir”. Belki de en önemlisi, yönetici elitlerin ve ana-akım medyanın dayatmaya kalktığı “ulusal” ya da “kozmozopolit” biz ile tam karşıtlık içinde oluşturulan “bizdir”. “Sorumlu biz değiliz, sizsiniz”. “Sizin borçlarınızı ödemek zorunda değiliz”. “Sizin savaşlarınızda dövüşmek zorunda değiliz” (*pasalo* hareketi). “Biz siz değiliz”. Ayırdına varılabilir bir dışarıya, geleceği mahvedenlerin hepsini içinde barındıran dışarıya karşı, kırılmalarla dolu ve her dem yeni farklılık düzeneklerine açık çok yönlü bir “biz”, sürekli değişen bir “biz” var.

Peki, bu “biz” çokluğun bizi mi? Çokluğun karakterini heterojen çoğulluk belirliyorsa belki de öyle. Öte yandan kapitalizmin bugünkü aşamasındaki kalabalığı çokluk olarak tarif etmenin arkasındaki mantık, çokluğun biyopolitik üretim çağında üretici insan gücü olarak çıktığı fikrine dayanır. Hardt ve Negri’ye göre çokluk “müşteregin biyopolitik alanında üreten ve üretilen tekillikler çoğulluğudur” (Hardt ve Negri 2009: 165).¹¹

Meydanlarda ve 2010-2012 isyanlarında çokluk kendisini üretici bir güç olarak sunmadı. *Üretim* sözcüğünü Hardt ve Negri’nin yaptığı gibi neredeyse her insan etkinliğini içerecek esneklikte kul-

10 <http://aganaktismenoihrakleio.blogspot.com/> (Heraklion Meclisi blogu). Patras şehri Aganaktismenoi meclis karar ve tartışmalarını şu adreste yayınlamıştı: <http://patras-democracy.blogspot.com/> Syntagma meydan işgali meclis kararlarına ise şuradan erişilebilir: <http://real-democracy.gr/content/poioi-eimaste-1>

11 “Halk” ve “kitlelerden” açıkça farklı olarak çokluk “çoğul ve içsel olarak farklı kalmasına rağmen ortak halde hareket edebilme ve böylelikle de kendini yönetebilme yetisine sahip” olan “aktif bir toplumsal öznedir” (Hardt ve Negri 2004: 100).

landığımızda bile böyle olmadı. Kapitalizm her tür insan etkinliğinin içinden değer ve kâr üretiminin zorunlu dayanağını oluşturan üretici gücü sağlamaya çalışır, doğru. Meydandaki insanlar ise üretmekten ziyade yaratıyorlardı. Hardt ve Negri bugün “emeğin ücretli emekle sınırlanamayacağını, bütün genelliği içinde insani yaratıcı kapasitelere işaret etmesi” gerektiğini ısrarla vurguluyorlar (Hardt ve Negri 2005: 105). Virno da “artık İş ve Eylem [*poiesis* ve *praksis*] arasındaki ayrım çizgisinin ... tamamen kaybolduğuna” (Virno 1996: 190) ve “emeği insan etkinliklerinin geri kalanından ayıran herhangi bir şeyin kalmadığına” inanıyor (Virno 2004: 102). Öte yandan meydanların müşterekleşme deneyimlerinde, yaratıcı eylemin sermaye mantığı tarafından süregelen sıkıştırılmasına karşı çıkan bir hareketi de ayırt etmek mümkündür. Belki de Holloway’ın teorileştirdiği gibi, “haysiyet anti-siyaseti” bağlamında “eylemenin” [*doing*] potansiyel olarak geçici özgürleşmesinden bahsetmek daha uygundur (2010: 245–9). Eylemenin bu kırılğan özgürleşmesi, mevcut toplumsal düzene uymayan kolektif özneler olarak “politik öznelerin” ortaya çıkışıyla doğrudan bağlantılı olabilir. Rancière’in vurguladığı gibi egemen toplumsal düzen [*polis*] dağıldığında ve böylelikle de yeniden tanımlandığında siyaset “hasıl olur”. Bu da (elle tutulur olan ya da olmayan) bir şey ürettiği için değil de eyleyen öznelerin zuhur eden öznelliğini oluşturduğu için yaratıcı sayılabilecek eylemler vasıtasıyla gerçekleşebilir: “Siyasal özneleşme süreci ... sürekli yeni katılımcılar *yaratır*” (Rancière 2010: 59, vurgu bana ait).

Toplum içindeki paylaşma ve karşılaşma biçimleri icra edilirken yaratılmaktadır. Peki, bu biçimlerin egemen kurumlar tarafından yönlendirilmesi ve sömürü mekanizmalarına dönüştürülerek piyasaya mal edilmesi mümkün değil midir? Evet, mümkündür ama sadece ihtimallere bakarak yargıya varılmamalıdır. Bugüne dair bilebildiklerimiz aksine şunu gösteriyor: Müşterekleşme biçimleri, gerek egemen siyasetin temel hedeflerine, gerekse krizi ve aynı zamanda metropolü yönetmeye dönük hegemonik projeye cepheden karşıdır.

Siyaseti yeniden düşünme konusundaki diğer girişimlerle (Agamben'in ve Rancière'inkiler) birlikte çokluk teorisinin bize sunabileceği fikir, siyasetin zorunlu olarak kolektif özneleşme ile bağlantılı olduğudur. Bu teorilerin yeniden düşünmeye kalkıştığı şey yalnızca siyasal öznenin tanımlanmasındaki değişimlerden ziyade kolektif öznelerin oluşturulma süreçleridir. Agamben gelmekte olan bir topluluğa ait öznellikleri tarif etmek için "herhangi tekillikler" ifadesini kullanır¹² ve Rancière "payı olmayanların –ki bu 'dışlanmışlara' değil *kim olursa olsun herhangi birine* tekabül eder– payının tescillenmesi olarak demokratik siyasetten" bahseder (Rancière 2010: 60, vurgu bana ait). Hardt ve Negri ise çokluğun "oluşturulmasının" farklılıkları yok etmeyen ama tekillikler arasında ortak zemin yaratan bir süreç olduğu konusunda ısrarlıdır.¹³

O halde politik özneleşme, kolektif kimliklerin ve bütünleşmiş toplumsal gövdelerin inşasına doğru değil, açık müşterekçi toplulukları yaratan müşterekleşme pratiklerine dayalı eşgüdümün ve etkileşimin yeni biçimlerine doğru hareket eden bir süreç olarak düşünülebilir.

Bu teorizasyonlar eşitlikçi ve özgürleştirici toplumsal ilişkinin tasarlanmasını sağlayan kolektif eylem biçimleri hakkında fikirler geliştirmek suretiyle muhtemelen yalnızca gelecekteki farklı bir toplum imkânına işaret edebilirler. Peki, günümüzde bu yeterli midir? Muhtemelen hayır ve bu yüzden de, günümüzdeki hareketleri anlamamız ve onların eylemlerinden, söylemlerinden, örgütlenme biçimlerinden ders çıkarmamız acil bir zorunluluktur.

Bu olayların uzun süre mutlakiyetle yönetilen toplumlarda bile hükümetleri devirmeye muktedir olduğunu artık biliyoruz. Bu olayların insanların kolektif eyleme yeniden dönüşüne işaret ettiğini de

12 Agamben'in teorizasyonları insanların "sarih bir varlık olmayı yani bir kimlik ya da bir bireysel bir mülk değil kimliksiz bir tekillik, ortak ve mutlaka çıplak tekillik" olmayı başaracağı "öznesiz bir topluluğa" göz kırpar (Agamben 1993: 65).

13 Hardt ve Negri "özdeşlik" ifadesi yerine "tekillik" ifadesini kullanmayı tercih eder. Onlara göre tekillik çoğulluk ile tanımlanır, ona yönelmiştir ve "her zaman farklı hale gelme sürecinin içindedir" (2009: 338–9). Hardt ve Negri aynı zamanda topluluğu özdeşlik olarak anlayan egemen anlayıştan farklı olarak "birlikte ait olma" anlayışında Agamben ile ortaklaşır. (ayrıca bkz. Stavrides 2010b: 125).

biliyoruz. Her ne kadar marjinalleşmiş ve dezavantajlı olanlar meydana işgallerine ya da isyanlara *katılmış* olsa da, katılımcıların geneli toplumun en dezavantajlıları ve en fazla marjinalleşmişleri olarak kesinlikle tarif edilemez. Diğer yandan meydandaki bütün insanları içerecek net bir ortak iktisadi veya toplumsal tanımlama da söz konusu değildir. Ortak bir adalet yokluğu hissinin yanı sıra iktidarın meşruluğu hususunda yaşanan kriz birleştirmişti insanları. Herkes kendi yaşamından bu yaygın adaletsizliğin varlığını doğrulayan deneyimler çıkarabiliyordu. Tunus'taki isyanda bu his ülkeyi uzun yıllardır yöneten yozlaşmış bir aileye yönelik kalkışmada ifadesini buldu. Aralık 2008'deki Atina isyanında gençlerin eylemleri baştan başa bu hisle doluydu. Zira, gençliği düşmanlık ve hayal kırıklıklarla dolu önceden belirlenmiş bir geleceğe hapseden hâkim uygulama, politika ve ideolojilerin hepsi tek bir hadisede, bir çocuğun polis tarafından öldürülmesinde yoğunlaşmıştı. Meydanlarda bu his (kemer sıkma politikalarıyla dayatılan ya da daha çok hızlandırılan) ekonomik adaletsizliğin herkesçe görülmesi biçimini aldı. 2011'deki Birleşik Krallık isyanlarının arkasında da muhtemelen aynı his vardı.

Tüm bu hadiseler hareket halindeki toplumları işaret ediyor ve burada söz konusu olan hareket de kendi çıkarlarının peşindeki farklı gruplar tarafından ifade edilen tekil taleplerin bir toplamı olmanın ötesine geçiyor. Kolektif doğaçlama ve kolektif icatçılık pratikleri içinde insanların öfkelerini ve ihtiyaçlarını ifade etmekle kalmadıkları aynı zamanda müşterekte-yaşamın biçimlerini geliştirdikleri müşterek mekânlar yaratılıyor. Evet, bu biçimlerin kırılgan, akıbeti belirsiz, çoğunlukla kısa süreli ve ideolojik önermeler ve değerler açısından kimi zaman çelişkili olabileceği doğru. Ancak, müşterek mekânların bu kolektif ve fiili üretimi, muhalif siyaseti yeniden icat ediyor ve egemen toplumsal rollerin sınırlarının ötesine geçen pratiklere yeni biçimler veriyor. Mekân-müşterekleşmesi pratikleri, Holloway'ın dilini kullanacak olursak, "eylemenin hareketini" yeniden kazanıyor ve "ölü olan eylemeyi" "bir kimlik içinde, bir rol veya karakter maskesi çerçevesinde" varolmaya zorlayan egemen sınıflandırmalara karşı koyuyor (Holloway 2002: 63).

Paylaşım ve dayanışma birer değer veya ideolojik olarak dayatılmış mecburiyet olarak öne sürülmez, daha ziyade pratik içinde, pratik sorunları çözme ve protesto eylemlerini kolektif olarak örgütleme süreci içinde deneyimlenir. Böyle bir bağlamda devlet saldırısına karşı savunma örgütlemeye destek olan dayanışma ile işgal edilmiş meydanlardaki çöpleri toplamada ifade bulan dayanışma arasında fark yoktur. Dayanışma sadece insanları devlet güçleriyle çatışırken destekleyen bir güç değildir. Dayanışma yaratıcı bir güç olmuştur ve olmayı sürdürmektedir. Chomsky'nin sözleriyle "İşgal Et hareketinin en heyecan verici yönü her yeri saran birlikteliklerin, bağların, bağlantıların ve ağların inşasıdır" (Chomsky 2012: 45). Bir kriz döneminde bunun sadece etik anlamda iyi hissettirici değil aynı zamanda etkili olduğu ortaya çıkar. İnsanlar kriz karşısında hayatta kalabilmenin yollarını tasarlamaya, icat etmeye ve keşfetmeye zorlanırlar. Meydanlar deneyimi vasıtasıyla da kolektif biçimde icat etme pratikleri bir toplumsal deney biçimini kazanır.

Egemen kentsel yönetim modeline karşı koyabilecek en acil ve en umut vaat eden görev müşterek mekânların yeniden icadıdır. Müşterek diyarı, devletin kontrolündeki "resmen tanınmış" kamusal mekânla sürekli bir karşı karşıya gelme hali içinde ortaya çıkar. *Argentinazo* isyanı üzerine kapsamlı çalışmaları olan Marina Strin, İşgal Et hareketinin benimsediği stratejiler üzerine yaptığı yorumda şunu söyler: "Bizim referans noktamız, birbirimiz ve doğrudan demokratik mekânların yaratımı olmaya devam etmeli, fakat kendi gündemimizi sürdürürken aynı zamanda kurumsal iktidarın meselelerini de müzakere etmenin yollarını bulmalıyız" (Sitrin 2012: 7). Öte yandan bu düzeydeki müzakereler, bir müşterekleşme hareketi içinde ve onun vasıtasıyla ortaya çıkabilecek herhangi türde bir iktidar yoğunlaşmasını engellemeye yönelik açık müşterekleşme kurumlarının gelişimine fazlasıyla bağlıdır. Araçlar amaçlarla uyumlu olmalıdır; eşitlikçi bir paylaşım toplumuna erişmek amacıyla verilen mücadelenin eşitsizlik biçimlerini ve içe kapanmayı benimseyerek başarılı olabileceği fantezisine kapılmamak gerekir. Ortak dünyalarımız ve paylaştığımız pratikler hiyerarşik iş görmek ve

kontrole tabi bölüşümün egemen biçimleriyle sürekli bir mücadele halinde şekillendiği müddetçe (kimi zaman olanaksız görünse de) böyle bir eşitlikçi topluma doğru yaklaşabiliriz.

Meydanlar hareketinin gösterdiği gibi müşterek mekânların yaratılması muhtemelen çelişkilerle dolu ve öngörülmesi çok zor bir süreçtir; fakat bu süreç kapitalizmi ve tahakkümü aşmaya yönelik herhangi bir çaba için mutlak anlamda zorunludur. Hareket halindeki topluluklar tarafından örülen müşterek diyarında insanlar hayallerini ve ihtiyaçlarını kıyaslayacak, dayanışmayı yeniden keşfedecek ve egemen politikalar tarafından dayatılan tahripkâr bireyselleşmeyle savaşıacak bir alan bulur. Adalet ve haysiyete yönelik çoğul ve muhtelif taleplerin ardında kolektif özgürleşmeye giden yeni yollar sınanmakta ve icat edilmektedir. Zapatistalar'ın da dediği gibi bu yolları ancak yürüyerek yaratabiliriz, fakat yürümekte olan hareketi dinlememiz, gözlememiz ve hissetmemiz şarttır.

ÜÇÜNCÜ KISIM

MUHAYYEL MÜŞTEREK MEKÂNLAR

VII. Bölüm

Tahrifat Pratikleri: Eşiklerden Yeniden İcat Edilen Müstereklere

Kolektif Hafızaya Meydan Okuma mı?

Kolektif hafızayı, belirli bir insan topluluğunun geçmişteki hatırlamaya değer olaylarla ilgili göstergeleri tanıdığı belirli yerlerle ilişkili olarak kavrarız genellikle. O yüzden kolektif hafıza, mekânı bir tür anlam deposu olarak kullanır ve bu depo toplumsal olarak tanınabilir göstergelerin şekillendirdiği mesken tutulmuş bir ortamda nasıl yol alınacağını bilen herkese açıktır.

Öte yandan mekân ile hafıza arasındaki ilişkiye yönelik bu kavrayış eksiktir. Öncelikle bu anlayışın bir toplumun üyelerine ya da bir toplumsal gruba atfettiği rol, salt gösterge okumaktan ibarettir. Dolayısıyla kolektif hafıza, kolektif olarak tanınan bir geçmişe yönelik anlamlı referansları eğitim ve anma törenleri yoluyla kurma ve biriktirme süreci olarak görülmüştür.

Öte yandan eğer kolektif hafızayı sürekli oluşum halindeki bir şey olarak görür, toplumsal karşıtlığın kilit önemdeki ve her zaman çekişmeye tabi bir alanı olarak anlarsak o zaman mekânın böyle dinamik bir süreçte işler kılınışının farklı yollarını da teşhis etmeye çalışmamız gerekir. Unutma üzerine çalışmasında Augé hafıza ile unutma arasındaki ilişkiyi tarif eden oldukça aydınlatıcı bir mekânsal model kullanır. “Kıyının anahatları nasıl deniz tarafından yaratılıyorsa hafızalar da unutma tarafından öyle itinayla işlenir” (Augé 2004: 20).

Bu mekânsal metafor hafıza ile unutmayı sürekli ayrı ve farklılaşmış şeyler olarak tarif etmekten çok daha fazlasını ifade eder. Eğer kumsalı, hava durumu ve insan müdahaleleri yüzünden değişim halinde olan bir sınırı tanımlamak için deniz ve karanın birbiriyle sürekli mücadele ettikleri bir dolayımlayıcı mekân olarak düşünürsek, unutma ile hafıza da iki sabit ayırt edilebilir alan olmaktan ziyade devam eden bir sürecin ürünü olarak görülebilir. Hatta hafıza ve unutma toplumsal olarak algılanan mekânla ilişkilendirilecekse o zaman söz konusu mekân,

toplumsal aktörlerin anlamlı bir geçmişi yakalayıp kavrama konusundaki çekişmeleri içinde tanımlanma, biçimlendirilme ve yaratılma sürecindeki bir mekândır. Bu bakımdan Augé'nin metaforunu mekân ile hafıza arasındaki ilişkiyi gerçekten tarif etmek için kullanabiliriz. Bu metaforda saklı olan ve ilgi çekme potansiyeli taşıyan bilgi şudur: Hafıza, bir yandan çekişmeli bir unsur olmayı sürdürürken, mekânı kullanmakla kalmayıp onu dönüştürür. Hafıza ile unutma arasındaki gözenekli sınırı tanımlamak her zaman bir mücadele meselesi ise o halde mekân da bir tür yüksek farkındalık vasıtasıyla yaratılıyor demektir. Bu farkındalık mekânı sahiplenme, mekâna yerleşme ve onu değerlendirme pratikleri içinde tekrar tekrar tanımlanan sınır hatlarının oynadığı role ilişkindir. Mekânsal anahatların geçici anlamı da (Augé'nin kumsal imgesinde olduğu gibi) mekânsal ve aynı zamanda zamansal ara bölgelerde söz konusu olur.

İlerleyen kısımda bu tür ara bölgelerin tanımlanması konusundaki mücadelelere biçim veren belirli bir hafıza mekanizmasının iç mantığını kavrama girişiminde bulunulacak. Mekân icra edilme süreci içinde toplumsal olarak anlamlı hale geldiğinden (Massey 2005: 189), hafıza da basitçe mekâna yüklenmiş bir şey değil, mekânsal algıyı doğrudan etkilemek suretiyle mekânı etkin bir şekilde yeniden biçimlendiren bir şeydir.

Bu mekânizma, mekânın algılanışını şekillendiren imgeleri yönlendirerek (kolektif hafızanın kritik bir birleşeni olan) kamusal mekânın anlamına müdahale eden eylem ve jestleri içerir. Bu jestler, mekânın bazı özelliklerini kısmen gizleyerek veya bina, bölge ya da yerlerin görünümünü tamamen dönüştürerek mekâna ait imgeyi anlamlı bir şekilde çarpıtır. Ancak, göreceğimiz üzere, bu jestler ve eylemler sadece değişim doğurmakla kalmaz, aynı zamanda önceden görünür olan ile bu eylemlerin sonucunda görünür hale gelenler arasında anlamlı kıyaslamalara zemin sunarak –kasten ya da bilinçsizce– hafıza şoklarına yol açar. Belirli durumlarda kolektif hafızanın, müşterekler-olarak-kamusal-mekânı geri isteyen pratikler vasıtasıyla icra ve temsil edildiği de sonraki sayfalarda gösterilecek.

Bu özel mekanizmayı tarif ederken *tahrifat* ifadesini kullanabiliriz. Tahrifat sözcüğü bir şeyin ya da bir kimsenin görünümüne ait ifade merkezini çarpıtarak ya da özelliklerini kısmen gizleyerek onu imha etme amacındaki eylemleri anlatır. Tahrif edici jestte her zaman bir tür örtük şiddet vardır. Her zaman bir görünümle, bir kimliği temsil eden imgeyle karşı karşıya gelme durumu söz konusudur.

Mekân ve özellikle de kamusal mekân, esasen, hâkim kültürü şekillendiren medya yoluyla dolaşıma sokulan ve yerinde edinilen deneyimlerle somut hale gelen klişeleşmiş imgeler biçiminde algılanır. Bu imgeler belirli bir binanın veya kentsel alanın görünümünün bizatihi kendisine içeriğini verir ve söz konusu mekânın kimliği ile güçlü bir bağlantı tesis eder. Bu imgeler mekânı kimliklendirir. O halde kamusal mekânın görünümünü tahrif etmek, bu mekânı algılanabilir kılan imgeleri yaratan ayırt edici özellikleri hedef tahtasına yerleştirmek demektir. Tahrif edici eylemler, yerleşik imgeler sayesinde tanıdık veya ayırt edilebilir olan mekânları bir anda yabancı hale getirdiğinden ortaya hafıza şokları çıkarır. Tahrifat kentsel hafızada kopuşlar yaratır çünkü hafıza esasında kamusal mekânın toplumsal olarak işlenmiş imgeleriyle bağlantılıdır.

Tahrifatın ritüel anlamını sorunsallaştıran antropolog Michael Taussig bu konuda şöyle bir önerme dile getirmiştir: “Tahrifat nesnelerin içsel büyüsunü en fazla bu nesneler rutinleştğinde ve toplumsallaştığında su yüzüne çıkarması açısından, şakaların dile uğraştığı tarzda nesnelerle uğraşır” (Taussig 1999: 5). Bu içsel büyü, tahrifat eylemiyle bir anda görünürlük kazanan, nesnelerin ve mekânın gerçekleşmemiş ya da daha önemlisi bastırılmış anlamlarından başka bir şey değildir. Buradaki ana fikir tahrifatın yalnızca çarpıtma ya da gizlemeden ibaret olmadığı, daha ziyade açığa çıkarıldığıdır. Tahrifat gizli olanın aydınlığa kavuşturulması gerektiğini savunan Aydınlanma projesinin bir parçası olmaksızın açığa çıkarır ve hatta mitlerden arındırır. Mit doğrudan şekillendirmek ve dönüştürmek yoluyla gerçekliğin üstünü örter. Demek ki gizli saklı tutulmanın mitlerden arındırılması veya açığa çıkarılması incelikli ve marifetli bir işleyişi yürütebiliyor olmak anlamına gelir. Gizli olanın

gerçeklik üzerindeki dönüştürücü gücünü kaybetmeksizin görünür hale gelmesi gerekir. Taussig sıklıkla, gizli olanı, onun hakkını vererek açığa çıkarma yönündeki Benjamin'in çağrısına göndermede bulunur (Taussig 1999: 2, 160, 167, 194). Benjamin'in kendi sözcükleriyle "hakikat, gizliyi yok eden teşhir süreci değil onun hakkını veren bir açığa çıkarmadır" (Benjamin 1990: 31). Böyle kendine has bir mitlerden arındırma sürecinde, "gizli olanın içsel gizemliliği, bir gizem oluşu onun açığa çıkarılmasını en başta mümkün kılan şeyin ayrılmaz bir parçası olarak ele alınmak suretiyle" gizli olan aydınlatılabilir (Surin 2001: 213).

Kolektif hafızanın rolünü vurgulamak suretiyle Taussig'in önermesini yeniden formüle edebiliriz: Tahrifat, belirli bir "görünen yüzün" geçmişteki ve şimdiki zamandaki statüsü arasında, hem geçmişin hem de şimdiki zamanın yeni bir yorumunu yaratabilecek bir kıyaslama üretir. Bu açıdan tahrifat –her zaman buna niyet etmese de– şimdi ile geçmişin yeni ilişkisel düzenini oluşturan, Benjamin'in tabiriyle bir tür "dünyevi aydınlanma" (Benjamin 1985: 227) doğurabilir. Söz konusu olan, şimdiki zamanda ortaya çıkan bir eylem aracılığıyla geçmişin aydınlığa kavuşturulması değildir. Geçmiş, onu kurtaran, onun önünü açan ve böylelikle de ona anlam atfeden bir şimdiki zamanla bağlantılı bir geçmiş olarak görünür hale gelir. Bu süreç, saklama ile geri kullanmadan ziyade ortak bir bağlantı kurma ve kıyaslama yetisi olarak kolektif hafızayı içerir. Bu sadece geçici olarak gözden saklı tutulanı geri çağırarak meselesi değil, bastırılmış (aktif bir şekilde unutulmuş) kolektif deneyim katmanlarını yüzeye çıkarmanın ve tahrif edilmiş yerlerle bağlantılı bilgiyi etkinleştirmenin bir yoludur.

Tahrifatın işleyiş mantığı gerek kolektif hafızanın gerekse kamusal mekânın temeldeki çekişmeli karakterinin bir ürünüdür. Hénaff ve Strong'un vurguladığı gibi "kamusal mekân... her zaman çekişmeye tabidir" (Hénaff ve Strong 2001: 4). Tahrifatın işleyiş mekân ve zamanda biçimlenen özgül iktidar ilişkilerinin etkisi altındadır. Örneğin erken dönem Hristiyan cemaatinin kolektif hafızasının tarihini sürme çabası içindeki Halbwachs "[cemaatin hatıralarıyla dolu] yerleri tahrif etmeye ve bu yerlerin ayırına varmaya yardım-

cı olacak işaretleri yok etmeye çalışan Hristiyanlık düşmanlarının edimlerine” (Halbwachs 1992: 202) dikkat çeker. Kimin neyi tahrif ettiği ve bunu hangi koşullar altında yaptığı kilit önemdedir. Kent-sel kolektif hafızayı muhalif tarzda kullanmaya ve hatta (Rancière’i hatırlarsak) müşteregin sahnesini yeniden sergilemeye yönelik etkin bir arayış içine girmek için farklı tahrifat performanslarını kıyaslayarak tahrifatın işler kılınabilmesinin imkânlarını keşfedebiliriz belki de. Hafızayı zamanları ve yerleri kıyaslamaya yönelik keşfedici bir beceri olarak anlamak bu bağlamda önemlidir.

Kolektif hafıza müşterekleşmenin önemli bir hedefi olmanın yanında onun aracıdır da. Bu ilişkinin en bariz yönü kolektif hafızanın, topluluk üyelerinin ortak geçmişleri olarak tanıdıkları geçmişteki olaylara biçim ve içerik verme gücüne sahip olmasıdır. Ancak, buradan bakıldığında, Augé’nin imgesinde de örneklendirildiği gibi, paylaşılan hafızanın seçmeci niteliğinin güçlü bir performatif sonuca sahip olduğu açık hale gelir. Bir grubun üyelerinin kendi ortak geçmişleri olarak tanıdığı şey grup kimliğine önemli ölçüde katkıda bulunur. O halde kolektif hafıza (Rancière’in terminolojisine göre) “duyumsanabilir olanın paylaşımı” şekillendirir ve bir topluluğun karakterini belirleyen ortak dünyaya biçim verir.

Daha sonra da göreceğimiz gibi, tahrifat bu ortak dünyanın temellerindeki gizli çelişkileri su yüzüne çıkarmak suretiyle kolektif hafızada ani şoklar yaratır. Tahrifatın ortak dünyanın içine muhalif farkındalığın tahripkâr anlarını sokabilmesi ve böylelikle de geçmiş hakkındaki ortak inançları yerinden edebilmesi ihtimal dahilindedir. Öte yandan tahrifat kamusal bir jest olduğundan, yani toplum içinde sergilenen ve kurulu ortak dünyaların kesinliklerini pekiştiren egemen imajları hedefine yerleştiren bir jest olduğundan, temsiller üzerine verilen mücadelenin alanına (Bourdieu’nun önermelerini hatırlarsak) zorunlu olarak dahil olur. Bu bakımdan tahrifat paylaşılan yeni bilgilere zemin kazandıran yorumlayıcı pratikleri akla getirebilir. Tahrifat vasıtasıyla gerçekleşen, mitlerden arındırıcı ve açığa çıkarıcı eylemler hem hafızanın müşterekleşmesi hem de hafıza vasıtasıyla müşterekleşmeye yönelik ani şoklar üretir. Bu

şoklar kolektif hafızanın, kendisini yeniden icat etmesini, dönüştürmesini, genişlemeye ve çekişmeye açık hale getirmesini zorla sağlayabilir. Tahrifat vasıtasıyla kamusal mekânlar ve özellikle de resmi olarak kabul gören anıtlar tanımlayıcı süreğenliklerini ve bazen de egemen bir otoriteyle bağlarını yitirirler.

Tahrifat, kolektif yeniden yorumlama biçimlerinin önünü açtığı müddetçe kamusal mekânı geçici olarak müşterek mekâna çevirebilir. Egemen imajlarla çatışmasının şiddeti, tahrifata, ortak dünyaların kendi kendine yeterliliğine ve “aşıkârlığına” meydan okuma gücünü bile verebilir. Geçmişteki önemli olayların süreğen bir imgesini güvence altına alma ve yeniden üretme maksadıyla yapılmış anıtlarda bu ortak dünyalar ne kadar demokratik şekilde ifade edilmiş olurlarsa olsun, tahrifat yine de söz konusu meydan okuma gücünü kazanabilir. Tahrifat muhalif bir “zanaat” olabilir ama aynı zamanda müşterekleşmeyi açık eşitler toplulukları yaratmanın her daim aleni süreci olarak (temsiller içinde ve temsiller vasıtasıyla) tahayyül etme “zanaatları”ndan biri de olabilir.

Resmi Tahrifat Hamleleri

Almanya’nın yakın dönem tarihinde çok önemli bir dönüm noktası oluşturan 1995 yılında Berlin’de resmi bir tahrifat hamlesi gerçekleşti. Almanya’nın “ulusal bütünleşmesinin” beşinci yıldönümünü kutlamak üzere hazırlanan abidevi boyutlardaki gösteri, kolektif hafızanın ve kamusal sanatın rolü üzerine kamusal bir tartışmayı gündeme taşıyacaktı (Hanssen 1998). Tanınmış sanatçı Christo, dünyanın birçok yerinde neredeyse takıntılı denilebilecek biçimde icra ettiği ünlü binaları ve bölgeleri paketleme sanatını Berlin’in Reichstag binasını da içerecek şekilde genişletti. Binada daha sonraki yıllar gerçekleştirilecek olan bakım ve onarım çalışmasının öncesinde cereyan eden bu paketleme etkinliği, esasen Reichstag’ın Almanya tarihinde sahip olduğu role işaret etmesi nedeniyle tartışmalara konu oldu. Gerçekten de Reichstag’ın bu tarihsel rolü bir çok önemli kesit içeriyordu: Weimar Cumhuriyeti 1918’de orada

ilan edilmişti ve burası Nazilerin iktidara yerleşmelerinin simgesel ifadesi olan menfur Reichstag yangınıyla bağlantılıydı.

Reichstag'ın paketlenmesi bir tahrifat hamlesi olarak düşünülebilir. Binanın görüntüsü ciddi oranda yok edilmişti ama bir yandan da tamamen ortadan kaldırılmamıştı. Hatları orada ve algılanabilir durumdaydı. O halde geriye kalan şey çarpık bir imgeydi, binayı şiddetle kocaman tuhaf bir nesneye indirgeyen bir imge. Bazıları bu jestin ortak hatıralara yönelik bir saldırı olduğunu söyleyebilirdi, ki söylediler; binayı geçici olsa bile saklamak bu insanlara bir tür hafıza silinmesi olarak göründü. Sanki bir hafıza alanı, üzerine yeni baştan bir şeylerin yazılacağı boş bir levhaya indirgenebilirmiş gibi. Bu tam tamına modernist bir jest miydi? Huyssen'in yorumuna bakarsak öyleydi belki de, hatta çok incelikli ve muğlak bir modernist jestti. Huyssen'in bakış açısına göre Christo "modernist bir uçucu ve geçici epifani ruhundan esinle... süreklilik ve yıkım olmaksızın varolabilecek bir anıtsallık" yaratmıştı (Huyssen 2003: 46). Bu bakımdan söz konusu sanatsal etkinliğin geçiciliği "hatırlamak ile unutmak arasındaki kırılğan ilişkiye" işaret ediyor olabilirdi (a.g.y.: 36).

Bu tahrifat hamlesinin devreye soktuğu şey muhtemelen geçmişe yönelik tefekkür içeren bir tavırdı. Tarihsel anıtların yaratımı, neyin hatırlanmayı hak edip neyin unutulmaya terk edileceğini tanımlayan özünde seçmeci bir sanatken (Boyer 1994: 144), Christo'nun paketlemeleri çelişkili bir anıtsallık türü ortaya çıkarıyordu. Paketlemenin geçici olması insanları bir süreliğine göremeyecekleri tanıdık ama eksik bir imge hakkında yeniden düşünmeye sevk edebilirdi. Bir tür hafıza şoku yaratarak onları artık orada olmayan şeyi görmeye sevk edebilirdi: Hafıza, muhtemelen travmatik nitelikteki kolektif hatıralardan temizlenip stereotipik imgelerle kaplanmış olan bir binaya odaklanarak etkin hale gelebilir. "Christo'nun örtüsü, görünür olduğunda saklı olanı görünür kılma, açığa çıkarma ve üzerindeki örtüyü kaldırmaya yönelik bir strateji olarak iş görür" (a.g.y.: 36).

Paketleme etkinliği kolektif olarak bastırılmış bir Reichstag imgesini sarsmıştı. Bina orada, görülmeye açıktı ama sadece bir törensel yer veya müze olarak. Peki, halen kamuoyuyla paylaşılan açık-

lamalar gerektiren, Alman tarihinin o travmatik olaylarıyla nasıl bağlantılandırılabilir? Ayrıca bu açıklamaları kimler üretecekti? Kolektif hafıza, nasıl olacaktı da kolektif suç ile kolektif hafıza kaybı arasındaki mücadeleyi kendi içinde barındırabilecekti?

Bina-anıtın biricik varlığı, onu hafızayı tuzağa düşüren bir işlev içine hapseder. Anıt, bir şekilde resmi tarihin onu geçmişin belirli bir döneminin mitik ve kati bir değerlendirmesine mahkûm eden zincirleri tarafından sarmalanan, tanınabilir bir mahal haline gelir. Anıtların bu değerlendirmeyi ifade etme biçimi bir yorum niteliği dahi kazanmaz. Yaptıkları daha çok bu değerlendirmeyi ısrarla, varlıkları vasıtasıyla kendinden menkul bir hakikate çevirmektir. Anıtların geçmişi “doğallaştırma” gücünü sağlamlaştıran şey şehirde yaşayanların görsel ufuklarındaki değişmez varlıklarıdır.

Anıtlar biricik ve tekrarlanamaz olarak düşünöldüklerinde insan ürününü (veya insanın gözüne çarpması halinde bir doğa ürününü de) karakterize eden belirli bir aura kazanır. “Onu ortaya çıkaran şey ne denli yakın olursa olsun aura bir uzaklığın görünümüdür” (Benjamin 1999: 447).

Paketlenmiş haliyle Reichstag, kamu mimarisinin seçkin bir eseri olarak şehirdeki biricik varlığından kaynaklanan aurasını şüphesiz yitirmişti. Paketleme ve kaplama hareketinin bizatihi kendisi nesneleri tanınabilir ve tekrarlanabilir alelade ortak şekillere indirger. Ancak, her ne kadar Christo’nun paketlemesi binanın ayırdına varılabilir eşsiz özelliklerini aşındırmış ve hatta tuz buz etmiş olsa da bu, topluma bir sanat jesti olarak lanse edilmişti. Paketlemenin anlamlı bir jest olarak yorumlanması bekleniyordu. Bu tür, belirli bir alana özgü olan ve abidevi boyuttaki anlamlı jestler ortaya tekil nesneler çıkarır. Öyle ki yaratılan yeni nesne, paketlenmiş Reichstag, Berlinlilerin görsel ufkunda kendi aurasına sahip, yani L. Koepnick’in deyişle “kısa ömürlü aura”ya (2002: 111–12) sahip özgün bir yapıt olarak belirdi. Bu benzersiz aura binanın varlığını hafıza ve yorumlamaya yönelik bir meydan okuma haline getirdi. “Projenin aurası kendi bünyesinden, geçmiş ve şimdiki zamanın birbirleri ile müca-

dele içindeki imgelerini çıkarmış ve bu da tarihin, hakikatin ve kimliğin inşa edilmişliğini odağa yerleştirmiştir” (a.g.y.: 112).

Tahrifat kolektif hafızanın odağını değiştirdi. Yakın geçmişin anlamı hakkındaki çözülmemiş sorular tahrifatla yeniden etkinleşmişti: Bu geçmişin vaatlerini ve suçunu kim, nasıl devralmıştır? Bina hakikaten de neyi temsil etmektedir? Kime temsil etmektedir? Anıtı kısmen gizleme hamlesi, geçmiş çatışmalar ve ikilemlerin pek çoğu hakkında sessiz kalmış tanıdık bir imge olarak onun “görünen yüzünün” çarpıtılması, yorumsal bir tartışmayı bir anda gündeme taşımıştı. Anıtın sembolizmi ve kamusal değeri hakkındaki kamusal söylem volkan gibi patladı: Binanın halihazırda sahip olduğu imajı değiştirme hakkına kim sahiptir? Yaratılan hafıza şoku kimilerine de geçmişin henüz arkada kalmadığına, onun çekişmeli bir saha olduğuna ve bu saha üzerinde şimdiki zaman ile yapılan kıyaslamaların ortaya yeni anlamlar ve hissi yaklaşımlar çıkaracağına dair yeni bir farkındalık kazandırdı. Alışkın oldukları görsel şehir peyzajının geçici olmasına rağmen bir yandan da oldukça tuhaf olan dönüşümüyle yüz yüze gelen insanların pek çoğu muhtemelen Benjamin’in “bilinçdışı optik” olarak tarif ettiği şeyle karşılaştı (Benjamin 1992: 230). Görünen ama bastırılarak gözden uzaklaştırılan şey, tahrifata uğradığı zaman bir anda ortaya gözle görülür olarak çıkabilir. Peki tarihin farklı katmanlarının şimdiki zamanı tanımlamak için mücadele verdiği şehirlerde bu süreç, mekân algısı açısından kilit öneme sahip bir etmen haline gelmiyor mu?

Hangi resmi stratejinin Christo’nun sanatını desteklediği ya da Reichstag’ın paketlenmesinden fayda sağladığı açık değildir. Resmi olarak teşvik edilen bu tür bir tahrifat turist çekmeye yönelik avantajlarının yanı sıra kolektif hafıza üzerinde de mutlaka kimi muğlak sonuçlar doğurur. Öte yandan bu hamlenin kolektif şekilde deneyimlenmiş bir süreç olarak geçmişe dair yeni bir duyarlılığı tetiklemesini gerçekten zor kılan şey onun kamu desteği alan ve böylelikle de devlet otoritesi tarafından onaylanan bir sanatsal pratik olduğunun göze çarpmasıdır. Dikkatleri tarihten uzaklaştırıp tuhaf (bu yüzden de “ilginç” addedilen) bir sanatsal jestin son derece sıradışı,

gerçeküstü öğelerinin üzerine çeken egemen bir avangart sanat retoriği muhtemelen hafıza şoklarını saptırmış ya da soğurmuştur.

Christo'nun jestinin devreye soktuğu kolektif hafıza şokları potansiyel hafıza-müşterekleşmesi deneyimleri yaratabilir mi? Paketlenmiş Reichstag bir hafıza-müşterekleşmesi *sahası* olabilir mi? Bu jestin yerleşik kolektif yorumlama alışkanlıklarını sarsması, böyle bir kamusal mekânın niteliğini tamamen değiştirmeye muhtemelen yetmemişti. Sanatsal olarak gizlenen anıtın kısa ömürlü aurası binanın bulunduğu sahanın anıtsal niteliğini yok etmiyordu. Yorumlamada bir kriz yarattığı kesindi ama gezme-görme ve sanatsal tefekkür gibi egemen pratikler, kontrol altına alınmış ve açıkça manipüle edilmiş bir kamusalılığı korumayı etkin bir şekilde becermişti. Kamusal sanatın bir anıtı tahrip ederken müşterekleşmenin unsurlarını devreye sokması ancak bu tür jestler geçmişin yeniden muhasebesine yönelik ortak bir talebin parçası olduğunda mümkündür. Her ne kadar Christo'nun jesti kamusal mekânda bir kriz başlattıysa da bu kriz zaten önceden ehlileştirilmişti. Daha ziyade, geçmiş hakkındaki yeniden düşünmenin modern Alman kimliğini şekillendirmede kritik öneme sahip olduğu bir dönem süresince, kamusal mekânı (anıtsal boyutları dahil olmak üzere) yeniden biçimlendirmeye yönelik muhtemel talepleri soğuran önceden hazırlanılmış bir krizdi söz konusu olan. Christo'nun Reichstag'ı, kurnazca hazırlanmış bir kolektif hafıza tuzağı haline geldi: Geçmişin farklı bir şekilde yorumlanmasına yönelik hiçbir gösterge sunulmadı ve geçmişi geri kazanmaya yönelik hiçbir kolektif eylem gerçekleştirilmedi. Ne de olsa paketlemenin devlet otoriteleri tarafından onaylanmış gelip geçici karakteri binanın şehrin merkezindeki anıtsal varlığına gelecekte yeniden kavuşacağına garantisiydi. Tahrifat ancak bir hile, krizden sakınmak için yapılan bir kriz taklidi olabilmisti.

Az bilinen ama aynı derecede aydınlatıcı ikinci bir örnek Atina'dan geliyor. 2004 Olimpiyatları süresince (bu konuda düzenlemeler getiren N2947/2001 numaralı kanunun açıkça belirttiği gibi) "Atina'nın estetiğini bir üst düzeye taşımak" amacıyla çeşitli hükümet girişimleri gerçekleşti. İlginç bir şekilde, bina cephelerinin yeniden modellen-

mesi amacıyla yapılan bir belediye planlamasında Atina, “makyaj yapmaya ihtiyacı olan yaşlı bir kadın” olarak sunuluyordu. Bu bağlamda bazı binaların gözlerden ırak tutulması gerekiyordu. Ana meydana (“Olimpik güzergâh” olarak nitelenen meydana) bakan bir sosyal konutun önüne onu kapatan büyükçe bir resimli afiş asıldı. Şehri çevreleyen tepelerden çekilmiş ve de Atina’nın ihtişamlı görüntüsünü yansıtan bu fotoğraf, şehri açıkça, tanınmış antik anıtlarla dolu tarihi bir manzara olarak sunuyordu. Öte yandan bu fotoğrafın arkasına şehrin tarihinin çok önemli bir kesiti dikkatli bir şekilde gizlenmişti.

Tahrif edilen, cephesi silinen bina Alexandras Prosfygika olarak bilinen bir konut kompleksine aitti (bu kompleksi Üçüncü Bölüm’de analiz etmiştik). 1930’ların ortasında inşa edilen bu kompleks Anadolu’dan gelen mültecilere konut sağlama niyetiyle gerçekleştirilen, çöküntü içindeki mahalleri temizlemeye dönük büyük bir planlamanın parçasıydı. Daha önce de belirtildiği gibi bu insanlar, Yunan Ordusu’nun Anadolu içlerine yönelik felaketle neticelenen seferinin sonucunda 1922’de gerçekleşen nüfus mübadelesinden sonra Yunanistan’a gelmek zorunda kalmışlardı. Bu binalar kolektif bir travma ile bütünleşmişti. Bugün bile binalar halen, mültecilerin Yunan toplumuna eklemlenmesinin zorluklarıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan yoksulluk ve mücadelelerle dolu bir geçmişi temsil ediyor.

Alexandras Prosfygika binalarının “utanç verici” izlerle dolu harap cephesinde geçmiş sanki doğa tarihine indirgenmiş gibi görünüyor. Alexandras Prosfygika’nın tarihi bir tür toplu hiçlik âlemine doğru itildiğinden, buradaki çürümenin toplumsal bir durum ve süreç olmaktan ziyade doğal bir fenomen olarak yorumlanması zor olmadı. Öte yandan bu binaların, kolektif hafızanın potansiyel olarak yaşanabilir sahaları olarak korunması ve yenilenmesi için mücadele eden insanlar da vardı.

Binaları tahrif eden görkemli fotoğrafın yaptığı şey, kompleksin tarihsel değeri hakkındaki neredeyse unutulmuş kamusal bir tartışmayı onun varlığına yönelik yenilenmiş bir farkındalıkla ilişkilendirmesiydi. Her ne kadar binayı kaplama eyleminin arkasında tamamen farklı bir niyet olsa da Alexandras Prosfygika, sanki saklama jesti bi-

naların varlığını daha da vurgulamışçasına, onu gizleyen hamleyle daha da öne çıktı. Unutulmuş ve bastırılmış sorular kolektif unutma alanının bu beklenmedik ihlali dolayısıyla yeniden ortaya çıktı. Bu binalar neden oradaydı? Çürümüşlüklerine neden olan şey neydi? Orada halen kimler yaşıyordu? Ya duvarlardaki kurşun izleri için ne demeliydi (bu izler 1944-1947 iç savaşının başlangıcında, 1944 yılında burada girişilen kritik bir çarpışmadan kalmaydı)?

Christo'nun paketleme eyleminde olduğu gibi resmi bir tahrifat hamlesi, saklarken ifşa eder. Alexandras Prosfygika'nın "perdelenmesi" örneğinde tahrifat, esasında saklama ve silme amacına rağmen her ne kadar yine geçici de olsa ifşa etmiştir. Tahrif etme, gündelik kentsel deneyimleri sömürgeleştiren tanıdık ve tarihsel olarak "doğallaştırılmış" imgelere yapılan müdahalelerin doğurduğu algı şokları vasıtasıyla hafızada ucu açık kopuşlar üretebilir. Her ne kadar bu örnekte kentsel hafızayı yeniden yönlendirmek için apaçık bir strateji planlanmış olsa da, bastırılmış bir geçmiş çarpıtılmış imgenin arkasından bitap bir şekilde yüzünü göstermiştir. Hafıza kıyaslamalar üretir ve onlar tarafından üretilir. Buranın sakini olan aktivistlerden biri açık eden kıyaslamaların bu gücünü gösterircesine söz konusu alandaki resimli afişi yırtarak kısmen de olsa oradan geçenlere neyin saklanmakta olduğunu ifşa etmişti. Bu örnekte, resmi tahrifatın tahrif edilmesi, tahrifatın kolektif hafızayı kışkırtma gücünü pekiştirme ve katlama hamlesi olmuştu.

Resmi bir jest olarak Alexandras Prosfygika'nın tahrifatı, kolektif hafızanın tamamen uçup gitmeyecekse de âtıl durumda tutulması arzu edilen kısmına daha doğrudan bir şekilde yöneltilmişti. Lakin bu jest istenmeyen bir şeyi saklama gayesi açısından fazlasıyla kışkırtıcı ve fazlasıyla aşikârdı. Nihayetinde dikkatlerin saklanan şeye daha kolay yönelmesinin arkasında da bu yatıyordu. Öte yandan salt görsel şok tek başına bir hafıza-müşterekleşmesi sahasına delalet etme gücüne sahip olamazdı. Aktivistin jesti Alexandras Prosfygika'nın tahrif edilen cephesinin arkasındaki mekânı müşterekleştiren yaşamı öne çıkarabilme potansiyeline sahip bir muhalif eylemdi belki de. Bunun oradan geçenler tarafından algılanabilmesi için mevcut

binalar hakkında bir tür bilgiye ya da sorulara sahip olduklarını da varsaymamız gerekir elbette.

Alternatif ya da Muhalif Tahrifat ve Müşterek Mekân

Tahrifat, algıda yarattığı şok vasıtasıyla yorumlamada da şok yaratabilir. Ne kadar örtük olursa olsun, her zaman bir çekişme konusu olan hafıza-kara ile unutma-deniz arasındaki (yoksa hafıza-deniz ve unutma-kara arasındaki mi demeliyiz?) “sahil şeridi”nin tanımlanmasına yönelik mücadelelere tahrifatın dahil olması mümkündür. Tahrifat geçmiş ile şimdiki zamanı kıyaslayan deneyimleri ve düşünceleri ortaya çıkarır.

Peki, kolektif hafızaya yönelik resmi manipölasyonlara karşı süregiden mücadelelere katkıda bulunabilen tahrifat performanslarını arayıp bulma ihtimalimiz var mıdır? İnsanlar iktidarın yalnızca istenmeyen bir geçmişin izlerini nasıl sildiğinden değil aynı zamanda geçmişin toplumsal anlamını kontrol altında tutabilmek için onu tahrif etmesinden de dersler çıkarabilir mi? Resmi kurumlarca onaylanan anıt tahrif etme jestleri (Reichstag’ın paketlenmesi örneği) ucu açık saklama-ifşa etme diyalektiğini manipüle ederek kolektif hafızayı yeniden yönlendirmeye kalkışabilir ya da; saklama jestinin ifşaata yol açan sonuçlarını dikkatsizce gözden kaçırarak (Alexandras Prosfygi-ka’daki fotoğraflı afiş örneği) kolektif hafızayı kontrol altına almaya da kalkışabilir. Tahrifat performansları, sadece kamusal mekânın yerleşik anlamlarına ve kullanımlarına saldırmak için değil, kolektif olarak bastırılan hatıralar açığa çıktıkça mümkün hale gelen mekânın yeni kısa ömürlü sahiplenilişlerini yaratmak için de tahrifatın diyalektiğini devreye sokabilir mi? Peki bu kolektif sahiplenme hamleleri potansiyel müşterek mekân tasarımlarını üretir mi?

Tahrifatın böyle alternatif bir şekilde kullanımının alabileceği biçimleri kabaca üçe ayırabiliriz: mekânsal biçimin tahrifatı, mekânsal dokunun tahrifatı ve mekânsal izlerin tahrifatı.

Mekânsal Biçimin Tahrifatı

Tahrifat kamusal mekânın tanımlayıcı biçimine yönelebilir. Kamusal mekânın anlamlı bir toplumsal yapıntı olarak algılanmasının onun anlamını sabitleyen ve yeniden üreten klişeleşmiş imgeler vasıtasıyla gerçekleştiğini aklımızda tutarsak, o zaman bu imgelerin tanınabilir maddi dayanaklarına yönelecek olan tahrifat pratiklerinin kolektif hafıza şokları üretebileceğini söyleyebiliriz. Gösterilerin ve sınırları ihlal eden benzer pratiklerin sadece politik etkinliklerle sonuçlanmayıp aynı zamanda hâkim sokak imgelerini tahrif etmesi de bu yüzdendir. Gösterilerde asfalt, katılımcıların taleplerini yazdıkları bir karatahta olarak kullanılabilir. Araç trafiğinin bu işlevsel siyah halısı birden kolektif ifade alanına dönüşür. Aynı şey göstericilerin dinlenmek için oturduğu kaldırımlar konusunda da geçerlidir.

Hatta gösteriler Arjantin'deki *piqueteros* hareketinin üyelerinin yaptıkları yol kapatma eylemlerinde söz konusu olduğu gibi sokağın ana hatlarını yeniden biçimlendirebilir. Bu hareketin gerçekleştirdiği gösterilerde işsiz insanlar protestolarını ana meydanlardaki trafiği cebren kesintiye uğratarak yapıyor ve meydandan cebren uzaklaştırılana kadar şehri felç ediyorlardı. Yarattıkları görsel, sembolik ve işlevsel şok toplumu onların farkına varmaya, otoriteleri de bir tepki vermeye zorluyordu. *Piqueteros* eylemcileri geçici olarak kurdukları barikatlarıyla, gündelik araç trafiğinde sembolik ifadesini bulan kentsel normallliği tahrif ediyorlardı. Eylemciler bilerek ya da bilmeyerek sokakları kısa ömürlü müşterek mekânlar olarak kullanıyor ve onlar vasıtasıyla kamusal mekânın hâkim temsillerine meydan okuyacak mekân-müşterekleşmesi imgelerini dışarıya yansıtıyorlardı. İçlerinden birinin ifade ettiği gibi “burası kurtarılmış bir bölge [*piquete*], polislerin size bir pislik gibi davranamayacağı tek yer. Burada polislerin size diyeceği şey ‘afedersiniz, buraya pazarlık etmeye geldik’ olur. Ama aynı polis seni dışarıda yalnız gördüğü zaman ölümüne döver” (Motta 2009: 94).

Sokakları Geri Kazan Hareketi sokakların ne olabileceği ve bu zamana kadar ne olduğu konusunda yeni bir farkındalık üretmek amacıyla sokağı tahrif etmenin iyi örneklerinden biridir. Bu hareket

örgütlediği kamusal kolektif eylemler vasıtasıyla sokakları müşterek mekânlar olarak yeniden sahiplenmeye çalışmıştı. Trafik imgesi şehir merkezlerindeki araç geçişine açık sokakları bir anda işgal eden kendiliğinden örgütlenmiş eğlence partileri vasıtasıyla tahrif edilmişti, bazı örneklerde kasten yapılan küçük bir araba kazası da sokağın trafiğe kapatılması için kullanılıyordu. Oradan şaşkınlık içinde geçmekte olanlar, öncesinde trafik akışı içinde ortaya çıkan geçici bir talihsizlik olarak yorumladıkları şeyi (trafik kazasını); trafiği tahrif etmenin, düşündürücü şoklar yaratmanın ve sokakların kolektif kullanımlarına dair unutulmuş imkânları açığa çıkarmanın bir aracı olarak teatral bir şekilde kullanmanın mümkün olduğunu keşfediyorlardı. Bu hareket, kendisi de sözcüklerle ifade edilen bir tahrifat jesti olan 1968 Mayıs'ının sembolik "Kaldırım Taşlarının Altında Kumsal Var" sloganını çağrıştıracasına, araba trafiğinin hâkim olduğu sokağın altında kamusal bir meydan olduğunu gösteriyordu. Kolektif tahrifat eylemleri tarafından örülen oluşum halindeki kamusal mekân aynı zamanda hem deneyimlenen hem de muhayyel türde bir müşterek mekândır. "Arabalar dans edemez" (Ferrell 2002: 136), hareketin 1995'te Britanya'da güncellik kazanan sloganlarından biriydi ve buradan dünyanın pek çok yerindeki metropollere yayıldı. Katılımcılar karnavalesk gösteriler aracılığıyla sokağın işgal edilmiş alanlarını geçici bir kamusal sahneye dönüştürüyorlardı (Notes from Nowhere 2003: 51-61). Böylelikle de toplu şöleni ve onun genele yayılan coşkusu içeren farklı bir kültüre ilişkin hatıralar açığa vuruluyordu.

Tüm bu örneklerde, trafik dağılımının düz kanalı olarak sokak imajının geçici olarak gözden saklanması, onu çok yönlü bir müşterek mekân olarak hatırlama imkânı yaratıyor. Bastırılmış kolektif hatıraların yeniden yüzeye çıktığı şehirlerde sokağa ait imajı kasten tahrif etmek esasında önemli bir şeyi saklamak suretiyle açığa çıkarmayı mümkün kılabilir. Gerilla bahçıvanlık gibi sembolik eylemlerde (bu eylemler 1960'lı yılların sonlarında daha sonra polisin şiddetli saldırısına maruz kalacak olan Berkeley'deki ünlü Halk Parkı'nda simgeselleşmişti) ve 2000'li yıllar süresince sert bir şekilde bastırılmaya çalışılan Barselona'daki El Forat de la Vergonya'da söz konusu olduğu gibi, mutenalaş-

tırılması hedeflenen kamusal alanlarda gerçekleştirilen topluma açık sebze bahçelerinin yaratılmasında aynı derecede açığa çıkarıcı tahrifat jestleri sergilenebilmiştir.

Mekânsal Dokunun Tahrifatı

Tahrifat, kamusal mekânda yaşayan insanların algıladıkları ve anlamlı hale getirdikleri haliyle bu mekânın dokusuna, maddiliğine karşı da yönelebilir. Kaykay, bir grup insanın kamusal mekânın alışıldık kullanımlarına ve algılanışlarına destek sağlayan maddi temeli tahrif ederek onu nasıl dönüştürebileceklerine dair bilindik bir örnektir. Borden'ın kaykayı "mimarının performatif bir eleştirisi" (Borden 2001) olarak gören anlayışını izlersek; şehir kaykaycılar tarafından onların sıfır derecesine indirildikten sonra anlamlı farklılıklara yönelik yeni bir farkındalığın mahalli olarak yeniden ortaya çıkar. Yumuşak ve sert yüzey malzemeleri arasındaki farklılıklar ile yüksek ve alçak nesneler-engeller (banklar, merdivenler, kaldırımlar, parmaklıklar vs.) arasındaki farklılıklar bunlardan bazılarıdır.

Kaykaycı sokağı tahrif ettikçe (bu pek çok ülkede suç sayılır) kent dokusuna ilişkin bastırılmış hatıraların su yüzüne çıkmasını sağlar ve bu sayede aslında yeni deneyim imkânlarını ortaya çıkarır. "Bunlar benim sokaklarım. Buradaki bütün kaldırımların her çatlağını bilirim" (aktaran Borden 2001: 191).

Kaykay pratiği, şehirdeki tahrif edici varlıklarını kolektif olarak örgütleyen insan gruplarını içerir. Sokakların böyle benzersiz biçimde yeniden yorumlanmasında ve yeniden sahiplenilmesinde bir tür tahrifat-vasıtasıyla-müşterekleşme etkin hale gelir. Barselona'daki Modern Sanat Müzesi'nin dışındaki alan bu tür bir gelişimin güzel bir örneğini oluşturur. Gençler bu alanı kendi sıradışı meziyetlerini sergiledikleri kolektif olarak kullanılan bir müşterek mekâna dönüştürmüştür. Polis buranın kontrolünü yeniden ele geçirmek ve burayı müzenin ziyaretçileri için tasarlanmış bir kamusal meydana dönüştürmek için defalarca girişimlerde bulundu.

Kaykay kısa süreli bir müşterek mekân tesis etmenin ve mekân-müşterekleşmesinin kamusal mekânı nasıl dönüştürebileceğini gös-

termenin bir aracı olmuştur. Kaykaya uygun bir şekilde tasarlanmış pistler ve parklar aracılığıyla şehrin bu performatif eleştirisinin tahrif edici potansiyelinin belirli sınırlar içinde tutulması ve denetlenmesi için çaba gösterilmişti. Kamusal olarak kullanılan bu mekânlarda kaykaycı gruplara mekân-müşterekleşmesinin bozucu nitelikteki imgelerini üretmeksizin kendi sanatlarının keyiflerini çıkarma serbestisi veriliyordu.

Aslında oynanmaması gereken yerde oynayan –örneğin anıtların veya heykellerin üzerine çıkan– çocuklar, çoğunlukla kamusal mekânın gözden tamamen saklı bir maddiliğini ortaya çıkarırlar bir yandan da bu kamusal mekânın oluşturulmasında kullanılan malzemelerin ne kadar kullanıcı dostu olduğunu performatif bir şekilde ölçmüş olurlar. Resmi hafıza sahalarını tahrif eden çocuklar, kazanılmış bir kamusal mekânda bu sahaları yüzeyler, engeller ve sığınaklar olarak yeniden etkinleştirirler.

Mekânsal İzlerin Tahrifatı

Son olarak, tahrifat kamusal mekânın kilit önemde bir özelliğine –onun izleri kendine katma ve kendinde tutma gücüne– de yöneltiler. Daha önce de gördüğümüz gibi, kentsel mutenalaştırma programlarının pek çoğu mutenalaştırılan alanın geçmişinin izlerini silmeye yönelik eylemler içerir. Mevcut mekânların anlamını ve kullanımını yeniden oluşturmaya yönelik son derece açık stratejilerden biri de bu mekânların geçmişle olan ve özellikle de maddi kalıntılara dayanan bağlantılarını kontrol altına almak ve uygun olanlarını seçmektir.

Diğer yandan grafitinin yaptığı şey ise izleri tahrif etmek veya özenle gözden uzak tutmak değildir. Grafiti daha ziyade izlerle yan yana durur, izlere yenilerini ekler, onları “tahrif” eder, eleştirel bir şekilde onları manipüle eder ve aynı zamanda izler vasıtasıyla kısa ömürlü bir varlık kazanır. Grafiti tüm bu örneklerde binaları, sahaları ve nesneleri tahrif eder. Bu geçici, kısa ömürlü sanatı icra edenler her daim hareket halindedirler; kendi şehirlerini var olanın üzerine yazarlar. Onların eylemleri kimilerine bazen edepsiz ve tiksindirici görünebilir. Sennett grafiti korkusunu yorumlarken grafiti çizerlerinin attık-

ları savaş narasını kafasında canlandırır: “Biz varız ve her yerdeyiz... neyin varsa üzerine yazıyoruz” (Sennett 1993: 207).

Öte yandan bu tahrifat jestleri nesnenin ya da binanın önceki görüntüsünün büsbütün örtülmesini amaçlamaz. Grafiti yapanlar daha ziyade orada hep olan ile (çoğunlukla harap, kullanım dışı, gözden irak olan ile) geçici olarak orada varlık kazanan arasında bir kıyaslama olsun isterler. Yarattıkları hafıza şokları saldırganca silinmiş bir geçmiş ile denetim altına alınmış şimdiki zaman arasında yapılacak aydınlatıcı kıyaslamaların önünü açabilir. Örneğin Filistin’deki İsrail Duvarı’nın gri, devasa, amansızca baskın cephesine yaptığı ironik grafiti imajıyla buralara insanın içini acıtan bir özgürlük kapısı yerleştiren Banksy buna örnektir (Banksy 2005). Metro trenlerinin ya da şehir içi otobüslerin camlarından şehir sakinlerinin bakışlarını üzerine çekebilen grafiti imgelerinin sebep olduğu gündelik hayatın türdeş düzeneğindeki kısa ömürlü kopuşlar ise daha hafif hafıza şoklarına yol açabilir. Grafiti duvarların üzerine tırmanır, metro istasyonlarının içine sızar, taksilerin veya tren vagonlarının üstünde gezinir ya da büyük reklam imgelerini tahrif eder. Her örnekte grafiti, gerçek anlamıyla “putkırıcılık” içeren büyük veya küçük eylemler vasıtasıyla dikkatleri şehrin yüzeyinde bırakılan izlere yöneltir (Latour ve Weibel 2002).

Sert hava koşullarına ve onu silmek ya da üzerine “yazmak” isteyenlerin sebep olduğu bozulmalara ve çarpıtmalara maruz kalan grafitinin kendisi de tahrif edici eylemlerin hedefi haline gelir (Schacter 2008: 47–8). Bu eylemlerin yarattığı kentsel palimpsest, şehrin bedenine kazınmış farklı anlam katmanlarını gizleyebilir veya bunları ortaya çıkarabilir. Devlet onaylı silme hamleleri (kanun uygulaması ya da “estetik kirlenmeden” korunma kisvesi altında yapılan hamleler) ise kendisini grafiti izlerini tahrif etme konusundaki başarısı sınırlı olan, muhalif imgelere yönelik saldırgan birer savaş hamlesi şeklinde açığa vurur. Geride kalan şey tahrifatın içsel dinamiklerini ortaya serer: Kendileri de tahrif edici eylemlerin birer ürünü olan (tamamen silinen değil de) tahrif edilen imgeler, saklama ile açığa çıkarmanın her daim çatıştığı ve bir arada olduğu, sürekli değişim

halindeki görsel bir peyzajın yaratılmasında pay sahibi olurlar. “Tahrifatın yaptığı şey gösteren, gösterilen ve gösterge arasındaki sınırları kurcalamaktır” (Nandrea 1999: 112).

Uçucu ve kısa ömürlü haliyle grafiti sanatı çoğunlukla, mesajların ve ortak değerlerin iletildiği kilit önemdeki bir toplumsal alan olarak kamusal mekânı yeniden sahiplenmeye çalışır. Bu tür örneklerde grafiti sanatı şehrin egemen imgelerini eleştiren, onları ironik bir şekilde yapıbozumuna uğratan veya onlara neredeyse kutsal olana saygısızlık edencesine saldıran muhtemel temsiller-vasıtasıyla-müşterekleşmeye yönelik bir jest yapar. İkonik ya da yazılı mesajlar grafitinin şehri geri kazanma arayışının araçlarıdır. Elbette, vurgu tonu yüksek bir şekilde “ben oradaydım” ilanında bulunan narsisistik etiketlemeler ile şehrin egemen temsilleriyle savaş halinde olan mesajları aktaran “ekip” işi kolektif çalışmalar arasında ciddi bir fark vardır.

Alternatif tahrifat pratiklerinin izleyebileceği diğer muhtemel rotaların izini sanat ile aktivizmi bilinçli bir şekilde birleştiren eylemler üzerinden sürebiliriz belki de. Bu performanslarda tahrifat, “özgürleştirilmiş” veya “özgürleştirici” kamusal mekânlara –yeniden icat edilmiş müşterek mekânlara– yönelik arayış içinde ortaya çıkan muhtemel kentsel deneyimleri açıkça yeniden tanımlamayı amaçlayan paradigmatic jest statüsü kazanır. Tahrifat sembolik sahiplenme jestlerine olduğu kadar icatçı yerleşim jestlerine de biçim verebilir. Tahrifat, şehirlerin “sokaktaki anlamın geçici olarak yeniden biçimlendirilmesinin sahnesi” (Robinson 2006: 84) haline geliş araçlarından bir tanesidir.

Traverso’nun bisikleti, tahrifatın böyle icatçı bir biçimde kullanımına verilebilecek örneklerinden biridir. Arjantinli bir sanatçı ve aktivist olan Traverso gerçek boyutlarda bisiklet stensilini dünyanın pek çok ülkesine taşıyıp binaların duvarlarına, sokak köşelerine veya sosyal merkezlerin içine bu bisiklet resmini yapıyordu. Onun gizemli “bisikleti” sanki birisi tarafından geçici olarak terk edilmiş gibi çizildikleri yerlerde öylece duruyordu. Bu bisiklet imgesi ilk önceleri Videla diktatörlüğü süresince kaybolan tüm o insanları bize hatırlatmak üzere tasarlanmıştı. Videla cuntasının işkence yaptığı ya da

katlettiği insanlar ölümle yaşam arasında askıya alınmışçasına hiçbir iz bırakmadan kaybolmuşlardı. Traverso'nun arkadaşlarından biri de aynı bu şekilde kaybolmuş, geriye sadece bir sokak köşesinde terk edilmiş bisikleti kalmıştı.

Traverso bisiklet imgesini kaybolan arkadaşına ait bir tür "icat edilmiş iz" haline getirmişti. Sanatçı, bu imgeyi farklı binaların yüzeyinde yeniden üreterek bu icat edilmiş izi diğer izlerin hâkim olduğu yerlere incelikli bir şekilde dahil ediyordu. Bisikletini Alexandras Prosfygika konut kompleksinin binalarından birinin duvarına çizirken yaptığı şey de buydu. Böyle bir jest kent grafitisinin tahrif edici palimpsestlerinin bir parçası haline geliyordu. Öte yandan Traverso bundan daha fazlasını da yapıyordu. Bu şablon imgeyi, dünya genelinde kolektif hafızaya ait kilit önemdeki yerlerde donup kalmış olan kamusal hafıza katmanlarını yeniden etkinleştirmek üzere kullanıyordu. "Traverso, *bisi*'lerinin birer karşı-anıt olduğunda ısrarlıydı" der Katherine Hite ve ondan şöyle bir alıntı aktarır: "İnsanları hatırlamak amacıyla yapılan anıtlar, nihayetinde onları yeni baştan öldürmekle kalmıştır" (Hite 2012: 90).

Pek çok sanatçı grubu neredeyse totem olarak kabul gören bu şablon imgeyi, bazı dehşet verici kolektif hatıraların bastırıldığı ya da bu hatıralar için halen adalet ve telafi beklenen alanları işletmek için kullanmak konusunda cesaretlenmişti (a.g.y.: 93). Alexandras Prosfygika'ya resmedilen imgede söz konusu olduğu gibi Traverso'nun bisikleti, kolektif hafızanın katalizörü olma potansiye-line sahipti: Garip bir imge aynı anda hem gizliyor hem de açığa çıkarıyor ve böylelikle küçük hafıza şokları yaratıyordu. Traverso'nun sanatını uygulamak için seçtiği alanlarda, duvara yaslanmış bir bisiklet görmeyi bekleriz ama bahsettiğimiz şey çizilmiş bir bisiklet olduğundan neden birisi oraya böyle bir bisiklet çizmiştir sorusu akla gelir. Biliriz ki insanlar bisikletlerini bir yerlere bırakabilir, ama öyle görünüyor ki *bu* lanetli bisiklet için kimse geri gelmeyecek.

Traverso bisikletleri hakkında şöyle söyler: "[*Bisi*'ler] fiziksel olarak elle tutulur olan ile tutulamaz olanın sınırlarında yer alıyor, onları gören herkes için farklı hikâyelere ve sorgulamalara yönelik duyuları

canlandırıyor” (a.g.y.: 106). Traverso, bir yandan tahrif eden öte yandan da eş zamanlı olarak dikkatleri tahrif ettiği şeye çeken grafiti benzeri bir imgenin yarattığı muğlaklık üzerinden, politik bir jestin sahip olduğu potansiyeli ortaya koymuştur. Bu açıdan ele alındığında, tahrifat, müşterek mekânı hafıza tarafından biçimlendirilen çekişmeye tabi bir toplumsal yapıntı olarak ortaya çıkarmanın bir yolu haline gelir. Traverso, bastırılmış veya zorla silinmiş ortak hatıraları kamusal âleme yeniden dahil etmek suretiyle hafıza-müşterekleşmesini teşvik etmeyi ve mekân-müşterekleşmesi pratiklerini harekete geçirmeyi hedefleyen mesajını yaymıştır. Böyle bir yorumlamanın ortaya çıkacağının garantisi olmadığı gibi Traverso’nun bisikletinin, alternatif hafızanın izlerini etkinleştirmesini ve yeniden yaratmasını kesinkes sağlamanın bir yolu da yoktur. Öte yandan bu tür jestlerin bize tahrifatın diyalektiğini sahiplenme yollarını öğretebileceğini tasavvur edebiliriz. Eğer tahrifat gizleme vasıtasıyla açığa çıkarıyor ve dikkatimizi örttüğü şeye yönlitiyorsa o zaman bastırılmış hayalleri ve unutulmuş alternatifleri yeniden göz önüne çıkarmak amacıyla kullanılabilir.

Traverso’nun bisikletleri ile Christo’nun Reichstag’ı arasında ilginç bir ters simetri ilişkisi söz konusudur. Christo, jesti vasıtasıyla çağımızın imgelerinin olumlanmasına yönelik bir krizi, biricik tekil eserlere atfedilen auranın krizini öne çıkarmıştır. Christo’nun çalışması muğlak bir auraya, yorumlama düzeyinde ikircimler ve tutarsızlıklar üreten bir auraya sahiptir. Tam da bu yüzden, Reichstag’ın yerleşik aurası paketleme performansı sonucunda eskisini krize sokan yeni bir aura ile değiştirildiğinde söz konusu anıtsal bina kolektif hafızaya hücum edebilmiş, onu rahatsız edebilmiş ve etkinleştirebilmiş, hatta esinleyebilmişti.

Traverso icat ettiği izler aracılığıyla, bir imgeye atfedilebilecek iz olma değerini krize sokmuştur. İzleri askeri cunta tarafından silinen olayları ve insanları unutulmaktan kurtarmak amacıyla belirli olayların gerçekleştiğini kanıtlamak ve belirli insanların belirli zamanlarda yaşamış olduklarını doğrulamak için Traverso izlerin sahip olduğu gücü harekete geçirmiştir. Kaybolan insanlar tahrifatın

yarattığı şok vasıtasıyla kolektif hafızaya geri dönerler; o anda mevcut olmayan işaretler Traverso'nun tahrifatın özgün diyalektiğini kullanması sayesinde yeniden icat edilmişlerdir. Traverso kent palimpsestinin içine kendi grafitisini sokarak egemen tahrifat eylemlerine ifşa edici bir şekilde meydan okumuştur. Onun sahnelediği icat edilmiş izler, yok oluşa meydan okumuş ve silinmenin her zaman ancak kısmi olabileceğini, dayatılan kolektif unutmaya karşı mücadele veren insanlar tahrifatın potansiyelini kullanma arzusuna sahip olduğu sürece, silinmenin de bu potansiyelin insafına kalacağını göstermeye çalışmıştır. Walter Benjamin izin, auranın karşıt simetrisinde [*anti-pode*] olduğunu belirtir: "İz, arkada bıraktığı şey ne kadar uzaklara terk edilmiş olursa olsun bir yakınlığın görünümüdür" (Benjamin 1999: 447). Christo'nun jestinde tahrifat, kriz halinde bir aura tesis eder ve böylelikle de nesne ile ona bakan arasında bir mesafe yaratma taktiğini krize sokar. Bir yandan da bu tür bir muğlaklık nesneyi tanıdık bir biçime sokmaksızın anıtsallığından arındırır. Nesneye bakanlar artık kendisini dayatmayı başaramayan yenilenmiş bir anıtsallık ile alelade bir nesneye (bir pakete) aynı derecede geçerliliğini yitirmiş aşinalık arasındaki çatışmayı deneyimlediklerinde mekân-müşterekleşmesinin anlık görüntüleri hayaletvari bir biçimde ortaya çıkabilir. Müşterek mekân bu bağlamda kolektif mitlerden arındırıcı nitelikteki bir sahiplenme imkânının mekânı (yenilenmiş bir kamusal mitoloji ile tüketici alışkanlıklarının sıradan şahsi deneyimi arasında kalan bir mekân) olarak tahayyül edilebilir.

Traverso'nun jestindeki icat edilmiş bir ize ait olan icat edilmiş yakınlık, belki de iktidarın izleri seçmeye ve bunları geçmişin hâkim anlatıları ve imgeleri üzerinden düzenlemeye dönük karşı gelinmez hakkına başkaldırmanın zorunlu aracıdır. Onun terkedilmiş perili bisikletleri, müşterek mekân imkânını sembolik olarak tesis etmiştir. Bu tür bir mekân, kolektif mücadelelerin hatıralarını taşıyan bir geçmişe ait öğeleri mevcut kamusal mekânlara dahil eden pratiklerle yaratılabilir ve kullanılabilir.

Benjamin'in geçmişin gerçekleşmemiş fırsatlar ve imkânlarla dolu olduğu görüşünü (Benjamin 1992: 247) paylaşabilir ve tahrifatı

geçmişteki alternatif gelecek imkânlarının izini sürmek için kullanabiliriz. Belki de Güney Meksika'nın uzak şehir ve köylerindeki Zapatistalar derinlerde böyle bir arzu taşıyorlardı; onlar da yerlilerin geleneklerinin eşitlikçi yönlerini koruyan hatıraları yeniden etkinleştirerek kamusal mekânı müşterek mekâna dönüştürme arayışındadır. Zapatistalar kendilerine yönelik kolektif bir öz-tahrifat eylemi gerçekleştirip kar maskelerini kullanarak yüzlerini gizliyorlar (Taussig 1999: 261). “Yüzlerimizi gizliyoruz ki bizi görebilesiniz” diyorlar. Tahrifat burada görülmek için yapılan bir talep etme eylemidir. Eşit olarak, hak, ihtiyaç ve düş sahipleri olarak tanınma talebi. Peki, en nihayetinde bu bir alternatif hafıza siyaseti, farklı bir gelecek arayışı çerçevesinde ortak hatıraların bir tür potansiyel özgürleşmesi ve çoğalması değil midir?

VIII. Bölüm

Düşünce-imgeleri ve Şehrin Müşterekler Olarak Temsili

Müşterek mekân, insanların müşterekleşme yoluyla şekillendirdiği, daima-kırılğan bir mekânsal durumdur. Bu bakımdan müşterek mekân kolektif temsil eylemleri yoluyla tasavvur edilip tasarlanabilir ve müşterek mekânı sahiden hayata geçirmekte olanların paylaştığı imgeler ve sözcükler vasıtasıyla tarif edilebilir.

Pierre Bourdieu, insanların mekâna bağlı kimliklerini (bunlar ulusal, bölgesel veya şehirle bağlantılı kimlikler olabilir) ne tür yollarla inşa edip yeniden ürettiklerini araştırırken “zihinsel imgeler olarak temsiller üzerine mücadeleye” (Bourdieu 1991: 221) göndermede bulunmuştur. Demek ki temsiller, mevcut gerçekliklerin yansımalarından ya da yorumlanmasından ibaret değildir; hem maddi müdahaleler üzerinden hem de yerleşilen mekânları adlandırma ve anlamlandırma amacıyla verilen kavgalar üzerinden gerçekliğe biçim kazandıran mücadelelerle doğrudan bağlantılıdır. İnsanların yaptığı şey, ait oldukları toplum tarafından “atandıkları” yerlerin toplumsal anlamının ayırdına varmayı öğrenmek değildir sadece. İnsanlar aynı zamanda var olmayan mekânlarda, henüz varlık kazanmamış mekânlarda, muhtemel mekânlarda, paylaşılan temsil ve imgelem biçimleri vasıtasıyla yaşam sürmeyi de öğrenirler. Mücadeleler bize temsillerde önemli bir hususun var olduğunu gösterir: Yürürlükteki temsiller, belirli tahakküm biçimlerinin yeniden üretimine katkı yaparken alışkanlıklara, davranışlara ve edimlere biçim verir.

Maurice Godelier’in net bir şekilde formüle ettiği gibi “zihinsel gerçeklikler... toplumsal ilişkilerin düşünce üzerindeki etkileri olarak ortaya çıkmazlar, bu ilişkilerin içsel bileşenlerinden biri ve oluşumlarının (ve aynı zamanda onların yeniden üretiminin) zorunlu bir koşuludurlar” (Godelier 2011: 251). Bu bakımdan temsiller, toplumsal ilişkilerin şekillenmesinde pay sahibi olan ortak zihinsel gerçeklikle-

rin (örneğin insan ilişkilerini soya farklı anlamlar vererek tarifleyen zihinsel gerçekliklerin) tesis edilmesinde önemli hale gelirler.

Müşterek mekânın temsilleri ya da paylaşılan mekânın (örneğin bir grubun ortak mülkiyeti, erişilebilir ortak kaynak, ortak bir kolektif kimliğin sembolü vs. olan mekânın) temsilleri müşterek mekânı “meydana getirmenin” biçimleridir. Müşterek mekânın temsil üzerine mücadelenin bir meselesi haline gelmesi, müşterek mekân olarak tanımlanmasından önce bile gerçekleşebilir. Müşterek mekânların bu mücadeleler içinde ve bu mücadeleler vasıtasıyla hatalı tanınması, yozlaşması ve hatta gasp edilmesi mümkündür. O halde insanların müşterek mekânların ayırdına varabilmek, onları icat edebilmek ve onların hayalini kurabilmek için geliştirebilecekleri muhtemel yolları incelemek önemlidir. Bu mekânlar onları üreten eylemlerin ya da onları adlandıran yorumlama edimlerinin birer sonucu değildir sadece. Müşterek mekânların oldukları gibi deneyimlenmeleri kolektif olarak kullanılma, tanımlanma, kavranma ve iletilme sürecinde ortaya çıkmaları sayesinde mümkün olur.

İnsanlar, belirli imgeleri başkaları tarafından desteklenen imgelere karşı destekledikleri için birbirleriyle kavgaya tutuşarak mı temsiller üzerine verilen mücadelelerin parçası haline gelirler? Müşterek mekân, hâkim görüşlere dayanarak paylaşılan mekânı sergileyen imgelere karşı oluşturulan farklı bir imgeler kümesi şeklinde yansıtılabilir mi? Aslına bakılırsa, egemen olana karşıt herhangi bir ortak yaşam pratiği dizisi gibi müşterek mekân da, organize bir gösteri tarafından özümseenebilir. Debord'un (1995) ünlü formülasyonuna göre, insani gerçeklikleri klişeleşmiş imgeler arasındaki ilişkilere indirgeyen bu gösteri müşterek mekânı alelade bir imge deposuna çevirir. Örneğin hepimiz biliyoruz ki bazı toplumların müşterekleşme geleneği, müşterek mekânları mazide kalmış bir masumiyet çağının fosilleri gibi yansıtan egzotik tur paketleriyle etkili bir şekilde temsil edilebiliyor.

Müşterek mekân sadece (idealize edilmiş olsun ya da olmasın) imgeler vasıtasıyla değil, düşünce-imgeleri [*Denkbild*] vasıtasıyla da betimlendiği müddetçe, temsiller üzerine mücadelenin sürdüğü alana daha adil bir toplum düşleyenlerin imgelemine kazanmaya dönük

ucu açık vaatlerle dahil olur. Lakin imgeler-üzerinden-düşünme sadece düşüncenin “özü” üzerine yapılan soyut tefekkürde rastlanılabilecek, tuhaf bir fikirler ve imgeler alaşımı değildir. Sözcükler ile imgeler arasındaki bağlantıya dair öteden beri yürütülen tartışmalara, yani toplumsal yaşamın olağan ve dikkat çekmeyen yönlerine odaklanan değerlendirmelere gerçekten de önemli bir şeyler eklemeyi başarmış düşünürlerin yazılarında bu konu işlenmiştir. Bu bölümde de böyle bir yol izlenerek, melez bir kavramı, yani müşterek mekânın anlamlandırılması üzerine verilen mücadelede etkili bir silah olan düşünce-imesi kavramını geliştirme arayışına girilecek.

Bu kavram, Frankfurt Okulu ile bağlantılı Benjamin, Kracauer ve Bloch gibi teorisyenlerin yazdığı kısa edebi metin türünü tarif etmek için kullanılmıştı. Richter’in (2007: 7) tarif ettiği gibi, “*Denkbild* edebiyat, felsefe, muhabirlik ve kültür eleştirisi arasındaki geleneksel ayrımlara hem ışık tutan hem de bu ayrımları tahrip eden özlü sözlerle dolu kısa bir düzyazıdır”. Bu durum, bahsedilen metinlere “parçalayıcı, tahripkâr ve merkezsizleştirici bir güç” verir (a.g.y: 8).

Benjamin’in *Tek Yön*’ü üzerine Adorno’nun yaptığı yorum *Denkbilder*’in gücünün özlü bir tarifi olarak düşünülebilir: “Kavramsal düşünmeyi bırakmak istemiyorlar ki düşüncelerinin sahip olduğu gizemli biçim vasıtasıyla şoke edebilsinler ve düşünce hareket etmeye devam etsin” (aktaran Richter 2007: 12).

Bir *Denkbild* metninin gizemli ve bu sayede de düşünceyi kışkırtıcı hale gelmesinin sebebi figüratif dilin dâhice kullanımının ürünü olan imgelerden faydalanması değildir. Adorno bu imgeleri “üzeri karalanmış resimli bulmacalarla” kıyaslar (a.g.y.) ve Richter de bu metinlerin önerdiği dünyaya ilişkin okumayı anlatmak için hiyeroglifin kendine has niteliğinden dem vurur (Richter 2007: 19). Her iki yazar da, düşünceleri sergilemeyi ya da kıyaslamalar yoluyla bir yorum (metaforların çoğunlukla yaptığı gibi) ortaya koymayı amaçlamayan sözcükler yoluyla imgelerin yaratıcı bir şekilde nasıl inşa edildiğini anlamaya çalışır. Bu yazılı imgeler düşüncelerin onları temsil etmeye çalışan imgelerden ayrıştırılamadığı farklı düzeyde bir anlamlandırma öneriyor gibi görünmektedirler. Düşünceler sadece

ifade edilmemekte aynı zamanda aslında bu tür imgeler yoluyla geliştirilmektedir de.

Bazen yanlış bir şekilde şiirsel olduğu iddia edilen kendine özgü yazı ve düşünme biçimiyle Benjamin, farklı türde bir eleştirel düşünceyi etkin kılabilmek için *Denkbilder*'in sunduğu potansiyeli derinleştirir: açığa vurucu imgeler içinde ve onlar vasıtasıyla düşünmek. Weigel'e göre (1996: 53), Benjamin'in "imgeler-içinde-düşünmesi onun özgül ve kendine has teorileştirme, felsefe yapma ve yazma tarzını oluşturur". O halde Benjamin'in teorisinin özgüllüğü, gerçeklik fikrinin nasıl biçimlendiğini ve tarihe ilişkin imgelerin bugüne nasıl aktarıldığını inceleyen bu düşünce biçiminde yatar. Öyleyse "imgeler onun teorik çalışmasının nesnesi değil, matrisi ve ortamıdır" (a.g.y.: x).

Benjamin'in eleştirel teori projesinin hedef tahtasına yerleştirdiği şey, ilerleme fantazmagoryası vasıtasıyla geliştiğini düşündüğü kapitalist modernliğin hâkim mitolojisiydi. İmgeler ilerleme fantazmagoryasının en önemli unsurlarıydı ve bu mitoloji insanların hayal dünyasını ve düşüncesini imgeler yoluyla istila ediyordu (Benjamin 1983; 1999: 7-9). Öte yandan Benjamin açıklayıcı ve serimleyici aklın görevinin hâkim imgelerin mitolojik içeriğini ortaya çıkarmak olduğunu düşünecek bir naiflik içinde de değildi. Daha incelikli bir stratejiye ihtiyaç vardı ve bu strateji onun çalışmasında ilk olarak düşünce-imgeleri kavramı (ve yazma pratiği) üzerinden formüle edildi. Mitin gücünü sarsmak ve felç etmek için yapılması gereken şey mite karşı kendi silahını kullanmaktı. Bu yüzden de, imgeleri farklı bir şekilde ele almak gerekiyordu. "Mitin panzehiri" olarak düşündüğü ve "alegori" olarak tarif ettiği şey; modern yaşamın gündelik ve hatta sıradan görünümüne dair örnekleri bir araya getiren ve onları modernliğin özgürleştirici vaatlerinin düşününsel bir geri kazanılışını tetiklemek için kullanan, keşfedici ve yorumlayıcı bir imgeler yoluyla düşünme pratiğidir. Bu örnekler kentsel modernliğin kritik çatışkılarının, önemli çelişkilerinin ve serimleyici muğlaklıklarının simgesel temsilleri olarak ele alınmıştır.

O halde eleştirel düşünce, imgeler içinde ve etrafında hareket ederek imgelerin gizemli anlamının şifresini çözmeli ve aynı anda bu anlamı inşa etmelidir. Mitlerden arındırma stratejileri ya basitçe bu imgelere karşı saldırıya geçmeye ya da sabit olduğu varsayılan mitolojik içeriği analiz etmeye yönelecektir. Öte yandan Benjamin'in eleştirel projesinde bu imgeler ne bunları inceleyen düşünceyi önceler ne de gizli bir hakikatin önündeki mitolojik bariyerlerden ibaretmiş gibi ele alınabilir. Bu imgeler, eleştirel düşünce onlara tahrip etmeden nüfuz ettiği ve onların sahip olduğu aynı anda hem saklama hem de açığa çıkarma gücünden bir şeyler öğrendiği müddetçe sarsıcı bir ifşa yeteneği kazanabilir. Bu stratejinin ortaya ani ve kırılgan aydınlanma biçimleri çıkarması da bu yüzdendir. İmgeler düşünceye müdahale eder. İmgeler kendi içlerinden ve kendileri vasıtasıyla gelişen düşünceye farklı yön tayin ettikleri gibi netlik de kazandırırılar.

Çoğunlukla gündelik şehir yaşamının önemsiz addedilen görünümüne odaklanan bu düşünme türü, "mikromantıksal" diye tarif edilmiştir (Richter 2007: 5). Kracauer'ın da düşününsel bir "yüzey fenomenolojisine" ve "gündelik yüzeyselliğe yeniden değer verme" eğilimine aynı düzeyde dahil olduğu öne sürülür (Levin 1995: 20). Her iki yazar da eleştirdikleri toplumun mantığını ve bu toplumun ötesini düşünmenin araçlarını modern kentsel fantazmagoryanın pek de destansı sayılmayacak imgelerinde gün yüzüne çıkarmış görülmektedir. Onların eleştirel stratejileri bize zihinsel imgelerin toplumsal hayattaki ikili rolünü keşfetmenin bir yolunu sunar: Zihinsel imgeler egemen ideolojilerin temel mesajlarını kendinde toplayabilir ama aynı zamanda bu ideolojilere karşı koyan, direnen veya onları altüst eden düşüncelerin araçları haline de gelebilir.

İmgeler-içinde-düşünme kimi zaman kendine has bir felsefi stratejiden daha fazla bir şey olabilir. Hatta insanların gündelik etkinlikleri esnasında deneyim ve algılarını nasıl ele aldıklarını nitelendiğinde, antropolojik bir ufuk kazanabilecek daha genel bir tutumu tarif edebilir. İnsanlar etraflarındaki dünyaya dair imgeleri genelleme, kıyaslama ve hatta soyut kavramlar oluşturmanın birer aracı olarak kullanmak suretiyle, algıladıkları şeyler üzerinden düşünürler (Stavrides 2014b).

Denkbild düşünürlerinin bize açıklayıcı bir şekilde gösterdiği gibi, imgeler-içinde-düşünme, sembolik ikonların ihtişamlı statüsüne sahip olmayan, alelade görünümlü imgeler üzerinde sabitlenebilir. Hatta yükümlülüklerini ve özlemlerini anlamanın araçlarını bulmaya çalışırken gündelik yaşamları içinde düşünür hale gelenler bu imgeleri seçmiş olabilirler. Burada söz konusu imgeler, Richter'in yazılı *Denkbild*'ler için başvurduğu bir nitelemeyi kullanacak olursak, neredeyse "indirgenemez bir tekillikte" olabilirler (Richter 2007: 9). Bu tekillik, bu icat edilmiş biriciklik, bir kıyaslanabilirlik sürecinin aracıdır yalnızca; insanlar deneyimleri vasıtasıyla elde ettiklerini kullanarak iletişime geçmeye ve birlikte iş görmeye kalktıklarında düşünce-*imgelerini* paylaşırlar. Deneyimler gibi, kullanıma sokulan imgeler de biricik olabilir ama imgeler-vasıtasıyla-düşünme bu imgeleri ortak bir ufka yerleştirerek bireysel deneyimlere toplumsal anlam kazandırır. Rancière'in terminolojisinde bu ufuk, hegemonik olarak "duyumsanabilir olanın paylaşımı" biçiminde yaratılmıştır (Rancière 2010: 36).

Düşünce-*imgelerini* paylaşmak müşterek-içinde-düşünmeye mümkün olan en yakın pratik olabilir. Tabii ki eğer müşterek-içinde-düşünme derken, aynı tarzlarda ve aynı şeyler hakkında düşünmeyi değil de paylaşılan deneyimler ve paylaşılan sorular üzerinden düşünmeyi kastediyorsak. Düşünce-*imgeleri*, düşüncelerin ve deneyimlerin, ortak dünyaları paylaşan (ya da geliştiren) insanlar arasında tercüme edilebilirliğini tesis etmenin güçlü bir aracıdır. İkinci Bölüm'de de iddia edildiği gibi eğer müşterekleşme, müşterek-için ortak dünyasının yaratımında ve yeniden üretiminde pay sahibi oluyorsa, düşüncenin müşterekleştirilmesi (ya da müşterek içinde düşünme) bu ortak dünyayı örmenin özgül bir biçimidir.

Şehir mekânı, ya da genel olarak yerleşilip yaşanılan mekânlar, şehir sakinlerinin başvurabileceği ve insanların müşterek içinde inşa edip aynı zamanda ayırdına varabilecekleri imgelerin belki de en zengin kaynağıdır. Yerleşme pratikleri içinde insanlar mekânsal ilişkileri ve düzenlemeleri toplumsal ilişkilerin göstergesi olarak kavramayı öğrenirler. Mekânsal ilişkiler bu toplumsal ilişkileri temsil eden imgeler içinde bir araya getirilerek bütünleştirilebilir ve

simgeleştirilebilir. Bu bakımdan mekân, toplumsal yaşam ve toplumsal pratikler için yalnızca zorunlu bir ortam değil aynı zamanda toplumsal rol ve davranışların öğrenilmesinin (Bourdieu 2000: 134; 1977: 89-91) ve bu öğrenme hakkındaki tefekkürün bir aracıdır. Tanınabilir imgeler içinde sabitlenmiş mekânsal ilişkiler, gerek bireysel deneyimleri kıyaslamamanın, gerekse ve bu deneyimleri ortak bir dünya bağlamında anlamlı hale getirmeye ortak zemin sağlamanın haline gelir.

Pek çok kadim medeniyetin, yerleşim veya şehir imgelerini açıkça kullanarak ortak yaşamın bu mekânsal düzenlemeler içinde hayatlarını idame ettiren insanlara önemli mesajlar aktardığını biliyoruz (Stavrides 2014b). Farklı planlama ve ritüel pratiklerinin oluşturduğu silsilenin tamamı bu genel ilkedен kaynaklanır. Öte yandan, düşünce-müşterekleşmesinin incelenmesi bağlamında ilginç olan şey hâkim sınıfların (ya da dini ve siyasi elitlerin), insanların bu mesajları alıp şifrelerini çözme yetisine sahip olduklarını her zaman varsaymalarıdır. Şehir tasarımına sadece seçilmiş az sayıda kişinin bütünüyle anlayıp yorumlayabileceği kozmolojik anlamlar yükleyen pratiklerden (örneğin Mısır nekropolisleri), mekânın düzenine bazı önemli toplumsal mesajlar aktaran ve herkesin tanıyabileceği kalıplar dayatan pratiklere (örneğin ızgara plan) kadar uzanan tüm bu alanda, şehri toplumun imgesi olarak yorumlama süreci, insanların dahil oldukları toplumun ta kendisi hakkındaki görüşlerini şekillendirmede kritik bir öneme sahiptir.

Bunun ilginç ve oldukça aydınlatıcı bir örneği Yeni Delhi'nin inşasında bulunabilir. Bu şehir, tarihi Hint şehri Delhi'nin hemen yanında, Büyük Britanya Kralı V. George'un yetkilendirdiği Edward Lutyens'in planlarına uygun bir şekilde yaratılmıştı. Şehir Britanya'nın sömürgeci gücünün temel aldığı ve meşruiyet devşirdiği toplumsal hiyerarşiyi yansıtacak ve aynı zamanda dayatacak bir biçimde düzenlenmişti. Jyoti'nin de gözlemlediği gibi şehrin tasarımında, *darbar* ismi verilen Babür Hindistan'ına ait özel bir açık hava töreni esnasında sergilenen ritüelin mekânsal örgütlenmesi ve imgeleri taklit edilmişti. *Darbar*'da "insanların ve nesnelerin

birbirlerine kıyasla yerleştirilmesi onların yönetici ile olan ilişkisini sembolize etmek üzere kullanılıyordu. Yakınlık statüyü gösteriyordu” (Jyoti, 1992: 87). Babür *darbar*’ları insanlara ve yönetici elitlere hiyerarşik otorite düzeylerine göre o örgütlenmiş toplumlarının net bir imgesini sunan geçici mekânsal düzenlemelerdi. Yerel yöneticinin veya Hindistan imparatorunun yerini (Britanya tahtının temsilcisi) koloni valisinin aldığı bir dönemde, taşlar ve tuğlalar üzerine kurulu, bir *darbar* olarak yapılan Yeni Delhi’nin, sömürgeci Britanya hâkimiyetinin yeni hiyerarşisini meşrulaştırması bekleniyordu. Yerel ziyaretçilerin yanı sıra yerel prensler ve (rollerine bağlı olarak Britanya veya Hindistan kökenli olabilen) çeşitli sömürge idarecilerinden beklenen de Yeni Delhi’yi yeni bir toplumun imgesi olarak anlamalarıydı. Bu imge, Hindistan’ın geçmişinden gelen sembolik mekân imgelerini ödünç alarak kendisini meşrulaştırmaya çabalayan egemen sömürgeci güç tarafından bilinçli olarak yaratılmıştı. Yereldeki insanlar bu mekânsal imgelerde doğallaştırılmış güç dizilimlerini ve buna denk düşen toplumsal rolleri görüp tanımaya alışkındı. Hindistan halkı öteden beri *darbar* imgeleri aracılığıyla toplumlarını uyumlu ve net bir bütün olarak düşünüyorlardı. Sömürgeci planlama Delhi’nin mekânsal tasarımı ve tasavvuru vasıtasıyla, sömürgeleştirilenlerin düşüncelerini onların yeni toplumu anlama (ve böylelikle kabul etme) çabalarına yönlendirmeye çalışıyordu. O halde, örnekte bahsi geçen otoriteler insanların kendi toplumları üzerine düşünme yetisini sömürgeleştirecek düşünce-imgelerini örtük bir şekilde inşa etmeyi amaçlamış oluyorlardı.

Eleştirel düşünce ve eleştirel yazım, toplumun gizlenmiş veya “doğallaştırılmış” hiyerarşisini açığa çıkarma gücünü düşünce-imgelerine vererek bize bu süreci tersine çevirmenin araçlarını sağlayabilir. Bu durumda, *Denkbild*’ler belirli bir toplum hakkında eleştirel bir şekilde düşünmeye ve hatta farklı bir toplum ihtimali hakkında mütalaada bulunmaya yardımcı olabilir.

Kracauer’in otel lobileri üzerine 1930’ların ilk yıllarında yani bu yerlerin henüz görece yeni ve belki de daha kolay sorgulanır olduğu yıllarda yazdığı makaleyi bu tür bir eleştirel düşünce biçiminin

örneği olarak ele alabiliriz. Kracauer'ın bu makalede yaptığı şey, insanların bu tür mekânlarda hareketleri ve hatta salt varlıklarıyla sergiledikleri simgesel bir yabancılaşmış bireyselliği gözlemlemektir. Gündelik yaşamdan geçici olarak kopmuş insanlar lobide vakit geçirirken “aylakça etrafta oturuyor ve bir amacın temsiliyle ilişkilendirilmeden bırakılmış halde kendini yaratan bir dünya üzerine tefekkürden sağlanan kayıtsız bir tatmine kapılıyorlardı” (Kracauer 1995: 177). Otel lobisindeki “insanlar sanki aslında hiçbir şey olmuyor ve paylaşılan bir mekâna katılma simülasyonunun ötesinde hiçbir şey anlam ifade etmiyormuşçasına ‘kendilerini *vis à vis de rien*’* buluyorlardı” (a.g.y.: 176).

Kracauer, otel lobisi imgelerini yabancılaşmış bireylerden oluşan bir sahte topluluğun *tableaux vivants*'ı* olarak ele almak suretiyle imgeler üzerinden düşünmeye çalışıyordu. Onun 1930'ların kapitalist Weimar toplumunun özelliklerine yönelik eleştirel anlayışı bu toplumun yeniden üretim mekanizmalarının betimsel bir değerlendirmesine değil, bu topluma ait mekânların ve gündelik pratiklerin *mikromantıksal* bir okumasına dayanıyordu. Bu yorumlayıcı-eleştirel tutum modern toplumun mantığını imgelerin içinden çekip çıkarır. Söz konusu mantık sadece imge uğraklarında ifade bulmayıp aynı zamanda yine bu uğraklar tarafından ve onlarla birlikte şekillendirilir. Bu yüzden ki eleştirel düşünür, imge uğraklarını, modern toplumun mantığını bu mekânların kullanıcılarına yerleştirme güçlerini pekiştirecek şekilde değil, işleyiş biçimlerini açığa çıkaracak şekilde kullanabilir. Otel lobisi imgeleri üzerinden düşünmek suretiyle Kracauer'ın yaptığı şey basitçe toplum hakkındaki fikirlerini örneklemek değil, “karmaşık tarihsel şifreler biçiminde var olan modernliğin yüzeyindeki fenomenlerin kısa süreli deşifreyonunu” sergileyebilmektir (Levin 1995: 6).

Mikromantığa dayalı olarak gerçekleştirilen imgeler-aracılığıyla-düşünme, hergünkü aktör-düşünürlerin toplumlarının ya itaatkâr ya da muhalif okumaları çerçevesinde kendi düşünce-im-

* (Fr.) Hiçlikle karşı karşıya. (ç.n.)

** (Fr.) Canlı resmi. (ç.n.)

gelerini inşa ettikleri süreçle belirli benzerlikler taşır. Öyle görünür ki insanlar toplum üzerine olan düşüncelerini şekillendirirken halihazırda erişilebilir ya da kendi gündelik deneyimleri üzerinden en kolay şekilde inşa edilebilir imgeleri kullanırlar.

Günümüz toplumlarını ya da modern toplumları eleştirirken, toplum yapısının istisnai derecedeki anıtsal ya da destansı temsillerine dayanan meşrulaştırma biçimleriyle kavgaya tutuşmanın kâfi gelmemesinin nedeni de belki budur. Mikromantıksal muhalif düşünce, meşrulaştırılmış tahakkümün en kılcal noktalara yayılmasına karşı verilen mücadelelerin bir parçası olabilir.

Rancière'in terminolojisine dönersek, *uyuşmazlık* [*dissensus*], eğer hâkim olandan sapan görüş ve söylemlere bir biçim vermeyi değil de duyumsanabilir olanın hâkim paylaşımının altını oyarak “müşterek sahnesini yeniden sergilemeyi” hedefliyorsa, o zaman imgeler-içinde-düşünme dahilinde ve onun vasıtasıyla gelişmek durumundadır. Duyumsanabilir olan, tarihsel olarak belirlenmiş bir bağlamda düşünülebilir ve algılanabilir olandır. Düşünce-imgeleri “duyumsanabilir” olanın meşruiyetini genişleterek ve yayarak onun alanını tahkim edebileceği gibi ona karşı da koyabilir: “Her durum kendinden çatırdatılacak açılabilir, farklı bir algılama ve anlamlandırma rejimi içinde tanınabilir” (Rancière 2009b: 49).

Rancière'in bir toplumun öz-üretimini ve öz-açıklamasını duyumsanabilir olan süregelen bir paylaşımı üzerinden anlamaya yönelik vurgusu, toplumsal yeniden üretimde egemen ideolojilere başat (hatta tek başına) rol atfeden görüşlerden açıkça ayrılır. “Ortak duyunun” özgül biçimlerini yaratan “duyu konfigürasyonları” hakkında konuşurken Rancière bunlara sadece fikirleri ve anlamları değil aynı zamanda algıları, yönelimleri ve hareketleri de dahil eder (Rancière 2009a: 120). Bu bakımdan ortak duyu sadece bir ideoloji değil neyin söylenebilir ve algılanabilir olduğu üzerinde, neyin algılanabilir ve düşünülebilir olarak anlaşılabilir olduğu üzerinde kurulan topyekün kontrolün bir sonucudur. Sağduyuyu yaratan ve sürdüren *uzlaşımın* [*consensus*] hâkimiyetine karşı *uyuşmazlık* [*dissensus*] ve *uzlaşmazlık*, sadece düşünceler ve görüşler alanında şekillenmekle kalmaz aynı za-

manda duyumsanabilirin hâkim konfigürasyonlarına doğrudan meydan okur. Eğer bu konfigürasyonlar deneyimleri, pratikleri ve eylem ile düşüncenin öznelere sınıflandırıyor; uyumsuzluk “sınıflandırmaları bozar”, “düzenlerin varsayılan doğallığını iptal eder ve onun yerine ihtilaflı ayırım biçimlerini geçirir” (Rancière 1995: 32-3). Salt ideolojik eleştirinin ve rasyonel olarak mitten arındırmaya duyulan inancın şekillendirdiği eleştirel ve muhalif pratiklerin, duyumsanabilir olanın aynı anda hem fikirleri hem de algıları içeren yapısının ta kendisine saldırmadığı takdirde tahakküme meydan okuma gücünü kaybedebilmesi de bu yüzdendir. İmgeler-içinde-ve-imgeler-aracılığıyla-düşünme, fikirleri imgelere bağladığından ve bu ikisi arasındaki yerleşik ya da kurulması ihtimal dahilinde olan sinerjiler üzerine temellendiğinden, duyumsanabilir olanın dağıtımına karşı gelişen çok katmanlı meydan okuma sürecine katkıda bulunma şansına sahiptir.

Rancière’in siyasetin çekirdeğini müşterek üzerine girilen polemik olarak tanımlarken kullandığı metafor, muhalif mücadelelerin duyumsanabilir olanın hâkim paylaşımına nasıl meydan okuduğunu anlamak açısından önemlidir. Daha önce de karşımıza çıkan bir formülasyonda Rancière “siyasetin... müşterek sahnesini yeniden sergilediğini” öne sürmüştü (Rancière 2009a: 121). Siyaset burada sadece hâkim temsilleri krize sokan değil aynı zamanda algılanan imgelerin, aktörlerin ve olayların yeni bir takımyıldızını inşa eden pratikler toplamı olarak sunulur. Yeniden sergileme farklı anlamları ve farklı rolleri akla getirmek için imgeleri yeniden düzenleyen bir süreçtir. Müşterek olanı yeniden sergilemek ise müşteregi bir ortak düşünceler ve deneyimler yapısı olarak yeniden düşünmek demektir. Müşteregin yeniden sergilenmesinin mümkün olanın alanına yönelik bir arayış içinde bulunan ve bu alanı genişleten düşünce-imgeleri yoluyla şekillenebilmesi de bu yüzdendir.

Düşünce-imgelerinin dolaşımı yoluyla icra edilen müşterek-içinde-düşünme Casarino’nun “artık müşterek” dediği şeyi etkinleştirebilir ve hatta çoğaltabilir (Casarino ve Negri 2008). “Sermaye tarafından el konmamış bir ortak zenginlik arayışında olan Casarino (a.g.y.: 20), Hardt ve Negri’nin ‘isyan ... [yoksunluk temelinde değil] zengin-

lik temelinde yani zeka, deneyim, bilgi ve arzu artığı temelinde çıkar' şeklindeki ifadesinden hareket eder" (Hardt ve Negri 2005: 212). O yüzden Casarino artığın "içkinliğin kendisi" (Casarino ve Negri 2008: 33) olduğunu, zira değerden ve aynı zamanda herhangi bir ontolojik yönelimden kurtulabileceğini belirtir. İnsanların "artık müşterek"i deneyimleyebilmelerinin nedeni onların müşterek içinde yaratma, müşteregi yaratma arzusunu taşıyabilmeleridir.

Kapitalizme tutsak düşmekten daima kurtarabilecek bir müşterek türünü tanımlamak gerçekten de mümkün değildir. Öte yandan Casarino'nun karmaşık savını, kapitalizmin esaretinden kaçma yönündeki imkânlarla her zaman açık olan müşterekleşme pratikleri için mücadele etmeye yönelik bir öneri olarak yorumlamak da mümkündür. Zira bu müşterekleşme pratikleri herhangi bir değer hesabının ötesine geçen ilişkiler tesis eder. Müşterekleşme amaca erişmek için kullanılan bir araç değil müşterek içinde olmayı arzulayan, paylaşmayı çok seven ve sevmeyi paylaşan insanlar tarafından üretilen daima oluşum halindeki bir amaçtır. Bu da elinizdeki kitabın en temel savlarından birini, yani müşteregin ancak yeni gelenleri içerecek şekilde genişlemeye devam ettiği müddetçe müşterekleşme olarak kalabileceği savını formülleştirmenin farklı bir yolu değil midir? Düşünce-imgeleri, mevcut ortak dünya gerçekliklerini zihinsel olarak aşmanın ve böylelikle de müşterekleşmenin ve müşteregin yeni muhtemel biçimlerini tahayyül etmenin araçlarını sunabildiğinden, müşterekleşme potansiyeline katkıda bulunabilir (ve potansiyel olarak müşterekleşmeyi sürdürür).

Bu bakış açısı uyarınca, artık müşterek hem yaratıma-üretime yönelik müşterekleşme pratiklerinden, hem de müşterek içinde düşünme, müşterek hakkında düşünme ve mevcut müşteregin ötesinde düşünmeye yönelik pratiklerden oluşmuş hareket olarak anlaşılabilir. Müşterekleşme, sürekli olarak müşteregi sürdüren ve genişleten hareket içinde kalarak kapitalist istiladan kurtulabilir.

Peki, imgeler-içinde-ve-aracılığıyla-düşünme müşterek mekânların yaratımına nasıl katkıda bulunabilir? Hatırlayabileceğimiz gibi Godelier hem teorik olarak hem de karşılaştırmalı antropolojik

analiz vasıtasıyla zihinsel gerçekliklerin toplumsal ilişkilerin içsel bileşenleri olduğunu göstermişti (Godelier 2011: 151). Bu açıdan temsiller bir toplumun ortak gerçekliği; sadece onu yansıtmakla (çarpıtmakla, gizlemekle vs.) kalmaz, ona katkıda bulunur. Peki, olası mekânları işaret eden düşünce-imgeleri farklı toplumsal ilişkileri şekillendirmede önemli bir rol kazanabilirse ne olur? Bu tür düşünceleri oluşturma ihtimali, hiçbir toplumda yalnızca bir otomatizmler sistemi olarak kalmayan toplumsal yeniden üretim sürecinin kendisinden dolayı mevcuttur. John Holloway kapitalizmin, devamlılığını günbegün sürdürebilmesi için kendi iktidarını sağlama alması gereken bir süreç olduğunu ısrarla vurgulayan siyaset teorisyenlerinden biridir (Holloway 2002). Kapitalizm, iktidarını yalnızca toplumun doğayla ilişkilerinde değil aynı zamanda insanların zihninde de sağlama alma ihtiyacı içindedir. Her toplumun neyin düşünülebileceğine ve yapılabileceğine dair sınırlar koymasına rağmen halen yükümlülükler ve kısıtlamalar bulunmasının nedeni olarak yasak ve ayıplı pratiklerin düşünülemez olmamasını gösteren Godelier de bu görüşü onaylamış ve genellemiştir. Örneğin ensest tabusunun anlamlı olabilmesi için ensestin belirli bir toplumda düşünülebilir olması gerekir (Godelier 2011: 173). Rancière, her toplumun yeniden üretiminin temelindeki duyumsanabilirin yerleşik paylaşımına (Rancière 2009a: 121) meydan okuyan eylemleri siyasetin çekirdeği olarak görür. O halde tüm bu düşünürlerin temsiller üzerine verilen mücadeleyi, bu mücadelenin gerçekleştiği topluma karşı ve onun ötesine geçen fikirler üretmesi muhtemel bir mücadele olarak çözümlerken izledikleri yollar birbirleriyle çakışmaktadır.

Farklı toplumlarca paylaşılan temsilleri, müşterek olarak düşünülenin toplumsal anlamı ve değerine odaklanarak karşılaştırmak bu araştırma bağlamı içinde oldukça faydalı olabilir. Burada yine Godelier bize yerinde bir örnek sunar. Yeni Gine'deki Siane toplumunun “maddi ve gayrimaddi gerçekliklere ilişkin mülkiyet kurallarına” göndermede bulunan Godelier bu kuralların iki farklı biçime sahip olduğunu gösterir. “İlkinde, bir baba çocuğu üzerinde nasıl haklara sahipse insan da bir nesne üzerinde aynı şekilde hak-

lara sahiptir” (Godelier 2011: 79). Bu türden mülkiyet hakları insanı geçmişteki ataları ile gelecekteki nesillerinin bir aracısı haline getirir yalnızca. Çocuklar nasıl babanın bakmakla yükümlü olduğu topluluğun parçasıysa, insanlar da ortak toprakla, ritüelle, bilgiyle vs. aynı şekilde ilgilenmelidir. Müşterekler üzerine tartışma böyle bir antropolojik veriye doğru genişletildiğinde denilebilir ki, müşteregin sahası ortak bir köken vasıtasıyla yaratılan eklemleme ile uyumlulaştırılmıştır. Diğer yandan da “bir adam veya kadın bir nesne üzerinde, bu nesne onun gölgesiymişcesine [*amfonka*] bazı haklara sahiptir” (a.g.y.). Bunlar kişisel olarak sahiplenilmiş ve devredilebilir (a.g.y.) mallardır; giysileri, dikili ağaçları, aletleri vs. içerir.

Bu özel toplumda hem çocuklar hem de insanın gölgesi şüphe-siz gözlemlenebilir gerçekliklerdir. Daha da fazlası bunlar, bireysel deneyimin tekilliğini (benim bu geceki gölgem, özel olarak şu çocuklar) genelleştirilebilir ve neredeyse sembolik yarı-imgelerle (gölge, çocuklar) ilişkilendiren zihinsel imgeler olarak, o toplumun her üyesinin aklında mevcut olabilir. Bu imgelerden yola çıkarak ve onlar vasıtasıyla bu toplumun üyelerinin hangi koşullarda neyin paylaşılabilip paylaşılamayacağını öğrenmeleri beklenir. Bu bilgi açıkça ifade edilmiş kurallara (toprak topluluğa aittir gibi) değil imgeler-içinde-düşünme vasıtasıyla şekillenen toplumsal eğitime dayanır. Bu durumda imgeler farklı düzeylerdeki ortak toplumsal deneyimlere aracılık yapar ve ortak bir şekilde edinilmiş bilgiye temel sunar. Bu imgelerin, insanların neyi kolektif olarak sahiplenip kullanabileceklerini neyi bireysel olarak edinebileceklerini, anlamalarını sağlayan uygun analogilerin oluşturulmasına katkıda bulunmaktan ibaret kaldığı kesinlikle iddia edilebilir. Hatta daha ileriye de gidilerek bu tür toplumların, toplumsal kuralları ifade etmenin bahsedilen biçimlerini kullanmasının sebebi olarak onların toplumsal öğrenmenin henüz soyut ve net düzenlemelerle şekillenmediği bir evrim aşamasında oldukları da gösterilebilir (neyse ki Lévi-Strauss *Yaban Düşünce*’sinde bu evrimci Batı-merkezli yanılgıyı ikna edici bir şekilde reddetmiştir). Öte yandan öyle görünüyor ki Siane toplumunda neyin ortak olduğunu öğrenmek ortak bir dünyanın inşasıyla ve

onun yapısını oluşturan maddi ve gayrimaddi unsurlarla doğrudan bağlantılıdır. Toplumsal açıdan önemli olan bilginin salt analogik biçimi olarak görünen şey aynı zamanda müşterek-içinde-düşünmeyi şekillendirmenin bir biçimidir. Siane halkının ortak mülkiyet olarak tanımayı öğrendiği şey atalarıyla ve kendi benlikleriyle ilişkileri hakkında düşünmeye dair öğrendiklerine dayanır. Bireysel mülkiyeti birinin gölgesi olarak tahayyül etmenin içerebileceği çapraşık çağrışımları bir düşünün! Bunlardan sadece birinin izini sürelim: Gölge bir benliğe aittir ama ortak bir dışsal güç tarafından üretilmektedir (mesela güneş veya bir tür ışık). Benzer bir şekilde dikili ağaç (gölge tipinde bir mülkiyettir) varlığını hem bir bireyin emeğine hem de ortak toprağa borçludur. Siane toplumunun ortak dünyasına, bu imge-düşüncelerin söz konusu ortak dünyanın inşasında işler kılınan diğer imge-düşüncelerle nasıl bağlantı içinde olduğunun karmaşıklığına vakıf olmaya çalışmak için nüfuz edilmelidir.

Gelin şimdi Siane'deki mülkiyet statüsüne dair düşünce-imgelelerini, kamusal veya ortak mal ile mekânlar hakkında sahip olduğumuz fikirlere karşı koyabilecek düşünce-imgeleri olarak ele alalım. Paylaşılan toprağı kuşak ilişkilerini yansıtan düşünce-imgeleri aracılığıyla tahayyül etmek mekânı paylaşmayı deneyimlemenin farklı bir yolunun olduğuna işaret edebilir. Sadece ortak kullanım (ki bunu bireyler "bencil" bir hesapla değerlendirebilir) değil aynı zamanda duygusal ilişkilerin farklı biçimleri insanları müşterek mekâna bağlayabilir. İnsanlar nasıl ki çocuklarına bakıyorlarsa aynı biçimde müşterek mekânı yaratıp, onunla ilgilenmeye yönlendirilebilirler. Açık ki müşterek mekân hakkında yaygın değerlere meydan okuyan imgeler üzerinden gerçekleşen bu potansiyel düşünce, ortak ya da paylaşılan mülkiyetin düşünülemez veya baştan bir çelişki olduğu sonucuna bile varması muhtemel olan hukuki bir akıl yürütmeden ayrılmaktadır (Blomley 2008: 321-2).

Sianelilerin düşünce-imgelerini toplumumuzdaki hakim görüşlere eleştirel tarzda karşı çıkacak şekilde ele alırsak, bu düşünce-imgelerde çocuk yetiştirmeyi müşterekleşme pratiklerinin asli bir parçası sayma olanakları görecektir kadar ileri gidilebilir. Düşünce-imgeleri

bu ilham verme gücüne potansiyel olarak sahiptir. Düşünce-imgeleri, düşünceleri imgeler vasıtasıyla kıskırtır ve düşünceler geliştikçe onlar vasıtasıyla muhtemel başka imgeler geliştirir. İster farklı bir sosyokültürel bağlamdan çıkartılmış olsunlar isterse, eleştirel yazar-teorisyenler tarafından bilinçli olarak yaratılsınlar düşünce-imgelelerinden çok şey öğrenebiliriz. Öyle görünüyor ki onların müşterek mekânı tahayyül etmeye yapacağı katkı (mevcut olmayan bir şeyi akla sunabilen) tasvir edici güçleriyle ilgili olmaktan ziyade, ortak değerler vasıtasıyla şekillenen ortak mekânların anlık görüntülerini sunma güçleriyle ilgili.

Düşünce ve imgelerin sıradışı alaşımları olmak suretiyle bu tasavvurlar ütopyacı düşünce tarafından önerilen müşterekleştirilmiş dünya imgelerinden (gerek ütopyacı siyaset ve ahlak teorisyenleri gerekse de edebiyat yazarları tarafından üretilen imgelerden) farklılaşırlar. Komünal bir şekilde örgütlenen kentsel ortamı tarif eden ütopyalar, muhtemel bir ortak dünyayı tarihin dönüştürücü imkânlarını kavrama gücünden yoksun imgelerin içine kapatma eğilimindedir. Eğer müşterekleşme bir süreç ve müşterek mekân her zaman kırılğan bir meseleyse, müşterek mekânları tasarlama girişiminde bulunmak, ortak düşünce-imgeleri icatçı bir şekilde yaratıldığı ve karşılıklı paylaşıldığı müddetçe, daha sonuç verici ve kendisini daha az kapatıcı olacaktır. Genişleyen müşterekleşme eğer günümüz şehirlerinin dönüşümünde yaratıcı bir güç haline gelecektse çoğalmakta olan bu tür imgelerin tüm gücüne ihtiyaç duyacaktır.

IX. Bölüm

Mekân Temsilleri ve Özgürleşme Temsilleri

Özgürlüğe ve özgürleşmeye dair imgeler yaratmak insanların daha iyi bir gelecek için ortak umut ve beklentilerini biçimlendirmelerinin her zaman son derece önemli bir yolu olmuştur. Sömürülen ve güçsüz kılınan insanlar gündelik çilelerinden hiç değilse geçici olarak kaçabilmek için bu imgeleri kullanmışlardır. Eleştirel yazar ve aktivistler de köleleştirilen insanları gördükleri zulümlere karşı tepki göstermeye teşvik etmek için aynı imgeleri kullanmışlardır.

Bu bölümde özgürleşme yönelimli imgelerin muhtemel tarihinin izi sürülmeyecek. Öte yandan bu imgelerin yaratılmasıyla örtük ya da açık bir şekilde bağlantılı olan muhtemel bir siyaset üzerine yeniden düşünmenin taslağını çıkarma girişiminde bulunulacak. İnşa ettiğimiz özgürleşmiş gelecek temsilleri, bu geleceğe yansıttığımız değerlerimizi ve iddialarımızı ifade etmekte midir? Farklı bir geleceğe ilişkin sınır ve potansiyeller, düşlenen özgürlük mekânlarının biçim ve özelliklerinde mi saklıdır? Ayrıca, bir “ötesi” kavrama çabası içindeyken düşlenen bu mekânlar, bireysel ve kolektif bir şekilde ifade edilen bu düşleri eline geçiren ve onları kendi içine hapseden egemen mitolojileri aşma fırsatını insanlara verir mi? Düşlenen özgürlük mekânları, müşterek mekânları kamusal ve aynı zamanda özel mekânlardan ayrı bir şekilde tasavvur etme girişimleriyle bir noktada zorunlu olarak buluşur mu ya da buluşması mümkün müdür?

Özgürleşmiş topluluklara ilişkin muhtemelen hâkim konumdaki modern imgelerden biri, insanları kurtarılmış bir kaleye dönüşmüş barikatların ardında kendilerini savunmak için tetikte bekler vaziyette resmeder. Ezilenlerin kolektif imgeleminde gömülü olan bu imge, bilinebilir bir parametre üzerinden tanımlanmış özgür alanları açıkça tarif eden bir harita vasıtasıyla özgürleşme coğraf-

yasını taramaya yönelir. İster düşman bir denizin çevrelediği adalar isterse de diğer başka düşman kıtalarla karşı karşıya olan kıtalar şeklinde olsun bu alanlar mekânsal olarak tanımlanabilir ve izleri sürülebilir bir görünüm arz ederler. İdeal şehirlere ait kapsamlı planlar üzerinden tasvir edilen ütopyalar böyle bir özgürleşme coğrafyası imgeleminin en tutarlı uyarlamalarından başka bir şey değildir. Ancak, özgür olduğu ilan edilen iyi tanımlanmış bir alanın kendisinde içsel olarak özgürleştirici hiçbir şey yoktur.

Ütopik sosyalistler olarak adlandırılanlardan başlamak üzere modern ütopyaacılar, malların üretimi ve bölüşümüne dair düzenlenmiş mekanizmalara sahip iyi örgütlenmiş şehirlerde yaşayan ahenk içindeki topluluklar tasarlamışlardır. Fourier'deki *phalanstère*'ler tarifi, çok katı bir şekilde (toplumsal özellikleri ve gelir düzeyleri açısından) tanımlanmış ideal toplulukları barındırsın diye oluşturulmuş devasa bina kompleksleri biçiminde tasavvur edilen ütopik şehirlerdi. Fourier'in bu binalara ilişkin olarak sunduğu imgelerin Versay saray kompleksiyle çarpıcı bir benzerlik taşıyor olması tesadüf değildir. Devasa boyutlardaki bir şehir-bina kompleksinde, net ve farkedilebilecek bir geometri bütün tasarımda kendisini gösterir ve ayrı ayrı her bir kişiyi yerine yerleştirir. Kompleks ve kendi kendini sürdürebilir bir dünya farklı sınıflardan insanları kendi içinde barındırabilirdi ama bunların sayıları arzulanan toplumsal uyumu garanti altına almak ve sürdürebilmek için net bir şekilde tanımlanmalıydı. Mekân içinde ve onun aracılığıyla tarif edilen bu topluluk daha sonra özgürleşmiş, uyumlu ve huzur içindeki bir toplumun prototipi haline gelecekti.

Fourier'in düşünceleri sadece geleceğin toplumuna dair bir manifesto üzerinden ifade edilmemişti (Beecher 1986). Bu düşünceler söz konusu toplumun ayrıntılarıyla sergilendiği apaçık imgeler içinde biçim kazanmıştı. Öte yandan bu imgelerin en önemli özelliği, gelecekteki toplulukların büyüüp kendi tarihleri içinde gelişecek biçimde değil de tarih dışı bir yapı olarak ideal boyutlarıyla inşa edilip öyle devam eden, özel olarak tahayyül edilmiş ütopik şehirle özdeşleştirilecek şekilde düşünülmesiydi.

Fourier'in takipçilerinden biri olan Victor Considerant'ın ütopyik şehir fikrini okyanusun ortasındaki bir buharlı gemiyle (Frampton 1981: 22) –mekânın ve zamanın sınırlamalarından kurtulmuş kendinden menkul bir toplulukla– özdeşleştirerek, tarihin ve herhangi bir mevcut kentsel veya coğrafi bağlamın ötesinde geliştirmesi tesadüf değildi.

“Devletin büyük bir şehir gibi olduğu önermesine dayanarak gelişen, toprağı yönetmeye yönelik bir dizi ütopya ve proje söz konusudur” (Foucault 2001: 351). Bu fikir ütopyaçı sosyalistler denilen düşünürlerde örtük bir şekilde bulunmaktadır. Yaptıkları sadece mümkün ideal toplulukları tasvir etmek değil, mekânsal düzenlemelerin insanların yaşamlarını ve toplumsal ilişkileri düzenleme konusunda sahip olduğu gücü tanıyarak toplulukları yönetme sorununu çözmeye çalışmaktır. O halde bu sosyal reform vizyonerleri gelecekteki ideal şehir imgeleri üzerinden gelecekteki ideal toplumu tasvir etmişlerdir. Öte yandan, her ne kadar bu imgeleri geliştirerek gelecekteki toplumlar hakkında düşünmüş gibi görünseler de kullandıkları imgelerin semantik potansiyelini kontrol edebilecek durumda değillerdi. Fourier'in Versay'a benzeyen bina imgeleri, bunları hiyerarşik bir “topluluk” yani saraya uygun hiyerarşik bir mekânsal düzenlemeyle özdeşleştiren çağrışımlar nedeniyle halihazırda bozulmaya başlamıştı. Bu topluluğun dışında tamamıyla farklı bir dünya vardı. *Phalanstère* içinde ve onun üzerinden örgütlenebilecek ilişkilerin ne kadar eşitlikçi ya da en azından ne kadar ahenkli olduğunu düşünürsek düşünelim, onun dışarısı mutlak surette dışarısı olarak tanımlanmıştı.

Godin'in *Familistère*'i kendi içine kapalı ahenkli bir topluluğu barındıracağı varsayılan benzer bir şehir modeliydi. Godin'in coşkulu bir Amerikalı takipçisi bu sosyal deneyden “özgürlüğe ve sıcakkanlı bir insan sevgisine dayalı toplumsal sistem olarak” övgüyle bahsetmişti (Hayden 1982: 97). Foucault ise Godin'in *familistère*'ini düşünerek bir özgürlük mimarisinin ya da özgürleştirici makinelerin söz konusu olamayacağını ifade etmiştir (Foucault 2001: 356). Bir *familistère* iyi niyetli ancak ürkütücü derecede etkili bir panoptikon haline gelebilir. Özgürlüğü sadece belirli mekânlarda içerilmiş olarak

kavramak ve özgürleştirici mekanizmaları mekâna işlenmiş düzenlemeler vasıtasıyla tahayyül etmek nihayetinde özgürleşmeyi yerleştirebilir bir öze indirger. Evet, gerçekten de özgürleşme mevcut toplumsal dünyaların köklü dönüşümü ile yakından ilgilidir. Öte yandan özgürleşmeyi asla mevcut olmayan (mekânsal olduğu kadar zamansal olarak da mevcut olmayan) bir yerin imgesine yerleştirmek bir tür mekânsallaştırıcı etiği kabul etmek anlamına gelir: Mevcut kötünün dışında kalan şey tanım itibariyle kirlenmemiş ve saf haliyle “ötekidir”.

İdeal toplumu örgütlenme sorununu ideal bir şehirdeki farklı mekânları etkili bir şekilde düzenleme sorununa doğru taşımak, bir şehrin ya da yerleşimin orada yerleşmiş insanları yansıtabildiğini örtük olarak varsayar. İdeal bir şehir net sınırlara ve kentsel “işlevler” için ayrılmış özel alanlara sahip, planlı ve üzerinde oynanamaz bir kent toprağı olarak tasavvur ediliyorsa o zaman bu şehrin inşasına sebep teşkil eden toplum da eşit derecede “sonsuz”, kendi dışarısından net bir şekilde ayrılmış ve hiçbir zaman tökezlemeyen bir makine olarak tasavvur edilecektir. Kendi kendine yeten ve kendi kendisini idame eden bir bütün olarak bu tür bir kurtarılmış, ahenk içindeki, özgürleşmiş, özerk vs. toplumun hayalini kurmak bahsi geçen ideal şehir imgelerini kullanan (ya da ondan ilham alan) herhangi bir özgürleşme mücadelesini doğrudan etkileyecektir. Müşterekleşme kapalı bir toplumun katı hudutlarıyla sınırlandığında nasıl çitleme pratiklerine dönüşmeye yazgılı ise özgürleşme de sembolik olarak ya da gerçek anlamıyla barikatlarla çevrili herhangi bir mıntıkaya kapanmaya zorlandığında (ya da bunu seçtiğinde) karşısına dönüşebilir.

On dokuzuncu yüzyıl “sosyalist” ütopyaları akılcı bir şekilde planlanan ve denetlenen topluluk mekânlarının yeni türlerini tahayyül ediyordu. Ortak kullanım mekânları açıkça orada yaşayan toplulukla özdeşleştirilmişti. Godin’in Guise’deki *familistère*’inde (“sosyal saray”), bina sakinleri için oluşturulan kat galerileri ve cam tavanlara sahip büyükçe bir içavlu, çitlenmiş müşterek mekânlar olarak tanımlanabilecek mekânları birbirine bağlıyordu. Ütopyacı sosyalistlerin kendi içine kapalı ütöpik şehirlerinde müşterek mekân, müşterek-

leşme pratikleri aracılığıyla şekillenecek bir ortak mekân olmaktan ziyade topluluğun kapalı kimliğini ifade etmesinin bir aracıydı.

Geleceğin toplumunu mümkün olduğunca hatasız bir şekilde tarif ve tasvir etmeye yönelik ütopyacı girişimler sömürünün yarattığı musibetlerin ve özgürlük yoksunluğunun hem toplumun hem de bu toplumun üzerinde yaşadığı mekânın verimli, merkezileşmiş ve akılcı bir biçimde örgütlenmesiyle ortadan kaldırılabileceği inancını temel alırlar. Devleti ya da ona denk düşen otoriteleri tüm insanların kullanmaya ve keyif almaya ihtiyaç duyduğu şeylerin üreticisi ve temin edicisi olarak gören bir görüş böyle bir vizyonla örtük bir biçimde alakalıdır. Düşlenen geleceğin topluluklarına, herkesin keyfini çıkarabileceği mekânları özgün biçimde tanımlama, üretme, kullanma ve sembolleştirme usüllerini tasarlama imkânını açmayan ütopyacı düşünürler; böylelikle kamusal âleme dair sorunu yeniden formüle etmeyle sınırlı kaldılar ve müşterek âleminin yeniden keşfine gidecek yolları açmakta başarısız oldular.

İnsan özgürleşmesinin ve özgürlüğünün ideal şehir biçimindeki imgesel temsili mevcut sanayi şehirlerine yöneltilen eleştiriye çok şey borçludur. Romantik eleştiri bahsi geçen şehirlerin insani olmayan nitelikleri ve makine aklının kent yaşamına dayattığı yabancılaştırıcı etkiler yüzünden onlara tiksinti duymuştur (Löwy ve Sayre 2001, Larmore 1996). Diğer yandan modernistler, daha önce de gördüğümüz gibi kentsel kaosu eleştirmiş ve şehirlerin işlev temelinde bölgelere ayrıştırılarak akılcı bir şekilde planlanmasını talep etmişlerdir. Bu iki eleştiri her ne kadar birbirinden farklı (ve hatta birbiriyle çatışmalı) görünse de “Bahçe Şehir” hareketinin de ortaya koyduğu gibi (Howard 1902, Giedion 1982: 782–5) gelecekteki kentsel topluma dair belirli ütopyik modellerde birleşmişlerdir.

Sanayi şehrinin musibetleri hakkında daha az eleştirel ama kimi tezahürleri konusunda daha coşkulu olan farklı bir özgürlük ve özgürleşme temsili esasen on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda ortaya çıktı. Bu temsil, özgürlüğü, kısıtlanmamış hareketle özdeşleştirdi ve modern şehri eşsiz ve daima büyüyen hareket akışlarının mahalli olarak gördü. Şehrin labirentimsi mahallelerinin kabuğunu kırdığı

ve araç ile yaya hareketini “serbestleştirdiği” düşünülen on dokuzuncu yüzyıl bulvarları, bu hareketlilik kültürünün sembolik imgelerini ortaya koymuştur. Yirminci yüzyıldaki otobanlar bu özgürlük temsiline yeni boyutlar eklemiştir: Arabalar özgürlük olarak hareketliliğin hem araçları hem de sembolleri haline gelecektir. Urry’e göre “otomobilli bir sivil toplum ya da nerede veya ne zaman istenirse gezinme hakkına sahip bir toplum kamusal mekânın kamusal yollara dönüşümünü içerir” (Urry 2000: 193; 2004 ve 2007).

Özgürlük ve özgürleşme olarak sürekli harekete övgüler düzen imgeler, kolektif ya da paylaşılan deneyim ve pratiklerden ziyade bireyselliğe odaklanma eğilimindedir. Bir özgürlük mıntıkasının ideal bir şehir biçimindeki imgesel temsili, ideal bir topluluğun mümkün olduğunu varsayar. Özgür araba sürücüsü imgeleminde (bu perspektifte “gamsız motosikletli” kahramandan ayırmanın kolay olmadığı bir imgelem) tepe noktasına ulaşan bu hareketlilik-olarak-özgürlük temsilleri bireysel serüvenlere ve “maceralara” odaklanır.

Günümüzün hareketlilik mitlerinin bir soykütüğü çıkarılsaydı eğer, yürümeye yönelik romantik övgüye başat bir rol atfetmek gerekirdi. “Wordsworth ve Coleridge’in gezgin insan şiirleri” esasında “yürümeyi bir erdemlilik deneyimine çevirmişti” (Cresswell 2011: 166). Metropolün yabancılaştırıcılığının dışına çıkarak uzun yürüyüşlerle doğayı keşfeden yalnız yürüyüşçü, heyecan verici bir dünya olarak şehri keşfetmek için metropol kalabalığının içine “sanki orası bir elektrik enerjisi deposuymuşçasına” (Benjamin 1983: 132) dalan efsanevi *flâneur*’ün öncülüdür. Her iki yürüyüşçü de akıntıya karşı yüzme ve kendini gündelik kentsel rutinlerden kurtarma cesaretine sahip cesur birey aurasına sahiptir. Her ikisi de kopmuş bir bireysellik biçimini üzerine basa basa ifade eden yaşamın yapayalnız gözlemcileridir. Onlar için kamusal mekân birlikte iş görme ve kolektif sahiplenme mekânı değil keşif ve macera mekânıdır. Romantik gezginler kalabalıktan sakınırken modern *flâneur*’ler onu gözlemlemekten büyülenmiş ve hatta ona karışmışlar ama bunu yalnızca kendilerinin birer estetik olarak eşsiz bireyselliklerini pekiştirmek için yapmışlardır. Her iki yürüyüşçü için de etrafta bilerek gelişigüzel dolanma pratiği keşfetme özgürlüğünün,

insanın kendisi için gündelik hayatın ve metropol kalabalığının alışkanlıklarının ötesine geçen hayaller kurma serbestliğini yaratma özgürlüğünün bir ifadesiydi.

Benjamin'in, ondan yıllar sonra Sitüasyonistlerin *derivé* ve psikocoğrafya pratiklerinde yapmaya çalıştığı biçimde, *flânerie*'yi potansiyel bir kolektif pratik olarak sunmayı gerçekten de isteyip istemediği son derece tartışmaya açıktır. Öte yandan Benjamin sadece *flâneur*'ün aşırı duyarlı görme becerisi vasıtasıyla edindiği modern şehrin özgürleştirici vaatlerini elde tutma gücüne hayranlık beslemekle yetinmemiştir. Benjamin için *flânerie*, tesadüf ve olumsuzluğu kentsel modernliğin aydınlatıcı bir arkeolojisinde kullanılacak birer araç haline getirme arayışındaki paradigma niteliğinde düşünümsel bir pratiktir. O halde bu kendine has düşünürün, öz-bilinçli ve belirli bir programa sahip olan *flânerie* vasıtasıyla modernliğin özgürleştirici potansiyelini geri kazanmada kolektif şekilde kullanılabilecek bir bilgi inşa etmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

Bauman modern toplumlarda yaşanan önemli değişimlere bağlı olarak daha yakın zamanlarda ortaya çıkmış bir hareketlilik kültürünü inceler. Onun "akışkan modernlik" kavramıyla ifade ettiği şey "hiçbir bildirimde bulunmaksızın hareket etmede özgür olanları kimlerin yöneteceği meselesinin en zorlayıcı" olduğu bir döneme tekabül ediyordu (Bauman 2000: 120). Hareketlilik-olarak-özgürlüğün temsiller alanını bölen ilginç bir ayrım bu görüş içinde önemli hale gelir. Bauman'a göre kesintisiz hareket imgelerine iki figür hâkimdir: "turist" ve "aylak" (1998). Turist akışkan modernliğin hayali kurulmuş asıl kahramanıdır, zira dilediğinde seyahat eder; seyahat turistin özgürlüğüdür. Aylak ise koşulların zorlamasıyla her zaman hareket halinde olandır. Her ne kadar hareket ona en azından belirli yüklerden kaçma imkânı sunuyor da olsa böyle bir özgürlük onun için aslında kâbus gibi bir şeydir. Aylaklar bir felaket ya da savaş alanından kaçmaya zorlanmış mülteciler, daha düzgün bir hayat arayışındaki göçmenler ve farklı şehirler ve ülkelerde sürekli bir iş sahibi olma peşinde koşan güvencesiz işçiler olarak düşünülebilir.

Peki, bu iki zıt figürle bağlantılı imgeler, potansiyel müşterek mekân tasavvurlarını aktarmada kullanılabilir mi? Kitle turizminin günümüz seyahatinin hâkim modeli olduğunu gayet iyi biliyoruz. Yalnızca çok az kişi (nevi şahsına münhasır estetler ya da oradan oraya uçan yöneticiler ve akademisyenler gibi) yalnız seyahat edebilir ve hatta çok az kişi bunu ister. Kitle turizmi genellikle bireysel tüketicilerin kendi kişisel deneyim ödülleri satın almaya teşvik edildikleri tanıdık, bildik tüketim ortamlarını yaratır. “Tüketiciler her şeyden önce birer *hissiyat* toplayıcısıdır; ancak ikincil ve yan anlamıyla *şeylerin* biriktiricileridir” (Bauman 1998: 83).

Programlanmış bir şekilde ziyaret edilen yerlerde güya kendiliğinden cereyan eden sahte-etkinliklere katılım turist grupları açısından hep aranan bir paylaşım atmosferini geliştirir. Böyle bir durumda müşterek mekânlardan bahsedemeyeceğimiz açıktır ama müşterek olarak sahnelenen, hatta kaybolmuş bir topluluk ruhunun nostaljik bir ikamesi olarak bilinçli biçimde sunulan mekânlardan bahsedebiliriz. Kitle turizmi organizasyonları kimi zaman geçici müşterekleşme ütopyalarının benzerlerini ortaya çıkarır: Örneğin tekne turları böyle bir anlayışla düzenlenir ve tekneyi toplumsal uyumun ideal yüzen şehirlerine çevirir.

Aylaklar ise umut ve bir tür güvenlik arayışı içinde olan bireylerdir. Göçmenler ve mülteciler çoğu zaman yolculukları boyunca özgürlük potansiyeli, iyi yaşam imkânı veya en azından hayatta kalmak için işbirliği ve karşılıklı yardım biçimlerinin arayışında olurlar. Turistin tersi ve onun kasvetlisi olan bu figürlere dair imgeler çoğunlukla onları evsiz, bir topluma ait olmayan (“*sans papier*”) ve paylaşmaya zorlandıkları bir kaderin kurbanları olarak sunar. Onların girişebilecekleri her tür kolektif eylem, ya çaresizliğin ve ortak temel ihtiyaçların saf bir sonucu ya da (ırkçı, yabancı düşmanı imgelemede) mafyavari bir karşılıklı destekleme biçimi olarak yorumlanır. Öte yandan, “turistler toplumu ütopyasına” her zaman bozucu bir tehdit oluşturan Bauman’ın aylakları (Bauman 1998: 97), yolculuk halinde ve kalıcı bir barınaktan yoksun oldukları zamanda bile kendi müşterekleşme ağlarını ve kendi topluluklarını yaratırlar.

Aylaklar her ne kadar metropol içindeki mıntıkalarında çoğunlukla yalıtılmış halde olsalar da müşterek mekânın yeniden icadında büyük pay sahibidirler; zira resmi kamusal mekân onlar için güvenli değildir ya da onları açıkça dışlar. Kendi içine kapalı topluluk mekânları, etnik temelde tanımlı metropol paryalarından oluşan grupların içinde gelişen korku ve dayanışmadan türemiş yozlaşmış ortak mekânlar da olabilirler. Aynı zamanda kamusal mekânı zımnî bir şekilde yeniden icat eden ve etkinleştiren kolektif kullanıma tabi mekânların bir yeraltı ağındaki düğüm noktaları haline de gelebilirler. Bir pazar günü küçük bir parkta Filipinli aileler tarafından düzenlenen bir mangal, küçük bir mahalle meydanına yeni bir hayat taşıyan bir grup Rus iskambil ya da domino oyuncusu, neredeyse terk edilmiş bir çocuk parkında oynayan çocuklarını seyreden Arnavut anneler ve bir metro istasyonunun önünde Nijeryalıların kurdukları kayıtdışı pazar yerleri: Bauman'ın aylaklarının bugünün Atina'sındaki bu imgeler şunu kanıtlıyor ki; müşterek mekân, oradan oraya gitmekte olan insanlar tarafından bile, hatta memleketlerinden edilmiş veya birilerinin takibi altında olan ve “zemin... ayaklarının altından ne kadar sık” (Bauman 1998: 87) çekilirse çelsin bir yaşam yaratabilmek için yer bakmaya çaresizce devam eden insanlar tarafından bile resmi kamusal mekân içinde ve onun vasıtasıyla yaratılabilir.

Mekânın temsiline ilişkin farklı bir görüş de, günümüz şehir yaşamından çıkarsadığı imgeler üzerinden bir özgürleşme mekânsallığını tarif edebilmenin aracı olarak çeşitliliğe ve farklılığa odaklanır. Bu görüşü destekleyen sağlam temeller vardır. Halihazırda 1960'lı yıllarda öne sürülen “gündelik hayat eleştirileri” (Gardiner 2000) ve hergünlük eleştirileri mekânın toplumsal deneyimiyle ilişkilenenin yeni bir yolunu sağlar bize. Eğer gündelik yaşam sadece toplumsal yeniden üretimin mahalli olmakla kalmıyor aynı zamanda benlik farklılaşması veya kişisel ya da kolektif direniş pratiklerini de kendi içinde taşıyorsa o zaman ötekiliğin moleküler mekânsallıklarını şehrin içinde dağılmış halde bulmak mümkündür. De Certeau'nun da öne sürdüğü gibi “bir göçebelik

şehri, ya da metaforik şehir; planlı ve okunaklı şehrin oluşturduğu tertemiz metnin içine sokuluveriyor” (De Certeau 1984: 93). Çeşitlilik ve olağandışılık yaratan pratikler sayesinde şehrin içindeki ötekilik mekânları çoğalır. Dolayısıyla, ötekiliğin mekânsallıkları içsel olarak zamana bağlı hale gelir. Bu anlayışa göre mekân ne ötekiliği içeren bir kap (ütopik şehirlerde idealize edildiği gibi) ne de çekişmeye ve bölüşmeye tabi bir maldır. Aslında bu anlayışta mekân insani toplumsal etkileşimin yapıcı bir ögesi olarak kavramlaştırılır. O yüzden mekân kullanım yoluyla ya da daha ziyade kullanımın (De Certeau’nun belirginleştirdiği biçimiyle “kullanım tarzı”nın) kullanıcıları tanımlaması sebebiyle ifade edici hale gelir. Süreksiz ve bünyesi gereği farklılaşmış mekân, farklılaşan kimliklere ve sonuçta bunların kendilerini icra ve ifade etmelerine zemin sağlar.

De Certeau’nun farklılıkların ve toplumsal düzenden sapan “kural ihlallerinin” çoğalışına yönelik bu yaklaşımında (a.g.y.: 130) “mekân, onu yönlendiren, konumlandırıran, zamansallaştıran ve onu çatışmalı programların veya sözleşmeye dayalı yakınlıkların çok değerlikli [*polyvalent*] birliği içinde işler hale getiren işlemlerin ürettiği bir sonuç olarak ortaya çıkar” (a.g.y.: 117). Mekâna tezat oluşturacak şekilde yer, düzeni temsil eder: hem mekânsal hem de toplumsal düzeni. Yer bir toplumun üyelerinin, girdikleri etkileşimlerin farklı bağlamaların içinde kullandıkları öğrenilmiş bir lisandır; mekân ise konuşulan veya “pratik edilen yerdir” (a.g.y.). İnsanlar hayatlarının farklılaşan gidişatlarını mekân içinde ve onun vasıtasıyla geliştirirler. Nasıl bir sözcük dillendirildiğinde sözlükteki tartışmasız kabul edilen anlamından ayrışabiliyorsa mekân da bir yeniden icat edilen yer, yeniden kazanılan yer haline gelebilir. Ne yazık ki özgürleşmenin bu tür temsillerinde müşterek mekâna yer yoktur. Hâkim türdeşliğin ve anonimliğin arkasına gizlenmiş biçimde tasvir edilen gündelik moleküler farklılaşma vurgusu, kurtuluşu bireylerin gizli yörüngelerinde aramaya eğilimlidir.

Öte yandan öyle görünüyor ki moleküler farklılaşma ve saçılmış haldeki tikellik normalleştirici kimliklendirmelerin tuzaklarından sıyrılacak gibi değildir. Çeşitli ince farklılıklar içeren insani et-

kileşim kalıplarının toplumsal olarak aşılması toplumsal yeniden üretimin çok önemli bir parçasıdır. “Okuma-yazma ile bağlantılı sembolik-ürün-muhafaza tekniklerinden” yoksun toplumlarda, yerleşilen mekân Bourdieu’ya göre bu yönelimlerin aşılmasının başlıca mahallidir (Bourdieu 1977: 89). Yerleşilen mekân bu rolü sanayi sonrası toplumlarda yeniden oynamaya başlamış gibi görünmektedir. Bu, insanların resmi eğitime daha az bağımlı hale gelmesinden değil şehir yaşamının kendisinin tam anlamıyla eğitim sistemi haline gelmesinden kaynaklanır. Büyük bir çeşitlilik barındıran içselleştirilmiş tepkiler metropol mekânının kullanımı vasıtasıyla öğrenilir. Birinin kendini kimliklendirmesi şehir yaşamının risk ve fırsatlarıyla dışarıya yansıyacak biçimde ilişkilenebilmesi anlamına gelmektedir. Kişinin nerede bulunmasına izin verildiği ve buraların kullanımına dair tariflere ne kadar uyduğu onun toplumsal kimliğinin göstergesidir. Mekân kullanım yoluyla kimliklendirir ve kimlik sahibi olur.

Günümüzde bir kurtuluş çabası gerçekten de “ezilmiş bir kimliği özgürleştirme değil de [daha ziyade] ezilmiş bir kimliksizliği özgürleştirme” (Holloway 2002: 156) amacı güdüyor olabilir. Eğer toplumsal yeniden üretim kimlik oluşumunu dayatıyorsa, o zaman özgürleştirici bir mücadelenin insanları sınırları belli sabit kimliklere indirgeyen mekanizmalara yönlendirilmesi daha iyi olabilir. O halde özgürleşme mekânları kimlik dayatan ve kimliği yeniden üreten mekânlardan farklı olacaktır. Kimlik olarak mekân (ve mekân olarak kimlik) net hudutlara sahip bir alanı önvarsayar. Kimliksizin (çok yönlü ve açık kimliğin) mahalli olarak mekân ise tersine gevşek bir şekilde belirlenen mekân, bir geçiş mekânı olmalıdır.

Sosyal antropolojiden biliyoruz ki pek çok toplum bu tür mekânların sahip olduğu müphem imkânların farkındadır. Antropologlar bir toplumsal konumdan ya da koşuldan ötekine intikali ritüelleştirilen geçiş dönemlerini niteleyen ve barındıran pek çok mekân örneği sunmuşlardır. Ritüel edimler, her şeyin ötesinde, bir toplumsal kimlikten ötekine geçiş için zorunlu olan aracı bir kimliksizlik deneyiminin (Turner 1977: 103, 169), toplumsal yeniden üretimi tehdit etmemesini garanti altına almayı amaçlarlar. Saflaştırma ayinlerinin

ve muhafız tanrıların aracılığıyla toplumlar geçiş mekânlarını gözetler; zira bu mekânlar sapma ve kural çiğneme ihtimaline işaret eder.

Öte yandan eşiklik, yani arada kalmış alanda ve aynı zamanda arada kalmış kimliksizlikte geçici olarak bulunma deneyimi, bize özgürleşmenin mekânsallığının anlık bir görüntüsünü sunabilir. Arada mekânlar yaratmak belirli kimliklere özgü mekânlar yerine kimlikler arası karşılaşmanın mekânlarını yaratmak anlamına gelebilir. Simmel insana özgü yapıntılar olarak kapı ve köprünün niteliği üzerine fikir yürütürken şunu söylüyordu: “İnsan her zaman ayırmak zorunda olan ve ayırmadan bağlayamayan, bağlayıcı bir varlıktır” (Simmel 1997: 69). Ayrımı, onu yok etmeyi amaçlamaksızın aşmak maksadıyla tanıma edimi, farklılaşan kimliklere karşılıklı bağımlılıklarını müzakere etme ve gerçekleştirme zemini sunan tavrın simgesel bir örneğidir. O halde özgürleşme yeni bir kimliğin tesis edilmesi olarak değil, oluşum halindeki kimlikler arasındaki müzakerenin araçlarının tesis edilmesi olarak kavranabilir. Demek ki farklılık ayrıcalıkla değil potansiyellilikle bağlantılıdır.

Arada mekânlar katedilecek mekânlardır. Varlıkları fiilen veya görüntüde katediliyor olmalarına bağlıdır. Ancak burada bizi ilgilendirmesi gereken şey iyi tanımlanmış alanlara doğru korunaklı geçişler şeklinde gerçekleşen katedişler değildir. İlgilendiğimiz şey daha ziyade birbirinden ayrılmış muhtemel istikametleri bağlantılandıran kavşaklar, eşiklerdir. Eşiğin mekânsallığı, bir yerler ağının işleyici ilkesi haline gelmiş mekân-zamansal deneyimin sınırını temsil edebilir. Engellemeler ya da gündelik “geçiş ayinleri” vasıtasıyla erişimi denetleyen kontrol noktalarının yerini alan eşikler, kendi yaşamlarının kontrolünü eline alma şansı verilmiş insanlar arasındaki olası bir dayanışma için zemin sağlar.

Bu mekânlar Augé’nin tarif ettiği yok yerlerden temelde farklıdır (Augé 1995). Ne kadar geçici veya genel olduğundan bağımsız olarak, yok yerlerde dayatılan kimlikler insan yaşamını günümüz toplumunun kurallarına indirgemekte oldukça etkilidir. “Geçiş” kimlikleri ne olursa olsun yine de kimliktir. Aradaki mekânlar ancak insanlar ötekiliği kendi kimliklerinin yapıcı bir ögesi olarak ka-

bul etme riskini aldıklarında özgürleştirici kültürün birer mahalli olabilir. Paylaşılan dünyalar ve ortak mekânlar bu bakımdan kimliklendirici aidiyet alanlarından ziyade buluşma zeminleri olarak tasavvur edilir ve öyle icra edilir.

Bu tür toplumsal deneyimler çeşitli toplumsal ve tarihsel ortamlarda hayata geçirilebilmiştir. Bir şehrin sokaklarını dolduran karnavalesk kural-tanımazlık, kimi zaman karnaval ayaklanmalarına, şehri kimseye ait olmayan ve herkese ait olan geçiş ağları olarak sahiplenmeye dönük toplumsal eylemlere yol açmıştır. Kısa sürmüş olan Paris Komünü ya da Şili'deki *Unidad Popular* günleri boyunca kamusal mekânı özgürleşmiş ötekilikler arasındaki bir karşılaşma mekânı olarak kurmaya yönelik hamleler söz konusuydu. Komüncüler, Şili'deki *poblador*'lar, Arjantin'deki *piquetero*'lar ve küreselleşme karşıtı göstericiler sadece savunulması kaleler değil aynı zamanda eşik mekânları ürettirler. Uzun haysiyet yürüyüşlerinde Zapatistalar da ara özgürleşme mekânları, görünmez ve bastırılmış ötekilerin geçici olarak içinde yaşadıkları mekânları yaratıyorlardı.

Şimdiye kadar bu kitapta gördüğümüz gibi, eşik mekânsallığı müşterek mekânları şekillendirebilir; yeter ki bu mekânlar genişleyen müşterekleşme ağlarına katılsınlar. Düşlenen kurtuluş ya da özgürleşme mekânları bu bölümün de göstermeye çalıştığı gibi mekân-müşterekleşmesi hedefiyle bağlantılı olmak zorunda değildir. Hatta kurtuluş, daha en baştan, gelecekteki bir müşterekler toplumunu dışarıya kapatan ya da bireyselliğe veya kimliğe odaklanan temsillere hapsolabilir ve böylelikle de müşterekleşme hedefinden sapar. Geçiş mekânlarını, eşik olarak mekânları düşlemek ise bunun tersine mekân-müşterekleşmesinin olası pratiklerini tasavvur etmeye katkıda bulunabilir. Öyle görünüyor ki müşterek mekân kapitalizmin ve tahakkümün ötesine geçen eşik tarzı tahayyüllerden kaynaklı temsiller içinde yakalanabilir. Müşterek mekânın temsilleri, şimdiki zaman ile gelecek arasındaki ve mutlak dışarı ile ayırdına varılabilir bir içi arasındaki eşik deneyiminin ve eşik pratiklerinin temsilleridir. Müşterek mekân eşikseldir ve onu tasarlamaya çalışan temsiller mecburen aynı ölçüde eşiksel olmak durumundadır.

Tasarlayıcı siyaset [*prefigurative politics*] araçlar ile amaçlar arasında tutarlılık vurgusu yapan siyasal eylemi anlamının bir biçimidir. Bu yaklaşıma göre, gelecekteki toplum ve ona karşılık gelen değerler, böyle bir toplum için savaşılan hareketlerin pratikleri ve etiği içinde yansıtılmalıdır. Bu yaklaşım 60'larda önemli bir çıkış yakalamış (Breines 1989), yakın zamandaki İşgal Et hareketleri üzerine tartışmalarda da gündeme gelmiştir (Smucker 2014). Boggs'un klasik tanımında tasarlayıcı siyaset "bir hareketin sürmekte olan politik pratiği içinde nihai hedefe tekabül eden toplumsal ilişkileri, karar alma, kültür ve insani deneyim biçimlerini cisimleştirme" anlamına gelir (Boggs 1977).

Peki, Latin Amerika'daki evsizler hareketinin kendi kendine örgütlenmiş yerleşimleri farklı türde bir topluluk bağı tasarlamakta mı yoksa onu hayata mı geçirmektedir? Birbirlerine karşıtlık içinde olan –hegemonyacı ve hegemonya karşıtı– topluluk modellerinin paralel varoluşu bunların bazısını diğerlerinden daha az gerçek mi yoksa daha az işler mi kılar? Müşterek mekânların üretimi tasarlayıcı siyasetlerin mi yoksa mekân içinde ve mekân vasıtasıyla yeni ilişkilerin hayata geçirilişinin mi parçasıdır? Muhtemelen cevap hem hayır hem de evet: Her ne kadar kolektif eylemler tasarımsal amaçlara ve özlemlere sahip olsalar da kimi zaman bu eylemlere katılanların yaşamında ortaya çıkabilecek gerçek değişimlere etkin bir şekilde katkı yapar ve hatta toplumun bünyesindeki değişimleri kışkırtır. Unutulmamalı ki evsizlerin özyönetimli yerleşimlerinin veya işgal edilen fabrikaların oluşturduğu ağlar paralel toplumsal ve iktisadi ilişki ağlarını yaratır ve hayata geçirir. Bu açıdan müşterek mekân hem müşterekleşmenin potansiyelini gösteren bir örnek hem de bu potansiyelin belirli bir zaman ve yerdeki somutlanması olabilir. İşgal edilmiş Navarinou Parkı örneğine ilişkin kapsamlı tartışmamızda da göreceğimiz gibi mekân-müşterekleşmesinin sunduğu özgürleştirici imkânların tasarlanması ve hayata geçirilmesi parkı bir müşterek mekân olarak kullanan ve biçimlendirenler tarafından paylaşılan temsillere bağlı olarak farklı şekillerde ortaya çıkar.

İşgal Edilmiş Bir Müşterek Eşik Mekânı

O halde gelin somut bir örneği inceleyerek müşterek mekân temsillerinin mekân-müşterekleşme pratikleriyle nasıl etkileşim halinde olduğunu keşfe çıkalım. Daha önce kısaca değinmiş olduğumuz Atina'daki işgal edilmiş Navarinou Parkı örneğinde, bu parkı yaratanların giriştikleri eylemlerin ve paylaştıkları temsillerin yakından incelenmesi, eşik geçme fikir ve deneyiminin bir genişleyen müşterekleşme projesine karşılık geldiğini gösterebilir. Bu açıdan, Navarinou Parkı özgürleşmiş bir topluma göz kırpan mekân-müşterekleşme biçimleri arayışı içinde, bir eşiksel mekânın yine eşiksel olarak icra ve temsil edilmiş örneği olabilir.

Aralık 2008'de Atina'da ortaya çıkan gençlik isyanının sönmeyen ruhunun en önemli yansımalarından birisi belki de işgal edilmiş Navarinou Parkı'nın yaratılmasıydı. İşgal, hem devlet-destekli politikalarla (ve aynı zamanda devlet müdahalesini talep edenlerle) arasına mesafe koymuş olma hem de sahici bir yaratıcı ruh içermesi gibi özelliklere sahip kolektif bir eylem örneğiydi. Bu iki önemli nitelik sonra da göreceğimiz gibi Navarinou Parkı girişimini kolektif özerklik açısından önemli bir deney haline getirdi. 2009 Mart'ının ilk günlerinde bir avuç aktivist, insanları Atina'nın Exarcheia mahallesindeki bir araba parkına yerleşmeye çağıran açık bir davet yayınladılar. Buradaki düşünce bu açık hava mekânını herkese açık küçük bir parka dönüştürmektir. Arsa, burayı 1972'de satın almış olan Yunanistan Sanayi ve Teknoloji Odası'na (TEE) aitti.

1990'da TEE araziye bir meydana dönüştürülmek üzere Atina Konseyi'ne önerdi, amacı Maroussi'deki diğer mülklerinden birindeki bina yapım izninin kapsamının telafi olarak genişletilmesini sağlamaktı. Kentsel imar kanunundaki pek çok gecikme ve değişiklikten ötürü bu değiş tokuş hiçbir zaman gerçekleşmedi ve bu toprak parçası yıllar boyu bir açık hava otoparkı olarak kiralanmaya devam etti. Parkın kira sözleşmesi 2008 yılında sonlandığında, TEE araziye imara açma meselesini yeniden gündeme getirdi ve bu da Exarcheia sakinlerinin dikkatini çeken bir şey oldu. Bu mesele üzerine bir buçuk senedir çalışan Exarcheia Sakinleri İni-

siyatifi harekete geçerek alanın zengin bitki örtüsü arazisi statüsüne geçirilmesi talebinde bulundu. 7 Mart 2009'da bu inisiyatif ile "Biz, Hemen Şimdi ve Hepimiz İçin" kolektifi burada yaşayanların ve coşkulu destekçilerinin mekânı işgal etmek ve aşıkâr olanı, yani otoparkın gerçek bir parka dönüşmesini talep etmek üzere toplandığı bir etkinlik düzenledi. El makineleriyle asfaltı deldiler, kum taşıyan kamyonlar getirerek çiçek ve ağaç dikteler ve en sonunda kutlama yaptılar.¹⁴

Müşterekleşme sadece belirli koşullarda paylaşılacak malların üretimini değil aynı zamanda değerlerin, alışkanlıkların ve fikirlerin paylaşımını da içeren ortak dünyayı üreten bir ilişki ve pratikler kümesi ise müşterekleşmenin Navarinou Park'ında çok katmanlı ve kimi zaman çelişkili kararlar, eylemler ve girişimler olarak ortaya çıktığından bahsedilebilir. Yeni gelenlere açık bir ortak dünya onu yaratanların sürekli yeniden şekillendirdikleri ve aynı zamanda onları yeniden şekillendiren bir dünyadır.

Bu açıklığın hiçbir sınırı yok mu peki? Bu inisiyatifin ırkçılık, kâr elde etme ve devletle yapılacak işbirliği pratiklerini dışladığı ya da daha doğrusu dışlamak istediği açıktı. Elbette eşitlik ve dayanışma tartışmaya açık olmayan ortak değerler olarak ilan edilmişti. Öte yandan kapitalist ilişkilerin dayattığı yoğun hasmane ortamla bağlantılı belirli sorunlara iş gelip dayandığında, ilan edilen bu değerlerin yetmeyeceği açıktı. Bir örnek vermek gerekirse: Navarinou Parkı meclisi kapitalizmin doğurduğu rezaletlerin bazı kurbanlarına, örneğin uyuşturucu bağımlılarına nasıl muamele edecekti? Hepimiz birer birey olarak bize bulaşan çelişki ve karşıtlıklar tarafından sakatlanmış ve parçalanmış durumdayız (Holloway 2002: 144-5). Bu durumun üzerine nasıl gidebiliriz? Uyuşturucu kullanıcıları işgal edilmiş parkın ortak kullanımına dair kurallara "saygı göstermeye" "ikna edilebilir" mi? Beraberlerinde bir de torbacılarıyla gelecekleri (ya da kendileri torbacı gibi hareket edecekleri) ve polisle alengirli ilişkileri olduğu için dışarı mı atılacaklar (atılacaklarsa nasıl ve kimler tarafın-

14 Navarinou Park web sayfasından alınmıştır. <http://parkingparko.espivblogs.net/englishfrench/about-the-park/>

dan)? Ya da daha basit gibi görünen bir örnek: Kafalarındaki özgürlük alanını diğerlerinin ihtiyaçlarını gözetmeksizin istedikleri her şeyi yapabilecekleri bir yer olarak kuranları gece kullandıkları mekânları temizlemeleri, kolektif olarak yaratılmış bahçeleri ve oturma yerlerini tahrip etmemeleri ve mahalle halkının dinlenmeye çalıştığı zamanlarda gürültü yapmamaları gerektiğine vs. kim ikna edecek?

Eşitlik, parkı yaratanlar ile kullananlar arasında müzakere edilen bir mevzu haline geldiğinde, artık somut ve potansiyel insan ilişkileri bağlamında ayrı ayrı biçimler alması gereken bir ilkeye dönüşür. Navarinou Parkı deneyimine dahil olan insanlar sürekli olarak karşılıklı farkındalık ve karşılıklı tanıma biçimlerini icat etmeleri gerektiğini kısa sürede keşfetmişlerdi. Müsterekleşme herkesi kendisiyle ve aynı zamanda “ötekilerle” olan ilişkilerini yeniden icat etmeye itmişti.

Kimilerine göre, kurtuluş ya da özgürleşme projesi, etrafındaki düşman toplumsal ve siyasal ortamın lütfuna ihtiyaç duymadan kendisini yeniden üretme yetisine sahip olan tamamen bağımsız sosyomekânsal varlıklar yaratan bir süreç olarak tarif edilebilir. Bu bakımdan “özerk alanların” kendi öz-düzenleyici kurallarını yaratması, insanların da orada bu kuralları takip ederek yaşaması beklenir. Navarinou Parkı’nın bazı yaratıcıları ve kullanıcıları için böyle bir özerk statü bu girişimin tanımlayıcı hedefi olarak tahayyül edilmişti ve halen ediliyor. Pek çok anarşist militan tarafından özgür bir alternatif kale olarak fantezileştirilen bu mekân onlar için Navarinou Parkı’nın yer aldığı Exarcheia mahallesinin son derece müstesna karakterini simgeliyor. Devletin kendisi, egemen medyayla birlikte, Exarcheia’yı polisle çatışmaların ve uyuşturucu satışının hâkim olduğu kuralsız bir mekân olarak sunmak suretiyle anarşistlerin bu mitini tersinden onaylayan görüntüleri ve imajları dışarıya yansıtıyor. Bu görüntülerin özellikle polis baskınlarının planlanıp icra edildiği dönemlerde yansıtılması elbette bir tesadüf değil. Polis ekipleri Exarcheia’nın sürekli bir tehdit olduğu mitini güçlendirircesine, isyan bastırma teçhizatını kullanmaya hazır vaziyette, alanın farazi çeperinin ana girişlerini çepeçevre “sarıyor”.

Bu tür bir muhayyel ya da şeytanlaştırılmış “özerklik” hiçbir zaman Exarcheia’yı ifade eden bir şey olmadı. Her ne kadar şüphesiz sistem-karşıtı pek çok olay ve girişim bu alanda cereyan etmiş olsa da (Kasım 1973’te Atina Ulusal Teknik Üniversitesi binalarının diktatörlük karşıtı ünlü işgali de buna dahil) Exarcheia kurtarılmış bir mıntika olmaktan uzaktır. Mahallenin merkezinde alternatif bir gençlik kültürü hüküm sürüyor ama söz konusu kültür olabildiğince piyasalaşmış durumda. Ayrıca uyuşturucu satışının sistem karşıtı bir etkinlik olmadığı kesin (ve polisin bahsi geçen alternatif ve muhalif kültürün altını oyan bu tür etkinliklere özel olarak müsamaha gösterdiğinin kanıtları var).

Devletin bu mitin devam etmesini istemiş ve hâlâ istiyor olması muhtemeldir çünkü bu davranışların sadece Exarcheia mıntikasında var olduğu izlenimini vermek suretiyle, herhangi bir muhalif davranışı ibret ya da sembol olsun diye ezmeyi istediğinde buraya müdahale edebilir. Aralık’taki gençlik isyanının yaptığı şey medyanın ve polisin odağını Exarcheia’dan diğer pek çok mahalleye, kamu binasına ve Atina ile diğer önemli şehirlerin kamusal mekânlarına çekmek oldu (Stavrides 2010a). Böylelikle devlet Aralık kalkışmasını yeni bir Exarcheia merkezli “isyankâr holiganizm” olayı olarak sunamadı.

Navarinou Parkı’nın Exarcheia’nın bitişiğinde yaratılmasının tesadüf olmadığı çok açık. Mahalle topluluğundan birinin de ifade ettiği gibi “Park belki başka bir yerde de kotarılabilirdi ama muhtemelen başka bir yerde bu kadar uzun süre ayakta kalamazdı. Exarcheia’da olması insanların gece veya gündüz sürekli parkta olmasını mümkün kıldı ki bu bir açıdan ona en etkin korumayı sağladı” (An Arhitektur 2010: 3). Öte yandan bu kolektif girişimin asıl gücü şehrin geri kalanına açık olmasından geliyordu. Daha en baştan, tesis edilen katılımcı işleyişler (meclis, çalışma grupları) kimi zaman sert uzlaşmazlıklara evrilen bir ikilemle uğraşmak zorunda kaldı: İşgal edilen park harekete ait bir yer, antikapitalist hareketin yerleşilen yerler ağının bir parçası olacak ve bu yüzden de sadece harekete dahil olanlara mı açık kalacaktı, yoksa park farklı insanlara kapitalist şehirlerin onları mahrum bıraktığı şeylerin (yeşil alanlar,

kent bostancılığı, alternatif etkinliklere ücretsiz erişim ve hayal gücünü geliştiren açık oyun sahaları vs.) tadına varma ve bunları yaratma fırsatını sunan açık bir müşterek mekân mı olacaktı?

Özellikle saldırgan devlet politikaları ve buna uygun polis önlemleriyle karşı karşıya kalındığı dönemlerde birinci görüş yakında konumlanmış polis ekiplerine karşı bir kale ve aynı zamanda –çokça fantezisi kurulan– bir “operasyon üssü” olarak örgütlü bir şekilde parkı kullanma biçimini aldı. İkinci görüş parkın kullanımına dair ufku genişletme çabası içine girerek civardaki komşuların pek çoğunu burayı (çocuklarını da getirebilecekleri) gündelik kullanıma açık bir yeşil alan olarak düşünmeye ikna etti.

Zorlayıcı unsurlara sahip olmayı sürdüren bu iki bakış açısı arasındaki mücadelede özerkliğin ve özyönetimin anlamına dair örtük bir ihtilafın ayırdına varabiliriz. Birinci bakış açısına göre özerklik, girişimin tutarlılığını ve öncü rolünü garanti altına alıp güçlendiren bir ayrışma biçimidir. Bu yaklaşıma göre, park bazılarının tabiriyle kurtarılmış bir mıntika veya “özgür bir mekândır”. İkinci bakış açısı özerkliği devlet mekanizmalarından köklü bir kopuşolarakanlar, ama bu kopuşun “aydınlanmış aktivistleri” ve “ibret alınacak eylemler”ini toplumun geri kalanından ayıran bariyerler yaratmadığını savunur. Bu yaklaşım, mahalleyle bağlantıyı koparmaksızın radikal ve yaratıcı kalmaktadır. Bunun tersine birinci görüş, işin içinde daha az olan ya da gündelik yaşamını sürdürmeye devam eden insanların parkta bulunmasını kimi zaman aşırı derecede zor hale getirmiştir.

Park en başından beri ve tam da üretilmesindeki maddi koşullar (birilerinin savunabileceği fiili bölünme yaratma potansiyeline sahip bariyerlerin olmadığı maddi koşullar) sayesinde açık bir mekândı. Çevresiyle geçişimli bir ilişki içindeydi ve oradan gelip geçenler orayı kolaylıkla bir kamusal mekân olarak tarif edebilirdi. Öte yandan park aslında farklı bir yerd, halen de öyle: orası bir müşterek mekân. Parka yönelik “iyi kullanım” kurallarını üretenler ile parkın (hem mekânın hem de onun kullanıcılarının) bakımının ve korunmasının pratiklerini örgütleyenler parkın yaratımına, yaşamına ve idamesine dahil olan insanların bizzat kendileriydi. Genişleyen müşterekleşme

için uygun kurallar arayışında olmuş ve olmaya devam edenler de yine aynı insanlardı.

Navarinou Parkı'nda insanlar, katılımın herkesin bilgisine ve yeteneğine dayalı olduğu ayrı ayrı çalışma gruplarını isteseler yaratabilirlerdi. Öte yandan bu, mevcut farklılıkların “masum aşıkârlığı”na dayalı bir rol sınıflandırmasını örtük bir şekilde yeniden üretebilirdi. Navarinou Parkı'nı özyönetime ve genişleyen müşterekleşmeye dönük bir deney haline getiren şey çalışmanın ve işbirliğinin herhangi bir biçiminin örtük ya da açık biçimde içerici bir öz-yönetişim edimi olmasıdır. Böyle bir bağlamda, park meclisinde doğrudan demokrasiye dair bir tartışma da çöpleri toplamak da teste dönüşebilir. Her iki durumda da eylemlerin öznesi ile pratiklerin kendisi kıyaslanabilir ve durumla alakalı hale gelir: Mevzu bahis olan şey türdeşleşmeye değil çoğulluğa dayalı birlikte iş yapma biçimlerini icat etmektir (Hardt ve Negri 2005: 348–9). Meclis tarafından tesis edilen kurallar genişleyen müşterekleşmenin kurumlarını biçimlendiriyorsa, nöbetin rotasyonunu (örneğin çöp toplamada olduğu gibi) düzenleyen kurallar da bunu yapar. Bu kurumlar esnek olmaya çalışır, zira yeni gelenler önceden var olan rol tasnifleriyle bütünleştirilmeksizin bu kurumlara dahil edilmek durumundadır.

Navarinou Parkı'nın açık meclisi karar alma hususunda eşitliği tesis etmek için açıkça uğraşmıştı. Herkes katılma hakkına sahipti. Üstelik kararlar oylamayla değil uzun ve kimi zaman yorucu tartışmalarla erişilen oybirliğiyle alınıyordu. Benzeri pek çok durum için söz konusu olduğu gibi görüşlerin eşitliğini tesis etmek zor bir süreçtir. Kimin katılmak istediğine, tartışma gündeminin ne olduğuna, alınan kararların belirli görevlerle nasıl ilişkilendirildiğine ve kimin yükü çekeceğine bağlıdır görüşlerin eşitliği. Elbette kişilerin görüşlerini nasıl oluşturduğu ve bilgiye, eğitime, deneyime ve bedensel yetilere ne tür bir erişime sahip olduğu da önemli bir meseledir. Sıklıkla olan şey, tüm bu alanlarda sahip olunan avantajların belirli görüşlerin diğerleri üzerindeki üstünlüğünü örtük bir şekilde meşrulaştırmasıdır. Örneğin parkın bakımı için gereken zorlu günlük işlere nadiren katılan birinin görüşlerine nasıl muamele edile-

cektir? Ve bu işlere diğerlerine göre daha sık katılanlar diğerlerinin görüşleri hilafına karar alma hakkına sahip olacaklar mıdır?

Hareketin inisiyatifine dahil olanlarda iktidarın yoğunlaşma biçimleri kabul edenlerin temel argümanı verimliliklerdir. Derler ki, seri ve tutarlı kararlar elbette demokratik olarak seçilmesi gereken temsilciler tarafından alınmalıdır. Öte yandan park deneyimi de göstermektedir ki doğrudan demokraside inatçı bir şekilde ısrar edildiğinde de tutarlı kararlar (hedefleri ve çerçeveyi her zaman değiştirmeyen kararlar) ve üzerinde topluca uzlaşılmış verimli bir görev dağılımı oluşturulabilir.

Navarinou Parkı Atina'nın kentsel takımadasında yer alan bir ada değildir. Bazı militan aktivistlerin fantezisini kurduğu gibi, egemen değerler ve pratikler tarafından dayatılan bir kentsel tekdüzelik denizindeki alternatif bir ada bile değildir. Navarinou Parkı potansiyel olarak *eşiksel* kimliklerin yaratımını deneyimleyen insanların *eşiksel* pratiklerini davet eden bir tür *eşiksel* mekândır. Her ne kadar polis baskınları ve uyuşturucu satışı onun eşik konumunu kimi zaman tehdit etse de parkı çevreleyen bir sıhhi alan [*sanitary zone*] mevcut değildir. Park belirli bir kolektife, topluluğa veya otoriteye ait değildir, ama bir arada-mekân olarak her gün üretilmektedir. Çevredeki kamusal mekânların ve de konut bloklarının arasında, zengin bir gençlik mücadelesi tarihine sahip mahalle ile bitişindeki zengin kafelere sahip üst-orta sınıf mahallesi arasında, üniversite binaları ile genişçe bir kitap ve yazılım pazarı arasında kalmış bir mekândır. Park aynı zamanda yoğun kentsel doku ile doğal peyzaj arasındaki ayırksı bir eşiktir. İçlerinden biri hayli yoğun trafiğe sahne olan bir merkezi caddeler ağının parçasıdır ama aynı zamanda ağaçları, çalılıkları, bostanları ve çiçekleriyle karşılaştığında bir vaha gibi gözükür. Kentsel ve doğal çevrenin bu şaşırtıcı yan yanılığı parkın eşiksel konumuna katkıda bulunur. Ne tamamen yalıtık bir kent bostanı ne de bir şehir meydanı olan park aslında bir park-meydanı, kentleşmiş doğal bir eşiktir. Pek çok farklı etkinliği içerebilmesi ve pek çok farklı kesişen mekânı bünyesinde barındırabilmesi de bu yüzdendir. Her ne kadar parkın her bir alanı insanların kendi inşa ettikleri belirli bir kentsel eşya (banklar, oyun alanı yapıları, açık hava tiyatrosu koltukları, vs.)

ile tanımlanmış olsa da bunların hepsi aynı kullanıcıları gibi birbirlerine karışmıştır. Gündelik pratikler farklı kültürel ve siyasal etkinlikler ile sıklıkla yan yana barınır (parkın açık hava tiyatrosunda bir tartışma yürürken aynı yerde çocuklar oynar, vb.).

Belki de park deneyimi bizi dışarısı tarafından kirletilmemiş özgürleşme mntıkalarını fantezileştiren bir müşterek mekân anlayışından uzaklaşmaya çağırmaktadır (Stavrides 2009: 53, Negri 2009: 50). Öyle görünüyor ki hâkim kentsel çitleme deneyimleri ile tanınan kimlik mntıkaları tahayyülü, kapitalist hegemonyanın ötesine geçmeye çalışanların düşünce ve eylemini sömürgeleştirmektedir. Eşik deneyimi ve eşik imgeleri ise hâkim mntıka şehrinin bir karşı-örneğini sunmaktadır. Kapitalist şehrin mntıka adalarından oluşan takımada şeklindeki imgesini güçlendirmek yerine, hâkim mekân ve yaşam tipi sınıflandırmalarını altüst ederek kentsel düzeni yaratıcı bir şekilde tehdit eden mekânlar yaratmaya ihtiyacımız var. Bu eşikler-olarak-mekânlar müphem, kırılğan ama aynı zamanda virüs tarzı bir varoluş kazanırlar. Güçleri açıklıklarında, kendi bendini aşma becerisinde ve henüz dahil olmamışlara göz kırpmalarında yatar.

Devleti Müşterekleştirmek mi?

Arzulanan ortak geleceğin kolektif olarak tanınan temsilleri özgül kültürel bağlamlarda şekillenir. Düşlenen şehirler ve yeryüzü cenneti biçimindeki ütopyaalar ortak kültürel değerleri yansıtır ve hatta bu değerlere meydan okumak için kullanıldıklarında bile kültür-içerikli imgelerle yaratılmışlardır. Müşterekleşmeye ilişkin tartışma ve özelemleri Batılı olmayan yaklaşımların topluluk, toplum ve “ortak iyi” üzerine olan görüşlerine açmak belki de bu yüzden potansiyel olarak müştereklerle ilişkili pratikleri, fikirleri ve temsilleri sorun-sallaştırmanın yeni yollarını yaratabilir.

“Oaxaca komünü” deneyimine göndermede bulunan Esteva, şehrin kolektif yeniden sahiplenilmesini Meksika yerli kültürlerinde derin köklere sahip olan topluluğu anlama, temsil etme ve sergileme biçimleriyle bağlantılandırır. Esteva, “iki yerli entelektüel tarafından

ortaya atılan” *communalidad* nosyonunu kullanarak bu nosyonun “müşterekler ve politikanın” yan yanallığından daha fazla şeyi tarif ettiğini gösterir. *Communalidad* aynı zamanda “zihinsel bir mekândır, bir anlaşılabilirlik ufkudur; dünyayı bir Biz olarak nasıl gördüğün ve deneyimlediğindir” (Esteve 2012). Bu Biz dile, birlikte iş yapmaya, şenliklere ve ortak yere ilişkin sembolik bağlara nüfuz eder. O halde böyle bir bağlamda şehri geri alma siyaseti ile toplumu geri alma siyaseti birbiriyle bağlantılıdır. Oaxaca kalkışması günlerinde ortaya çıkan öz-yönetişim deneyiminde *communalidad* canlılığını koruyordu. Bir paylaşılan anlaşılabilirlik ufku olarak *communalidad*, bir bakıma ona katılanların politik imgelemine şekillendirmiştir. Müşterek mekân kalkışmanın ortaya çıkmasıyla sadece “meydana gelmekle” kalmamıştır, kalkışmayı etkin bir biçimde şekillendiren yeniden icat edilmiş komünal bir yer haline gelmiştir. Öte yandan, Oaxaca’nın *communalidad*’ını geleneksel yerli *communalidad*’dan ayıran şey işgal edilen bu şehirde “biz”in oluşum halinde olması gerçeğidir. Üstelik bu “biz” şehrin sınırlarından taşma iddiası taşımakta ve ülkenin geri kalanına birlikte yaşamanın getirdiği küçük ya da büyük sorunlarla uğraşırken farklı biçimde bir toplumsal örgütlenmenin mümkün ve etkili olduğu mesajını göndermektedir. Bir Oaxaca aktivistinin de ifade ettiği gibi “onlarsız da yapabileceğimizi fark ettik” (kastettiği hem hükümet hem de devlet ve piyasa kurumlarıdır).

Batı’nın ortak iyiye dair düşüncelerinden öze farklılık arz eden biçimlerde işler kılınabilecek diğer bir yerli Latin Amerika ifadesi *buen vivir*’dir. Bu ifade çoğunlukla; Aymara’daki (Bolivya) *suma qamana*, Quechua’daki (Peru, Ekvador, Bolivya, Şili, Kolombiya ve Arjantin) *sumak kawsay*, Peru Amazon topluluklarındaki *ametsa asaiki*, Guarani’deki (Paraguay, Uruguay, Arjantin, Brezilya ve Bolivya) *nandereko* vs. gibi bütün bir yerli nosyonlar silsilesini işaret edecek şekilde kullanılmıştır.

Tüm bu ifadelerde ortak olan şey “esenliğin ancak bir topluluk içinde mümkün olduğu fikridir” (Gudynas 2011: 441). “Kavram, insan türünü doğadan ayırmaz” (Prada 2013: 145). Toprak ana canlı ve kutsal kabul edilir, Doğa ile kurulan ve daima “topluluk tarafın-

dan dolayımınmakta olan” (a.g.y.) her tür ilişki saygıya, “duygu ortaklığına ve diyaloga” dayalıdır (a.g.y.).

O halde *buen vivir* toplulukça paylaşılan dünyaların yaratımını insan ile doğa arasında sömürücü veya saldırgan olmayan, aksine diyalojik ve diyalogla büyüyen alışveriş ilişkilerine dayalı bir süreç olarak anlar. Doğa’nın canlı bir muhatap olarak düşünülebilmesi, sadece yerli ruhani inançlar bağlamında önemli olmakla kalmaz, aynı zamanda insanların ortak malları, “kaynakları” (halihazırda ekonomi-merkezli mantığın sindiği bir kavramdır bu) ve başka bir söz dağarcığında müşterekleşme olarak isimlendirilecek pratikleri nasıl anladıkları üzerinde de doğrudan sonuçlar doğurur.

Doğa’nın çeşitliliğinden ders çıkarmayı ve insanlar arasındaki geniş bir yelpazeye yayılan farklılıklara saygı duymayı temel alan yerli *buen vivir* hem çoğul bir fikirdir hem de çoğulluğa odaklı bir dünya görüşüdür. *Buen vivir*’in önemli bir ilkesi tamamlayıcılık, yani “farklı insanlar arasındaki karşılıklı bağımlılığa dair temelde yatan bir öncülün” bulunmasıdır (a.g.y.: 146). İfadenin kendine ait mantığına halel getirme ihtimali olan çeviri riskini alarak denilebilir ki *buen vivir* hem bir müşterekleşme etiği hem de belirli bir kolektif esenlik biçimini garanti altına almayı amaçlayan topluluğa dayalı pratikler kümesidir.

Buen vivir Latin Amerika’nın pek çok ülkesinde ortaya çıkan toplumsal hareketlerin eylem ve özelemlerinin yol gösterici ilkesi olmuştur. Yerli hareketleri, mevcut sömürgeci ve kapitalist ilişkileri eleştirmek için *buen vivir* ile bağlantılı temsil ve değerleri bariz bir şekilde harekete geçirmiştir. *Buen vivir* mantığını ayrıca kendi örgütlenme biçimlerini ve hâkim güç düzeneklerinin ötesine geçen toplumsal ilişkileri inşa etme yöntemlerini şekillendirirken işler kılınıştırmıştır. Bir yandan Bolivya’daki Aymara siyasal mücadeleleri ile Ekvador’daki yerli mücadeleleri, diğer yanda Meksika’da Zapatistalar’dan ilham alan mücadeleler, *buen vivir*’in evren görüşünü eleştirel bir şekilde yeniden sahiplenmek noktasında ortaklaşırlar.

Tüm bu örneklerde *buen vivir* ortak iyiyi anlamanın çoğulcu ve kültüre özgü bir yolu, Batılı refah ile esenlik tahayyüllerinin ötesine geçmeye çalışan toplumsal örgütlenme biçimlerine yaklaşmanın

gündemi ve aracı olmuştur. Bu sayede hem egemen hem de karşı-hegemonik ilerleme özlemleri yeniden biçimlenebilmiştir: Geleceği sürekli bir iyileşme sürecinin birikimi olarak düşünmek yerine *buen vivir* kaybolmuş bir dengenin yeniden tesis edilmesine yönelik çaba gösterme çağrısı yapar. Bu yaklaşıma göre kapitalizm hem topluluğun doğa ile diyalojik ilişkisini hem de tamamlayıcılığın komünal bağlarını yok etmiştir. Kapitalist ilerleme kültürünün, güya insanın esenliğinin daha iyiye sevk edilmesini sağlama alma amacıyla hem dünyayı hem de insani enerjiyi yağmalamaya dönük pratiklere verdiği kutsal isim “kalkınma”dır. Büyümeyi organik bir metafor olarak değil de insanın ve doğanın sömürülmesinden değer çıkaracak daha etkin araçların Faustvari biçimde harekete geçirilmesi olarak anlayan bu görüşün karşısında müşteregin ufkunu yeniden değerlendirme görüşü yer almaktadır. Doğal kaynakların ve insan enerjisinin (duyguların, bilişsel gücün ve edinilen becerilerin) kapitalist tarzda sahiplenilmesi; ortak olanın çitlenmesini, herkese ait olabilecek şeylerden kâr elde edilmesini, toplum ile doğa arasında farklı bir dengenin kurulmasını sağlayabilecek her aracının yok edilmesini içeren bir dizi saldırgan hamleden oluşur. Bir *buen vivir* zihniyeti ise bu ilerleme imgelemine açıkça meydan okur, antikapitalist imgelemi modernist sonsuz ilerleme takıntısının ötesine geçemeyen özlemlerle sınırlayan ve böylece onu kapana kısıtıran fikir ve değerleri krize sokar. Hatta tarihi birbirinden tamamen farklı bir “önce” ve “sonra” diye ayıran bir olay olarak devrim fikrine, yani “yeninin” aniden doğuşunun timsali olarak devrim fikrine de meydan okur. Burada başka bir yerli ifadesinden bahsetmek yerinde olacak: *pachakutik* (Becker 2011), yani “yeni/eski bir döngünün başlangıcı, bir şeyin bitişi ve başka bir şeyin başlangıcı; boş bir levha gibi değil de kaybolan/unutulan neyse onun yerine konulmasına daha yakın bir başlangıç” (Zibechi 2012: 184).

Müşterekleşme siyaseti açısından *buen vivir*, *communalidad* ve *pachakutik*’in ortak bir dünya tanımı ile kapitalist mantığa (buna kapitalist örgütlenme modelleri de dahildir) meydan okuyan değerler arasında bağ kuran bir müşterekler (paylaşılan şeyler) görüşünü devreye soktuğu açıktır. Bu yerli tabirlerinin politik kullanımlarının

ilginç ve tartışmalı bir yönü de onların iki Latin Amerika ülkesinin anayasasında, Ekvador'un (2008'de kabul edilen) ve Bolivya'nın (2009'da kabul edilen) anayasasında kullanılmış olmasıdır. Gerek bir toplumun "ortak iyisinin", gerekse ortak iyinin tanımlanması ve yaratılmasıyla bağlantılı müşterekleşme pratiklerinin yeniden kavramlaştırılması bağlamında bu durum, bahsi geçen biçimlerin siyasal anlamında bir kaymaya delalet eder mi?

Ekvador'un anayasası IMF hükümetlerini deviren ve ülkenin siyasal ve ekonomik yönelimlerini değiştiren neoliberalizm karşıtı hareketlerin izlerini taşımaktadır. Bu anayasada *buen vivir* "sağlığa, barınmaya, eğitime, gıdaya, çevreye ve diğer şeylere' erişime dair alanları da kapsayan bir dizi hak olarak tarif edilmiştir" (Gudynas 2011: 443). İlginç bir şekilde "aynı başlık altında, yani 'Haklar' başlığı altında 'Buen Vivir Hakları'nın yanı sıra 'Doğa'nın Hakları' üzerine ayrı bir bölüm bulunmaktadır" (Systemic Alternatives 2011: 10). *Buen vivir* evren görüşünü devlet tarafından korunan ve garanti altına alınan bir dizi hak olarak yorumlamak, toplum için neyin iyi olduğunu, neyin ortak iyi ve esenlik olarak düşünülmesi gerektiğini tanımlamayarak bu tabirin gücünü sınırlamanın bir yoludur.

Burada toplum örgütlenmesinin bir biçimi ve bir iktidar düzeneği olarak devlete meydan okuma söz konusu olmadığı gibi, devlet bir tür bölüşümcü "kalkınmanın" en önemli destekçisi ilan edilmiştir. 2013-2016 için *Buen Vivir* Ulusal Planı'nın da ilan ettiği gibi *buen vivir* bir kalkınma planı değildir. Öte yandan aynı plan, kamu yatırımlarını "petrol ekmeye" (petrol gelirlerini yeniden yatırımda kullanmak) ve bir "bilgi toplumu" inşa etmek üzere üretken bir çerçeve biçmeye yönelterek açıkça ekonomik büyümeye odaklanmaktadır (a.g.y.: 12 ve Ekvador Cumhuriyeti 2009).

Bolivya'nın anayasası ise *buen vivir* mantığını devlet tarafından garanti altına alınan bir dizi etik ilke olarak içermektedir. Bu ilkeler çoğul bir toplumu sürdüren ve destekleyen bir "çokuluslu devletin" inşasıyla bağlantılandırılmıştır. Prada'ya göre "bu yaklaşım yerel etkinliklerin yönetimini yerel âdetler uyarınca devralmayı" içermektedir (Prada 2013: 150). Bunun "sömürgeci devlet yapılarının yapıbo-

zumuna uğratılmasına ve topluluk ilkelerinin devlet yönetimine dahil edilmesine ve bunların tanınmasına” (a.g.y.) yol açıp açmayacağı halen görülmeyi bekliyor. Öte yandan her iki anayasa ortak iyiyi ve toplumun esenliğini yeniden kavramlaştırma noktasında ortaklaşıyor. Devlet, ne kadar dönüştürülmüş olursa olsun, her iki anayasada da toplumun hizmetinde olmak için sosyal ve ekonomik planlamada ve söz konusu toplumların değişimini kapitalist olmayan ya da post-kapitalist bir yöne sevk etmede başat bir role sahip (Brand 2013, Prada 2013, Walsh 2010). İkisinde de devletin mantığına, güç eşitsizliklerini yönetme teknolojilerini destekleyen bir unsur ve yönetenlerin yönetilenlerden açıkça farklı (ve ayrılmış) olduğu toplumsal bir örgütlenme olarak devlet anlayışına karşı konulmuyor.

Yerleşik neoliberal devletten elbette önemli açılardan farklılaşan bu iyi yönde müdahaleci devlet tahayyülü karşısında, müşterekleşme ilkelerinden ve müşterekleştirici örgütlenme biçimlerinden esinlenen hareketler eylemlerini yeniden düşünmeli ve belki de yeniden yönlendirmelidir. *Buen-vivir* ile ilişkili değerler ve kozmolojiler, kapitalizm ve tahakkümün ötesinde bir geleceğin yeniden düşünülmesine katkıda bulunabilir mi? Bu, yeni devlet-benzeri toplumsal örgütlenme biçimlerinde mi ifade edilecektir yoksa bir toplumsal ve siyasal biçim olarak devletin ötesine geçen eylem kalıpları ve örgütlenme modellerinin arayışında mı olmalıyız?

Günümüzün hareketleri aslında bu sorulara yanıtlar önerdi. Açık müşterekleşme dünyaları yaratmayı arzulayan çok özel toplumsal örgütlenme ve işbirliği biçimleriyle doğrudan bağlantılı olan bu yanıtlar; toplumsal hareketlerin pratik ve mücadelelerinde ifade edilen müşterekleşme siyasetini şekillendirdiler ve onun tarafından şekillendiler. Latin Amerika’daki (ya da yakın zamanda Avrupa’daki) sözümona sol ve ilerici hükümetler tarafından alternatif ekonomik ve sosyal politikaların geliştirilmesine yönelik tarihsel bir fırsat olarak ifade edilen şey, pekâlâ Rancière’in ortaya attığı “müşterek üzerine polemik” mefhumunun yeni bir arenası olabilir. Hareket halindeki toplumlar etkin ve genişleyen müşterekleşme ağlarının gelişimine yönelik imkânları yaratacak özgürlük alanlarını üretip sürdürecekler

mi? Çeşitli yerlerde gördüğümüz inisiyatifler ve toplumsal hareketlerin ortaya koyduğu mücadeleler devletin yönlendirdiği reformlardan (ki bu reformlar *buen vivir*'e benzer müşterek tasavvurlarından veya insani özgürleşmeye dair Batılı yaklaşımlardan esinlenmiş olabilir) istifade edecek mi? Tarih bugün, mevcut radikal değişim modellerine meydan okuyan biçimlerde kendisini açıyor. Ancak daha önemli gibi gözüken şey şu ki kapitalizm sonrası geleceğe yönelik hareket içindeki insanlar gerçekleştirdikleri örtük ya da açık mobilizasyonların amaçlarına uyan örgütlenme ve işbirliği biçimlerini icat etmek zorundalar. Zapatistaların Subcommandante Marcos'u bir keresinde, kapitalizmle kapitalizme benzemeyen biçimlerde savaşmalıyız demişti. Müşterekleşme ağlarını genişletmek suretiyle, müşterekleşmenin eşiksel kurumlarını kullanarak, icat ederek ve toplulukları çoğul ve açık dünyalar olarak kabul ederek kapitalizmin ötesine geçmeye ihtiyacımız var. Devlet olarak isimlendirdiğimiz özgül tarihsel örgütlenme biçiminin ötesine, kalkınma olarak isimlendirdiğimiz özgül tarihsel yeniden üretim biçiminin gerek kapitalizmin hâkimiyeti içinde ve gerek onun vasıtasıyla zorunlu hale gelmiş olan ekonominin özgül tarihsel birincilleştirilmesinin ötesine geçmeliyiz. Kapitalizmin ötesinde bir dünya, halihazırda günümüzün genişleyen müşterekleşme pratikleri ve ağları içinde inşa ediliyor, deneyimleniyor ve temsil ediliyor. Eğer müşterek mekân, müşterekleşmenin yalnızca hedefi değil aynı zamanda onu şekillendiren en önemli etmenlerden birisiyse, o zaman gelin müşterek mekânların oluşumunu bugünün metropollerinde özenle takip edelim. Bu mekânlarda farklı bir geleceğin tohumları ekiliyor ve bakılıp büyütülüyor.

Sonuç:

Müşterekleşme Yoluyla Şehri Yeniden İcat Etmek

Bu kitap boyunca müşterek mekânın özelliklerini onun kazanılmış bir durum, somut bir maddilik olmadığını unutmadan arayıp bulmaya çalıştım. Bu çabayı olduğundan daha da karmaşık ve belki de eksik kılan bir şey var ki o da bu sürecin başka herhangi bir inşa sürecine benzemediği gerçeğidir. İnşa metaforu düşüncemizi belirli araç gereçler kullanan belirli öznelerle bağlantılı bir sürece yönlendirir. Halbuki mekân-müşterekleşmesinde, dahil edildikleri sürecin kendisi tarafından dönüştürülmeyen araç gereçler ve özneler yoktur. Müşterek mekân, müşterekleşme pratikleri aracılığıyla oluşur ve belirli müşterekleşme biçimlerinin ürünüdür ama aynı zamanda da müşterekleşmenin öznelerini ve de müşterekleşme pratiklerini biçimlendirir.

Mekânın “kullanılabilen”, alınıp satılan somut bir ürün olduğu ve kullanılmadan önce de var olan bir kap gibi düşünülebileceği fikrinden vazgeçmemiz gerekiyor. Hâkim hale gelmekte olan piyasa ideolojisi mekânın asıl olarak nitelikleriyle tanımlanabileceği ve niceliğiyle de doğru ölçülebileceği fikrini destekleyip pekiştiriyor: Değer yasası ve kâr elde etme pratikleri mekânın da değer biçilebilir ve mülk edinilebilir bir başka ticari mal haline gelmesini talep ediyor.

Öte yandan mekân bundan daha fazla bir şeydir. Mekân toplumsal ilişkilerin etkin bir biçimi, yapıcı bir unsurdur ve bizatihi bir ilişkiler kümesidir. Mekân önem arz eder çünkü o toplumsal yaşamın etkisiz bir kabı değil toplumsal yaşamın tezahürlerinin ve olaylarının ayrılmaz bir parçasıdır. Mekân karşılaşmalara biçim verir çünkü kendisi yapılandırılmış bir ilişkiler sistemidir. Aynı zamanda, değerleri ve fikirleri mekânsal kıyaslamalar yoluyla dışa dönük olarak yansıtmının mümkün olabilmesi de bu yüzdendir. İnsanların ne kadar uzak ya da ne kadar yakın oldukları, mesafeleri nasıl yorumlayabilecekleri ve yakınlığın çeşitli düzeyleri ile biçimlerini nasıl ele alıp simgeleştirdik-

leri önemlidir. İnsanların tıpkı idealleri ve özlemleri “bir yere yerleştirdikleri” gibi şeyleri yükseğe ya da alçağa yerleştirmeleri, eylemleri ve bireyleri mekânsal metaforlarla değerlendirmeleri aynı derecede önemlidir. Konumlar arasındaki ilişkiler sistemi olarak mekân, toplumsal ilişkileri ifade etmenin ve aynı zamanda onların “olmasını” sağlamanın en önemli aracıdır.

Müşterek mekân ilişkisel ve görelidir. Diğer tüm mekân türleri gibi o da sadece toplumsal ilişkilerin bir aracı ve şekillendirici etmeni değil aynı zamanda sürekli oluşum halindeki bir ilişkiler kümesidir. Bu ilişkiler kümesi sınırlandırılmış bir konumlar arası ilişkiler sistemi içine sıkıştırıldığında müşterekleşmenin itici gücü olmaktan çıkar. Müşterek mekânın müşterek olarak kalması için müşterek mekânı kullanmaya davet edilenlerin katkılarının devamlılığını sürdürecektir bir mekanizma olması gerekir. Diğer bir deyişle, müşterek mekân (ne kadar kolektif bir şekilde üretilmiş olursa olsun) bir ürün gibi sabitlenemez çünkü onu üretenleri üretmeye devam eder. Müşterek mekânın üretimi ile kullanımı birbirinden ayrılmaz.

Ancak, bu kitap boyunca müşterek mekânı sınırları açıkça çizilmiş maddi ve betimlenebilir bir varlık gibi tahayyül etmeye çalışan müşterek mekân ve temsil pratikleriyle karşılaştık. Müşterek mekânlarının sınırlarını kendi sınırlarıyla özdeşleştiren, böylece kendi tamamlanmış yalıtık ortak dünyalarıyla kısıtlayan topluluklar gördük. Böyle bir bakışta müşterek mekân sınırlandırılmış bir ortak dünya olarak düşünülebilir.

Müşterek mekânı yalnızca kamusal ve özel mekândan farklı mülkiyet statüsüne sahip bir mekân olarak kabul edersek o zaman mekân-müşterekleşmesi sürecinin bünyesinde taşıdığı potansiyeli gözden geçiririz. Müşterekler olarak mekân bir mülkiyet statüsünden öte, bizi mülkiyetin temellerine meydan okuma potansiyeline sahip bir toplumsal ilişkiler kümesidir. Topluluklar ve gruplar içine kilitlenmiş müşterek mekânlar kolaylıkla ayrıcalık ya da sefalet mntıkalarına –kolektif ayrıcalık ya da kolektif sefalet mntıkalarına– dönebilir. Müşterek mekânın kamusal ve özel mekândan kökten farklı olabilmesi için herhangi bir mekânsal sınıflandırmanın

sınırlarının dışına taşması gerekir. Bu sınıflandırmalar ister hukuki ölçütler (sahiplik, erişim vs.), ister siyasal ölçütler (mekânı kontrol eden otorite biçimleri), isterse de ekonomik ölçütler (tarihsel olarak yerleşik bir piyasa ilişkileri sistemi tarafından mekâna atfedilen değer) temelinde yapılmış olsun durum böyledir. Müşterek mekân belki de özel ve kamusal olanla karşıtlığı içinde en iyi şekilde tanımlanıyordur ama en temel özelliği kamusal ve özel olanla uyumsuzluk içinde olmasıdır. Müşterek mekân kamusal ile özel arasındaki sınırları, birini ötekinin içinde eriterek (kamusal olanın özelleştirilmesi ya da devletçi ideoloji veya pratiklerle özel alanların erozyona zorlanması gibi) değil, kamusal ile müşterek arasında tarihsel olarak şekillenmiş antitezini sayısız yeni senteze dönüştürerek yok edebildiğinde müşterek olarak kalabilir. Müşterek mekânların kişisel kimlikleri ve özelemleri yeniden şekillendirmeye yönelik ne tür fırsatlar sunduğunu gözlemlemiştik. Öte yandan, benliği anlamamanın yeni biçimlerinin kentsel müşterekleşme pratikleri içinde nasıl ortaya çıktığını sistemli bir şekilde inceleyebilmek için teori ve araştırma alanında yapılması gereken daha çok şey bulunuyor. Müşterekleşme mekânlarının bireylerin kendi öz-imgelerini biçimlendirirken feyz aldıkları yerleşik kimliklere ve önceden var olan herhangi bir topluluğun sınırlarının sabitliğine meydan okuduğunu söyleyebilmemiz için de yeterli göstergelere sahibiz.

O halde müşterekleşme eylemleri her ne kadar belirli yerlerde ve zamanlarda ortaya çıksa da belirli bir yere indirgenemez. Potansiyel bir güç ve müşterekleşmenin bir sonucu olarak var olabilmesi için müşterek mekânın yayılması gerekir. Müşterek mekânın yeni gelenleri içermesi şarttır ve bu amaç onu ihtilaflı, yeniden yorumlanan ve yeniden değerlendirilen bir mekânsal ilişkiler ağı haline getirerek durmaksızın yeniden biçimlendirir. Öte yandan müşterek mekân büsbütün mekânsal biçimsizlik ve olumsuzluk da değildir. Özgül sosyo-tarihsel bağlamlarda “meydana gelir” ve doğuşunun çapraşıklığını tam da egemen çitleme pratiklerine karşı mücadele etmek zorunda olan müşterekleşme pratikleri içinde ve onlar vasıtasıyla ifade eder. Bugünün müşterek mekân deneyimlerini ve

temsillerini takip etmenin politik önemi bu takibi özgürleşmiş bir toplum mücadelesiyle birleştirme ihtimalinde yatmaktadır. Metropol yaşamında ve aynı zamanda metropol sakinlerinin hayallerinde müşterek mekânın ortaya çıkmasını sağlayan süreçler böyle bir arayıya katkıda bulunabilir mi?

Pek çok insanın (iyi niyetli akademi ve aktivist çevresinin çok daha ötesindeki insanların) gündelik ihtiyaçları ve özlemleri açısından kilit önemdeki tartışmalara mütevazı bir katkı olan bu kitap müşterek mekânın (J. Holloway'ın ifadesini ödünç alırsak) kapitalizmin içinde, ona karşı ve onun ötesinde "meydana gelebileceğini" öne sürmektedir. Bu da müşterek mekânın toplumsal yaşamın iyileştirilmesi yönünde mevcudun idealleştirilmiş bir ötesine ya da gerçekçi bir fırsata indirgenmemesi gerektiği anlamına gelir. Günümüz kapitalizm koşullarında müşterek mekânları üreten ve onları piyasa ile kapitalist devletin güçlerine karşı ayakta tutan pratiklere sahibiz. Müşterek mekânları, savunmasız ve mülksüzleştirilmiş olanların kolektif ayakta kalma stratejilerinden biri olarak yaratmaya yönelmiş pratiklere sahibiz. Bu mücadelelerden bir şeyler öğrenmemiz gerekiyor. Resmi kamusal mekânlarda kimi zaman ucu açık ve kısa süreli müşterek mekân hücrelerini ortaya çıkaran göçmenlerin ve sokak satıcılarının gündelik pratiklerinden ders çıkarmamız gerekiyor. Her ne kadar çoğunlukla hayatta kalma ağlarıyla bağlantılı olsa da onların çabaları dikkatimizi kamusal ile müşterek arasındaki farklılıklara yönlendirebilir ve hatta bize mekân-müşterekleşmesinin oldukça farklı grup dayanışması biçimleri üzerinden şekillenip yeniden icat edilebileceğini öğretebilir.

Aynı zamanda, müşterek mekânları farklı toplumsal ilişkileri tasarlamanın bir biçimi olarak kuran mücadelelerden de dersler almamız gerekiyor. Protesto kampları, İşgal Et hareketi ve talep-odaklı mücadeleler mekân-müşterekleşmesinin farklı biçimlerini deneylenmiş ya da müşterek mekânın kendisini açığa vurduğu durumlarda mücadele edenler arasındaki eşitlikçi ilişkileri şekillendirmede kazandığı önemi keşfetmiştir.

Bunlar müşterek mekânların kapitalizm içinde ve ona karşı bir şekilde ortaya çıktığı bugüne kadarki örneklerdir. Mekân-

müşterekleşmesinin tüm bu tezahürlerinde müşterek mekân hâkim kentsel düzenin istikrarını bozmuştur. Eğer, daha önceden de gördüğümüz gibi, bu tür bir kentsel düzen hâkimiyet halindeki iktidarın üç farklı işleyişi (egemenlik, disiplin ve güvenlik) üzerinden kurulmuşsa o zaman müşterek mekân bu düzende bir kopuş halini alır. Kapitalizmin kopuşları onarabildiğini, bu kopuşlara neden olan enerjileri soğurmak için kendi yeniden üretiminin itici gücüne çevirdiğini biliyoruz. Müşterek mekân gerek mıntika şehrinin mantığı (güvenlikli site müşterek mekânlarında veya denetime tabi getto “müşterek” mekânlarında olduğu gibi) ve düzenlemeleriyle bütünleştirilerek, gerekse müşterekleşmenin diğer bütün ürünlerinin “ele geçirilmesi” yoluyla pazarlanabilir bir varlığa çevrilerek çitlenebilir ve çitlenmiştir. Her iki durumda da müşterek mekân onu egemen mekânsal ve toplumsal sınıflandırmalara canlı bir meydan okuma yapan şeyden yani genişleyebilme ve herhangi bir ayrıcalıklı ya da dezavantajlı grup müşterekleşmesinin sınırlarını aşma gücünden mahrum kalır.

Kapitalizm ayrıca müşterek mekânı alternatif bir ekonominin sınırlarına kapatmaya çalışabilir. Halbuki müşterekleşme ancak ekonominin mantığının ta kendisine karşı koyduğunda antikapitalist bir gücün dinamiklerine sahip olabilir. Bu açıdan müşterekleşme farklı türden toplumsal değerler ve önceliklere işaret eden pratiklerin ve ilişkilerin toplamıdır. Müşterekleşmeyi piyasa içine kapatmak bir vadede onu öldürmek demektir. Bu elbette alternatif ve ortaklaşmış ekonomideki bütün gündelik deneylerin anlamsız olduğu anlamına gelmiyor. Tersine, müşterekleşmenin kapitalizmin mevcut kural ve normlarını tehdit edebilmesi için gerçekten de mekân ve zaman içinde var olması gerekir.

Alternatif ekonomi projeleri ve girişimlerinin karşılığı ödenmemiş emek aracılığıyla “sosyal hizmetlerdeki kesintileri telafi ederek” günümüz neoliberal politikalarına çözümler sunduğunu biliyoruz (Caffentzis ve Federici 2014). Ayrıca müştereklerin kimi türleri, mülkiyeti topluluğa ait olup kolektif olarak kullanılan toprak örneğinde olduğu gibi ne kadar piyasanın dışında olsalar da aslında yerleşik tahakküm biçimlerinin sürdürüldüğü araçlar olabilirler. Örneğin bu

durum ortak toprağın nasıl kullanılacağı konusunda sadece erkeklerin karar alabildiği katı ataerkil toplumda görülür (De Angelis 2012a: 12).

Kapitalist çitleme veya içermeye bağışıklığı olan müşterekleşme pratiklerini ayırt etmenin politik olarak etkili ve teorik olarak tutarlı yolları olabilir mi? Muhtemelen hayır, fakat gerçekte varolan müşterekleşme pratiklerinin gerçekte var olan kapitalizmin sınırlarını aşabilmesinin yolunu açık tutan önemli bir önkoşulun varlığından söz edebiliriz. Müşterekleşmenin mevcut toplumsal düzene canlı bir meydan okuma olarak kalabilmesi için her zaman daha azdan ziyade daha çok olmaya çalışması gerekmektedir.

David Harvey, “çitlemenin ortak bir siyasal amacın peşinden gitmenin geçici bir siyasal aracı” olduğuna inanır (Harvey 2012: 79). Bu görüşün, klasik antikapitalist siyasal hareketler içinde oldukça yaygın bir verimlilik mantığının özlü ifadesi olduğu söylenebilir. Zafer için gerekli olduğu oranda antikapitalist mücadelenin kapitalist “aletleri” (aslında değerleri) kullanmayı kabul edebileceğini söylemektir bu. Bahsedilen görüş örgütlenme sorununa dair araçsal bir yaklaşım olmakla haklı bir şekilde eleştirilmiştir. Günümüz hareketlerinin eylemleri ve sözleriyle göstermiş olduğu gibi, eğer amaç insan özgürleşmesine doğru ilerlemekse araçlar amaçlara benzemeye çalışmalıdır. Zapatista Marcos’u bir kez daha alıntılarla gerekirse “kapitalizmle savaşmanın kapitalizme benzemeyen yollarını bulmak zorundayız”.

Kapitalizme karşı mücadele etme arzusunun yönlendirdiği müşterekleşme pratikleri kendilerini yalnızca müşterekleşme yoluyla savunabilir. İşgal Et hareketinin (işgal edilen Syntagma Meydanı deneyimi de dahil olmak üzere) açıkça gösterdiği şey şudur ki; egemen medyanın, polisin ve hükümetlerin yarattığı kapatma ve kuşatmaya karşı bu hareketler (gerek gerçek gerekse sosyal medya vasıtasıyla sanal olarak) yaratılan müşterekleşme mekânlarını daima genişletme arayışında olmuşlardır. Müşterekçiler kimi durumlarda piyasanın veya polisin şiddetine karşı koyabilmek için kendilerini barikatlar arkasında tutmaya ihtiyaç duyabilir ama aynı zamanda onları kapana kıştırması kaçınılmaz olan herhangi türde bir steril çeperi aşma mücadelesi vererek yeni gelenleri durmaksızın içermeye çalışmalıdır.

Kapitalizmin içinde ve karşısında: Müşterek mekânın kapitalizmin ötesindeki bir dünyayı şekillendirme potansiyelini keşfetmeye ihtiyacımız var. Bu hedef içinde düşünebilir, değerlendirebilir ve kıyaslayabiliriz. Bu sayede de imgelerin geleceği peşinen resmetme ve temsil etmeye yönelik cezbedici vaadine kapılmadan imgeler vasıtasıyla düşünebiliriz. Daha önce de gördüğümüz gibi imgeler içinde-düşünmek potansiyel olarak müşterek-içinde-düşünmektir; gelecek hayallerini, bu hayaller geleceği icat etmenin yerini almadan, paylaşmaktır. Gerçekte var olan müşterekleşme pratikleri kapitalizmi aşabilecek müşterekleşme biçimlerini şekillendirmenin imge ve araçlarını sunar. Bu pratiklerden yalnızca örnekler değil aynı zamanda ölçütler çıkarsamak istiyorsak, müşterek mekânın müşterekleşmenin nihai bir ürünü değil müşterekleşmenin –birbirinden ayrılması mümkün olmayan– aracı ve şekillendirici etmeni olduğunu görmeliyiz.

Müşterek mekânı üreten ve onun üretimi sürecinde şekillenen pratiklerin kapitalizmin sınırlarını aşabilmesi için bu pratiklerin genişleyen müşterekleşme pratikleri olması şarttır. “Yeniden üretim alanının metalaşmamış sahasını genişletmek” (De Angelis 2012a: 19) üretim alanının metalaşmamış sahasını genişletmek kadar önemlidir. Zibechi için alternatif mekânların yaratımı “bu mekânlar içindeki kapitalist olmayan toplumsal ilişkilerin” inşa edilmesini de bünyesinde barındırır (Zibechi 2012: 40).

Bu süreç yalnızca aslolana ilave bir süreç olamaz. Çoğunlukla “ölçek atlama” (Harvey 2012: 151) sorunu olarak teorize edilen şey, yani kapitalizmin ötesinde bir müşterekleşme işine girişmek amacıyla farklı düzeylerdeki insan topluluklarına uygun araçları birbirlerinden ayırt etme sorunu, genişleyen müşterekleşmedeki niteliksel sıçramalar sorunu olarak formüle edilebilir.

Bu kitapta şehir ölçeğindeki müşterekleşmeye ilişkin halihazırda göndermede bulunulan veya analiz edilen deneyimler kamusal mekânı ve toplumsal yaşamı yeniden biçimlendiren müşterekleşme ağları vasıtasıyla kentsel ortamın aşılabileceğini gösteriyor. Meksika’daki Oaxaca komününde (Esteva 2010, 2012), suyun müş-

terekler olarak savunulduğu El Alto mücadelesinde (Zibechi 2010, Lazar 2010) Buenos Aires'te *Argentino* günlerinde oluşan mahalle meclisleri ağında (Sitrin 2006), ayrıca (sadece tek bir önemli tarihsel örnek vermek gerekirse) öğretici Paris Komünü'nde bu durum gerçekleşmişti. Bu örneklerle tekabül eden şehir yaşamı, müşterek mekânların kentsel dokunun tümüne yayıldığı ve kent mekânsallığının temel niteliklerini dönüştürdüğü yayılımcı süreçlerden güçlü bir şekilde etkilenmişti. Hatta bu değişimlerin geçici ve kısa ömürlü olmadıkları halde, şehirlere iz bıraktığı dahi iddia edilebilir. Bu genişleyici kentsel müşterekleşmenin mirası –asi müşterekçilere karşı yönelen devlet baskısı pek çok durumda son derece sert ve yoğun olsa dahi– bahsi geçen şehirlerde tutunmaya devam eden müşterekleşme dinamiklerinin bir parçasını teşkil ediyor.

Her ne kadar daha çok kırsal alanlarda örgütlenmiş ve küçük ölçekli kasaba ve köyleri kapsamış olsa da Zapatista belediyeleri genişleyen müşterekleşmenin farklı bir düzeyine ve ölçeğine işaret ediyor. Daha önce de gördüğümüz gibi bu sosyo-politik deneylerde yalnızca müşterekleşmenin genişleyici çevrimleri değil, görevlerin ve yönetici konumları rotasyonu ile kolektif öz-yönetişime katılımın kurumsal çerçevesinin tesis edilmesi gibi iktidar paylaşımının önemli siyasal yapıları da sınanmıştır ve sınanmaya devam ediyor. Farklı farklı üyeler seçip yönetme görevini geçici olarak onlara veren topluluğun sözünü dinleyerek yönetmek zorunda olmak (Zapatistalar'ın tabiriyle “*mandar obedeciendo*”) iktidar paylaşımının gerçekten var olan siyasal pratiğinin en doğru tanımıdır. Daha geniş topluluklarda, toplumlarda, hatta toplumlar tarafından oluşturulan ağlarda ise ancak müşterekleşmeyi tersine çevirmeyi engelleyen önkoşulların oluşturduğu temel üzerinde gelişen topluluklar-arası müzakere biçimleri düşünülebilir.

Genişleyen müşterekleşme çevrimlerini işler kılan eşit derecede önemli bir başka deney bugün Suriye'de kendisini açığa vuruyor (TATORT Kurdistan 2012). “Demokratik Konfederalizm” (Öcalan 2011) ilkelerine göre örgütlenen bir genişleyici topluluklar ağı, Suriye devleti topraklarında ortaya çıktı (Graeber 2014). Murray Bookchin'in komünalizm üzerine çalışmalarından (Bookchin 2007)

etkilenen hapisteki PKK lideri Abdullah Öcalan özgürleşme ve kendi kaderini tayin etme mücadelesine yönelik yeni bir perspektifi devreye sokarak Kürtlerin kurtuluş projesini yeniden teorize etti. Ona göre, “Demokratik Konfederalizm devlet-olmayan bir toplumsal paradigmadır... Onun karar alma süreçleri topluluklara dayanır” (Öcalan 2011: 33).

Suriye’deki (Afrin, Cizire ve Kobane olmak üzere üç kantondan oluşan) Rojava Özerk Bölgesi’nin bir tür Anayasası olması murat edilen “Toplum Sözleşmesi”ne göre “Özerk Bölgelerdeki tüm kantonlar yerel özyönetim ilkesine göre kurulmuştur” (Rojava 2014: Madde 8). Özerk Bölgeler, Suriye’nin ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Bu, “gelecekte Suriye’de kurulacak ademimerkeziyetçi federal yönetim sistemi için bir modeldir” (Madde 12). Özerk özyönetişimin değişik düzeylerini açıkça tarif eden yine aynı kuruluş sözleşmesine göre “hem yerüstü hem de yeraltı kaynakları bütün toplumun zenginliğidir” (Madde 39). Ayrıca, garip sayılabilecek bir ifadeyle şu belirtilir: “Özerk Bölgelerdeki Geçici Yönetime ait olan tüm emlak ve topraklar halkındır. Bunların kullanılması ve paylaşımı yasalarca düzenlenir” (Madde 40).

Rojava’daki toplumsal deney, ulus-devletin ötesine geçen bir toplumsal örgütlenme biçimi ve kapitalist hâkimiyetin ötesine geçmeye çalışan bir ekonomi biçimi tesis etme girişiminde bulunan bir kurumlar ve pratikler kümesidir. Kaynakların müşterekleştirilmesi ve bunun yanında topluluk ve kooperatif temelli üretim pratikleri, siyasi bir öz-yönetişim modeli ile iktisadi bir özerklik modeli arasında sıkı bir karşılıklı bağımlılık yaratmıştır.

Rojava’daki, demokratik konfederalizme dayalı bir toplum yaratmaya dönük aktif mücadeleden bakarak değerlendirdiğimizde “ölçek atlama” sorununun her zaman tarih ve yere özgü olduğu düşünülebilir. Gerek farklı kültürlerden, geleneklerden ve dinlerden insanların yerleştiği alanın oldukça yoğun ve karmaşık tarihi gerekse farklı devletler ile silahlı gerilla güçleri arasındaki savaş koşulları yeni bir toplumun kuruluşunun özgün sorunlar ve fırsatlarla karşı karşıya kaldığı bir bağlam ortaya çıkarmıştır. Rojava deneyimle-

rini Zapatistalar'ınki ile karşılaştırılabilir kılan şey her iki bölgede de seçilen öz-yönetişim biçiminin genişleyici ve eşitlikçi bir içerme mantığına bünyesi gereği yatkın olmasıdır. Yeni şehirler, köyler ve bölgeler (ya da kantonlar), temel bireysel ve kolektif haklara saygı duydukları müddetçe –kültürler ve dinler arasındaki eşitliğin müzakere edilemez olduğu görüşüne dayalı olan– bu açık siyasi sisteme katılmayı seçebilirler. Bu açıdan genişleyen müşterekleşme hem yeni gelenlere açık ortak dünyaların yaratılmasının hem de kaynakların, malların ve hizmetlerin –müşterek olarak düşünülen şeyin tanımlanmasına ve korunmasına eşit bir şekilde katılan– insanlar arasında paylaşılmasının temeldeki ilkesidir. Belki de hem Chiapas'ta hem Rojava'da insanların doğaçlama etkinliklerinin ve katılımcı yaratıcılığının bu kadar yüksek olması da bundan kaynaklanmaktadır (Biehl 2014). İnsanlar buralarda kapitalizm ve tahakkümün ötesine geçen bir toplumu inşa etmenin araçlarını işbirliği pratikleri vasıtasıyla icat etmek zorunda kalmışlardır.

İster bireyler arasındaki ister grup ve topluluklar arasındaki ilişkileri tarif etsin “eşitlik” biraz soyut bir hedeftir. Öte yandan eşitliği insan özgürleşmesinin hem bir önkoşulu hem de daimi amacı olarak düşünmek performatif bir etkiye sahip olabilir. Her ne kadar bir şeyin belirli pratikler kümesinin hem bir önkoşulu hem de olası sonucu olduğunu söylemek mantıksal açıdan bir paradoks olsa da siyasal eylem açısından bu aynı zamanda bir amacın onu yerine getirmeye yönelik araçları etkileme gücüne sahip olduğuna işaret eder. Eşitliği tesis etme ve sürdürme yolunda ilerleyen hareketlerin bünyesindeki mücadeleleri, örgütlenme biçimlerini ve müzakere kurumlarını kolektif olarak tasarlayabilmek için insanları eşit olarak düşünmekle işe başlamalıyız. Bu sürece ister “gerçek demokrasi”, ister “radikal özgürlükçülük”, hatta (yakın tarih boyunca yanlış kullanılmış veya tanınmayacak derecede çarpıtılmış terimleri geri kazanmayı seçerek) “hakiki komünizm” diyelim pek bir şey değişmez. İktidarın paylaşılması yoluyla genişleyen müşterekleşme her durumda bu sürecin çekirdeğinde ve aynı zamanda çekim merkezinde olacaktır.

Müşterekleşme, kapitalist çitlemeye destansı ötekilik mıntıkları (ne kadar eşitlikçi ve özyönetimci olurlarsa olsunlar) kurarak ya da kurmayı arzulayarak değil, yeni gelenleri içererek sürekli genişleyen müşterekleşme pratikleri vasıtasıyla karşı koyabilir. Bu durum, müşterekleşme kurallarının tesis edilmesi sürecinde eşine rastlanmadık sorunlar ortaya çıkarabilir. Herhangi bir özel müşterekçi topluluğu, müşterekleşme pratiklerine dönük kendi toplumsal ve mekânsal sınırları içinde düzenlenen kurallar tasarlamak durumundadır. Öte yandan, müşterekleşmeyi genişletmeye odaklanmış bir müşterekçiler topluluğu, eğer paylaşımın bir parçası olmaya davet edilenler de müşterekleşme kurallarının yaratılması ve gözetilmesinde eşit derecede sorumlu kabul edilecekse, kendisini dönüştürmeye açık olmak zorundadır. Açık müşterekleşme olarak düşünülen genişleyen müşterekleşme, açık müşterekleşme kurumları sorununu ortaya çıkarır. Bu kurumların toplumsal öngörülebilirliğin biçimleri olabileceğini ve eylemlerin kıyaslanabilirliği ile tercüme edilebilirliğinin müşterek üzerine açık müzakerelerde ortak zeminin yaratılmasını sağlayan zorunlu koşullar olduğunu görmüştük. Yine bu kitapta, kıyaslanabilirlik ve tercüme edilebilirliğin müşterekleşmeye dair kuralların eşitlikçi müzakerelerle şekillenmesini sağlayan birer güç olarak işleyebileceği iddia edilmişti. Bu, ancak paylaşımın nihai hedefi ve önkoşulu olan iktidarın paylaşımı canlılığını koruduğu müddetçe söz konusu olabilir. İşte özgürleşmiş bir toplumun kapitalizmin ötesinde varolan diyarı ile müşterekleşme arasındaki bağlantı da tam burada yatmaktadır.

İktidarın paylaşımı bir yandan müşterekleşme için farklı kurallar yaratırken diğer yandan müşterekçilerin özneleşmesinin farklı süreçlerini ortaya çıkarır. Demokrasinin anlamı, yataylığın yarar ve etkileri, dayanışma ve eşitlik değerleri üzerine yapılan tartışmalar, yani gerek toplumsal hareketler gerek antikapitalist siyasal hareketler için hayati önemde olan tartışmalar iktidar paylaşımı gibi önemli bir konuyla doğrudan bağlantılıdır.

Yataylık ile radikal ya da doğrudan demokrasi yakın geçmişin toplumsal hareketler tarihinin çeşitli uğraklarında sınanmıştır. Bu-

nun yanı sıra iktidar yoğunlaşmasını sınırlayan veya yasaklayan mekanizmaları kullanan geçmişteki toplumlara dair örneklerle de sahibiz. Yataylık fikri, güzel insanların sonsuz bir ahenk içinde bir arada yaşadığı yarı-dinsel bir ütopyaı desteklemektense iktidarın insan ilişkilerinin yapısal bir ögesi olduğunu kabul eder. İktidardan sakınamayız, zira tesadüfi durumlar bile bazı bireylere ötekiler üzerinde avantaj sağlayabilir (örneğin avcı bir toplumda şanslı veya fiziksel olarak üstün bir avcının durumu budur). Özgürleşmiş bir toplum bu avantajların tahakküm fırsatları olarak kullanılmasını önleyen araçları tasarlamak zorundadır. Neyse ki Foucault sayesinde, moleküler iktidar yapısının (bir kişinin diğeri üzerinde iradesini dayatma ihtimali) daima belirli tarihsel biçimler altında varolabileceğini biliyoruz. Ancak, tahakküm iktidarın zorunlu bir sonucu değildir: Eşitliğin toplumsal yapıntıları (ki yataylık kesinlikle bunların önde gelen bir tanesidir) tahakküme karşı mücadele için icat edilebilir (ve edilmiştir de).

Müşterek mekânı “salgılayan” müşterekleşme ve özellikle de kentsel müşterekleşme, bir yandan iktidarı merkezsizleştirdiği, diğer yandan yaygın birlikte iş görme ve dayanışma biçimlerine dayandığı müddetçe kapitalizmin ötesinde yer alan toplumu şekillendiren bir güç haline gelebilir. Dayanışma halinde birlikte iş görme, bireylerden eşit şartlarda birlikte çalışmalarını ve müşterekleşmenin ürünlerini eşitçe paylaşmalarını istemekle kalmaz, paylaşımın öznelere olarak biçimlenmelerini de ister. Paylaşımın öznelere eksikliğini kabul eden öznelere, paylaşmak suretiyle dönüşebileceklerini kabul eden öznelere ve paylaşmanın sahip olduğu potansiyel dünyalara açılma gücünü, müşterekleşmenin daima yeni olana doğru genişleyen ufuklarıyla karşılaşabilme gücünü tanıyan öznelere. Bu özne-müşterekçiler için paylaşmak özneleşmeyi açık bir kolektif süreç olarak deneyimlemenin halihazırda mevcut olan bir biçimidir. Bu bakımdan kolektif öznelere, sürgit devam eden rol sınıflandırmalarına indirgenmeksizin şekillenir ve dönüşürler. Müşterekleşme yalnızca sermayenin değil tahakkümün de ötesin-

de yer alan bir dünyaya işaret etme gücüne sahipse, o zaman birey ile kolektif arasındaki çelişkiyi yok etme gücüne de sahip olmak zorundadır. Herhangi bir güç yoğunlaşmasını önleyen kurumlar vasıtasıyla genişleyen müşterekleşme, yaratıcı bireyleri hiyerarşik olmayan işbirlikleri içinde destekleyen belki de tek toplumsal bağlamdır. Yaratıcı bireysellik yalnızca müşterekleşme içinde ve onun vasıtasıyla serpilip gelişebilir, yeter ki müşterekleşme türdeşleşmiş bir dünyanın kapalı gerçekliğinde ve fantezisinde donup kalmasın.

KAYNAKÇA

- Abul-Magd, Z. (2012) "Occupying Tahrir Square: The Myths and the Realities of the Egyptian Revolution", *South Atlantic Quarterly* 111/3 (Yaz): 565–72.
- Agamben, G. (1993) *The Coming Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press. [(2012) *Gelmekte Olan Ortaklık*, çev. Betül Parlak, İstanbul: Monokl.]
- Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press. [(2013) *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.]
- Agamben, G. (2000) "Form of Life", *Means Without End*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, G. (2001) "Genova e il Nuovo Ordine Mondiale", *Il Manifesto*, 25 Temmuz.
- Agamben, G. (2005) *State of Exception*, University of Chicago Press. [(2006) *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom.]
- Albet i Mas, A. ve Garcia Ramon, M. D. (2005) "Urban Planning and Social Integration in Barcelona: From Public Management to Deregulated City", *Seminars of the Aegean, Rethinking Radical Spatial Approaches* içinde, Atina ve Selanik: NTUA ve AUTH: 231–43.
- Alexander, J. C. (2011) *Performative Revolution in Egypt: An Essay in Cultural Power*, New York: Bloomsbury Academic.
- An Arhitektura, (2010) "On the Commons: Insert on the Navarinou Park", *An Arhitektura*, 23.
- Anderson, E. (2000) *Code of the Street: Decency, Violence and the Moral Life of the Inner City*, New York: W. W. Norton and Company.
- Atkinson, D. (1998) "Totalitarianism and the Street in Fascist Rome", N. R. Fyfe (der.), *Images of the Street: Planning, Identity and Control in Public Space* içinde. Londra: Routledge.
- Atkinson, R. and S. Blandy (2005) "Introduction: International Perspectives on the New Enclavism and the Rise of Gated Communities", *Housing Studies* 20/2: 177–86.
- Augé, M. (1995) *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, Londra: Verso. [(2017) *Yok-Yerler*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Daimon.]
- Augé, M. (2004) *Oblivion*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Aureli, P. V. (2011) *The Possibility of an Absolute Architecture*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Banksy (2005) *Wall and Piece*, Londra: Century.
- Baudrillard, J. (1983) *Simulations*, New York: Semiotext(e). [(2014) *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Doğu Batı.]

- 3auman, Z. (1998) *Globalization: The Human Consequences*, Cambridge: Polity Press. [(2017) *Küreselleşme ve Toplumsal Sonuçları*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.]
- 3auman, Z. (2000) *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press. [(2017) *Akışkan Modernite*, çev. Dr. Sinan Okan Çavuş, İstanbul: Can.]
- 3ecker, M. (2011) *Pachakutik: Indigenous Movements and Electoral Politics in Ecuador*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- 3eecher, J. (1986) *Charles Fourier: The Visionary and His World*, Berkeley: University of California Press.
- 3ektaş, A. (2013) “‘I’ve Gone to Resist, I’ll be Right Back’: Against the Dictatorship of Development’, *This Is Only the Beginning: On the Gezi Park Resistance*. At www.indybay.org/uploads/2014/03/03/this_is_only_the_beginning.pdf (erişim 14 Ekim 2014).
- 3enjamin, W. (1980) “Zentralpark”, *Gesammelte Schriften* içinde, Frankfurt: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1983) *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, Londra: Verso. [(2017) *Flanör ve Yükselen Kapitalizm Çağında Lirik Şair Charles Baudelaire*, çev. Deniz Kurt, İstanbul: SUB.]
- 3enjamin, W. (1985) “Naples”, *One Way Street and Other Writings*, Londra: Verso.
- 3enjamin, W. (1990) *The Origin of German Tragic Drama*, Londra: Verso.
- 3enjamin, W. (1992) “Theses on the Philosophy of History”, *Illuminations*, Londra: Fontana Press. [(2014) *Son Bakışta Aşk*, çev. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis.]
- 3enjamin, W. (1999) *The Arcades Project*, Cambridge, MA: Belknap Press. [(1993) *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY.]
- 3erman, M. (1983) *All That Is Solid Melts into Air*, Londra: Verso. [(2013) *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Bülent Peker, İstanbul: İletişim.]
- 3habha, H. (2004) *The Location of Culture*, Abingdon ve New York: Routledge. [(2017) *Kültürel Konumlanış*, İstanbul: İnsan.]
- 3iehl, J. (2014) “Impressions of Rojava: a Report from the Revolution”. <http://roarmag.org/2014/12/janet-biehl-report-rojava/> (erişim 25 Mart 2017).
- 3lau, E. (1999) *The Architecture of Red Vienna 1919–1934*, Cambridge, MA: MIT Press.
- 3lomley, N. (2008) “Enclosure, Common Right and the Property of the Poor”, *Social and Legal Studies* 17/3: 311–31.
- 3oggs, C. (1977) “Marxism, Prefigurative Communism and the Problem of Workers Control”, *Radical America*, Kış 1977–8. <https://libcom.org/library/marxism-prefigurative-communism-problem-workers-control-carl-boggs> (erişim 9 Mart 2015).
- 3ollier, D. and S. Helfrich (der.) (2012) *The Wealth of the Commons. A World beyond Market and State*, Amherst, MA: Levellers Press.
- 3ookchin, M. (2007) *Social Ecology and Communalism*, Oakland: AK Press. [(2013) *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm*, çev. Fuat Dara Elhüseyni, İstanbul: Sümer.]
- 3orden, I. (2001) “Another Pavement, Another Beach: Skateboarding and the Performative Critique of Architecture”, Iain Borden, Joe Kerr ve Jane Rendell (der.), *The Unknown City* içinde, Cambridge, MA: MIT Press.

- Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1991) *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (2000) *Pascalian Meditations*, Cambridge: Polity Press. [(2016) *Akademik Aklın Eleştirisi ve Paskalca Düşünme Çabaları*, çev. Burcu Yalım, İstanbul: Metis.]
- Boyer, M. C. (1994) *The City of Collective Memory*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Brand, U. (2013) "The Role of the State and Public Policies in Processes of Transformation", Rosa Luxemburg Stiftung/ Transnational Institute (der.), *Beyond Development: Alternative Visions from Latin America* içinde, Quito: Fundación Rosa Luxemburg.
- Breines, W. (1989) *Community and Organization in the New Left, 1962–1968: The Great Refusal*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Brown, A. (ed.) (2006) *Contested Space: Street Trading, Public Space, and Livelihoods in Developing Cities*, Bourton-on-Dunsmore: Practical Action.
- Brown, A., M. Lyons and I. Dankoco (2010) "Street Traders and the Emerging Spaces for Urban Voice and Citizenship in African Cities", *Urban Studies* 47/3: 666–83.
- Busquets, J. (2005) *Barcelona: The Urban Evolution of a Compact City*, Rovereto: Nicolodi/Harvard University Graduate School of Design.
- Caffentzis, G. ve S. Federici (2014) "Commons against and beyond Capitalism", *Community Development Journal* 49/ S1: i92–i105. [(der.) Adaman vd. (2017) *Herkesin, Herkes İçin* içinde, çev. Kolektif, İstanbul: Metis.]
- Caldeira, T. (2000) *City of Walls: Crime, Segregation and Citizenship in São Paulo*, Berkeley: University of California Press.
- Carolis, M. De (1996) "Toward a Phenomenology of Opportunism", P. Virno ve M. Hardt (der.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Casarino, C. and A. Negri (2008) *In Praise of the Common: A Conversation on Philosophy and Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press. [(der.) Adaman vd. (2017) *Herkesin, Herkes İçin* içinde, çev. Kolektif, İstanbul: Metis.]
- Castells, M. (1977) *The Urban Question*, Londra: Arnold.
- Castells, M. (1983) *The City and the Grassroots*, Londra: Arnold.
- Castells, M. (2010) *The Rise of the Network Society*, Malden, MA: Wiley Blackwell. [(2013) *Ağ Toplumunun Yükselişi Cilt 1*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Bilgi Üniversitesi.]
- Castells, M. ve G. Cardoso (der.) (2005) *The Network Society: From Knowledge to Policy*, Washington, DC: Johns Hopkins Center for Transatlantic Relations.
- Castells, M., M. Fernández-Ardèvol, J. Linchuan Qiu ve A. Sey (2007) *Mobile Communication and Society: A Global Perspective*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Chomsky, N. (2012) *Occupy*, Londra: Penguin Books. [(2013) *Occupy/ İşgal Et/ Gezi Direnişi Broşürleri 1*, çev. Osman Akinhay, İstanbul: Agora.]
- Conrads, U. (1971) *Programs and Manifestos on 20th-Century Architecture*, Cambridge, MA: MIT Press. [(1991) 20. Yüzyıl Mimarisinde Program ve Manifesto, çev. Sevinç Yavuz, Ankara: Şevki Vanlı Mimarlık Vakfı.]

- Joy, P. (der.) (2001) *Political Opportunities, Social Movements and Democratization*, Oxford: Elsevier Science.
- Jresswell, T. (2011) "Towards a Politics of Mobility", N. Edjabe ve E. Pieterse (der.), *African Cities Reader: Mobilities and Fixtures* içinde, Vlaeberg: Chimurenga and the African Centre for Cities.
- Jué, C. (2004) *Pásalo! Los cuatro días de marzo que cambiaron un país*, Barcelona: Península.
- Javis, M. (1992) *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, Londra: Vintage.
- de Angelis, M. (2004) "Separating the Doing and the Deed: Capital and the Continuous Character of Enclosures", *Historical Materialism* 12: 57–87.
- de Angelis, M. (2007) *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital*, Londra: Pluto.
- de Angelis, M. (2012a) "Crises, Movements and Commons", *Borderlands* 11. www.borderlands.net.au/vol11no2_2012/deangelis_crises.htm (erişim: 20 Eylül 2014).
- de Angelis, M. (2012b) "Crises, Capital and Co-optation: Does Capital Need a Commons Fix?" D. Bollier ve S.Helfrich (der.), *The Wealth of the Commons: A World beyond Market and State* içinde, Amherst, MA: Levellers Press.
- de Angelis, M. and S. Stavrides. (2010) "Beyond Markets or States: Commoning as Collective Practice (kamusal görüşme)", *An Architektur* 23 (ayrıca şurada da yer alıyor: www.e-flux.com/journal/view/150).
- de Certeau, M. (1984) *The Practice of Everyday Life*, Minneapolis: University of Minnesota Press. [(2009) *Gündelik Hayatın Keşfi Cilt 1*, çev. Lale Arslan Özcan, Ankara: Dost; [(2010) *Gündelik Hayatın Keşfi Cilt 2*, çev. Erkan Ataçay, Ankara: Dost.]
- deleuze, G. (1988) *Foucault*, Minneapolis: University of Minnesota Press. [(2013) *Foucault*, çev. Burcu Yalım, İstanbul: Norgunk.]
- de Peuter, G. ve N. Dyer Witheford (2010) "Commons and Cooperatives", *Affinities* 4/1: 30–56.
- de tienne, M. ve J. P. Vernant (1991) *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*, University of Chicago Press.
- Donald, J. (1999) *Imagining the Modern City*, Londra: Athlone Press.
- Dyer-Witheford, N. (2006) "The Circulation of the Common". www.fms.uwo.ca/people/faculty/dyerwitheford/ Commons2006.pdf (erişim: 7 Mart 2015).
- Ecuador Cumhuriyeti (2009) *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009–2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*, Quito: Secretaria Nacional de Planificacion y Desarrollo.
- Fennell, T. (2000) "Moving Through the City", D. Bell ve A. Haddour (der.), *City Visions*, Harlow: Pearson Education.
- Ferreira, G. (2010) "The Oaxaca Commune and Mexico's Coming Insurrection", *Antipode* 42/4: 978–93.

- Esteve, G. (2012) "Hope from the Margins", D. Bollier ve S. Helfrich (der.), *The Wealth of the Commons: A World beyond Market and State* içinde, Amherst, MA: Levellers Press. <http://wealthofthecommons.org/essay/hope-margins>.
- Esteve, G. (2014) "Commoning in the New Society", *Community Development Journal* 49/S1: i144–i159.
- Federici, S. (2017) *Caliban and the Witch: Women, the Body, and Primitive Accumulation*, Brooklyn NY: Autonomedia. [(2012) *Caliban ve Cadı*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Otonom.]
- Feigenbaum, A., F. Frenzel ve P. McCurdy (2013) *Protest Camps*, Londra: Zed Books.
- Féral, J. (2002) "Teatricality: The Specificity of Teatrical Language", *SubStance* 31/2–3: 94–108.
- Ferrell, J. (2002) *Tearing Down the Streets: Adventures in Urban Anarchy*, New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (1993) "Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias", J. Ockman (der.), *Architecture–Culture 1943– 1968: A Document Anthology* içinde, New York: Rizzoli.
- Foucault, M. (1995) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Vintage Books. [(2017) *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge.]
- Foucault, M. (2001) "Space, Knowledge and Power". J. Faubion (der.), *The Essential Works of Foucault, 1954–1984* içinde Cilt. III, *Power*, New York: New Press.
- Foucault, M. (2009) *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977– 1978*, Basingstoke: Palgrave Macmillan. [(2016) *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Bilgi Üniversitesi.]
- Frampton, K. (1981) *Modern Architecture: A Critical History*, Oxford University Press.
- Franck, C. ve Q. Stevens (der.) (2007) *Loose Space: Possibility and Diversity in Urban Life*, Londra: Routledge.
- Frisby, D. (2003) "Straight or Crooked Streets? The Contested Rational Spirit of the Modern Metropolis", I. B. Whyte (der.), *Modernism and the Spirit of the City*, New York: Routledge.
- Galatoula, T. (2013) "The Indignants of Athens as a Multitude of Singularities", *Stirling International Journal of Postgraduate Research* 1/2. At www.styrling.stir.ac.uk/index.php/inspire/issue/current (erişim 13 Ekim 2014).
- Gardiner, M. (2000) *Critiques of Everyday Life*, Londra: Routledge. [(2016) *Gündelik Hayat Eleştirileri*, çev. Deniz Özçetin, Ankara: Heretik.]
- Giedion S. (1982) *Space, Time and Architecture*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Giugni, M., D. McAdam ve C. Tilly (der.) (1999) *How Social Movements Matter*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Godelier, M. (1999) *The Enigma of the Gift*, Cambridge: Polity Press.
- Godelier, M. (2011) *The Mental and the Material*, Londra: Verso.

- raeber, D. (2014) "Why is the world ignoring the revolutionary Kurds in Syria?", *Guardian*, 8 Ekim.
- raham, S. ve S. Marvin (2001) *Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Technological Mobilities and the Urban Condition*, Londra: Routledge.
- udynas, E. (2011) "Buen Vivir: Today's Tomorrow", *Development* 54/4: 441-7.
- albwachs, M. (1992) *On Collective Memory*, University of Chicago Press.
- amel, P., Lustiger-Taler H. ve M. Mayer (der.) (2000) *Urban Movements in a Globalising World*, Londra: Routledge.
- amilton-Baillie, B. (2008a) "Shared Space: Reconciling People, Places and Trafic", *Built Environment*, 34/2: 161-81.
- amilton-Baillie, B. (2008b) "Towards Shared Space", *Urban Design International* 13/2: 130-8.
- amilton-Baillie, B. ve P. Jones (2005) "Improving Traffic Behaviour and Safety through Urban Design", *Proceedings of ICE Civil Engineering* 158: 39-47.
- anssen, B. (1998) "Christo's Wrapped Reichstag: Globalized Art in a National Context", *The Germanic Review* 73/4: 350-67.
- ardt, M. (2010) "The Common in Communism", *Rethinking Marxism* 22/3: 346-56. [(der.) Adaman vd. (2017) *Herkesin, Herkes İçin içinde*, çev. Kolektif, İstanbul: Metis.]
- ardt, M. ve A. Negri (2005) *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Londra: Hamish Hamilton. [(2004) *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı.]
- ardt, M. ve A. Negri (2009) *Commonwealth*, Cambridge, MA: Harvard University Press. [(2011) *Ortak Zenginlik*, çev. Efla Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı.]
- arvey, D. (1996) *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford: Blackwell.
- arvey, D. (2012) *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*, London: Verso. [(2015) *Asi Şehirler: Şehir Hakkından Kentsel Devrime Doğru*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis.]
- arvey, D., M. Hardt ve A. Negri (2009) "Commonwealth: An Exchange", *Artforum* 48/3: 210-21.
- ayden, D. (1982) *The Grand Domestic Revolution*, Cambridge, MA: MIT Press.
- énaff, M. ve T. B. Strong (2001) *Public Space and Democracy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- etherington, K. (1997) *The Badlands of Modernity: Heterotopia and Social Ordering*, Londra: Routledge.
- irschon, R. (1998) *Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*, New York: Bergahn Books.
- ite, K. (2012) *Politics and the Art of Commemoration: Memorials to Struggle in Latin America and Spain*, New York: Routledge.
- olloway, J. (2002) *Change the World Without Taking Power*, Londra: Pluto Press. [(2015) *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*, çev. Pelin Siral, İstanbul: Otonom.]

- Holloway, J. (2010) *Crack Capitalism*, Londra: Pluto Press. [(2011) *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: Otonom.]
- Holston, J. (2008) *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*, Princeton University Press.
- Hou, J. (der.) (2010) *Insurgent Public Space*, Londra: Routledge.
- Howard, E. (1902) *Garden Cities of To-Morrow*. At www.archive.org/details/gardenitiesofoOhowa (erişim 19 Ekim 2014).
- Hughes, N. (2011) "Young People Took to the Streets and All of a Sudden All of the Political Parties Got Old.' The 15M Movement in Spain", *Social Movement Studies* 10/4: 407-13.
- Huyssen, A. (2003) *Urban Past: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford University Press.
- Jeffrey, A., C. McFarlane, ve A. Vasudevan (2012) "Rethinking Enclosure: Space, Subjectivity and the Commons", *Antipode* 44/4: 1,247-67.
- Jensen, O. B. (2013) *Staging Mobilities*, Aalborg University Press.
- Jimenez, C. (2008) "From the Lettered City to the Sellers' City: Vendor Politics and Public Space in Urban Mexico, 1880-1926", G. Prakash ve K. M. Kruse (der.), *The Spaces of the Modern City: Imaginaries, Politics, and Everyday Life* içinde, Princeton University Press, 214-46.
- Joyce, P. (2002) "Maps, Blood and the City" P. Joyce (der.), *The Social in Question: New Bearings in History and the Social Sciences* içinde, Londra: Routledge.
- Joyce, P. (2003) *The Rule of Freedom: Liberalism and the Modern City*, Londra: Verso.
- Jyoti, H. (1992) "City as Durbar: Theater and Power in Imperial Delhi", N. Alsayyad (der.), *Forms of Dominance*, Aldershot: Avebury Ashgate.
- Kaejane, G. (2011) "Seven Key Words on the Madrid - Sol Experience, 15M". <http://fromtheplazas.wordpress.com/translations/seven-key-words/> (erişim 14 Ekim 214).
- Kamel, N. (2012) "Tahrir Square: The Production of Insurgent Space and Eighteen Days of Utopia", *Progressive Planning* 191: 36-9.
- Khan-Magowedov, S. O. (1978) *Pioneers of Soviet Architecture: The Search for New Solutions in the 1920s and 1930s*, Londra: Tames ve Hudson.
- Koepnick, L. (2002) "Aura Reconsidered: Benjamin and Contemporary Visual Culture", G. Richter (der.), *Benjamin's Ghosts: Interventions in Contemporary Literary and Cultural Theory* içinde, Stanford University Press.
- Koolhaas, R. (1994) *Delirious New York: A Retroactive Manifesto for Manhattan*, New York: Monacelli Press.
- Kopp, A. (1970) *Town and Revolution. Soviet Architecture and City Planning 1917-1935*, New York: George Braziller.
- Kracauer, S. (1995) *The Mass Ornament*, Cambridge, MA: Harvard University Press. [(2011) *Kitle Süsü*, çev. Orhan Kılıç, İstanbul: Metis.]
- Larmore, C. (1996) *The Romantic Legacy*, New York: Columbia University Press.
- Latour, B. ve P. Weibel (der.) (2002) *Iconoclash: Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*, Cambridge, MA: MIT Press.

- ar, S. (2010) *El Alto, Rebel City: Self and Citizenship in Andean Bolivia*, Durham, NC: Duke University Press.
- Corbusier (1970) *Towards a New Architecture*, Londra: Architectural Press.
- [(1999) *Bir Mimarlığa Doğru*, çev. Serpil Merzi, İstanbul: YKY.]
- Corbusier (1987) *The City of To-morrow and Its Planning*, New York: Dover Publications.
- ebvre, H. (1991) *The Production of Space*, Oxford: Blackwell. [(2014) *Mekânın Üretimi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel.]
- ebvre, H. (1996) *Writings on Cities*, Oxford: Blackwell.
- ebvre, H. (2004) *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*, Londra: Continuum. [(2017) *Mekânın Üretimi*, çev. Ayşe Lucien Batur, İstanbul: Sel.]
- nke, T. (2011) *Biopolitics: An Advanced Introduction*, New York: University Press. [(2016) *Biyopolitika*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: Metis.]
- vin, T. (1995) "Introduction", S. Kracauer, *The Mass Ornament*, Cambridge, MA: Harvard University Press. [(2011) "Giriş", *Kitle Süsü*, çev. Orhan Kılıç, İstanbul: Metis.]
- iebaugh, P. (2008) *The Magna Carta Manifesto*, Berkeley: University of California Press.
- iebaugh, P. ve M. Radiker (2000) *The Many-headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston, MA: Beacon Press.
- ukaitou-Sideris, A. ve R. Ehrenfeucht (2009) *Sidewalks: Conflict and Negotiation Over Public Space*, Cambridge, MA: MIT Press.
- wy, M. ve R. Sayre (2001) *Romanticism against the Tide of Modernity*, Durham, NC: Duke University Press.
- ircuse, P. (1995) "Not Chaos, but Walls: Postmodernism and the Partitioned City", S. Watson ve K. Gibson (der.), *Postmodern Cities and Spaces* içinde, Oxford: Blackwell.
- ircuse, P. ve R. Van Kempen (der.) (2002) *Of States and Cities: The Partitioning of Urban Space*, Oxford University Press.
- issey, D. (2005) *For Space*, Londra: Sage.
- luss, M. (1967) *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, New York: W. W. Norton.
- mos, C. (2010) "Neoliberalism, Identification Process and the Dialectics of Crisis", *International Journal of Urban and Regional Research* 34/1: 210–16.
- entinis, M. (2009) "Peace, Legality, Democracy", *Radical Philosophy* 154: 67–8.
- ethorst, R., J. Gerlach, D. Boenke ve J. Leven (2007) "Shared Space: Safe or Dangerous? A Contribution to Objectification of a Popular Design Philosophy", *WALK 21 Conference*. www.walk21.com/papers/Methorst%20Shared%20Space.pdf (erişim 25 Eylül 2014).
- Midnight Notes Collective (1990) "The New Enclosures", *Midnight Notes* 10. Miller Lane, B. (1985) *Architecture and Politics in Germany 1918–1945*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Mirafab, F. (2004) "Invented and Invited Spaces of Participation: Neoliberal Citizenship and Feminists' Expanded Notion of Politics", *Wagadu: Journal of Transnational Women's and Gender Studies* 1 (Haziran). At www.rrojasdata-bank.info/neolibstate/mirafab.pdf (erişim 20 Ekim 2014).
- Mirafab, F. ve S. Wills (2005) "Insurgency and Spaces of Active Citizenship. The Story of Western Cape Anti-eviction Campaign in South Africa", *Journal of Planning Education and Research* 25/2: 200-17.
- Mittermaier, A. (2014) 'Bread Freedom, Social Justice: The Egyptian Uprising and a SufKhidma', *Cultural Anthropology* 29/1: 54-79.
- Moody, S. ve S. Melia (2013) "Shared Space: Research, Policy and Problems", *Proceedings of the Institution of Civil Engineers - Transport* <http://eprints.uwe.ac.uk/17937/8/tran1200047h.pdf> (erişim 25 Eylül 2014).
- Morgenthau, H. (1930) *An International Drama*, Londra: Jarrolds.
- Motta, S. (2009) "New Ways of Making and Living Politics: The Movimiento de Trabajadores Desocupados de Solano and the 'Movement of Movements'", *Bulletin of Latin American Research* 28/1: 83-101.
- Mumford, E. (2000) *The CIAM Discourse on Urbanism, 1928-1960*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Müştereklerimiz (2013) "Today We Are All Someone New". www.opendemocracy.net/m%C3%BC%C5%9Ftereklerimiz/today-we-are-all-someone-new (erişim 10 Haziran 2014).
- Nandrea, L. (1999) "Grafti Taught Me Everything I Knowabout Space": Urban Fronts ve Borders', *Antipode* 31/1: 110-16.
- Negri, A. (2009) "On Rem Koolhaas", *Radical Philosophy* 154:48-50.
- Notes From Nowhere (2003) *We Are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anticapitalism*, Londra: Verso.
- Öcalan, A. (2011) *Democratic Confederalism*, Londra: Transmedia.
- Ostrom, E. (1990) *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press.
- Ostrom, E., R. Gardner ve J. Walker (1994) *Rules, Games and Common-Pool Resources*, Ann Arbor: University of Michigan Press
- Papavasileiou, E. (2003) "A Personal Account and an Appeal", *Avgi* (Yunan gazetesi), 2 Kasım.
- Peterson, N. (1993) "Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers", *American Anthropologist* 95/4: 860-74.
- Pickvance, C. G. (1995) "Where Have Urban Movements Gone?" C. Hadjimichalis ve D. Sadler (der.), *Europe at the Margins: New Mosaics of Inequality* içinde, Londra: John Wiley ve Sons.
- Pickvance, C. G. (2003) 'From Urban Social Movements to Urban Movements: A Review and Introduction to a Symposium on Urban Movements', *International Journal of Urban and Regional Research* 27/1:102-9.
- Postvirtual (2013) "Historical Atlas of Gezi Park" <http://postvirtual.wordpress.com/2013/06/27/historical-atlas-of-gezi-park/> (erişim 14 Ekim 2014).

- ada Alcoreza, R. (2013) "Buen Vivir as a Model for State and Economy", Rosa Luxemburg Stiftung/Transnational Institute (eds.), *Beyond Development: Alternative Visions from Latin America* içinde, Quito: Fundación Rosa Luxemburg.
- inci re, J. (1995) *On the Shores of Politics*, Londra: Verso. [(2007) *Siyasalın Kıyısında*,  ev. Aziz Ufuk Kılı , İstanbul: Metis.]
- inci re, J. (2006) *The Politics of Aesthetics*, Londra: Continuum.
- inci re, J. (2009a) "A Few Remarks on the Method of J. Ranci re", *Parallax* 15/3: 114–23.
- inci re, J. (2009b) *The Emancipated Spectator*, Londra: Verso. [(2015) * zg rle en Seyirci*,  ev. E. Burak  aman, İstanbul: Metis.]
- inci re, J. (2010) *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, Londra: Continuum. [(2006) *Uyu mazlık Politika ve Felsefe*,  ev. Hakkı H nler, İstanbul: Ara-lık.]
- chter, G. (2007) *Tought-Images. Frankfurt School Writers' Reflections from Damaged Life*, Stanford University Press.
- obinson, J. (2006) *Ordinary Cities: Between Modernity and Development*, Londra: Routledge.
- oggero, G. (2010) "Five Teses on the Common", *Rethinking Marxism* 22/3: 357–73.
- java (2014) Charter of the Social Contract. <http://peaceinkurdistancampaign.com/resources/rojava/charter-of-the-social-contract/> (eri im 7 Mart 2015).
- hacter, R. (2008) "An Ethnography of Iconoclash: An Investigation into the Production, Consumption and Destruction of Street-art in Londra", *Journal of Material Culture* 13/35: 35–61.
- hmitt, C. (2005) *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, University of Chicago Press. [(2016) *Siyasal İlâhiyat*,  ev. A. Emre Zeybeko lu, Ankara: Dost.]
- nucker, J. M. (2014) "Can Prefgurative Politics Replace Political Strategy?" *Berkeley Journal of Sociology* 58: 74–82.
- nnett, R. (1993) *The Conscience of the Eye*, Londra: Faber and Faber. [(2013) *G z n Vicdanı*,  ev. S ha Sertabibo lu, İstanbul: Ayrıntı.]
- nnett, R. (1994) *Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization*, Londra: Faber and Faber. [(2014) *Ten ve Ta : Batı Uygarlığında Beden ve  ehir*,  ev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.]
- nnett, R. (1995) "Theory", *Harvard University Graduate School of Design News (GSD)* Summer issue: 54–6.
- nnett, R. (2009) *The Craftsman*, New York: Penguin Books. [(2013) *Zanaatk r*,  ev. Melih Pekdemir, İstanbul: Ayrıntı.]
- mmel, G. (1997) "Bridge and Door", N. Leach (der.), *Rethinking Architecture* içinde, Londra: Routledge.
- mone, A. (2008) "The Last Shall Be the First: African Urbanities and the Larger Urban World", içinde A. Huyssen (der.), *Other Cities, Other Worlds: Urban Imaginaries in a Globalizing Age*, Durham, NC: Duke University Press.
- trin, M. (der.) (2006) *Horizontalism: Voices of Popular Power in Argentina*, Oakland: AK Press.

- Sitrin, M. (2012) "Pulling the Emergency Brake", *Tidal: Occupy Theory, Occupy Strategy* 2: 6-8.
- Smith, N. (1996) *New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City*, Londra: Routledge.
- Smith, N. ve P. Williams (der.) (1986) *Gentrification of the City*, Boston, MA: Allen ve Unwin. [(2015) *Kentin Mutenalaştırılması*, çev. Melike Uzun, İstanbul: Yordam.]
- Soja, Ed. W. (2000) *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*, Malden MA: Blackwell.
- Solà-Morales Rubió, Ignasi de (1995) "Terrain Vague", C. Davidson (der.), *Anyplace* içinde, Cambridge, MA: MIT Press.
- Solnit, R. (2009) *A Paradise Built in Hell: The Extraordinary Communities That Arise in Disaster*, New York: Penguin.
- Sorkin, M. (der.) (1992) *Variations on a Theme Park*, New York: Hill ve Wang.
- Sotiris, P. (2009) "Rebellion of Greek Youth", *Radical Philosophy* 154: 65-6.
- Souza, M. L. de (2006) "Together with the State, despite the State, against the State: Social Movements as 'Critical Urban Planning' Agents", *City* 10/3: 327-42.
- Stavrides, S. (2002a) *From the City-Screen to the City-Stage* (Yunanca), Atina: Ellinika Grammata.
- Stavrides S. (2002b) "Inhabitation and Otherness: Refugees and Immigrants in the City", T. Koubis, T. Moutsopoulos ve R. Scofer (der.), *Athens 2002 Absolute Realism* içinde, Eighth International Exhibition of Architecture, Venice Biennale, Atina: Hellenic Ministry of Culture – Association of Greek Architects.
- Stavrides, S. (2009) "Espacialidades de Emancipación y 'la Ciudad de Umbrales'", J. Holloway, F. Matamoros ve S. Tischler (der.), *Pensar a Contrapelo: Movimientos Sociales y Reflexión Crítica* içinde, Buenos Aires: Herramienta.
- Stavrides, S. (2010a) "The December 2008 Youth Uprising in Athens: Spatial Justice in an Emergent 'City Of Thresholds'", *Spatial Justice* 2. www.jssj.org/article/la-revolte-de-la-jeunesse-athenienne-de-decembre-2008-la-justice-spatiale-dans-une-ville-des-carrefours-emergente/ (erişim 23 Ekim 2014).
- Stavrides, S. (2010b) *Towards the City of Thresholds*, Trento: Professionaldreamers. [(2016) *Kentsel Heterotopiyalar*, çev. Ali Karatay, İstanbul: Sel.]
- Stavrides, S. (2012) "Squares in Movement", *South Atlantic Quarterly* 111/3 (Yaz): 585-96.
- Stavrides, S. (2013) "Contested Urban Rhythms: From the Industrial City to the Post Industrial Urban Archipelago", R. J. Smith ve K. Hetherington (der.), *Urban Rhythms: Mobilities, Space and Interaction in the Contemporary City* içinde, Londra: Wiley-Blackwell.
- Stavrides, S. (2014a) "Open Space Appropriations and the Potentialities of a 'City of Thresholds'", M. Mariani ve P. Barron (der.), *Terrain Vague: Interstices at the Edge of Pale* içinde, New York: Routledge.
- Stavrides, S. (2014b) "What Does a Settlement's Layout Show about the Society that Inhabits it? On the Importance of Thinking-Trough-Images", S. Souvatzi ve A.

- Hadji (der.), *Space and Time in Mediterranean Prehistory* içinde, New York: Routledge.
- Irwin, K. (2001) "The Sovereign Individual and Michael Taussig's Politics of Defacement", *Nepantla* 2/1: 205–20.
- Koronos, N. (1972) *Histoire de la Grèce Moderne*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Lyngedouw, E. (2009) "Civil Society, Governmentality and the Contradictions of Governance-beyond-the-State: The Janus-face of Social Innovation", D. MacCallum, F. Moulaert, J. Hillier ve S. Vicari Haddock (der.), *Social Innovation and Territorial Development* içinde, Surrey: Ashgate.
- Lyngedouw, E. (2011) "The Zero-Ground of Politics: Musings on the Post-Political City", T. Kaminer, M. Rombles-Duran ve H. Sohn (der.), *Urban Asymmetries. Studies and Projects on Neoliberal Urbanization* içinde Rotterdam: 010 Publishers.
- Systemic Alternatives (2011) *Vivir Bien: Notes for the Debate*. <https://systemicalternatives.files.wordpress.com/2014/07/buen-vivir-english-30-jul-2014.pdf> (erişim 7 Mart 2015).
- Urfi, M. (1990) *The Sphere and the Labyrinth: Avant-gardes and Architecture from Piranesi to the 1970s*, Cambridge, MA: MIT Press.
- ATORT Kurdistan (2012) *Demokratische Autonomie in Nordkurdistan*, Hamburg: Mesopotamien Verlag <http://demokratischeautonomie.blogspot.eu/files/2012/10/da-webversion.pdf> erişim 7 Mart 2015).
- Taussig, M. (1999) *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford University Press.
- Thomas, M. J. (1978) "City Planning in Soviet Russia (1917–1932)", *Geoforum* 9: 269–77.
- Wally, C. ve L. Wood (2012) *Social Movements 1768–2012*, Londra: Paradigm. [(2008) *Toplumsal Hareketler*, çev. Orhan Düz, İstanbul: Babil.]
- Younge, B. (2000) "When Memory Shoots Oblivion", *Rizospastis* (Yunan gazetesi), 11 Haziran.
- Turner, V. (1974) *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Turner, V. (1977) *The Ritual Process*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Turner, V. (1982) *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, New York: PAJ.
- Zanavara, H. (2000) "They Tear Down History", *Kyriakatiki* (Yunan gazetesi), 25 Mart.
- Robinson, F. (2012) *Tower and Slab: Histories of Global Mass Housing*, New York: Routledge.
- Urry, J. (2000) *Sociology beyond Societies: Mobilities for the Twenty-first Century*, Londra: Routledge.
- Urry, J. (2004) "The 'System' of Automobility", *Theory, Culture and Society* 21/4–5: 25–39.
- Urry, J. (2007) *Mobilities*, Cambridge: Polity Press.

- USINA (2006) "Self-administered Vertical Habitation for Densely Populated Urban Conditions – Copromo, União da Juta e Paulo Freire Projects. Brazil", in *BSHF Report, December 2006*. http://courses.arch.ntua.gr/fsr/134924/BSHF_Final_Usina_Brasil.pdf (erişim 25 Eylül 2014).
- Vahl, H. G ve J. Giskes (1990) *Traffic Calming through Integrated Urban Planning*, Paris: Amarcande.
- Van Gennep, A. (1960) *The Rites of Passage*, Londra: Routledge ve Kegan Paul.
- Virno, P. (1996) "Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus", P. Virno ve M. Hardt (der.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Virno, P. (2004) *A Grammar of the Multitude*, Los Angeles: Semiotext(e). [(2013) *Çokluğun Grameri*, çev. Münevver Çelik, İstanbul: Otonom.]
- Vlachos G., G. Yannitsaris ve E. Hadjicostas, (1978) "Housing the Asia Minor Refugees in Athens and Piraeus between 1920 and 1940", *Architecture in Greece* 12: 117–24.
- Vrychea A. (2003) "A Spurious Remodelling", *Avgi* (Yunan gazetesi), 15 Haziran.
- Walsh, K. (2010) "Development as Buen Vivir: Institutional Arrangements and (De)colonial Entanglements", *Development* 53/1: 15–21.
- Wa-Mungai, M. (2009) "Innovating 'Alternative' Identities", K. Njogu ve J. Middleton (der.), *Media and Identity in Africa* içinde, Edinburgh University Press.
- Wa-Mungai, M. (2010) "Hidden \$ Centz: Rolling the Wheels of Nairobi Matatu", H. Charton-Bigot ve D. Rodriguez-Torres (der.), *Nairobi Today: The Paradox of a Fragmented City* içinde, Dar es Salam: Mkuki na Nyota.
- Weigel, S. (1996) *Body- and Image-Space. Re-reading Walter Benjamin*, Londra: Routledge.
- Zednicek, W. (2009) *Architektur des Roten Wien*, Viyana: Verlag Walter Zednicek.
- Zibechi, R. (2007) *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*, Lima: Programa Democracia y Transformación Global and Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Post Grado, UNMSM.
- Zibechi, R. (2010) *Dispersing Power: Social Movements as Anti-State Forces*, Oakland: A Press.
- Zibechi, R. (2012) *Territories of Resistance: A Cartography of Latin American Social Movements*, Oakland: AK Press.
- Zukin, S.(1995) *The Cultures of Cities*, Cambridge: Blackwell Publishers.

DİZİN

A

- Agamben, Giorgio, 33, 36, 37, 102-3, 171
Agroville'lar (tarım köyleri), 108
ağ oluşturma, 49-50, 73-4, 122-3
Alexandras Kompleksi:
Atina Muharebesi, 89, 188
bugünün göçmen yerleşimcileri, 98
Kentsel gözeneklilik, 83, 90, 93
müşterekleşme mekânları olarak
alana'lar, 91-2
nüfus mübadelesi mültecileri 83, 122, 187
Olimpiyatlar esnasında yapılan tahri-fat, 186-8
ortak dış mekân, 86-7, 96-8
sakinler tarafından yapılan canlandır-ma etkinlikleri, 93-5
sosyal konut, 85
tasarım, 86-7
terkedilen kamusal alan, 90-2
Traverso'nun bisikleti, 195-199
ve hapishane, 88
alternatif ekonomi, 60-2, 243
Anderson, Elijah, 153
anıtlar, 184
antropoloji, 41, 54-7, 65-67, 212-14, 227-9
arabalar, 134, 222
Arap Baharı, meydanlar hareketi, 20
Arjantin:
piqueteros hareketi, 190-191, 229
Traverso'nun bisikleti, 195-199
Ayrıca bkz.
Buenos Aires
artık müşterek, 211
Atina:
Atina Muarebesi, 89, 188
gençlik isyanı, 158, 172, 234
Syntagma Meydanı İşgali, 160, 161-3, 166-7

Ayrıca bkz.

Alexandras Kompleksi
Navarinou Parkı

Augé, Marc, 177-8, 228
Aureli, Pier Vittorio, 30
avlular, 116
aylaklar, 223, 224-5

B

- balkonlar, 95
Banksy, 194
Barselona, 141, 191, 192
Baudrillard, Jean, 39
Bauman, Zygmunt, 223, 224-5
Benjamin, Walter:
bilinçdışı optik, 185
flâneur, 78, 222-3
gözeneklilik ve kentsel hayat, 75-6
imgeler içinde düşünme, 204-7
iz, 199
Napoli, 75, 87, 123, 150-1
ve Haussmann, 130
Berlin:
Christo'nun Reichstag binasını pa-ketlemesi, 182-6
sosyal konut, 113-4
Bhabha, Homi, 157-8
bilgi ekonomisi, 61
Blau, Havva, 116, 117
Blomley, Nicholas, 91
Bolivya:
anayasası, 242
El Alto, 54, 252
yerli hareketleri, 240, 241-3
Borden, Iain, 192
Bourdieu, Pierre, 201, 227
Brezilya:
kırkent yerleşimleri (*assentamentos rururbanos*), 108

konut ihtiyacı ve toprak işgalleri, 104-109
mutirão (karşılıklı yardım), 107, 110, 127
oikos'un politikleşmesi, 103, 104
tarım köyleri (*agrovila*'lar), 108
ve hareket halindeki toplumlar, 100-1
Ayrıca bkz.
São Paolo
1 *vivir* (refah), 239-43
nos Aires:
Argentinazo, 53, 157, 173, 252
villas miserias (gecekondu), 38
varlıklar, 131-2, 222

leira, Teresa, 104
arino, Cesare, 211
isto (sanatçı), 182-186, 197
municipalidad, 239
munitas, 65-67
siderant, Victor, 219
sertlik, 110

k salgını, 41
me pratikleri, 17-18, 47, 48, 49, 73
uk teorisi, 169-71

ınışma, 173
Certeau, Michel, 40, 126, 159, 225
euzé, Gilles, 35
rem kurbanları, 73
olinci iktidar, 34-38
açlama, 150-1, 153-4
ı-Kommuna (komünal ev), 118-20
umsanabilir dünyanın paylaşımı, 44, 181, 206, 210, 213
ince-imgeleri (*Denkbilder*), 201-16:
kavram, 201-2
kentsel deniz, 37-9, 41
mikromantıksal düşünme, 205, 209-10
Siane Toplumu, 213
takımda olarak şehirler, 29-32

ve eleştirel düşünce, 201-3
ve kadim medeniyetler, 207
ve mekânsal ilişkiler, 206-7
ve müşterek-içinde-düşünme, 206, 251

E

Edensor, Tim, 151
egemen iktidar, 31-5
Ehrenfeucht, Renia, 149
ekonomi, alternatif ekonomiler, 60-2, 243
Ekvador:
anayasa, 242
yerli hareketi, 240, 241-2
El Alto (Bolivya), 54, 252
enformasyon paylaşımı, 47, 157- 158
erişim, kaynaklara, 61-2
eşik mekânları:
Anadolu'dan gelen mülteciler, 97
anlamı, 19
ayırıştırma ve bağlantılandırma edimleri, 76
düzenlenmiş alanlar tarafından yerinden edilmiş, 77
farkındalığı, 78
kabul edilme mekânları, 67
kapılar ve köprüler, 76, 228
mekânsal yapıntılar, 77
meydanlar hareketi esnasında, 165
sembolik anlamı, 65
temsilleri, 76
eşiklik, 66-67, 229-31, 237
eşitlik, 51, 232-3, 256
eşitlikçi paylaşım, 54, 57-8

F

Familistere, 219, 220
Filistin, İsrail Duvarı, 194
flâneur, 78, 222-3
Foucault M.:
disiplinci iktidar, 34-5, 37
egemen iktidar, 31-3, 35
güvenlik iktidarı, 39-41
heterotopya üzerine, 81-2
normalleştirme, 28
ve özgürlük, 219

Fourier, Charles *phalanstère*, 218
Frankfurt, sosyal konut, 112,113
Frankfurt Okulu, 203

G

Geçim, 46
Ayrıca bkz.
sokak satıcıları
geçiş ritüelleri, 66-7
Gemeindebauten, 116-7
gerilla bahçıvanlığı, 191
Gezi Parkı işgali, 64, 164
Giuliani, Rudy, 139
Godelier, Maurice, 201, 212-4
Godin, Jean-Baptiste André, *Familistere*,
219, 220
göçmenler, 139, 223, 224
grafiti, 158, 193-8
gözetim, 34
Gropius, Walter, 113
Guise, *Familistere*, 220, 221
güvenlik iktidarı, 39-41
güvenlikli siteler, bkz. kentsel muntikalar

H

hafıza:
kolektif hafıza, 177, 180-182, 188-90,
196
resmi hafıza manipülasyonları, 189
şokları, 179-80, 185
Halbwachs, Maurice, 180-1
Hardt, Michael, 47-8, 102, 169, 170-1
hareket halindeki topluluklar, 99-101,
110, 125-8, 157
Harvey David, 50, 77, 250
Haussmann, Baron Georges-Eugène,
130-1, 134
hediye sunumu ve kabulü, 110
Henaff, Mikael, 180
heterotopya:
Foucault üzerine 79-80
kavram, 75
öteki hakkındaki farkındalık, 80-3
ve Alexandras Kompleksi, 88-9
Hiristiyanlık, kolektif hafıza, 180

Hindistan, Yeni Delhi, 207-8
Hirschon, Renée, 87, 122
Holloway John, 19, 172, 213
Holston, James, 103
Huyssen, Andreas, 183

İ

icatçılık, 126-8, 144-5, 150-1
ihtimaller mekânı, 44
iktidar:

disiplinci iktidar, 34-8
egemen iktidar, 31-5
güvenlik iktidarı, 40
kırmızı bölgeler, 37
paylaşımı, 58, 252
ve kapitalizm, 213

iletişim, 53, 157

internet, 158

İspanya:

15M hareketi, 56
hükümetin devrilmesi, 158
Puerta del Sol İşgali, 163
Ayrıca bkz.
Barselona

İstanbul, Gezi Parkı İşgali, 64, 164

İşgal Et, 56, 173, 250

J

Jimenez, Christina, 149
Johannesburg sokak satıcıları, 148
Joyce Patrick, 40
Jyoti, Hosagrahar, 207

K

kadınlar, 117, 122, 124, 167

kadim medeniyetler, 207

kapitalizm:

içinde ve karşısındaki müsterekleş-
me pratikleri, 48, 62, 155-6, 248
ve çitleme pratikleri, 17-18
ve iktidar, 213

kartografya, 35

kaykay, 192-3

kaynaklar, ortak havuz kaynakları, 61

kent mekânı, 38, 75-6, 136-40

ıtsel:
 deniz, 37-9, 41
 düzenleme, 27-8
 eşya, 237
 kimlikler, 77-8
 takımada, 29-31
 terapötik mantık, 129
 yerleşimler (*assentamentos rururba-*
nos), 108

ıtsel mıntıka:
 çitleme pratikleri, 48
 egemen iktidar düzenlemeleri, 31-5
 mekân-zamansal düzenleme, 27
 müşterek dünyaları çevrelemek, 43
 normalleştirme, 28-9, 39, 41
 São Paulo, 104

an-Magowedov, Amet, 120

mızı bölgeler, 37

ıl Viyana, sosyal konut, 112- 116

nlık, geçiş kimlikleri, 228

nlık kontrolleri, 39

nut:
 Brazilya'daki toprak işgalleri, 105-6
 tarım köyleri (*agrovila*'lar), 108
 União da Juta Kompleksi, 107
 Ayrıca bkz.
 Alexandras Kompleksi ve sosyal konut

olhaas Rem, 29

pp, Anatole, 118

rallar, 51, 109, 255

rdistan, Rojava Devrimi, 253

zmin, T., 119

in Amerika:
buen vivir, 239-43
communalidad, 239-41
pachakutik, 241
 toplumsal hareketler, 240-4
 Ayrıca bkz.
 Arjantin, Bolivya ve Brezilya
 Corbusier, 132-5, 138
 èbvre, Henri, 40
 iebaugh, Peter, 45, 102
 ukaitou-Sideris, Anaastasia, 149
 tyens, Edward, 207

M
 Madrid, Puerta del Sol İşgalleri, 163
 Madun failliği, 157-8
matatu minibüsleri, 144-5
 May, Ernst, 113
 meclisler, 55, 56, 162
 mekân:
 paylaşılan mekân, 135-7, 141-5
 ve kolektif hafıza, 177-80
 mekân-müşterekleşmesi bkz. müşterek
 mekân,
 mekânsal ilişkiler, 206-7
 Meksika:
 deprem ağları, 73-4
 Morelia, 149
 Oaxaca Komünü, 53, 238-9, 251
 Zapatistalar, 57, 199, 229, 252-4
 merdivenler, komünal mekân, 95
 meydanlar hareketi:
 kolektif eylem, 157-9
 eşitlikçi demokrasi, 167
 Gezi Parkı İşgali, 64, 164
 ve ulusal bayraklar, 166
 ortak kimliğe sahip olmayan katılımcılar, 166
 İşgal Et, 56, 173, 250
 Puerta del Sol İşgali, 163
 muhalif siyaseti yeniden icat etmek, 172
 dayanışma, 173
 Syntagma Meydanı İşgali, 160, 161-2, 167
 Tahrir Meydanı, 58, 164, 167
 terminoloji, 155
 “biz” ve mekân-müşterekleşmesi, 168-9
 yazılanlar 168,
 Mısır, Tahrir Meydanı işgali, 58, 164, 167
 mikromantıksal düşünme, 205, 209-10
 mimari:
 Manhattan, 29
 Modern Hareket, 85-6, 111, 113, 136, 221
 Panopticon, 35
 parmak planı, 115

Ayrıca bkz.
Baron Haussmann, Georges-Eugène,
Le Corbusier,
sosyal konut
Miraftab, Faranak, 127
Modern Hareket, 85-6, 111, 113, 136, 221
motorlu taşıtlar, 133, 134, 142-3, 144, 222
MST (Topraksız İşçi Hareketi), 108
Mussolini, Benito, 135
mutabakat, 44, 55
Ayrıca bkz.
Uyuşmazlık
mutenalaştırma, 37-8, 135-8
mutirão, 107-8, 110, 127
mülkiyet hakları, 214
mülteciler, 84-5, 96, 122, 223, 224
müşterek dünyalar, 43-5
müşterek mekân:
göçmenlerin kullanımı, 225
gözeneklilik, 75-6, 124
insanlar tarafından "alınmış", 109
kamusal alana karşı, 109-10
kamusal ve özel 16, 63
kapitalizmin içinde ve karşısında,
247-51
sunulan mekân, 110
tanım, 16
temsil üzerine mücadeleler, 202
ve toplumsal ilişkiler, 246-7
müşterekler:
artık müşterek, 211
maddi ve maddi-olmayan, 47, 213
müşterek sahnesini yeniden sergile-
mek, 59, 210
müşterekleşme:
antikapitalist imkânlar, 48, 50, 155-
6, 167-8
etkinlikleri, 86-7, 93-5
gelecek ihtimalleri, 243-4
genişleyen müşterekleşmenin ku-
rumları, 51-54
icat etme süreci, 102
ilham kaynağı, 68
kavramları, 45-8
kıyaslanabilirlik, 52

kuralları, 109, 255
müşterekleşme dünyaları, 43-4
pratikleri, 15, 46
süreç olarak, 246, 256
tercüme edilebilirlik, 52
ve bilginin dağıtımı, 101
ve ötekiler, 83

N

Nairobi, *matatu* minibüsleri, 144-5
Napoli, 75, 87, 123, 150-1
Navarinou Parkı, 231-7:
kolektif öz yönetim, 52, 231-2, 237
müşterek mekân, 237
ve uyuşturucu bağımlıları, 232, 234
düzen, 231-2
eşik mekânı, 231, 237
ve polis faaliyeti, 232-3, 234-5
kentsel eşya, 237
Negri, Antonio, 47-8, 102, 169, 170-1, 211
New York, 139, 153
Nijeryalı sokak satıcıları, 148, 150, 225
normalleştirme, 28-9, 39, 41

O

Oaxaca Komünü, 53, 238-9, 251
Obrador, A.M. Lopez, 139
ortak duyu, 210
Ostrom, E., 61
otel lobileri, 208-9

Ö

Öcalan, Abdullah, 252
Ötekilik:

Atina'daki mülteciler, 74, 85, 92
farkındalık, 78-9, 106
teatrallik aracılığıyla köprüler inşa
etmek, 151-2
ve kentsel kimlikler, 77-8
Ayrıca bkz.
sokak satıcıları
özgürlük imgeleri (ütopya), 218-21
özneleşme, 19, 46, 59, 148, 170-1

P

- pachakutik*, 241
- Panopticon, 35
- Paris komünü, 229, 252
- paylaşılan mekân, 135-7, 141-5
- phalanstères*, 218
- piqueteros* hareketi, 190, 229
- polis:
 - ve Navarinou Parkı, 232-3, 234-5
 - ve siyaset, 44, 59
- Puerta del Sol İşgali, 163

R

- Rancière, J. :
 - duyu konfigürasyonları, 210
 - duyumsanabilir olanın paylaşımı, 206, 210, 213
 - polis ve siyaset, 44, 59
 - ve müşterek mekân, 163
 - ve siyasal özneleştirme, 19
 - ve siyaset, 59
- Reichstag Binası, 182-6
- Richter, Gerhard, 203, 206
- ritmiklik, 40
- ritüeller, 65, 67, 227
- Rojava Devrimi, 253
- rövanşist şehir, 137

S

- São Paulo:
 - güvenlikli siteler, 104
 - João Candido, 106
 - periferias*, 38
 - rolezinho*, 42
 - Sem Teto Hareketi, 105
 - União da Juta topluluğu, 107
- Schmitt, Carl, 33
- Sem Teto Hareketi, 105
- Sennett, Richard, 126, 193-4
- Siane toplumu (Yeni Gine), 213
- Simmel, Georg, 76, 228
- Simone, AbdouMaliq, 145
- Sitrin, Marina, 173
- siyasal özneleşme, 19, 49, 59, 148, 170
- Skewes, Juan Carlos, 125

Smith, Neil, 137

sokak satıcıları, 139, 147

sokaklar:

- bulvarlar, 131-2, 222
- erişime karşı güvenlik, 149-150
- gösteriler, 190-1
- kent yaşamının ön koşulu, 129
- kuşaklar, 134
- paylaşılan mekân, 135-7, 141-5
- sokak kodu, 153
- Sokakları Geri Kazan Hareketi, 190
- tahrifat jestleri, 191-4
- yayaların araçlardan ayrışması, 133, 134, 135, 142-3
- yoksullar için geçim alanı, 145-7
- zenginliği ve iktidarı gösteren mekân, 131-2
- Sokakları Geri Kazan Hareketi, 190
- Solnit, Rebecca, 73
- sosyal konut:
 - “parmak planı”, 115
 - dom-Kommuna* (komünal ev), 118-20
 - Kızıl Viyana, 112-6
 - komünal tesisler, 112, 114, 116
 - mahalleler (*Siedlungen*), 114-6
 - Sovyet Rusya, 112
 - Şili'deki yeni gelişme ve mekânın parçalanmışlığı, 124-5
 - toplumsal yoğunlaştırucular, 119
 - União da Juta Topluluğu, 107
 - ve Modern Hareket, 111
 - ve mülkiyet, 91, 118
 - Weimar Cumhuriyeti, 112-3
 - yerleşimci katılımı eksikliği, 121
 - Yunanistan, 85, 122
 - Ayrıca bkz.
 - Alexandras kompleksi,
- sosyal medya, 157, 160
- sosyal özgürleşme, 45
- Souza M.L. de, 108
- SSCB, sosyal konut, 112, 117
- Strong, Tracy B., 180
- Syntagma Meydanı İşgali, 160, 161-3, 166-7
- Suriye, Rojava Devrimi, 253

Ş

Şili, *poblador*, 229

T

tahrifat:

Christo'nun Reichstag binasını pak-
ketlemesi, 182-4, 188
grafi, 158, 188-205
Olimpiyatlar esnasında Alexandras
Kompleksi, 186
örtük şiddet, 179
resmi hafıza manipülasyonları, 189
ritüel anlamı, 179
sokağın hatları, 190-2
Traverso'nun bisikleti 195-199
ve hafıza şokları, 179-80, 185
ve kolektif hafıza, 183-5
yeniden tescilleme, 157

Tahrir Meydanı İşgali, 58, 164, 167

tasarlayıcı siyaset, 230

Taussig, Michael, 179

Taut, Bruno, 113

terörizm, İspanya, 158-9

tescilleme edimleri, 157

toplumsal hareketler:

gelecek müşterekleşme siyaseti, 241,
243
hareket halindeki topluluklar, 99-
103, 109-10, 125-8, 160, 165
İşgal Et, 56, 173, 250
kentsel hareketler, 101-5
MST (Topraksız İşçi Hareketi), 108
özellikleri, 99
piqueteros, 190, 229
Sem Teto, 105
siyasallaşma, 104
ve eşik mekânları, 229

toplumsal yaşam, 46

toplumsal yoğunlaştırıcılar, 118-9

toprak işgalleri, 105-6

trafiğin yönetimi, 133-5, 142

Traverso'nun bisikleti, 195-199

Tunus, isyan, 172

turizm, 224

Turner Victor, 65-6

U

uyuşmazlık, 210-1

uyuşturucu bağımlıları, 232, 24

Ü

ütopya, 218-21

W

Weimar Cumhuriyeti, sosyal konut, 112-
3, 121

V

veba salgını olan kentler, 36

Viyana, sosyal konut, 112, 116, 121

Virno, Paolo, 170

Y

yayalar, 133, 134, 142-4

Yeni Delhi, 207-8

Yeni Gine, Siane Toplumu, 213

Yunanistan:

Anadolu faciası, 83

Atina Muharebesi, 89

Alman İşgali, 88-9

Türkiye ile yapılan nüfus mübade-
lesinden gelen mülteciler, 85-6, 122
sosyal konut, 121-3

Ayrıca bkz.

Alexandras Kompleksi ve Atina

yurttaşlık, başkaldıran yurttaşlık, 103

yürüme, 222

Z

Zapatistalar, 57, 199, 229, 250-2

Zibechi, Raul, 54-5, 99, 124, 127