

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

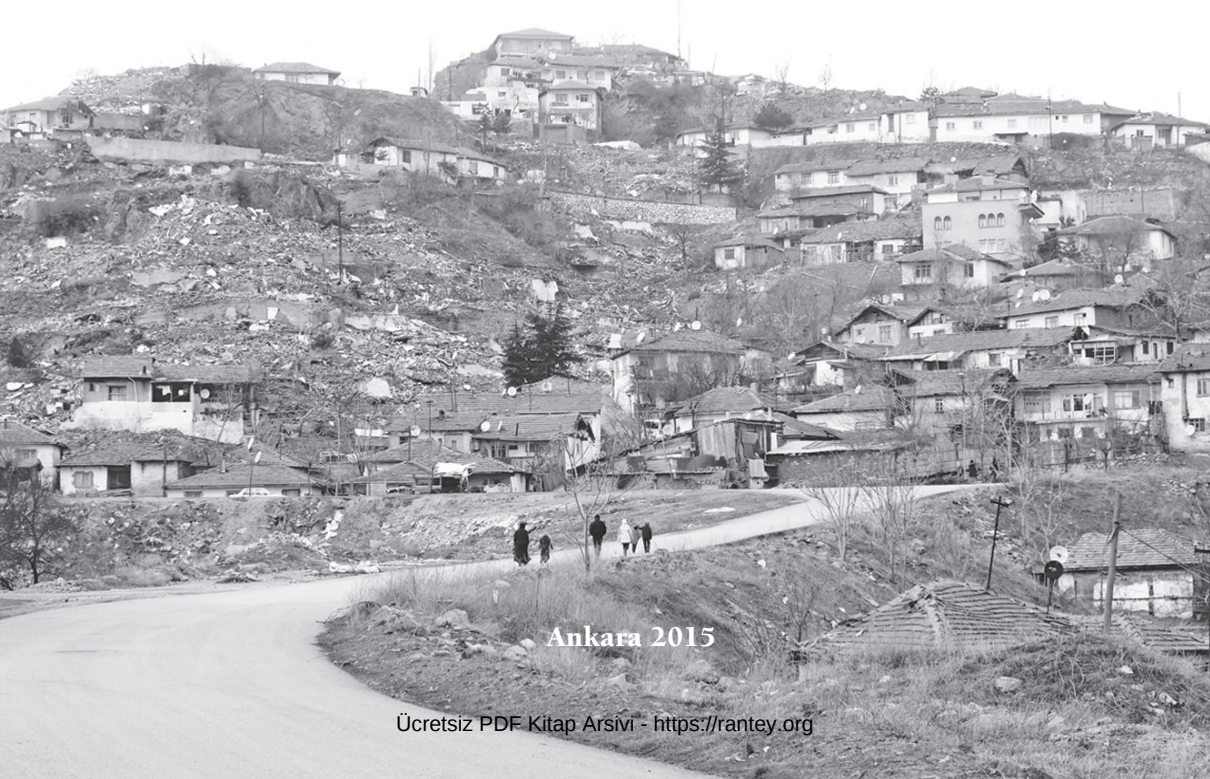
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

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

Eşiktekiler

Gecekondu Folklorunda
İnsan - Zaman - Mekân

Evrım Ölçer Özünel



Ankara 2015

Eşiktekiler

Gecekondu Folklorunda
İnsan - Zaman - Mekân

Yazar

Dr. Evrim Ölçer Özünel

ISBN: 978-605-4692-83-5

Kapak Fotoğrafı

Tuna Yıldız

1. Baskı

Nisan, 2015 / Ankara

100 Adet



Grafiker®

Yayınları

Yayın No: 159

Web: grafikeryayin.com

Kapak ve Sayfa Tasarımı

Baskı ve Cilt



Grafiker®

Grafik-Ofset Matbaacılık Reklamcılık

Sanayi ve Ticaret Ltd. Şti.

1. Cadde 1396. Sokak No: 6

06520 (Oğuzlar Mahallesi)

Balgat-ANKARA

Tel : 0 312. 284 16 39 Pbx

Faks : 0 312. 284 37 27

E-mail : grafiker@grafiker.com.tr

Web : grafiker.com.tr

“Dünyada bilgiden daha aziz ne var; bilgisiz denmesi, insan için ağır hakarettir. Ömrünü tecrübeyle geçirmiş, bilgili kişi, ne der, dinle: Bilgisiz başköşede yer bulursa, başköşe eşik ve eşik de başköşe sayılır. Eğer bilgeye eşikte bir yer rastlarsa, o eşik başköşeden daha iyi ve yüksek olur. Bütün bu saygı yalnızca bilgi içindir; dünyada yeri gerek başköşe, gerek eşik olsun.”

Kutatgu Bilig (Arat 2006: 131-133).

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	7
ÖN SÖZ.....	9

GİRİŞ

ALAN ANLATICISININ GÖZÜNDEN GECEKONDU YAŞAMI

Halk Biliminde Değişen Tanımlar Dönüşen Bağlamlar.....	27
Gecekondu Çalışmalarında Geleneksel Kültür.....	32

BİRİNCİ BÖLÜM

MEKÂN: YAŞAYAN EVLERDEN APARTMAN KAFESLERİNE

Bir Ev Kondurmak, Evlerden Bir Mahalle Yaratmak.....	49
İmece İnşaatlar ve Ödünçleme.....	57
<i>“Bilmem ki Kaç Ev Kondurdum, Kaçını Uçurdum”:</i>	
Bir Gecede Kondu Bir Günde Uçtu.....	60
<i>“Hele Bir Yaz Gelsin Bahçenin Tadına Doyulmaz”:</i> Gecekondu Bahçeleri.....	63
<i>“İnşaatların Ortasında Bir Tek Bizim Tandır Kaldı O da Direniyo İşte...”:</i>	
Gecekonduda Tandır Kültürü.....	71
<i>“Bizimkisi Anlaşmalı Boşanma”:</i>	
Gecekondudan Apartmana Geçişte Kültürel Melezleşme Hâlleri.....	80
<i>“Komşu Komşunun Külüne Muhtaç”:</i>	
Yıkılan Mekânlar Kaybolan Komşuluklar.....	82
Salondan Camlı Balkonlara Yeni Mekân Biçiminin Kullanımı.....	93
<i>“Şırp Şırp Sofra Bezi Çırpmayı Çamaşır Asmayı Özledim”:</i>	
Apartman Kuralları ve Yeni Davranış Kalıpları.....	101
<i>“Ben Böyle Masada Doyduğumu Bile Bilmiyom”:</i>	
Yer Sofrasından Yemek Masasına Yeme İçmenin Dönüşümü.....	105
Kilerden Balkona Saklama Kültürü.....	108
Geri Dönüşüm ve Tüketim Kültürü.....	112
Kara Kuzu, Kuyruğu Uzun, Gider Yazın Gelir Kışın: Soba.....	116

İKİNCİ BÖLÜM

ZAMAN: MELEZ ZAMANLAR: GECEKONDUDA GELENEK VE AKTARIM

Eşiği Geçmek: Gececonduda Zaman ve Ritüel	122
<i>"İşiniz Bitmesin, Suyunuz Yetmesin":</i> Gececondunun Al Kızları ve Al Ocakları	128
Bebeğimiz Doğdu Görelim, Beşiğini Düzelim, Kırkını Uçuralım	139
<i>"Arı Yorgan Yüzlerim, Üzerini Düzelerim, Kınamayın Komşular, Asker Yolu Gözlerim"</i>	146
Şerbetimiz İçildi, Çeyizimiz Serildi, Haydin Kınamızı Yakalım	148
Düğünümüz Var Bekleriz: Gececonduda Düğün ve Duvak Açma	153
<i>"Gün Gel Gün Gel, Kır Atına Bin Gel, Bir Kaşık Yağmuru, Atının Kuyruğuna Çala Çala Gel":</i> Kent Eşiğinde Bahar Zamanı	157
<i>"Yağ Yağ Yağmur, Teknede Hamur, Cıcıklı Kirman Göbekli Harman"</i>	161
Evveli Biz Köydeyken: Gececondudan Apartmana Nostaljik Hayaller	162
<i>"Beyaz Gelinler",</i> Yeni Komşular: Gececonduda Zaman ve Teknoloji	173
Kent Eşiğinde Zamana Direnen Kuşaktan Kuşağa Aktarım	188

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN: GELENEKSEL BİLGİ, SÖZÜN GÜCÜ VE ŞİFA

Herkes İçinde Bir Hikâye Saklar: Gececonduda Özyaşam Deneyimleri ve Geleneksel Bilgi	201
Gececondu Sokağında Çocuk Olmak, Apartmanda Büyümek	206
Evvel Zaman Anlatıları: Gececonduda Yaşayan Anlatı Kültürü	218
<i>"Her Şey Doktor Değil, Bazen de Yer Gök Dua İle..."</i> : Gececonduda Halk Hekimliği Uygulamaları	223
<i>"Üzerliksin Efasin Her Dertlere Devasin"</i> : Beşikten Eşiğe Nazar İnancı	236
Her Geceyi Kadir Her Geleni Hızır Bil	243
SONUÇ	249
KAYNAKLAR	257
FOTOĞRAFLAR	271

TEŞEKKÜR

Bu kitap her kitap gibi aslında pek çok kişiye teşekkür borçlu. Akademik bir alan araştırmasının zorlu ve yoğun günlerinde eşikte asılı kaldığım zamanlarda pek çok insanın akademik ve manevi varlığını yanımda hissettim. Aklımdaki sorular cevapsız kaldığında ve yorulduğumda, onların varlığı bana güç verdi. Bu nedenle öncelikle akademik hayatım boyunca desteğini her zaman hissettiğim ve fikirlerinden ilham aldığım saygıdeğer hocam Prof. Dr. M. Öcal Oğuz'a beni bir halk bilimci olarak böyle bir konuda kitap yazmam konusunda cesaretlendirdiği ve halk biliminin yeni ufuklarını görmeme her zaman yardım ettiği için müteşekkirim. Alan araştırması sırasında kaynak kişilerin dünyalarını ve yaşama bakışlarını benimle paylaşmaları için âdeta bir organizatör gibi çaba harcayan ve hemen hemen her görüşmede bana eşlik eden, alan kolaylaştırıcıları olmasaydı bu kitap yazılamazdı. Bu nedenle öncelikle Yükseltepe Mahallesi'nde kendimi evimde hissetmemi sağlayan, yaşamını ve belleğinde taşıdığı tüm geleneksel bilgiyi benimle paylaşan halk bilgesi Gonca Dinçer'e bana hiç bilmediğim bir hayatın kapılarını araladığı ve beni orada ağırladığı için minnettarım. O olmasaydı bu kitap bu hâliyle yazılamazdı. Tüm sıkıntılarına karşın Pınarbaşı Mahallesi'ndeki kaynak kişilerle temasını sağlayan Zerrin Öncü'ye de teşekkür etmek isterim. Alan araştırmasını kitaplaştırma sürecinde hem ses kayıtlarımın metne dönüştürülmesinde yardım eden hem de kitapla ilgili akademik katkılarını güler yüzlü ve içten dostluğuyla birlikte her daim hissettiren, zorlu yazım sürecindeki yönlendirme ve önerileriyle destek olan Dr. Ezgi Metin Basat'a teşekkür etmek isterim. Alan araştırması kimi zaman tek başına yürütülemeyecek kadar zorlu bir sürece dönüşebiliyor, bu zorlu süreçte alan kolaylaştırıcılarıyla beni buluşturan ve hem alan notlarımı düzenleme hem de ses kayıtlarını deşifre etme konusunda titizlikle destek veren doktora öğrencisi değerli Tuna Yıldız'a teşekkür ediyorum. Kitap yazım sürecinin en zorlu zamanlarında analitik ve yapıcı eleştirileriyle beni cesaretlendiren, ayrı şehirlerde de olsak arkadaşlığını hep hissettiren Yrd. Doç. Dr. Pınar Fedakar'a akademik desteği için müteşekkirim. Alan araştırması konusundaki deneyimlerini benimle paylaşan Dr. Selcan Gürçayır Teke'ye teşekkür ederim. Akademik hayatın idari işlerini, kitap yazma sürecim boyunca

kolaylaştıran ve güzel arkadaşlığıyla desteğini hiç esirgemeyen mesai arkadaşım Yrd. Doç. Dr. Dilek Türkyılmaz'a teşekkür etmek isterim. Kitabın araştırma ve yazım süreci kadar önemli bir süreç de basım aşamasıdır; bu süreçte kendisinin her anlamda desteğini gördüğüm yayıncım Necla Yavuz'a da titizliği ve yardımseverliği için ayrıca teşekkür etmek isterim. Son olarak bu yoğun çalışma sürecinde hep yanımda olan anem Emel Ölçer'e ve önümdeki engelleri aşmamda en büyük destekçilerimden biri olan sevgili eşim Satılmış Özünel'e varlığı için sonsuz teşekkür etmek istiyorum. Elbette, kitabın gerçek anlatıcıları olan tüm kaynak kişilere bana dünyalarını samimiyetle açtıkları için minnettar olduğumu da belirtmek isterim.

Evrım Ölçer Özünel
Şubat 2015
Ankara

ÖN SÖZ

Geleneksel bilgi mekân, zaman ve insan arasındaki ilişkiye göre kurulur, yaşatılır ve aktarılır. Dolayısıyla bunlardan herhangi birindeki dönüşüm diğerlerini de etkiler. Halk bilgisi, halk bilimi, halk edebîyatı, halk yaşamı gibi adlandırmalardan hangisi seçilirse seçilsin mekân, zaman ve insan arasındaki ilişki, geleneğin kuşaktan kuşağa aktarımı üzerinde belirleyicidir. Günümüzde mekân, zaman ve insanın dönüşümünü ise halk bilimcilerin pek ilgilenmedikleri kent ortamında aramak ilk bakışta alışık olunmayan bir durumdur. Ancak 1950’li yıllardan itibaren köyden kente göçle birlikte değişen kent kültürüne yakından baktığımızda içinde barındırdığı ya da barındıramadığı geleneksel kültür öğeleri fark edilir. Hele de söz konusu olan kent eşiğinde konumlanan gecekondu olduğunda geleneksel yaşam biçimleri daha da belirginleşir. Bu nedenle kitapta kent eşiğinde konumlanan gecekondu bölgelerindeki geleneksel yaşam formları mekân, zaman ve insan üçlüsü dikkate alınarak gelenekteki melezleşme üzerinden incelenmiştir.

Son yıllarda halk bilimi çalışmalarında metin odaklı çalışmaların yanı sıra bağlam odaklı çalışmalara da ağırlık verildiği görülür. Uzun yıllar halk edebîyatının bir alt dalı olarak değerlendirilen halk bilimi çalışmalarında alan araştırmasındaki kaynak kişilerin sözlerini birer halk metni olarak değerlendirmek gerekir. Özellikle gecekondularda yapılan alan araştırmasında görüşülen kaynak kişilerin geleneksel bilgi, deneyim ve değerlerini sözlü kültürle harmanlayarak gündelik yaşamlarını ifade ederken kullanmaları bu savı destekler görünmektedir. Bu nedenle kitapta kaynak kişilerin ağızından çıkanlar deşifre edilmiş ve bir metin olarak görülmüştür.

Girişte, alan araştırmasına dayanan bu çalışmanın yöntemi, araştırma evreni ve önemi hakkında bilgiler verilmiştir. Gecekondu bugüne kadar daha çok sosyolojinin araştırma alanı olarak görülmüştür. Ancak sosyolojik bakış açısı kimi zaman halk bilimi ve geleneksel kültür bağlamında önemli unsurları gözden kaçırmaktadır. Bu nedenle milletin çok eski dönemlerinden günümüze gelen geleneksel bilgi ve bilgelik kodları, değerleri ve yaşam tarzlarının gecekondu yaşamındaki görünümünün halk biliminin inceleme alanları olduğu düşünülmektedir.

Dolayısıyla alan araştırmasına bütünsel bir yaklaşım getirebilmek maksadıyla kitapta bugüne kadar gecekondularla ilgili yapılan çalışmaların geleneksel kültüre bakışı eleştirel bir dille okunmuştur. Bunun yanı sıra daha çok metin merkezli ve köy merkezli görmeye alışık olduğumuz halk bilimi kadrolarının kent merkezli ve insan merkezli bir yapıya dönüşme evreleri de tartışılmıştır.

“Mekân: Yaşayan Evlerden Apartman Kafeslerine” adlı birinci bölümde mekânın geleneksel kültür ve folklor üretimleri üzerindeki etkileri tartışılmış, kültürel mekân ve yeni mekânların ürettiği kültür formları incelenmiştir. Günümüzde hızlı bir kentsel dönüşüm geçiren gecekondulu mahallelerinin apartmanlaşma sürecinde folklor unsurlarının nasıl değiştiği ele alınmıştır. Bu bölümde köyden kente göçerek kendi evlerini inşa eden köy kökenli bireylerin nasıl bir araya geldiği, geleneksel kültürün bu bir araya gelisteki rolü, alan araştırmasına dayanılarak çözümlenmiştir. Ayrıca gecekondulu folkloru denen olgunun geleneksel tandır, imece, yer sofrası, komşuluk, doğa ile ilişkisi gibi noktalar sorgulanarak tek tek yıkılıp yerlerine apartmanların yapıldığı mahallelerdeki geleneksel kültür melezleşmeleri mekânsal dönüşüm etrafında irdelenmiştir.

“Zaman: Melez Zamanlar; Gecekonduda Gelenek ve Aktarım” başlıklı ikinci bölümde insan ömrünün başat unsuru olan zaman olgusunun gecekondudaki yaşam çevrimini nasıl dönüştürdüğü incelenmiştir. Halk biliminin önemli inceleme alanlarından biri olan doğum, düğün ve ölüm gibi geçiş ritüellerinin gecekondulu folklorunda zamanla birlikte geçirdiği değişimler önemlidir. Gecekondudaki geçiş ritüellerinin dönüşümü de halk bilimi alanı için önemli malzemeler sunmaktadır. Bu nedenle kitapta modernizmin hızlı akan zamanı ve geleneksel zamanın döngüselliliğinin gecekondulu kültüründeki karşılaşma biçimleri, doğum, evlilik, ölüm gibi geçiş ritüelleri, geçmiş zamana duyulan özlem olarak nostalji ve zamanın getirdiği teknolojik gelişmeler karşısında gecekondudaki geleneksel aktarım biçimlerindeki değişimler ele alınmıştır. Halk kültürü unsurlarının gecekondulu yaşamında kuşaktan kuşağa aktarılma biçimleri de tartışılmıştır.

“İnsan: Geleneksel Bilgi, Sözü Gücü ve Şifa” başlıklı üçüncü bölümde alan araştırması sırasında görüşülen kaynak kişilerin geleneksel yaşam deneyimleri sözlü kültür ve toplumsal uygulamalar bağlamında sorgulanmıştır. Masal, mâni, bilmece, tekerleme ve türkü gibi anlatma ve icra esasına dayanan sözlü kültür ürünlerinin gecekondulu bölgelerindeki yaşa(ma)yan biçimleri ele alınmıştır. Ayrıca geleneksel halk hekimliği

ve şifacılık gibi uygulamaların gecekondur insanı tarafından nasıl kullanıldığı anlatılmıştır. Ayrıca Hıdırellez ve çiğdem günü gibi toplumsal uygulamaların kent eşiğinde yaşatılıp yaşatılmadıkları sorgulanmıştır. Halk kültürünün önemli bir unsuru olan nazar ve nazardan korunma biçimleri de irdelenmiştir. Ayrıca bu bölümde insan yaşamının önemli bir evresi olan çocukluk ele alınmıştır. Gecekonduya büyüyen ve apartmana taşınan bireylerin geleneksel çocuk kültürüyle olan ilişkileri sorgulanmıştır. Çocuk folkloruna ait unsurların gecekondudan apartmana kadar olan süreçleri tartışılmıştır.

Sonuç olarak alan araştırmasını temel alan bu kitap halk kültürünün gecekondur bölgelerindeki yaşama, yaşatma, aktarma ve tüketme biçimlerini gelenek- modernizm, köy-kent bağlamında incelemiştir. Küreselleşmenin tektipleştirdiği hızla geleneksel yaşam formlarından koparılan bireylerin kültürü nasıl melezleştirdikleri ortaya konulmuştur. Bu bağlamda kitap halk bilimi alanında bu bakış açısıyla gecekondur kültürüne bakan ilk kitap olma özelliğini de korumaktadır.

GİRİŞ

ALAN ANLATICISININ GÖZÜNDEN GECEKONDU YAŞAMI

*Yazdığım kitap hayata dayansın...
Hüseyin'in Habibe (kaynak kişi)*

Gecekondu folkloru üzerinde çalışmak gecekondu insanının duygusal, kültürel değer ve kodlar dünyasını da anlayabilmeyi gerektirir. Gecekondu insanının gündelik yaşamı ve onu oluşturan değerler dünyası yakından incelenmedikçe, köy-kent, gelenek-modernite, göç, endüstri, kültür koruma yaklaşımları ve kentsel dönüşüm arasına sıkışmış bu geleneksel kültür layıkıyla değerlendirilemez. Bu nedenle pek çok araştırmada, kaynak kişi olarak görüülen ya da bir biçimde araştırma alanına giren herkes topluluk ya da cemaat olarak görülseler de bu kitapta öncelikle değerleri, kültürü, duyguları ve özgün hikâyeleri olan bireyler olarak değerlendirilmiştir. Gecekondu çalışmaları yalnızca binaları ve o binaların içinde yaşayan insanları kapsamaz. Aynı zamanda gecekondu ile ilgili filmleri, sosyolojik, tarihî, ekonomik gelişmeleri, folklorik ürünleri, geleneksel yaşam biçimlerini, ritüelleri, kent insanının gecekondu insanına bakışını, medyadaki yansımalarını ya da gecekondu insanının medyaya bakışını, kısaca gecekondu insanının yaşam alanını da ilgilendirir ve kapsar. Dolayısıyla bu kadar geniş bir yelpazesi olan bu konu hakkında yazmak kimi zaman konunun dağılma tehlikesini de beraberinde getirir. Bu kitap için yapılan alan araştırması özellikle halk bilimsel unsurlara yoğunlaşmış; halk biliminin kadroları arasında bulunan alanlara yönelmiştir. Ancak kimi noktalarda diğer disiplinlerin de penceresine ihtiyaç duyulmuş ve halk bilimi unsurları yorumlanırken mimari, medya, sosyoloji, antropoloji gibi disiplinlerin bakış açısından da faydalanılmıştır. Bu bağlamda kitap, hem gecekondu olgusuna hem de alan araştırmasına bütünsel bir deneyim ve bir halk metni olarak yaklaşmaktadır. Gecekondu folklorunu insan, zaman ve mekân arasındaki döngüsel ilişki kavranmadan değerlendirmek eksik bir yaklaşım olacaktır. Bir diğer ifadeyle insanın geçirdiği dönüşümler zamana ve mekâna bağlıdır. İnsanın ürettiği kültürel dinamiklerin, zaman ve mekân bağ-

lamında çözümlenmesinde bütünsel bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Kültür kodları, zaman ve mekân arasındaki diyalojik ilişkiye göre sürekli kendini yenileyen bir yapıdır. Zamana ve mekâna bağlı olarak değişen bu ilişki, kimi zaman bilim dünyasının kavram, tanım ve alışkanlıklarının sınırlarını zorlar; kimi zaman da yeniden yapılandırılmaları gerektiğini hatırlatır. İnsanlığın ürettiği yaşam kültürü ve bunun insan üzerindeki dönüştürücü etkisiyle ilgilenen halk bilimi araştırmaları da çağımızda yaşanan hızlı kültürel değişimden etkilenmiştir. Bu nedenle kitapta insan, zaman ve mekânın, öncelikle köyden kente göçle birlikte, ardından da gecekondudan apartmana taşınmayla birlikte değişen durumu folklor üretimleri dikkate alınarak incelenmiştir. Ayrıca bu değişimle birlikte gelen gündelik yaşam pratiklerinin, geleneksel bilgi ve uygulamaların melezleşme hâli de değerlendirilmiştir. Zamanın ruhundaki değişim, mekânsal dönüşümü beraberinde getirmiş bu da ister istemez geleneğin üreticisi, taşıyıcısı, koruyucusu ve aktarıcısı olan insanı, melezleşmeye mecbur bırakmıştır. Kitapta sözü edilen zaman algısı ise çift taraflı kurgulanmıştır. Zaman bir anlamda insan yaşamının başat unsurudur. Halk biliminin önemli inceleme alanlarından biri olan doğum, düşün ve ölüm gibi geçiş ritüellerinin gecekondulu folklorunda zamanla birlikte geçirdiği değişimler önemlidir. Gecekondudaki geçiş ritüellerinin dönüşümü de halk bilimi alanı için önemli malzemeler sunmaktadır. Bu nedenle kitapta modernizmin hızlı akan zamanı ile geleneksel zamanın döngüselliklerinin gecekondulu kültüründeki karşılaşma biçimleri nostalji ve zamanın getirdiği teknolojik gelişmeler karşısında gecekondulu yaşamındaki değişimler bağlamında ele alınmıştır.

Kitapta kent folkloru içinde gecekondulu yaşamı ve kültürünün folklorun kent ve köy ikilemi arasında nerede durduğu bugüne kadar yapılan çalışmalardan da örnekler verilerek incelenmiştir. Alan araştırmalarına dayanan çalışmalar kitabın yazım aşamasında araştırmacıyı ister istemez bir anlatıcı kimliğiyle yüzleşmek zorunda bırakır bu nedenle de özünde tek yazarlı olmaktan çok uzak görünür. Bu bağlamda kitap her iki mahallenin ve alan araştırmasına destek veren herkesin ortak ürünü sayılabilir. Ancak araştırma evreni ile kurulan insani ilişkinin akademik dile tercümesi hassas bir noktadır. Bu nedenle alan araştırması sırasında görüşülen kaynak kişilerin özel hayatlarına dair şahit olunan ya da dinlenen pek çok boyut bu kitabın sınırları dışında bırakılmıştır.

Bu bağlamda çalışmada, her geçen gün büyük bir hızla apartmanlaşan gecekondulu bölgelerindeki halk bilimsel unsurlar, bir grup insanın gündelik yaşam deneyimlerinden ve geleneksel bilgi birikimlerinden yola çıkılarak çözümlenmiştir. Araştırmanın resmî kısmı Ocak 2014 ve Aralık 2014 tarihleri arasında Ankara'nın Yükseltepe ve Başpınar mahal-

lelerinde gerçekleştirilmiştir. Ancak araştırmacının gecekondlu sakinleriyle ilişkisi 2011 yılına dayanmaktadır. 2011 yılından itibaren düzenli olarak mahalle sakinleri ile görüşülmüş, düğünlerine, bayramlarına, inanca dair ritüellerine, tandır başı ve ramazan geceleri sohbetlerine tanıklık edilmiştir. Çalışma sırasında farklı yaş ve cinsiyetlere mensup 90 kişi ile görüşülmüştür. Sosyal bilimlerde yapılan alan araştırmalarında kişi ve yer isimlerinin değiştirilerek yazılması geçerli bir durumdur. Bu kitapta yer adları değil ama kişi adları değiştirilmiştir. Kaynak kişilerden bazıları adlarının verilmesini onaylarken bazıları da bunu uygun görmemişlerdir. Bu nedenle ikili bir duruma mahal vermemek için kitapta kullanılan tüm kaynak kişi adları değiştirilmiştir. Alan araştırması sırasında olabildiğince içeriden bir bakışla araştırma evrenini ötekileştirmeyen yorum ve çözümlemeler yapılmaya çalışılmıştır. Bunun nedeni birlikte zaman geçirdiğimiz, bizimle gündelik hayatlarını, yaşam algılarını ve geleneksel bilgi birikimlerini içtenlikle paylaşan insanları kendi değer yargılarımızla değil onları anlamaya çalışarak hikâyelerini aktarmış olmamızdır.

Bu kitap aynı zamanda, araştırmacının araştırmacıya eşlik eden kolaylaştırıcıların ve de araştırmaya konu olan bireylerin topyekûn bir deneyim ve dönüşüm hikâyesi olarak okunmalıdır. Çalışma tamamlandığında hem araştırmacının hem de araştırmaya eşlik edenlerin konuya yaklaşımları dönüşmüştür. Serpil Altuntek *Yerlinin Bakışı* adlı çalışmasında yeni etnografların, gözlenebilir olayların arkasında yatan ve ona rehberlik eden kavramsal sistemi, yeni “kültürel grameri” ortaya çıkarmak istediklerini, bu yüzden de gözlemlenebilen davranışlar, nesneler ve olaylar alanı ile gözlenemeyen kavramsal kod alanını birbirinden ayırıp bunlardan ikincisini kültür olarak tanımladıklarını aktarır (R.M. Keesing 1974, akt. Altuntek 2009: 95). Yazar Goodenough’ın kültür tanımını buna örnek olarak gösterir. Altuntek’in aktarımına göre bir toplumun kültürü, onun üyelerinin kabul edebileceği bir tarzda işlemesi için kişinin bilmesi veya inanması gerekenlerden ibarettir; kültür maddi bir görünüşü değildir; nesneler, insanlar, davranışlar veya duygulardan ibaret değildir. Daha ziyade bunların örgütlenişidir. İnsanların zihninde bulunan şeylerin biçimidir. Algılama, ilişkilendirme ve yorumlama modelleridir (Goodenough 1964, akt. Altuntek, 2009: 95). Goodenough’ın tanımını gecekondlu bağlamında değerlendirdiğimizde gecekondlu yaşamının pek çok dinamikte birlikte bütünsel örgütlenişini kavrayabilmenin de önemi belirginleşir. Franz Boas ise “Bir toplumun düşüncesini anlamak bizim en önemli amacımız ise, o hâlde deneyimin analizi onların kavramları üzerine temellendirilmelidir, bizimkinin değil” demiştir (Feleppa 1986, akt. Altuntek, 2009: 102). Boas’ın bu görüşü ötekileştirilmeye uygun bir yapıya sahip gecekondlu kültürü için geçerli görünüşü-

yor. Şimdiye kadarki gecekondlu çalışmaları özelinde düşünüldüğünde araştırmacıların kendi değer ve yargılarıyla olaya yaklaştığı görülür. Bu çalışma ise gecekondlu folkloruna ne tam olarak yazarın ne de kaynak kişilerin değer yargılarına göre yaklaşmıştır. Bu çalışmada gecekondlu yaşamından kesitler çözümlenerek bütünsel bir kavrayış geliştirilme-ye çalışılmıştır. Altuntek'e göre, alan kavramının yarattığı sorunlardan belki de en can alıcı olan; alan araştırmacısı ve araştırılan arasındaki ilişkide ortaya çıkan "ben-öteki" veya "özne-nesne" ayrımıdır. Altuntek, hâlâ tamamen çözülememiş bu sorunun esasen zihnin "içsel dünyası" ile maddenin "dışsal dünyası" arasında ayrım yapan Batı düşüncesinin Kartezyen yapısına dayandığını söyler (Altuntek, 2009: 165). Bu nedenle bu kitap özellikle ben ve öteki ikiliğine kapılmadan alanda yapılan çalışmayı hem akademik hem de insani bir dille okuyucuyla paylaşmayı hedeflemektedir.

Oğuz Işık ve Melih Pınarcıoğlu *Nöbetleşe Yoksulluk* adlı çalışmalarında Sultanbeyli'deki gecekondularla ilgili yaptıkları araştırmanın biçimini anlatırken, bilim adamının anlamaya ve anlatmaya çalıştığı araştırma nesnesi ile kurduğu ilişkinin niteliğine dair olması anlamında sadece sosyal bilimlerin değil, tüm bilimlerin karşı karşıya bulunduğu bir sorun olduğunu, kısaca özne-nesne ilişkisi olarak kavramsallaştırılabilecek bu çetrefilli soruya dair iki farklı bilim geleneğinin önerdiği iki farklı yolu sorguladıklarını dile getirirler. Araştırmacılar içine düştükleri ikilemi şu biçimde ifade ederler:

Modern adını verebileceğimiz bir bilim geleneği, alabildiğine "cool" davranıp, araştırma nesnemize uzaktan bakmamızı, duygularımızı, bu yaşlarımızda hâlâ tam çözemediğimiz değer yargılarımızı işe kesinlikle karıştırmamamızı salık veriyordu. Laboratuvarında kanserli hücre aşıladığı farelerin davranışlarını kaydeden bir bilim adamının soğukkanlılığı ile araştırma nesnemize kendimiz arasında görülmez, ama aynı zamanda da aşılmaz bir çizgi çekmemizi öneriyordu bunun için. Son dönemlerde haklı bir şekilde eleştirilen bu geleneğe karşı bir akım ise bilim adamının gerçekleşmesi mümkün olmayan nesnellik çabalarını bir yana bırakmasını salık veriyor ve bilim adamının incelediği nesne ile bütünleşebilmesine müsaade ediyordu. Bilim adamına herkesin giremediği bir evrene girme şansını vermesi, o evreni orada yaşayan kişilerin gözüyle anlama, tanıma olanağını sunması adına en azından ilkinde daha heyecan verici bir yaklaşımdı bu ikincisinde söz konusu olan. İkinci yaklaşım ise bize "anlamaya çalıştığın insanlar gibi ol" buyuruyordu. Bunun anlamı ise, örneğin bizlere Cuma namazına birlikte gitmek teklif edildiğinde kabul etmek; kabul etmenin de ötesinde gündelik hayatın her anında onlar gibi olma çabalamaktı (Işık; Pınarcıoğlu, 2011: 26).

Pınarcıoğlu ve Işık bu ifadeleriyle alan araştırmalarını her iki yaklaşımın da ötesinde kendi perspektiflerinden değerlendireceklerini cesurca dile getirmişlerdir. Akademik dünyada çoğu zaman hoş karşılanmayan bu cesaretin bilimsel ve insani sınırlara saygı duyulması hâlinde araştırmacının özgünlüğü olarak görülebileceği düşünülmektedir. Bu anlamda elinizdeki kitabın da benzer bir yöntemi halk bilimi penceresinden izlediğini söylemek mümkündür. Gecekondu bölgelerinin dönüşümüyle inşa edilen apartmanlar merkez ve perifer ilişkisini farklı bir boyuta taşımışlardır. Merkez ve perifer arasındaki kalın çizgiler apartman yaşamının getirdiği görece lüks ve ışıltılı gündelik yaşam pratikleriyle birlikte -yer sofrasının terk edilişi, kılık kıyafetin farklılaşması, kapı önü sohbetleri, tandırların terk edilmesi gibi- silikleşmiştir. Bugüne kadar kentin kenarında ya da sınırında, merkezden uzakta bir nevi kentin dış çeperinde konumlanan ve köyle kent arasında kalmış “köylü kent”, “teneke mahalleleri”, “sefalet mahalleleri”¹ gibi adlarla anılmış gecekondu mahalleleri pek çok disiplin tarafından ele alınmış, farklı boyutlarıyla tartışılmıştır. Gecekondu, sosyoloji, antropoloji, şehir ve bölge planlaması, sağlık hizmetleri, siyaset bilimi gibi alanlardan araştırmacıların sıkça uğradıkları bölgelerdir. Ne var ki köyden kente göçle birlikte geleneksel yaşam formlarının kent sınırlarında canlı bir biçimde yaşandığı gecekondu bölgeleri ve bu bölgelerde yaşayan insanların değer, kültür ve deneyimleri halk bilimciler tarafından yeterince ele alınmamış görünmektedir. Bu konuda bugüne kadar yapılmış çalışmalar bulunmakla birlikte çok da gündemde olmadıkları görülür. Bugüne kadar halk bilimciler için çok da üzerinde durulmayan bir alan olan gecekondu yaşamı, günümüzde hızla yerlerini apartmanlara bırakmaktadır. Gerek kentsel dönüşüm politikaları gerekse kent merkezinin çeperleri istilası nedeniyle apartmanlaşan gecekondu bugüne değin ister arabesk, ister popüler ister avam diyelim ürettikleri, korudukları, aktardıkları ve yaşattıkları kültürle birlikte hızla dönüşmektedirler. Söz konusu dönüşümü halk bilimsel bir bakış açısıyla gözlemlemek, belgelemek ve kuramsal bir açıdan irdelemek uzun yıllardır tartışılan “kent ve geleneksel kültür”, “kent ve folklor”, “kent ve halk” ilişkisine dayalı tartışmaları derinleştirebilmek açısından da önemlidir. Aslında gecekondu halk bilimsel bir inceleme odağı olabileceğini kimi araştırmacılar dile getirmiştir. Bunlardan biri olan Tahir Alangu *Türkiye Folkloru El Kitabı* adlı eserinde halk bilimcilerin derleme yapabilecekleri alanları sistematize ederken yerleşme şekilleri başlığı al-

¹ Mike Davis *Gecekondu Gezegeni* adlı kitapta tüm dünyadaki gecekondulaşmayı kökenleri, nedenleri ve geleceği bağlamında tartışır ve çözümler. Bu konuda kapsamlı bilgi için Mike Davis’in kitabına bakılmalıdır.

tında “şehir yerleşmelerine göre halkbilgisi gruplarının, mahallelerin, kenar mahallelerin ve gecekonduların” da araştırma alanına girdiğini söyler (Alangu 1983: 157-158). Alangu’nun gecekonduları da araştırma bölgelerinin içine sokma nedeni onun şartların değişmesi hayatı, hayatın değişmesi de kültürü değiştiriyor diyerek yeni çevrelerin yeni töre ve gelenekleri getirdiğini dolayısıyla da folklorun “statik” aşamadan “dinamik” aşamaya geçtiğini düşünmesinden kaynaklanır. Alangu buna araştırmacıların, “folklorun hayatla birlikte yürüyen dinamizmi” dediğini de ekliyor (Alangu 1983: 28). Folklor ürünlerinin statik değil dinamik bir yapı olduğu günümüzde artık sadece halk bilimci akademisyenler tarafından değil, kültür koruma konusunda politika üretenler, icracı birimler, eğitimciler, kültür endüstrisi alanlarında çalışanlar arasında da kabul görmüş bir bakış açısıdır. Hatta UNESCO Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi’nin üçüncü maddesinde koruma terimi, somut olmayan kültürel mirasın yaşayabilirliğini güvence altına alma anlamına gelir; buna kimlik saptaması, belgeleme, araştırma, muhafaza, koruma, geliştirme, güçlendirme ve özellikle okul içi ya da okul dışı eğitim aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarma olduğu kadar, bu kültürel mirasın değişik yanlarının canlandırılması da dâhildir.² Bu tanımla Sözleşme bir anlamda da kültürel mirası yaşayan ve halk arasında hâlihazırda sürdürülen miras biçimi olarak görür. Kitap bu anlamda 2014 yılında başkentin sınırlarındaki gecekondu mahallelerinde yaşayan, aktarılan ve melezleşen kültürel miras ürünlerinin tespit edilmesi ve çözümlenmesi açısından da önemlidir. Folklor ürünlerine ve miras olgusuna bakışın değişmesi başlangıçta yalnızca metin odaklı olduğu varsayılan ve masal, destan, halk hikâyesi, fıkra gibi edebî türlerle anılan halk bilimi kadrolarının, metin ve bağlamı bütünleştiren bir yaklaşımla anılmaya başlamasını sağlamıştır. Metin ve bağlamı aynı potada ele alan yaklaşımlar halk yaşamını da âdeta bir metin gibi çözümlemişlerdir. Bu kitapta yapılmaya çalışılan da gecekondu folklorunu ele alırken yaşanan mekânsal dönüşüm başta olmak üzere, kültürel ve insani dönüşümü de zaman içinde değişen bir metin olarak görüp çözümleyebilmektir. Kentle tanışma, gecekondu başlıyan yeni yeni apartman yaşamını tanımaya çabalayan kent çeperlerindeki bu bölgenin yaşam kültürü, geleneksel bilgiyi kuşaktan kuşağa aktarma biçimleri, mekân ve zaman algıları da dikkate alınarak incelenmiştir. Gecekondu bölgelerindeki folklorik üretim kent sınırları içinde bulunduğundan ister istemez konu kent folkloru ile de ilişkilidir. Bu nedenle öncelikle halk biliminin on doku-

² Sözleşme’nin tam metni için bkz.

http://www.unesco.org.tr/dokumanlar/somut_olmayan_km/SOKM_KORUNMASI.pdf

zuncu yüzyıldan itibaren geçirdiği dönüşüm halk kavramı, derleme anlayışı, koruma yaklaşımı ve geleneksel kültüre bakış açısı gibi temel meseleler üzerinden irdelenmiştir. Elbette sosyal bilimlerle ilgili alan araştırmalarında karşı karşıya kalınan pek çok sorun bu kitap için de geçerli olmuştur. Belkıs Kümbetoğlu sosyal bilimler alanında yapılan alan araştırmalarının evrensel doğrulardan çok yerel çeşitliliklerin bilgisine odaklanmasının sosyal dünyanın karmaşık ve değişken yapısını kavramakta yetersiz kalacağını, bu nedenle de sosyal bilimlerde yürütülen araştırmaların neden sonuç ilişkisini açıklamak yerine sosyal hayatın ve gündelik deneyimlerin, ilişkilerin anlamını derinlemesine çözümlemesi gerektiğini söyler (Kümbetoğlu 2008: 27). Bu nedenle gecekondü kültürü de bireylerin aile yaşamları, komşuluk ilişkileri, değer yargıları, geleneksel bilgiyi ve kültürel mirası aktarım biçimleri, gelenekle kurdukları sıkı bağ gibi dokular anlaşılmadıkça layıkıyla kavranamayacaktır. Bu nedenle yapılan alan araştırmasında mahalle sakinleri ile yakın ve uzun süreli ilişkiler kurulmuştur. Kimi zaman bir araştırmacı kimliğinin ötesinde bazı yaşam pratiklerine katılma ve deneyimleme fırsatı da elde edilmiştir.

Kentsel dönüşüm ya da toplumsal değişimi irdeleyen çalışmalarda göz ardı edilen unsur aslında o dönüşümü bizzat yaşayan sıradan insanlar olmuştur. Halk olarak tanımlanan sıradan insanların davranış, yaşayış ve kültürü aktarış biçimine ve geleneksel formlara odaklanan halk bilimi için aslında kentte yaşanan toplumsal değişimlerin dinamiği olan halkı anlayabilmek ve analitik çözümlemeler yapabilmek için bu dönüşümler büyük bir şanstır. Halk bilimciler bu verimli sahayı çoğu zaman diğer disiplinlerin tekeline bırakırlar. Bu nedenle çalışma temel olarak köy ve kent arasında kalmış bir olgu olarak görülen gecekondü yaşamı ve folklor ilişkisini ortaya çıkartmaya yönelik bazı sorular çevresinde biçimlendirilmiştir. Kent ve pek de kent yaşamıyla birlikte anılmayan ya da kent çeperlerinde ötekileştirilen gecekondü yaşamı ve gecekondü sakinlerinin folkloru var mıdır? Varsa bu folklor nasıl çözümlemelidir? Gecekondü ve yoksulluk arasında kurulan ilişki gecekonduda yaşayan geleneksel kültürü çözümlemek için yeterli midir? Gecekondü bölgelerinden derlenen folklorik unsurlar köy ve kent ikileminde değerlendirilebilir mi? Kent ve köy gibi karşılıklı direnen iki kültürün birbirlerini dönüştürme biçimleri nasıldır? Gecekondü kültüründe geleneksel kültür kuşaktan kuşağa aktarılıyor mu? Hızla apartmanlaşan gecekondü bölgeleri kentin bir parçası oluyor mu? Gecekondudan apartmana dönüşümde geleneksel kültür nasıl değişiyor? Tıpkı bir zamanlar köyün nostalji nesnesine dönüşmesi gibi şimdi de acaba gecekondular mı bir nostaljiye dönüşüyor? Gecekondü-

dan apartmana taşınan bireylerin yaşam çevriminde nasıl değişiklikler oluyor? Mekânsal dönüşüm geleneği nasıl etkiliyor? Sözlü kültür bu dönüşümden ne kadar etkileniyor? Zaman bu dönüşümün neresinde duruyor? Gecekondu folklorunu inceleyerek halk biliminin temel meselelerinden biri olan köy-kent, gelenek-modernite ikiliklerine farklı bir bakış açısı getirmek mümkün müdür? Bu ve benzeri sorulara yanıt arayan elinizdeki kitabın temeli bir alan araştırmasına dayanmaktadır. Ancak daha önce de belirtildiği gibi alan araştırması yaşamın pek çok alanından yansıyan ilişkiler ve ilimler bütünü olarak ele alınmış ve yapılan araştırma akademik ve insani tartışmalarla desteklenmiştir. Gecekondu üzerine kapsamlı bir çalışması bulunan Kemal Karpat'a göre "gecekondu, kendi siyasal dönüşümüne köy sakini olarak başlar; sonra kentte kırsal göçmen ve düşük ücretli işçiye dönüşür, gecekondu hâline gelir ve sonunda, eğer başarılı olursa, bir kent sakini olmak için kendini kentle bütünleştirir (Karpat 2003: 22). Karpat'ın sözünü ettiği durumun yapılan alan araştırması kapsamında nerede durduğu üzerinde düşünülmesi gereken bir boyuttur. Bugün karşılaşılan tabloda gecekonduyunun bir kent sakini olup olamayacağının ya da kent sakinine dönüşürken geleneksel kültürde meydana gelecek olası değişikliklerin belirlenmesi önemlidir. Görüşme yapılan ailelerin bir bölümü henüz çok yeni olmakla birlikte gecekonducularını kat karşılığı müteahhite vererek geçici bir süre için bir başka apartmana taşınanlardan oluşmaktaydı. Gecekondu oturanların ise hemen hemen hepsi çok yakın bir süre içinde gecekonducularını dairelerle değiştirmek üzereydiler. Hatta çalışma devam ederken önce gecekondu ziyaret edilen sakinlerin bir bölümü sonradan evlerini yıktırarak geçici apartman dairelerine taşınmışlardı bile. Araştırma sırasında bu hızlı dönüşüme tanıklık etmek yıllardır bir ara bölge, bir eşik olarak tanımlanan gecekondu mahallelerinin yıkılarak kent merkezi tarafından içine çekilmesine de tanıklık etmek demektir. Bu anlamda araştırma boyunca alana ve yapılan araştırmaya dair bakış açısını sürekli diri tutmak da bir zorunluluğa dönüştü. Bir gecede konan ve kaynak kişilerimizden birinin deyişiyle aynı şekilde bir gecede uçurulan gecekonducuların bu dönüşümü son derece ilginç çözümlemelere olanak sağladı. Kitapta, evlerini yıktırdıkları hâlde tandırılarını bir kez daha eklemek yapabilmek için yıktırmayanlardan, apartmana taşınır taşınmaz apartmanın bir kafes ya da yarı açık cezaevi gibi olduğunu düşünenlere kadar ya da bahçesindeki ağaçları taşındıktan sonra bir başka araziye taşıma telaşı içine düşen insanlara varıncaya kadar pek çok kültürel direniş halk bilimsel bir metin olarak kabul edilerek çözümlenmeye çalışıldı. Bu noktada çalışma sırasında yaşanan bir hikâyeyi aktarmanın önemli olduğu düşünülmektedir.

Alan araştırması sırasında ziyaret edeceğimiz evlerden birine giderken mahallenin arka yakasından geçmek gerekti. Alan kolaylaştırıcılarımızdan Gonca Hanım'la birlikte aradığımız eve ulaşmaya çalışırken tanımadığı bir evin bahçesindeki yarı yıkılmış bir tandır gözüne çarptı. Bu olay yaşandığında Gonca Hanım kendi gecekondusunu terk edeli henüz bir iki ay olmuştu. Gonca Hanım tandırı görür görmez yıkıntıların arasından tandıra doğru ilerleyerek içeri girdi. Ardından gittiğimde Gonca Hanım'ı hüznü gözlerle yarı yıkılmış tandırı incelerken buldum. Gonca Hanım, *"vah vahh pek de iyiyimş bu tandır. Görüyon mu sıvası, bacası neyi pek güzelmış, çatısı da akmaz bunun. Özenmişler. Ama yazık etmişler valla. Bak görüyon mu burda kaatları çubıkları da biriktirmişler ekmek edersek yakarız diye. Ama yazık bi iki aya yıkılır yapamazlar. Bizimki de öyle oldu ya. Yok yapamazlar. Yoksa biz de sorsak mı kiminmiş gelsek de yıkılmadan bi ekmek daha etsek"* diye âdeta sesli düşünmekteydi. Gonca Hanım'ın sözleri geleneksel damak tadını ve önemli bir yaşam bilgisini sürdürme çabası olarak görülmelidir. Bu durum çok açık bir biçimde çoğu zaman yok olduğu tükendiği düşünülen geleneksel kültürün aslında halk tarafından sahiplenilmesine karşı yaşanan çevresel-mekânsal değişikliğin kimi zaman buna imkân tanımadığını da görebilmeyi gerektirir. Araştırma sırasında bu ve benzeri pek çok örnekle karşılaşmıştır. İlerleyen bölümlerde geleneksel kültürü yaşayan ve yaşatan insanlar tarafından sözü edilen kültürü koruma mücadelesi daha derin bir biçimde aktarılacaktır.

Mekân olarak gecekondur; yaşayan ve içinde ikamet eden insanların kendisi için çaba harcamalarını gerektiren bir yapı biçimidir. Çoğunun temeli olmadığından ya da harçları çimento yerine çamurla sıvanmış olduğundan veya çatılarının sağlam olmamasından kaynaklanan pek çok sıkıntılı durumla gecekondur sakinleri karşı karşıya kalır. Ama bu durum onların gecekondularını sevmemeleri için bir neden değildir. Görüşme yapılan gecekondur sakinleri sık sık evlerinin çocuklarından farksız olduğunu dile getirmişlerdir. Gecekonduyla büyüyen çocuklarından söz etmişlerdir. Çocuklarını büyütmek için verdikleri mücadelenin bir benzerini evlerini büyütüp yaşatmak için veren bu insanlar için apartmana taşınmanın gerçekten de çocuklarının evi terk etmesi kadar sarsıcı etkileri olduğu gözlenmiştir. Kaynak kişilerden Songül Gündoğan, *"işte geldik köyden önce bi oda yaptık sonra çocuklar çoğalınca bi oda daha ekledik sonra onlar büyüdü biz de evi büyüttük. E şimdi hepsi tek tek gidiyo napak biz de artık burdan gidiyok"* diyerek ev ve çocukları arasında kurduğu diyalogiyi kendi dilinde ifadelendirmiştir. Geleneksel yaşam biçiminde ailelerin çocuklarıyla kurdukları kuşaktan kuşağa aktarım ve bir aradalığa dayanan ilişki biçimi gecekondur yaşamında da uzun

süre devam etmiştir. Köyden kente ilk göçtüklerinde birbirlerini pek tanımasalar bile daha sonra kendi ifadeleriyle aralarında *kardeşlik* ve *temel komşuluğu* çerçevesinde bir akrabalık bağı geliştirmişlerdir. Hatta bir süre sonra çocuklarını birbirleriyle evlendirerek ya da birbirlerinin akrabalarından kız alıp vererek akrabalık derecesini geleneksel biçimlerin içinde meşrulaştırmışlardır. Apartmana taşındıktan sonra da bu tip olayların olup olmayacağı konusunda ne düşündüklerini sorulduğunda ise kaynak kişilerden Hüseyin Çirli *“belli mi olur apartman dediğin nihayetinde sosyetik yer. Şimdiki bunlar şehirli olursa nederik. Şimdi biliyon mu bak biz gecekonduda oturuyok hâlâ diye beğenmezler ya da kız vermezlerse ağır gelmez mi? Bilemiyok gayri ama illa bi kırışır apartmana giden”* diyerek cevap vermiştir. Bu durum aslında gecekondolu sakinlerinin apartman yaşamına geçiş aşamasında yaşadıkları tedirginliğin bir göstergesi gibidir. Yıllardır alışık oldukları geleneksel düzenin değişmesi onları tedirgin etmekte ve apartmana taşınmayı şehirleşmenin dolayısıyla geleneksel kültürden bir anlamda uzaklaşmanın bir belirtisi olarak görmekte-dirler. Alan araştırması gecekonduların birer birer terk edilip apartmana taşınıldığı bir dönemde gerçekleştiğinden, bu tedirginliği gözlemek kolay olmuştur. Özellikle Yükseltepe Mahallesi’nde tandır başı sohbetlerinden cami çıkışlarına, zikir evi buluşmalarından düğün evlerine kadar her yerde kimin gecekondusunu kaç daire karşılığı müteahhite verdiği, belediyeden alınan kira yardımının miktarı, taşınmadan bir kez daha kimin tandırının ayarlanacağı gibi konular konuşulmaktaydı. Kaynak kişilerden Hasan Kırçalı kısa bir süre önce apartmana taşınmasına karşın hâlâ gecekondusundan vazgeçemediğini şu sözlerle ifade etmişti: *“Ben ordan gelemiyorum ki zaten. Ben siz varsınız diye geldim bugün. Her gün gidip kontrol ediyom, bi dolanıyom oraları. Yoksa ben gelmem ordan. Kızım var orda hem ona da marketten ekmek alırım onun gecekondusunda beraber oturur yeriz. Evinin önünde güzel güzel kuzukulakları çıkmış ekmeğin arasına koyuyorum ooo.”* Elbette görüşme yapılan insanlar arasında gözlemlenen gecekondolu özlemi apartmana alışma süresinden sonra tıpkı bir zamanlar köye duyulan özlem gibi bir nostalji nesnesine dönüşme potansiyeli taşımaktadır. Ancak burada çalışma açısından önemli olan bu insanların gecekondudan ayrılma süreçlerini bir anlamda geleneksel kültürden kopup şehirli olma yolunda büyük bir adım olarak görmelerinin içsel olarak yarattığı tedirginliği dile getirme biçimleridir.

Bugüne kadar kent sınırlarında köye ait geleneksel kod ve formları canlı bir biçimde yaşatan gecekondolu bölgeleri ve sakinlerinin ise kentliler ve kenti inceleyenler tarafından çoğu zaman ötekileştirildiğini söylemek mümkün. Belki de sırf bu nedenle bazı kaynak kişiler

evlerini beğenmeyeceğimiz korkusuyla ilk başta kapılarını açmakta tereddüt etmiştir. Bu durum gecekondu insanının içselleştirdiği ötekileştirilme hâlinin bir yansıması olarak okunabilir. Bunun başlıca nedenlerinden biri gecekonduların bugüne kadar yoksulluk, arabesk, az gelişmişlik, toplumsal cinsiyet, istihdam gibi pek çok açıdan sorgulanmasına karşın geleneksel kültür kodları ve gündelik yaşam pratiklerine değer verilerek yaklaşılmamasıdır. Halk bilimsel bir alan araştırmasının önceliği bireyler ve onları bugün oldukları kişiler yapan kültürel değer ve bu değerlerin ifade biçimi olan bireysel, kolektif ya da anonim hikâyelerdir. Gecekondu bireyi, gündelik yaşamı ve geleneksel kodları çözümleyen halk bilimsel bir çerçeveden bakan az sayıda çalışma bulunur. Oysa gecekondu bölgeleri geleneksel kültürle modern olanın arasında bir eşik görevi gören ve bazı yönleriyle kent yaşamına adapte edilmiş biçimiyle folklorik öğeleri içinde barındıran bir yaşam alanıdır. Gecekondu insanı kendine has bir yaşam çevrimi ve deneyimine sahiptir. Çoğu zaman görmezden gelinen bu yaşam deneyimini görünür kılmak kentleşme ve modernleşme süreçlerinde kaybolmaya yüz tutan pek çok geleneksel kodun da varlığının yeniden gündeme gelip sorgulanmasına ve tartışılmasına neden olacaktır. Öte yandan, gecekondu folklorunu incelemek kente sığamayan geleneksel kültür kodlarının modernleşme sürecinde nasıl ötekileştirildiğini ya da elitist bir yaklaşımla ötelendiğini de gözler önüne serecektir. Abdulkadir İnan'ın, kültürü yakından tanıyan araştırmacılar tarafından folklor araştırması yapılmasının olumlu etkilerini açıklayan görüşleri de bu noktayı desteklemektedir:

Şuna inandım ki, bir ulusun folklor ve diniyatını ancak o ulusun kendi öz evladı olan folklorcular toplayabilirler. Bu satırları yazan, gelenekçi bir aile ve ortamda büyümüş, 16-17 yaşına kadar içinde yaşadığı çevrenin bütün gelenek ve göreneklerine bağlanmış, inanmış olduğundan, kendi tetkikleri için de bizzat kendisi folklor konusu olmuştur. Her folklorcu arkadaşına evvela kendilerini folklor konusu olarak tetkik etmelerini tavsiye ederim. Folklor, milletin kültür hazinesindeki tarihi, dili, edebiyatı, dini kadar kıymetlidir.” (İnan 1976:162).

İnan'ın sözleri halk bilimcilerin folklor unsurlarını her zaman ve mekânda derlemek, korumak ve yorumlamak durumunda olduklarını açıkça ifade eder. Halk bilimci için köy ya da kent fark etmeksizin geleneksel kodları açığa çıkartmak önemli olmalıdır. Kimberly Hart, *Modernliği Dokumak Bir Batı Anadolu Köyünde Hayat, Aşk, Emek* adlı eserinde saha çalışmasının, araştırmacıyı bazı varoluşsal sorular üzerine düşünmeye zorladığını belirtir (Hart 2011: 13). Hart'a göre “Katılımcı-gözlemci” denen şemsiye kavram, mülakat, yoklama, anket, fotoğraf

ve zaman zaman videoyu da kapsayan farklı araştırma biçimlerini de ele alır (Hart 2011: 14). Yapılacak araştırma kapsayıcı ve araştırmacıyı bir alan anlatıcısına dönüştüren niteliğe sahip olmalıdır. Araştırmacının alan anlatıcısına dönüşebilmesi için ise alanın farklı pek çok yönü okurla içtenlikle paylaşılabilir. Alan anlatıcısının deneyimi, alanı hareketli bir metin olarak aktarabilme potansiyeli taşınmalıdır. Hart, akademisyenlerde yaygın bir kanı olarak araştırmacıların, inceledikleri insanları olumsuz “etkileyecekleri,” bu nedenle her türlü etkileşimin “nesnel” ve bir biçimde mesafeli olması gerektiğini düşündüklerini (Hart 2011:14) hatırlatır. Ancak Hart, kendi yapmış olduğu alan çalışmasında sözü edilenin aksi bir yol izlemiştir. Bu kitap da akademik nesnellikten uzaklaşmadan yine Hart’ın deyişiyle “evin kızı”nın dilinden yazılmıştır. Kaynak kişilerimizden pek çoğu mahallede farklı zamanlardaki karşılaşmalarımızda “*ee işte bizim kız yine gelmiş*” ya da “*valla sen de artık bizden oldun*” diyerek düşüncelerini ifade etmişlerdir. Bilimsel bir araştırmacı kimliğini kaybetmeden “evin kızı” olmak çalışmaya bir taraftan kolaylık sağlarken diğer taraftan da çalışmada bazı konulara ulaşmayı zorlaştırmıştır. Bu tür bir yöntemin alan araştırmasında ne tür kolaylık ve güçlükler neden olduysa ilerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Gecekondu mahalleleri, geleneksel toplumların tipik özelliği gereği nispeten kapalı bir topluluktur. Mahalleye dışarıdan gelen herkes öncelikle “el” yani yabancı olarak görülür. İlişkiler ilerledikçe ve zamanla oluşturulan güven ilişkisi sonucunda mahalle sizin eviniz olmaya başlar. Bu noktadan itibaren artık siz de mahallenin özel alanı içine adım atabilirsiniz. Ancak bu güven ilişkisini oluşturmak için mahallede sözü geçen, mahallelinin uzun yıllardır tanıyıp güvendiği insanların size öncülük ve yardım etmesi gerekir. Metin Ekici alanda çalışmaya başlayan bir derlemecinin karşılaşacağı en önemli sorunun, kaynak kişilerle iletişim kurmak, neden orada bulunduğunu kaynak kişilere ifade etmek ve onlardan istediğini alabilmek için kaynak kişileri ikna etmek olduğunu söyler. Ekici kendi doğal ortamlarında gerçekleşen halk bilgisi ürünlerinin derlenmesinde bu sorunların daha az yaşanır olmasına karşın yapay ortamlarda kaynak kişilerle iletişim kurmanın ve onların sahip oldukları halk bilgisi ürünlerini aktarmalarını, icra etmelerini ve bu aktarım ve icra sırasında belli bir kayıt aracının kaydetmesine izin vermelerini sağlamanın oldukça sıkıntılı bir iş olduğunu belirtmiştir (Ekici 2009: 77). Bu kitabın yazarı ise bu anlamda oldukça şanslıdır. Araştırma boyunca her iki mahallede de yazara eşlik eden mahallenin en eski sakinlerinden birer kolaylaştırıcı bulunmaktadır. Gonca Dinçer ve Zerrin Öncü araştırma sırasında gidilen her evde yazara eşlik etmiş-

lerdir. Özellikle Gonca Dinçer mahallenin tarihini ve ilişkiler ağını çok iyi bildiğinden araştırmanın gidişatını da olumlu yönde etkilemiştir. Başlangıçta kitap yazma fikrini kendisiyle paylaştığımızda *“sen bizden daha iyi bilirsin, senin bilmeyip de bizim bildiğimiz ne olur ki?”* diyen Gonca Hanım araştırma ilerledikçe zaman zaman kaynak kişileri sorularıyla yönlendirmiş zaman zaman da açılmaz görünen kapıların açılmasını sağlamıştır. Görüşmelerin birinde kaynak kişi bir ara görüşme yapılan odayı terk ettiğinde *“acaba şimdi ne sorsam”* diye sesli düşünürken Gonca Hanım’ın *“işte bu iki oğlan evlendirdi nasıl everdiğini sorsana”* ya da bir başka görüşme esnasında 77 yaşındaki bir kaynak kişiye *“sen buna Hızır’ı gördün mü Hızır’a inanır mısın diye sorsana”* diyerek araştırmayı yönlendirdiği olmuştur. Bir başka görüşme sırasında da kaynak kişinin görüşme yapılan yerden uzaklaşması sırasında sesli olarak *“başka ne sorsak acaba”* diye düşünülen bir zamanda *“iki tane gelinin var onları nasıl istediniz diye sor, düşünlerde ne yemek yaptınız diye sor”* diyerek çalışmayı içselleştirdiğini göstermiştir. Bir başka görüşmede ise kaynak kişi *“Diyor ki geçen erkek Kiraz şey diyo...”* dediğinde kitabın yazarı *“Kim, Cırcır Kiraz mı?”* diye sorarak adı geçen kişiyi lakabıyla telaffuz etmiş bunun üzerine kaynak kişi *“Hepsini bellemiş maşallah”* diyerek takdirlerini dile getirmiştir. O esnada kolaylaştırıcı Gonca Hanım ise *“Bellettik evelallah”* diyerek hem araştırmaya hem de araştırmacıya sağladığı katkıyı gururla ifade etmiştir. Gecekondu insanların çoğu kendilerine biçilen ötekinin kıyafetlerini giymeye alışkın görünmektedirler. Çoğu görüşme sırasında fakirliklerinden dem vurmaları, cahil olduklarını dile getirmeleri şüphesiz bu sessiz kabullenıştendir. Bunun nedeni gecekonduya yaşayan “köy” kökenli insanların sahip olduğu geleneksel bilginin yoksullukla ve işlevsizlikle yargılanıp kent kültüründe yer edinemeyişindendir. Görüşme sırasında 70 yaşındaki Fatmanur Ülker’in çayın yanında bize ikram ettiği bakkal bisküvilerine bakarak *“Ne demişler biliyon mu? Fakirin kestane palıttan.. Bizimki de bundan”* demesi ona eskiden ne pişirirdin diye sorduğumuzda ise *“Helle, düğürcük, çatal aş başka ne olacak ki. Zeytini felan bilmezdik, yemeklik nerde. Hamur işi, yufka ekmek nerde böyle sosyete. Şehir ekmeği derlerdi o ne acaba derdik. Çocuklar getirmişti bir gün ekmeğe dürdük. Ekmeği ekmeğe düverdik bilmezdik ki ne olduğunu”* diye yanıtlaması da bu nedenledir.

Araştırma sırasında buna benzer pek çok durum yaşanmış ve bunlar hem alan anlatıcısının hem alan kolaylaştırıcısının araştırma evrenine bakışını dönüştürmüştür. Alan kolaylaştırıcısı çalışmanın başladığı zamanlarda önce çekindiğini, bir “hocayla” ne konuşulacağını bilemeyeceği için çok tedirgin olduğunu ama zaman geçtikçe bu durumun değiştiğini belirtmiştir. Araştırma sonlandığında ise artık kendisine

güveninin geldiğini, bu eskimiş, kimsenin işine yaramaz sandığı geleneklerin ne kadar değerli olduğunu anladığını bundan sonra daha kendine güvenli olacağını ifade etmiştir. Alan kolaylaştırıcımızın gecekondlu yaşamını çok iyi bilen halktan bir insan olarak böyle düşünmesi halkın kendi değer ve geleneklerine ne derece özgüvensiz ve tedirgin yaklaştığının da bir göstergesidir. Bu durum geleneksel yaşam kod ve formlarının modern kent dokusu ile uyum sağlayamamasından kaynaklanır. Geleneksel kod ve aktarım biçimlerine alışık büyüyüp onları içselleştiren gecekondlu sakinleri arasında kimi zaman ya sekülerleşme ya da tam tersine Batılılaş(tır)ma olarak ifade edebileceğimiz nedenlerden ötürü kendi kültürlerine yabancılaşma ve kendi geleneksel inanç biçimlerini ötekileştirme eğilimine rastlanmıştır. Örneğin, kaynak kişilerimizden Pakize Yıldırım'a torunlarını ya da çocuklarını kırklayıp kırklamadığını sorduğumuzda *"Benim çocukları annem kırkladı. Torunların da ikisini ben yaptım diğerlerini de dünürüm yaptı. Suyu dolduruyoruz kovaya kırk tane taş atıyoruz temiz yeren toplanmış, altın yüzük atıyoruz, bir tas su ile iletirden geçiriyoruz annesi de bebek de yıkanıyor. Gerçi bunlar batıl inanç herhâlde ama"* diye cevap vermiştir. Bunun üzerine kolaylaştırıcımız Gonca Hanım, *"sen yap yap yine de onlar da bi âdet gelenek batıl neyi diyolar ya bunlar da bizim âdetlerimiz, kültürümüz işte, sen devam et yapmaya"* diyerek kaynak kişiyi geleneği sürdürmesi yönünde teşvik etmiştir. Bu durum tam da uluslararası sözleşmelerde kabul gören koruma yaklaşımıdır. Son dönem koruma stratejileri, özellikle topluluğun katılımı ve halkın mirasla ilgili farkındalığı etrafında biçimlendirilmiştir. Dolayısıyla Gonca Hanım'ın uzun zamandır hurafe ya da batıl inanç olarak görülerek ötekileştirilen ya da yoksul ve köylü olarak yargılanan ve bir türlü kent ortamına sığdıramayan geleneksel yaşam pratiklerini sahiplenmesi ve etrafındakileri de bu konuda farkındalık geliştirmeye teşvik etmesi son derece önemlidir. Metin Ekici, "Halk Bilim Araştırmalarında Üçüncü Boyut" adlı makalesinde bugün pek çok ülkenin görsel ve işitsel medya organlarında halk bilgisi ürünlerine ve bunların tanıtımına yer verdiğini, ancak bu sunum ve tanıtımların konunun uzmanı olmayan kişiler tarafından bilinçsiz sunulduğunu; bunun bir sonucu olarak da bazen insanların sahip oldukları ve yarattıkları halk bilgisi ürünlerinden dolayı utanç duyacak hâle getirildiğini, bazen de bir ürünün gereksiz abartılarla, layık olmadığı hâlde, üstün bir değer olarak sunulduğunu söyler (Ekici, 2004: 19). Ekici'nin belirttiği durum tam da alan araştırması sırasında karşılaşılan türdendir. Halkın kendi kültürüne yabancılaştırılması hâli geleneksel kültürün hâkim kültürlerin esaretine girmesi ve millî kültürün terk edilerek amorf bir yapıyla karşı karşıya kalınması anlamına da gelmektedir.

Kitapta sık sık hem kaynak kişilerin ve alan kolaylaştırıcılarının hem de alan araştırmacısından alan anlatıcısına dönüşen yazarın deneyimlerinin hikâye edilmesi bilinçli bir tercih ve de araştırmmanın bütünsel yaklaşımının bir parçası olarak görülmelidir. Gecekondu apartmana dönüşen kent sınırındaki bir yaşam kültürünün yirmi birinci yüzyılda bir başkentte hâlâ bu denli canlı bir biçimde sözlü kültürü, toplumsal uygulama ve ritüelleri yaşıyor ve aktarıyor olduğunu görmek bir halk bilimci olarak kent ve gecekondu folklorunun farklı yön ve katmanlarıyla araştırılması gerektiğini göstermiştir. Bu alanın söylediği belki de en heyecan verici şey yok oluyor, ölüyor, bitti denen pek çok geleneksel değer ve uygulamanın günümüzde bir grup insan tarafından kent eşliğinde de olsa deneyimleniyor ve yaşatılıyor olduğunun tespit edilmesidir. Gecekonduların hızla apartmanlara dönüştüğü şu günlerde, görüşme yapılan kaynak kişilerden apartmana yeni taşınanların alışık oldukları yaşam biçimini aradıkları ve apartman olanaklarını zorlayarak da olsa yufka ekmek, kiler, sokak düğünü, asker uğurlama gibi geleneksel uygulamalarını devam ettirme çabasında oldukları tespit edilmiştir. Kentin sınırında da olsa kentle teması olan ve hızla merkez tarafından yutulan çeperin yani gecekondu kent folklorunun bir parçası olarak görülmesi ve halk bilimi araştırmalarına dâhil edilme süreci pek de kolay olmamıştır. Halk bilimi disiplini köyden kente yaşadığı zorunlu bağlamsal göçü kuramsal temellere oturtmak için uzun zamandır fikir üretmektedir. Bu süreç takip edilmeden gecekondu folkloru hakkında yapılan bir araştırmanın sonuçlarını anlatmak pek de anlamlı olmayacaktır. Bu nedenle çalışmanın temel yapısını anlamlandırabilmek için yaşanan dönüşümü bu açıdan irdelemek oldukça önemlidir.

Halk Biliminde Değişen Tanımlar Dönüşen Bağlamlar

Geride bıraktığımız yüzyılda sosyal bilimler arasında gördüğümüz belirgin hatlar, bugün silikleşmiştir; hatta pek çok disiplin rahatlıkla bir diğerinin alanına girebilir duruma gelmiştir. Bu iç içe geçme hâli özellikle sosyoloji, antropoloji ve halk bilimi alanlarında net olarak görülebilir. Alanın uzmanları tarafından uzun süre ne olduğu ve nasıl tanımlanacağı ya da sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği belirlenemeyen halk bilimi disiplini içinse bu durum hem halk bilimciler hem de diğer disiplinlerin araştırmacıları tarafından zaman zaman tartışmalara neden olmuştur. Alan Dundes “Folklor Nedir?” adlı makalesinde halkı köylü topluluklar ya da kırsal alan toplulukları olarak tanımlayan folklorcuların varlığını eleştirir. Dundes’e göre bununla aynı geçersizlikte bir görüşe göre de folklor geçmişte yaratılmıştır ve folklorun bugün var olan yanı henüz tamamlanmamış, vadesini dol-

durmamış yanıdır. Dundes bu fikrin yanlışlığını hatırlatır ve bugünün halkının yeni bir folklor üretemeyeceğini ve her geçen gün var olanı da unutacağını, hatta kısa bir süre sonra folklorun tamamen ortadan kalacağını söyleyen folklorcuları da şiddetle eleştirir. Ona göre folklorcu Avusturalya ilkelleri ya da Amerikan Hintlilerinin folkloruyla olduğu kadar ilkokul çocuklarının folkloruyla da ilgilenmelidir (Dundes 2010: 17). Dundes'in Amerika özelinde dile getirdiği bu görüşler her kültürün kendi dinamiği içinde yeniden değerlendirilebilir. Francis Lee Utley'in belirttiği gibi Amerika'da Avrupa'daki gibi bir köylü tabakasının olmaması sebebiyle tarla ya da kırsal kültür geleneğinin oluşmaması (Utley 2010: 19) gibi pek çok faktör bulunmaktadır. Bu bağlamda modernleşme süreci köy ve kalkınma temelli Türkiye'de de farklı dinamikler söz konusudur. Orhan Tekelioğlu *Pop Yazılar: Varoştan Merkeze Yürüyen "Halk Zevki"* adlı çalışmasında Türkiye modernleşmesinin kültüre yaklaşımını ele alır. Tekelioğlu'na göre ellili yıllardan itibaren yaşanan modernleşme süreci, büyük bir iç göçü de zorunlu kılmıştır. Tekelioğlu, Türkiye modernleşmesinin kültüre yaklaşımını popülist bulur; "Halka rağmen, halk için" diye formüle edilebilen, otoriter, yönü yukardan aşağıya doğru, kitlesel ve homojenleştirici bir modernleşme anlayışından söz edilebileceğini dile getirir. Ona göre modernleşmenin odağı şehirlerden çok köylerdir; köyü ve köylüyü "toplum" ile eşleştiren bu popülist modernizm, modernleşmeyi bizzat köyde kurmak ister. Yazar, Türkiye modernleşmesinde, "kültür ve beğeni göçleri" olarak adlandırılabilir bu demografik değişimlerin tarihini ellili yıllardan itibaren başlayan, kır Türkiye'sinin, fakir Anadolu'nun, deyim yerindeyse şehirlere doğru başlayan yürüyüşü olarak görür. Ellili yıllarda, yüzde 65'e yüzde 35 olan köy-kent nüfus dengesinin, günümüzde tersine döndüğünü belirten Tekelioğlu ellilerin sonunda ilk kez bir milyonu aşan İstanbul'un, iki binli yıllarda, on milyonu epeyce aşan nüfusuyla uçsuz bucaksız bir metropole dönüştüğünü aktarır (Tekelioğlu: 2006, 22). Tekelioğlu'nun sözünü ettiği kentlerin köylerde kurulması ve köyün modernleştirilmesi modeli köylerin kentlere göç etmesiyle birlikte katılmış ve tıkanarak işlemez hâle gelen bir sisteme dönüşmüştür.

On dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyılın ilk yarısına kadarki süreç halk bilimcilerin köylerde rahatlıkla araştırma yapıp malzeme bulabildikleri, sosyologların ise sınırları ve kalıpları belirlenmiş kent ve kültürü ile ilgili çalışabildikleri zamanlardır. Alan Dundes, "Halk Kimdir?" adlı makalesinde on dokuzuncu yüzyılın bilim anlayışına göre halkın temel karakterini şablonlaştırırken, vahşi veya ilkel olan yazı öncesi toplumlardan antropologların, halk veya köylü olarak nitelenen cahil

taşralı ve alt tabakadan folklorcuların en nihayetinde medeni veya seçkin olarak tanımlanan şehirli tabakadan sosyologların sorumlu olduğu on dokuzuncu yüzyıl bakış açısını eleştirmiş ve günümüzde artık farklı bir halk ve halk bilimi tanımının olması gerektiğinin altını çizmiştir (Dundes 2006: 12). Halk tanımındaki bu dönüşüm ve esneme halk bilimi çalışmalarının alanını grup folkloru, kent folkloru gibi daha önce pek de alışık olunmayan alanlara yönlendirmiştir.³ Dorson 1970 yılında kaleme aldığı “Is There a Folk in The City?” adlı makalesinde de şehir merkezi ve çeperlerindeki gettolarda yaptığı folklorik araştırmaları ayrıntılarıyla anlatır. Dorson makalesinde yıllardır kır ve köyde aranan halkın şimdilerde şehir merkezlerinde de folklor ürettiklerini ısrarla vurgular (Dorson, 1970: 186). Bir diğer araştırmacı Barbara Kirshenblatt-Gimblett ise 1983 yılında yayımladığı “The Future of Folklore Studies in Amerika: Urban Frontiers” adlı makalesinde kentin folklorun yeni ufku olabileceğini belirtmiş ve New York sokaklarında hâlihazırda bulunan folklorik unsurları tespit etmiştir. Kirshenblatt-Gimblett yukarıda adı geçen makalesinde kent folkloruna ilk defa yönelen bilimsel çalışmalardan söz etmektedir. Gimblett, on altıncı yüzyılda kentin geleneklerine yönelen ilk ismin John Stow olduğunu söyler. 1825 yılında Robert Chambers’ın yayımladığı *Traditions of Edinburgh* adlı kitabın da yine folklor ve geleneklere odaklanan bir çalışma olduğunu aktarır (Kirshenblatt-Gimblett, 1983: 195). Makalede Kirshenblatt-Gimblett, bu örneklerle ilgili bilgi vermenin yanı sıra sözü edilen çalışmalarda kent ve folklorla yönelen dikkatin eskiliğine dikkat çekmiştir. Bu vurgudaki asıl amaç, yirminci yüzyılda folklorcuların on dokuzuncu yüzyıldan kalma alışkanlıklarıyla hareket etmelerini eleştirmek ve dikkatleri yeniden kente çekmektir. Kent folkloru konusunu dile getiren bir başka araştırmacı da Martin Laba’dır. Laba “Urban Folklore: A Behavioral Approach” adlı makalesinde kent ve köy ikilemi içinde değerlendirilmek yerine artık folklorun, halk tanımındaki değişikliklerden yola çıkılarak çözümlenmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Laba, kentin içinde yalnızca geleneksel ve kıra ait unsurlara değil bir folklorcunun kentin içindeki geleneklerin keşif ve birleşim noktalarını dikkate alarak değerlendirme yapması gerektiğini söyler (Laba, 1979: 163). Gerçek toplumsal, ekonomik ya da çevresel nedenlere bağlı olarak halk tanımının değişmesi gerekse geleneksel kültürün köyden kente zorunlu bağlamsal göçü halk bilimcilerinin dikkatlerini -özellikle Amerika ve Avrupa’daki- zorunlu olarak kent ortamına çevirmiştir. Türkiye’de ise durum farklıdır. Türkiye’de kent ortamı biraz daha sosyolojik açıdan

³ Halk tanımı hakkında ayrıntı bilgi için bkz. Ekici, Metin. “Halk, Halk Bilimi ve Halk Bilgisi Üzerine Bir Deneme”. Millî Folklor. 45, 2000: 2-5.

ele alınmış ve halkın kentteki varlığı, tanımı ve gündelik yaşamı halk bilimciler tarafından yeterince sorgulanmamıştır. Bu da alanın sosyolog ve antropologlar tarafından daha sık başvurulmuş bir yer olmasına neden olmuştur. Oysaki Yeşilçam sinemasında sıkça bir elinde sazı, sırtında yatağı ve elinde bohçasıyla köyden kente çalışmak için gelen “gurbetçi” tiplerle karşılaşılmuştur. Ancak kente çalışıp ekmek parası kazanmak için gelen bu köylü imgesindeki saz ya da bohçadaki azık görmezden gelinmiştir. Buna karşın geleneksel insanın kente uyum sağlamadaki güçlükleri zaman zaman ironik zaman zaman da alaycı bir biçimde sahnelere yansıtılmıştır. Bunun temellerini elbette Türkiye modernleşmesiyle birlikte değerlendirmek gerekecektir.

Tekelioğlu’nun *Halk Zevki* adlı eserinde belirttiği gibi bir zamanlar köyden kente göçle birlikte ortaya çıkan “kültür ve beğeni göçleri” bugün artık kent merkezinden kent çeperine ya da bunun tam tersi bir biçimde gerçekleşmektedir. Bu da halk olarak tanımlanan yapıyı bir kez daha sorgulamayı gerekli kılmıştır. Tekelioğlu ayrıca erken Cumhuriyet dönemi kültür siyasetlerinin şehre değil, köye odaklandığını ve modernleşmeden anlaşılanın, bir Doğu-Batı sentezi etrafında ortaya çıkacak yeni bir “yüksek kültür” yani kıra yönelen, köylüye odaklanan siyasetlerin amacının, köyde elit bir kültür yaratmak olduğunu savlar (Tekelioğlu, 2006: 23). Dundes’in vurguladığı halk tanımının değişmesi sorunu halkın ve halk kültürünün de bağlamsal değişikliklerini fark etmeyi zorunlu hâle getirmiştir. Yirminci yüzyılın ilk yarısına kadar klasik bir halk bilimi alan araştırması için başvurulacak ilk yer köyler; kaynak kişiler ise genellikle köyün en yaşlılarıydı. Oysa günümüzde köy-kent, köylü-kentli, geleneksel-modern, merkez-çevre gibi ikililerin melezleşerek farklı biçimlere evrildiğini görmek mümkün. Teknolojik ve bilimsel gelişmeler, dünya iletişim ağlarının dönüşümü, nüfus artışı, yaşam biçimini kökten değiştiren mimari biçimler, yeni endüstriyel pazar arayışları, doğal kaynakların tahribatı, tarım ve hayvancılığın küreselleşmesi gibi pek çok neden köyü kentle, gelenekseli modernle, çevreyi merkezle bütünleştirmiş ve melez türleri ortaya çıkartmıştır. Bu durum, aradığı her türlü bilgiyi köy kahvesinde, köy odasında, sohbet toplantılarında, festival alanlarında, tarlada, soba başlarında, doğum, düğün ve ölüm törenlerinde bulmaya alışık halk bilimciler için yeniyle karşılaşma ve bu yeni karşısındaki konumunu belirleme için iyi bir fırsata dönüşmüştür. Tahir Alangu bizdeki “köy” kelimesinin de aslında “üçra yer, köşe” anlamına geldiği belirtir ve buralarda “köylü halk”, yani halkın asıl yoğun özü, töresel ve geleneksel bir yaşantı ile birlikte, “tarihî folklor”u koruduğunu ve sürdürüp getirdiğini belirtir. Ayrıca yazar, eski folklorcuların, araştırmaları ve derlemeleri için

böyle bozulmamış, bulanmamış, dış etkilerle karışmamış, kapalı bölgelerdeki “statik folklor unsurları”na yöneldiklerini ve folklor denince bunu anladıklarını aktarır (Alangu, 1983: 28). Alangu’nun sözünü ettiği dönem günümüzde kapanmış görünmektedir. Bugün halk bilimci için şehirden oldukça uzak bir dağ köyünde yetmişli yaşlardaki birinden masal derlemek isterken kaynak kişinin “Barbi ve Kristal Şoto” adlı televizyondan izlediği bir çizgi-masalı anlatması ya da geleneksel fıkra tiplerinin, atasözleri ve bilmecelerin sosyal medyada yeniden üretilmesi karşısında nasıl davranacağını belirlemek zorunlu bir hâle gelmiştir.

Köy ve folklor arasındaki kadim ilişki yerini kent ve folklor ikilisine bıraktığında kent merkezlerinde tam olarak anlamlandıramadığımız geleneksel kültürün üretim ve tüketim alanlarıyla karşılaşmıştır. 1950’lerden itibaren hız kazanan köyden kente göç olgusuyla birlikte halk bilimcilerin on dokuzuncu yüzyılda romantik arayışlarla yöneldikleri köyler de dönüşmeye başlamıştır. Bu durum yeterince saf, otantik ve orijinal olanı köylerde bulamamaya başlayan folklor araştırmacılarının dikkatlerini kent merkezlerine kaydırmalarını da beraberinde getirmiştir. Öcal Oğuz, Türk halk bilimi çalışmalarının, folklorun XIX. yüzyıldaki ürün merkezli yaklaşımına sıkı sıkıya bağlı kaldığını, bütün derleme ve arşivleme çalışmalarında bu yaklaşımın belirleyici olduğunu söyler. Oğuz’a göre Avrupa’daki gibi başlangıçta Türkiye’deki genel kanı da, folklorun kendi yatağında sonsuza kadar akıp gideceği yönünde olduğudur. Oğuz, bu dönemde ürünün her şeyin temeli olarak görüldüğünü ve âdeta ürünün ortaya çıkmak için insanları araç olarak kullandığını, insanlarınsa bu geçişin sadece basit bir köprüsü olduğunu belirtir. Ancak Oğuz’a göre süreç bu görüşü doğrulamadı; üreten ve üretim yeri yok olunca üretimin durduğu yani ürünün ortaya çıkmadığı ve bunun kültürel süreklilik ve çeşitlilik açısından vahim bir sonuç olduğu UNESCO tarafından sözleşmelerle güçlü bir sava dönüştürüldü (Oğuz, 2007: 31). Türk halk bilimi çalışmalarındaki dönüşümle birlikte bir süre sonra kent, ürettiği ve tükettiği yeni kültürel mekân ve dinamikleriyle birlikte hızla halk bilimcilerin ilgi alanına girmeyi başarmıştır. Kentte üretilen kültürle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ilgilenmeye başlayan folklor disiplini diğer disiplinlere nispeten geç kalmış görünür. Dolayısıyla pek çok sosyal bilimcinin kendine rahatlıkla yer bulduğu kent incelemeleri halk bilimciler için sınırları kolayca geçilip fethedilebilecek bir bağlam olamamıştır.

Bunun nedenlerinden birinin kentin modernleşmeyi kendine düstur edinen ve modern olmanın “kanun” niteliğindeki kurallarını benimseyen bir yapı olarak karşımıza çıkması olduğu söylenebilir. Söz konusu bu yapının geleneksel kültürle mesafesini ayarlama konusunda ön gö-

rülen kuralların hepsini uygulamayışı melez bağlamların oluşmasında etkilidir. Doğası gereği kent modern olmalıdır, kültürel üretim ve tüketim alanları seçkindir, zaman hızlı akmalıdır, sakinlerinin pek çoğu eğitilmiş olmalıdır ve hep ileriye dönük bir eylem planı bulunmalıdır. Oysaki geleneksel kültür, kuşaklararası aktarıma önem veren, geçmişin deneyimlerini bir yaşam bilgi ve bilgeliği olarak gören, doğanın döngülerine göre zamanın aktığı, bireyselden çok topluca harekete eğilimi olan, sakinlerinin çoğunun çok az formel eğitim almış olduğu bir bağlam olarak karşımızda durmaktadır. Vedat Bilgin, kentlerin ege-men hâle gelmesinin toplumsal örgütlenme biçimi olarak geleneksel kültürlerin ve cemaat yapılarının çözülerek bireyin ön plana çıkmasına neden olan yeni bir süreci ifade ettiğini söyler. Bilgin'e göre birey kent devriminin çocuğudur; böylece insan geleneksel toplum içerisinde gömülü ve bağımlı olduğu toplumsallıklardan özgürleşerek, yeni toplumsallıklar inşa edecek özgür birey hâline gelecektir (Bilgin, 2009: 24). Gecekondu bireyi Bilgin'in sözünü ettiği türden kent devrimi sonucu doğmuş bir birey değildir. Gecekondu bireyi köyden kente geldiğinde yanında hikâyelerini, ritüellerini ve uygulamalarını getirmiş olan topluluğun bir parçası olmasına karşın kendi öz yaşam öyküsü değerli bir birey olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla farklı dinamiklerle kurgulanmış kent olgusunun geleneksel yaşam kodlarını taşıyan köy ve köylü ile karşılaşması da kaynaşması da yeni dinamiklerin oluşmasına neden olmuştur. Köyden kente göç bugüne kadar pek çok açıdan farklı disiplinlerin kavramlarıyla ele alınmış ve tartışılmış bir konudur. Kentle köy arasındaki belirgin hat kente göç eden köylü ve kentli arasında da bulunmaktadır. 1950'lerden itibaren yoğunlaşan köyden kente göç, kentle entegre olamayan ve ancak kent çeperinde kendine yaşam alanı yaratabilen gecekondu olgusunu ortaya çıkartmıştır. Elbette bu durumun modernleşme stratejileriyle birlikte okunması gerekir. İlerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak ele alınacak bu strateji, halk bilimcilerin de gecekondu alanına neden bakmadıklarının bir nedeni olarak görülebilir. Ancak yapılan araştırma gecekondu folklorunun 21. yüzyılın ilk çeyreğinde kent merkezinde bize hâlâ zengin ve yorumlanmayı bekleyen bir geleneksel dünya sunduğunu kanıtlamıştır. Ancak gecekondu folklorunu tam olarak incelemeye geçmeden önce gecekonduyla ilgili yapılmış çalışmalara eleştirel bir yaklaşım getirmek uygun olacaktır.

Gecekondu Çalışmalarında Geleneksel Kültür

Gecekondu yalnızca Türkiye'de değil sanayi devriminin ardından dünyanın pek çok yerinde karşılaşılan, benzer sebep ve sonuçları olan bir durumdur. Kemal Karpat, gecekonduyla ilgili hazırladığı *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm* adlı eserinde II. Dünya Savaşı'ndan sonra Asya,

Güney Amerika ve Afrika'da köyden kente göçlerin hız kazanmasıyla birlikte çok değişik türden bir sosyal olayın, bazen "kentlerin köyleşmesi" şeklinde ifade edilen bir gelişmenin ortaya çıktığını söylemektedir (Karpas 2003: 9). Mike Davis, *Gecekondu Gezegeni* adlı eserinde Endonezya'da kırsal/kentsel melezleşme sürecinin çok daha gelişmiş bir biçimine rastlandığını belirtmiştir. Davis, araştırmacıların bu yeni arazi kullanımı örüntülerini *desakotas* ("kent köyleri") diye adlandırdıklarını, bunların geçiş dönemine özgü manzaralar mı yoksa yepyeni kentleşme türleri mi olduğu konusunda tartışmalar yürüttüklerini söylemektedir (Davis, 2010: 24). Köyden kente göç olgusunu yalnızca coğrafi ve topografik bir göç süreci olarak görmeyen Karpas, bunun çok daha köklü sosyal bir değişim olduğunu savunmaktadır (Karpas 2003: 10). Yazar 25-30 yıl önce gerçekleştirdiği çalışması sırasında "köyden kente göçün Türkiye'yi ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel bakımdan kökünden değiştirerek her alanda ülke çapında bir bütünleşmeye yol açacağına inandığını belirtmiştir. Ona göre bu durum, değişik unsurlardan ve bölgelerden oluşan Türkiye'nin modern anlamda bir ulus, bir millet olması için köy ve kasaba halkının büyük bir bölümünde yaşayan temel tarihî kültürün, kimliğin ve *ethosun* (yani topluma psikolojik güç ve kişilik veren özelliklerin) dinamikleşerek kentte yaşayan elitleri etkilemesidir. Karpas, elitlerin halk arasına inerek onlara "medeniyet" götürmesi yerine, halkın elitlere kendi kültürünü ve benliğini aşılması gerektiğine inandığını da ekler (Karpas 2003: 11). Bugün Türkiye'de edebiyatta, müzikte, dilde, yaşayışta, düşüncede, hatta yemek çeşitlerinde bazı bölgesel ve kişisel farkların ötesinde köy ile kent arasındaki farkların azaldığına dikkat çeken yazar, bunun siyasal-kültürel bir bütünleşme ile açıklanabileceğini savunmuştur (Karpas 2003: 11). Karpas'ın sözünü ettiği halkın kendi kültürünü kente kabul ettirip ettirememesi özünde tartışmalı bir konudur. Bu konuda, Orhan Tekelioğlu da "Cumhuriyet döneminin asıl ve kalıcı olan kültürel modernleşme çizgisinin, aşağıdan yukarıya ve çevreden merkeze doğru" olduğunu dile getirir. Yazara göre modern şehir kültürünün hem kurucusu, hem de taşıyıcısı olan popüler kültürün oluşma ve başatlaşma tarihi, "halk zevki"nin önce kırlardan şehirlere, daha sonra varoştan şehir merkezine nasıl bir süreç sonunda yürüdüğünün ve nihayetinde, nasıl merkezileştiğinin de tarihi olarak da okunabilir (Tekelioğlu, 2006: 25). Tekelioğlu'nun düşüncesi gecekondu kültürünün dolayısıyla geleneksel kültür kodlarını taşıyan, yaşatan ve aktaran bir insan grubunun neden ötekileştirildiğini ve neden aslında kabullenilmediğini ortaya koyar. Çünkü gerçekten modern anlamda kent yaratıcıdır, hızlıdır ve geleneksel yaşamdan farklı dinamikleri vardır. Sencer ve Güneş Ayata *Konut, Komşuluk ve Kent Kültürü* adlı çalışmalarında Simmel'in, kentte

yaşayanların; günlük yaşamın soyut, gayri-şahsi, monoton, tekdüze ilişkilerini aşarak, rutin ile iç dünyaları arasındaki mesafeyi bilinçli olarak açtıklarını ve böylece kendilerine iç özgürlük alanları yarattıklarını iddia ettiğini söylemişlerdir. Simmel, bu sayede bireylerin günlük yaşamın sınırlılıklarını görerek, onun üzerine çıkabildiklerini ve yeni uygarlaştırıcı düşünce ve davranışlar geliştirebildiklerini öne sürmüştür (Simmel, akt. Ayata, 1996: 2). Richard Sennett sanayi devrimi öncesinde kent ve onun içinde yer aldığı toplumun birbirinden ayrı değil tam anlamıyla özdeş birim ve süreçler olarak düşünüldüğünü ve kentin özgün ve farklı bir yaşam biçimi olarak görülmediğini belirtmiştir. Sennett'e göre kenti kendi başına bir etken olarak görme, ancak sanayi devrimi döneminde kentlerin karşılaştığı hızlı yapısal değişimin bir sonucu olarak toplumsal düşüncenin gündemine girmiştir (Sennett, akt. Ayata, 1996: 1). Sennett'in bu görüşlerinden yola çıkarak Ayata, birey ve grup yaşamını kendi başına etkileme yeteneğine sahip olan kent toplumunun, geleneksel cemaati çözerek özgürleşmeyi getirdiğini belirtmiştir. Ayata, kentin olumsuz etkilerinin üzerinde duran yaklaşımların, özgürleşmenin bedelinin yabancılaşma olduğunu belirterek; artan suç, çevre kirliliği, yoksulluk, toplumsal ve ahlaki sarsılma gibi kentsel sorunların altını çizmiştir. Geleneksel toplumsal bağları kopartan kent yaşamı, bunların yerine ancak ikincil, kısmi, geçici, yüzeysel ve gayri-şahsi ilişkiler koyabilmekte, sonuçta birey tek başına kalmakta, atomlaşmaktadır (Bell and Newby 1971, akt. Ayata, 1996: 2). Bu yorumlar gecekondü yaşamının ve gecekondü insanının neden hep olumsuz özellikleriyle ön plana çıkartıldığının da yanıtı gibidir. Köyden kente göçle gelip gecekondü kültürünü oluşturan insanların getirdikleri geleneksel kültür kodları, kent kültürüyle doku uyumsuzluğu yaşayınca ister istemez vücuda kabul edilmeyen bir organ gibi dışarı itilmiştir. Gecekondü olgusu, insan başta olmak üzere zaman, mekân ve kültürel süreklilik ekseninde sürekli birbiriyle etkileşen çoklu dinamikleri akıldan tutarak kavranabilecek karmaşık bir yapıdır. Yalnızca Türkiye'de değil, Karpat'ın da belirttiği gibi "On dokuzuncu yüzyılda geleneksel toplumsal ve siyasal yapıların çözülmesi ve sanayileşme ile birlikte gelen hızlanmış iktisadi kalkınma ve siyasal bağımsızlık, II. Dünya Savaşı'ndan sonra yüksek doğum ve düşük ölüm oranlarının da katkısıyla, Asya, Afrika ve Güney Amerika'nın gelişmekte olan uluslarında çok büyük bir kırsal göçmen kitlesinin kentlere akınına neden olmuştur (Karpat 2003: 20). Ancak Karpat'a göre "üçüncü dünya ülkelerinde, gecekondü yerleşimleri genelde modernleşme, özelde kentleşme sürecinin neredeyse doğal bir adımı; Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki bütün büyük ve birçok vakada küçük kentlerin genel özelliği hâline geldiğinden bu yerleşimler bir sapma olarak değil, aksi-

ne üçüncü dünyadaki çağdaş iktisadi kalkınma ve kentleşme-modernleşme sürecinin bir parçası olarak düşünülmelidir (Karpata 2003: 29). Türkiye’de bu durum diğer ülkelerin aksine bir yapı sergiler. Türkiye’de gecekondular kentin modernleşme sürecinin dışında bırakılmış ve itilmiş, bir noktada kültürel, ekonomik ve çevresel olarak yoksul olarak algılanmışlardır. Oysaki Karpata, gecekondulu yerleşimlerdeki yoksulluğu yok saymamakla birlikte bu bölgelerde kültürel bir yoksulluk olmadığını belirtmiştir. Karpata, kendi incelemelerine dayalı olarak Türkiye’de, istisnalar dışında, gecekondulu yerleşimlerinin suç, fahişelik, genç sapkınlığı, iktisadi tükenmişlik ve radikalizmin merkezleri değil, daha yüksek yaşama standartlarına ve daha tatmin edici bir varoluş tarzına ulaşmayı arzulayan insan toplulukları olduğuna bütünüyle katıldığını ifade eder (Karpata 2003: 52). Karpata bu yorumuyla gecekondularda yaşayan insani ve kültürel biçimleri fark ettiğini belirtir ve bunların gecekondulu çalışmalarında fark edilmesi gerektiğinin altını çizer. Karpata’nın bu yorumu alan araştırması sırasında karşılaşılan bir durumdur. Kaynak kişilere “Yeterli ekonomik gücünüz olsa gecekondunuz ne yapardınız?” diye sorulmuştur. Kaynak kişilerin çoğu bu soruya daha fazla paraları olsa gecekondularını bahçeli eve çevirip oturmak isteyeceklerini belirtmişlerdir. Bu yanıtlar daha iyi yaşam standardı ile kast edilenin apartmana taşınmak değil aksine kendi geleneksel yaşam kültürünü sürdürmesine izin verecek daha sağlam bir yapılaşmayı arzu ettiklerini düşündürmektedir. Karpata’a göre gecekondulunun varoluşunda baraka bir demirleme noktasıdır. Özellikle toprağın tapusu emniyete alındıktan sonra gecekondulunun, en azından Türkiye’de, barakasına yönelip onu özene bezene bir eve dönüştürmesi dikkat çekmektedir. Çoğu gecekondulu kendi barakalarını, hem ertesi günün müşkül işi için enerjilerini tekrar kazandıkları bir barınak hem de aileleriyle birlikte olmanın ve kendilerini daha geniş bir cemaatle bütünleştirmenin bir aracı olarak görmektedir. Dolayısıyla, suç oranının neden düşük olduğunu anlamak kolaydır. Gecekondulular hakkında yanlış fikirlere sahip bilim adamları ve araştırmacılar bile suç, fahişelik, kumar ve uyuşturucunun çoğu gecekondulu yerleşiminde bir sorun olmadığı konusunda anlaşmaktadır (Karpata, 2003: 61). Gerçekten de yapılan alan araştırmasında kaynak kişilerin on yıl öncesine kadar bir yere giderken kapılarını açık bıraktıklarını, paralarını, çocuklarını ve kıymetli eşyalarını rahatlıkla komşularına emanet edebildiklerini aktarmışlardır. Ancak aynı kaynak kişiler, şimdilerde kiracılar, yapılmakta olan inşaatlar ve dışardan gelen yabancı göçmenler nedeniyle ortamın pek de buna imkân vermediğini aktarmışlardır. Bu durumun gecekondulu insanları arasında kurulan geleneksel ilişki modellerinden temellendirilmiş güvene dayalı olduğunu söylemek mümkündür.

Sözü edilen güven duygusunun toplumsal pratikler tarafından biçimlendirilmiş olması da bu ilişkileri sıkı bir bağa dönüştürmektedir. Geleneksel kültür, kuşaklararası aktarımın en önemli ölçütlerinden birini saygı olarak belirler, bir diğer önemli nokta ise geleneksel kültürün kendi iç dinamiğinde toplumsal denetim mekanizmaları oluşturma becerisidir. Geleneksel kültür güzel ahlak ve iyi insan olma yolunda topluluktaki bireylere çocukluğundan itibaren telkinde bulunur ve buna aykırı davranışları ötekileştirme potansiyeli taşır.

Louis Wirth'in öncülüğünü yaptığı akım, kentleşmeyi komşuluğun ortadan kalkmasına ve akrabalık bağlarının çözülmesine; ailenin, geleneksel bağlılıkların ve dayanışmanın toplumsal öneminin son bulmasına götüren dönüştürücü bir süreç olarak tanımlamaktadır. Bu görüşte kentleşme, göçmenin kendi halk kültürünü bir kenara attığı, kent alışkanlık ve değerlerini kazandığı bir süreçtir. Dolayısıyla bu, ne kadar hızlı olursa o kadar iyidir. Bu görüşe göre, kent ve orada hüküm süren kurumlar kendi geçmiş ve kökenleriyle tam bir kırılma yaşamaksızın köylüler tarafından benimsenip uyarlanması olanaksız olacak derecede kırsal alandakilerden farklıdır. Sonunda kentte ortaya çıkan yeni kentli ve ulusal kimlik, sadece göçmenin yerel, aşiret, köy ve cemaat bağlılıklarının yerini almakla kalmayıp onları silecektir (Wirth 1938, akt. Karpat, 2003: 62). Kentleşme teorileri incelendiğinde Wirth'in ekolünün karşısında bir başka düşünce biçimi ortaya çıkar. Bu görüşe göre kentleşme kırsal göç bağlamında kentin kırsallaşması ya da "köylüleşmesi" süreci olarak tanımlanmaktadır. Başka bir deyişle, bu ekol gecekondü yerleşimlerini kırsal alanın kentin içine kadar uzanması ya da içinde göçmenlerin kendi çalışma güçlerini tazeledikleri; kendi köy kültürleri ve kırsal hayat tarzlarının hemen neredeyse tam bir kopyasını ürettikleri doğal çevrenin, kentin çevresi içindeki bir devamı olarak düşünmektedir. (Karpat, 2003: 62-63). Mike Davis, üçüncü dünyanın yayılan kentlerinde "çevre"nin son derece göreceli, zamana özgü bir terim olduğunu söyler. Davis'e göre çayır, orman veya çöllere bitişik olan bugünün kent hududu yarın yoğun nüfuslu bir metropol merkezinin parçası hâline gelebilir (Davis, 2010: 55).

Richard Sennett *Gözün Vicdanı* adlı eserinde *Etimolojiler* adlı kitapta "city" sözcüğünün izinin değişik kaynaklara dek sürdürüldüğünü belirtir. Bunlardan birinin *urbs* yani kentin taş yapısı olduğunu söyler. Sennett'e göre kentin taş yapısı korunma, ticaret ve savaş gibi pratik nedenlerle kurulmuştu. Ancak Sennett'in belirttiği üzere "city"nin diğer kökü "*civitas*" sözcüğü, kentte biçim bulan duygular, ritüeller ve inançları ifade eder (Sennett 1999: 27). Dolayısıyla kent kültürü kentin içindeki tüm duygu, inanç ve ritüelleri içerdğine göre kent doğası

gereği halk bilimcilerin de çalışma alanında olması gereken bir birim olarak görülebilir. Elbette kentin kendine göre geleneksel kültürden farklı ritüel, inanç ve duygu halleri, kendine ait bir popüler ya da kadim kültürü bulunmaktadır. Ancak bu birikim Türkiye özelinde düşünüldüğünde kent sınırlarında yaşayan gecekondu sakinlerinin kültürel dokusu anlaşılmadan layıkıyla yorumlanamaz. Bu nedenle gecekondu folklorunun halk bilimi kadroları içinde önemli bir yeri olması gerektiğinin altı çizilmelidir. Bugüne kadar gecekonduyla ilgili halk bilimciler tarafından yapılmış sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunlardan biri Hande Birkalan Gedik tarafından ABD Indiana Üniversitesi Folklor Enstitüsü'ne sunulan doktora tezidir. Birkalan Gedik, 1999 yılında savunduğu *Homemaking and Story Telling in a Gecekondu in İstanbul* adlı doktora çalışmasında İstanbul'da bir gecekondu ailesi ile yaptığı görüşmeleri aktarır. Gedik, Uyguntürk ailesi özelinden yola çıkarak köy, kent, gurbet, hikâye anlatma geleneği gibi konulara değindiği tezinde bir gecekondu ailesinin yaşam çevrimini halk bilimsel bir bakışla yorumlamıştır. Birkalan Gedik, gecekonduyla ilgili yapılan istatistiksel çalışmaların kendisini tatmin etmediğini ve bir etnograf olarak gecekonduya yaşayan insanları elitist olmayan bir gözle değerlendirme arzusu duyduğunu ifade eder. Göç gibi küresel bir fenomeni yerel terimlerle nasıl ifade edebileceğini aradığını söyleyen yazar, bu göçmenlerin yaşamını sayılar dışında nasıl kavrayabileceğimizi merak ettiğini söyler (Birkalan, 1999: 3). Birkalan Gedik'in çalışması bu anlamda gecekondu yaşamını ötekileştirmeyen ve kendi iç dinamikleri içinden anlamlandırmaya yönelik bir çalışma olarak gecekondu ve etnografi ilişkisine dair önemli bir çalışmadır. Ancak bu çalışma da Türk halk bilimi bakış açısından daha çok etnografik bir bakışa sahiptir. Bunun dışında antropoloji ve sosyoloji alanında yapılmış farklı çalışmalar da bulunmakla birlikte bu alanda halk bilimciler tarafından yapılan çalışmaların kısıtlılığı dikkat çekici seviyededir. Bu nedenle elinizdeki çalışmanın bu alanda bir başlangıç olarak değerlendirilebileceği söylenebilir. Ancak alan araştırmasına dayalı verileri yorumlamaya geçmeden önce genel olarak gecekondu olgusuna yaklaşımları ana hatlarıyla gözden geçirmek ve sosyal bilimcilerin bu alana bakışını ortaya koymak uygun olacaktır.

Bugün kent soğan gibi tek merkezli olma hâlini yitirmiş, tıpkı sarımsağa benzer şekilde pek çok farklı merkezi olan bir yapıya dönüşmüştür. Tek merkezli kentlerin yerlerini hızla metropol kentlere bıraktığı günümüzde artık gecekondu bölgeleri de yerlerini kent çeperlerindeki çok katlılara ya da müteahhit işi apartmanlara bırakmaktadır. Hızla ilerleyen kentsel dönüşüm projeleriyle birlikte gecekondu bölgeleri de

apartmanlaşmakta ve kendine has kültürel yapısını kaybetmektedir. Köy ve kent kültürünü bir arada yaşamaya çalışan melez bir yapıya sahip olan gecekonducular içlerinde barındırdıkları göç hikâyeleriyle de birlikte hızla yok olmaktadır. Elbette bu süreç sözü edilen melezlik hâlini hemen ortadan kaldırmayacaktır. Yine de mekân ve çevrenin kültürel pratikleri dolaysız etkileme ve biçimlendirme hâli göz önüne alındığında gecekondudaki yaşam biçiminin en azından kültür dinamikleri bağlamında apartmanlarda sürdürülemeyeceği düşünülmektedir.

Günümüzde yaşanan bu dönüşümü anlamlandırabilmek için 1950'li yıllardan beri gündemde olan gecekonducularla ilgili yapılmış çalışmalara eleştirel bir gözle bakmak uygun olacaktır. Gecekonducuları halk bilimsel bakış açısıyla irdelemeyi hedefleyen bu çalışmanın temel çıkış noktalarından biri de geleneksel kültür kodlarının yaşatıldığı ve aktarıldığı kent sınırları içindeki gecekondu bölgelerinin ve gecekondu sakinlerinin neden ötekileştirildiğini sorgulamaktır. Bir diğer neden ise gecekonducularda yaşanan geleneksel kültürün tamamen göz ardı edilerek suç, yoksulluk, şiddet, işsizlik gibi konular etrafında şekillendirilmiş olmalarıdır. Gecekonducular üzerine kapsamlı araştırmaları bulunan Tansı Şenyapılı'ya göre gecekonducuların marjinal ve kenarda kalmalarının temel nedenlerinden biri 1945-1950 yıllarında kırlardaki yapısal değişikliklerin nüfusun önemli bir kesimini kente itmesine karşın, savaş ekonomisine göre dağılan yatırımlardan fazla bir pay alamayan kentlerin bu iş gücünü kabule hazır olmayışıdır. Yazara göre bu yıllarda kır *"itiliyor"* ama kent özellikle *"çekmiyordu"* (Şenyapılı 2004: 124). Şenyapılı'nın yarım yüzyıl öncesi için dile getirdiği itme-çekme durumu geleneksel kültür kodlarının kentte kendine yer edine-meyişini açıklar. Ayrıca bu durum günümüzde biçim değiştirmiş olsa bile hâlâ varlığını sürdürmektedir. O yıllarda kırın ittiği ama kentin çekmediği kültür, bugün kentin ötekileştirdiği ancak kentle kır arasında bir ara birim olan gecekonducuların şehrin çeperinden merkezine doğru girmeye çalıştığı bir biçime dönüşmüştür. Şenyapılı'nın sözünü ettiği itme-çekme olgusu bu konuda yapılan akademik araştırmalar için de geçerli görülmektedir. Gecekonduyla ilgili yapılan çalışmaların gecekonducularda yaşanan geleneksel kültürü ötekileştirici ve popülerleştirici yaklaşımları bunun bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Yapılan çalışmalarda gecekonducuların ürettiği kültürel yapı *"kitch"*, *"popüler"* veya *"arabesk"* olarak tanımlanırken folklorik unsurlar âdeta görmezden gelinmektedir.

Gecekondu kültürünün ötekileştirilmesinin nedenlerinden biri de köyden kente göç eden insanların köy yaşamındaki bilgi ve becerilerinin,

kent ortamında onlara bir istihdam olanağı sağlamamış olmasıdır. Tarım ve hayvancılıkla ilgili bilgileri içselleştirmiş daha çok geleneksel meslek ve el sanatları konusunda ustalaşmış bu insanlar, kent ortamında bu bilgi birikimlerini değerli kılacak bir ortam bulamamışlardır. Şenyapılı'ya göre kırdan göçen bu deneyimsiz ve becerisiz tarımsal iş gücünü istihdam edebilecek iş kollarının olmayışı, gelen grupların hem ekonomik hem de fiziksel açıdan kentlerin marjinlerinde kalmasına neden olmuştur. Bu nedenle beceri ve deneyim istemeyen marjinal iş kolları ile inşaat işleri onlara açık tek istihdam alanları olmuşlardır (Şenyapılı 2004: 124). Gerçekten de araştırma yapılan alanlarda ilk kuşak gecekondu sakinleri arasında en yaygın işlerin Şenyapılı'nın vurguladığı iş kollarında olduğu gözlenmiştir. Şenyapılı'nın tabiriyle kırın itmesi durumu ile de alan araştırması sırasında sık sık karşılaşılmıştır. Kaynak kişilerden pek çoğu köydeki tarım ve hayvancılıkla ilgili beklentilerinin azalması, iş imkânlarının geçinmek için yeterli olmaması nedeniyle göç ettiklerini belirtmişlerdir. Elbette bu insanların köyden kente göçme nedenlerini kavramak son derece önemlidir ancak burada halk bilimi penceresinden çözümlenmesi gereken durum "kırın ittiği ama kentin içine çekmediği" bu insanların kültürel davranış kodlarının kentle karşılaştığında nasıl bir biçime dönüştüğüdür. Köyde edinilen geleneksel bilgi ve kültürün kent ortamında sürdürülüp sürdürülmediği ya da kuşaktan kuşağa aktarılıp aktarılmadığını tespit etmek önemlidir. Araştırma sırasında bir ve ikinci kuşak gecekondu sakinlerine özellikle kendi başlarına bir ev yapıp yapamayacakları; bahçe ekmeyi, yufka ekmek yapmayı, ağaç budamayı bilip bilmedikleri; hayvan besleyip besleyemeyecekleri sorulmuştur. İlerleyen bölümlerde bu kişilerin cevapları ayrıntılı olarak çözümlenecektir. Ancak bu noktada kaynak kişilerimizden ikinci kuşak gecekondu sakini olan Serkan Karcı'nın deneyimlerini aktarmak uygun olacaktır. Serkan 46 yaşındadır ve neredeyse tüm ömrünü gecekonduya geçirmiştir. Evli ve iki çocuk babası olan Serkan hâlâ geleneksel aile kodlarını devam ettiriyor ve babası ile aynı avluda fakat farklı girişleri bulunan bir gecekonduya yaşıyor. Ortaokul mezunu olan Serkan kendi başına bir gecekonduyu yapacak cesaretinin olduğunu vurguluyor ve ilave ediyor:

"Yani çok çalıştım ben de. Burası yapılırken küçüktüm ben ama tamiratı hiç bitmezdi. Devamlı yardım ediyordum. Taş azaldığı zaman taş çekerdim el arabası ile, çamur karmak için kuyudan su çekerdik, kuyunun içine girer su doldururdum ben, her yıl duvarlar çatlar sökülürdü onları yama yapardık. Mesela şu yan komşu Nuri Abi vefat etti. Bakalım duvarları çatlak onu da biz yapamaz sanırım. Erkek çocukları olmadığı için onlara da biz yardım ediyoruz. Nazlı teyze bir kızı ile yaşıyor işte. Gecekondu da

böyle şeyler oluyor işte. Biz burda iş yaparken fazlaysa işimiz hemen Adem amca gelir. O elektrikçidir bizim evin de elektrik tesisatını o yaptı sağolsun. Yani şurada bir şey olsa biz de koşar gideriz öyle büyüdük öyle gördük. Biz de aynısını yaparız.”

Serkan ev yapmakla ilgili pek çok bilgiye sahip olduğu hâlde iş bulmakta zorlandığını da eklemektedir. Bir başka kaynak kişi Hüsnîye Yağmur ise köydeyken halı ve ıstar dokumayı bildiğini ancak şehre göç ettiklerinde mecburen ev işine ve temizliğe gitmek zorunda kaldığını anlatmıştır. Verilen örneklerden de görüldüğü gibi kentte geleneksel bilgiye dayalı istihdam alanları yaratılamadığı için, geleneksel yaşamın ekonomik bir döngüsü yoktur. Bu nedenle geleneksel meslekler ve bunlar etrafında üretilen folklorik unsurlar kent merkezinde yaşam alanı bulamamıştır. Bu da köyün kente aslında gerçek anlamda göç etmediğini düşündürür.

Görüşmeler sırasında kaynak kişilere yöneltilen sorulardan biri de kendilerini şehirli hissedip hissetmedikleri ve büyük şehirde yaşadıklarını hissedip hissetmedikleri olmuştur. Köyden çeşitli nedenlerle göç eden gecekondlu sakinleri kendilerini köye gittikleri zaman şehirli hissettiklerini ancak şehirde kendilerini hâlâ köylü olarak gördüklerini ifade etmişlerdir. Kaynak kişilerimizden Zeycan Hanım *“ilk geldiğimizde babamların keçileri bile vardı burda. Keçi beslerdik biz, tavuk cücük vardı. Aynı köy gibiydi burası yani. Köy gibi olmasa da orayı andırırdı şimdi öyle değil”* diyerek içinde bulundukları durumu dile getirmiştir. İki sene önce apartmana taşınan Hamide Hanım’a apartmana taşındıktan sonra kendisini daha fazla şehirli hissedip hissetmediği sorulduğunda *“Valla bilemiyorum ki. Herkes bizim gibiydi. Çevrede giyimde yiyeimde. Her şey bizim gibiydi. Apartmana da gelsek daha şehirleşemedik biz. Şehirleşme genelde lüks yerlerde oluyo. Oralarda komşuluk da yok yani”* diye yanıt vermiştir. Bu ifadeler bir anlamda gecekondlu sakinlerinin gerçekten köy ile kent arasında kaldıklarını ve kendilerini köyde kentli, kentte köylü olarak görmeyi kabullendiklerini göstermektedir. İlginç olansa kaynak kişinin *“şehirleşemedik hâlâ komşuluk var”* ifadesidir. Komşuluk ve köylülük arasında kurulan ilişki bile kentin geleneksel değerler ve kodları nasıl ittiğinin bir göstergesi olarak okunabilir niteliktedir.

Sencer Ayata, sözü edilen sorunların kır/kent, geleneksel/modern, tarımsal/endüstriyel, mekanik/organik gibi temel sosyolojik ikilemlerle birlikte ele alındığını belirtir. Ayata, bir toplum tipinden diğerine geçtikçe (gelenekselden moderne) birincil, yüz yüze, duygusal içerikli, samimi, topyekûn ve kapsayıcı ilişkilerin hâkim olduğu sıkı dokunmuş cemaat yaşamının yerini ikincil, gayri-şahsi, mesafeli, sınırlı, resmî ilişkilere bıraktığı görüşünü aktarır. Ayata’ya göre hangi açıdan bakılırsa

bakılsın, değişimin, gelenekselden modern topluma geçişin temel ortamını oluşturan ve kendi başına bir değişim unsuru olarak görülen kent, aynı zamanda cemaatin tükendiği, eridiği, yok olduğu toplum tipi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayata bu konuya Gans'ın "köylü kentliler" tanımı çerçevesinden yaklaşır. "Kent cemaati çalışmaları" olarak da bilinen bu gelenek, kent toplumunda cemaatin birdenbire sona ermediğini, daha farklı bir deyişle kent ve cemaatin birbirini zorunlu olarak dışlayan olgular gibi görülmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayata, kendi çalışmasında komşu, akraba ve yakın ilişkide bulunan kimselerden oluşan komşuluk çevrelerini, bireye aidiyet duygusu veren, yakın ve birincil toplumsal ilişkileri bünyesinde barındıran kent cemaatlerinin varlığının kanıtı olarak ele aldığını ifade eder. Ardından da Gans'ın, "köylü kentlileri" anlatan tanınmış çalışmasında, göçmen nüfusun ikinci, hatta üçüncü kuşakta dahi etnik temelli ilişkileri sürdürmenin yanı sıra, oturdukları semtle özdeşleştiğini ve böylelikle cemaatin mekân sınırları ile tanımlanabilen yerel bir özellik kazandığını gösterdiğini aktarır (Ayata, 1996: 3). Gans'ın sözünü ettiği köylü kentliler kavramının gecekondulaşmalarında başat bir kavram olduğunu söylemek mümkün. Ayata'nın aktardıkları Ankara özelinde düşünüldüğünde de geçerlidir. Ankara Cumhuriyet modernleşmesini her açıdan yansıtan bir kültürel dokuya sahiptir. Ankara'nın başkent olması, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren sürekli yeniden yapılandırılmasını gerekli kılmıştır. Ankara başlangıcından itibaren "kır ve köy'den devşirme bir kent olarak görülmüş ve entelektüel aydınlar tarafından da taşra olarak nitelendirilmiştir. Buna karşın Ankara'nın kentleşme sürecinde varlık gösteren modern elitler dışarıdan fena hâlde taşra görünen bu şehri ve insanlarını modernleştirme çabasına girmişlerdir. Gecekondulaşma ilk başladığında öngörülen yavaş yavaş bu topluluğun da kentli olmasına yönelik çalışmaların yapılarak göçmenlerin ıslah edilmesi yani kent kurallarının onlara öğretilmesi olmuştur. Ancak bu sırada öngörülemeyen şey bu göçmenlerin kültürel dünyası ve yaşam biçiminin, uygulama ve pratiklerinin kente adapte edilmesinin gerekliliği olmuştur. Göçmenlerin kültürel zenginlikleri yok sayılmış ve yoksulluk, suç ve benzeri kalıplar içinde gecekondulaşma folkloru ötekileştirilmiştir. Tansı Şenyapılı, Ankara'nın gecekondulaşma tarihini araştırdığı *Barakadan Gecekonduya* adlı eserinde bu konuda ilginç örnekler verir. Şenyapılı, yeni yönetimin 1919-1923 arasında eski dokunun içine girmeyecek, marjinine yerleşmiş kentin iki ucunu tanımladığını söyler. Yazar Hıfzı Veldet Velidedeoğlu'nun deyişiyle, 1923 yılında kentin iki ucunu Meclis ve Taş Mektep'in oluşturduğunu ifade eder (Velidedeoğlu 1983, akt. Şenyapılı 2004: 32). Yeni kentin inşası sırasında karşılaşılan önemli sıkıntılardan biri de barınak sıkıntısı olmuştur. Yeni inşa edilen

kentte, iş gücünü oluşturan yeni sakinler için barınak bulunması önemli bir soruna dönüşmüştür. Şenyapılı, bu durumun kente dışardan gelenleri bezdirdiğini hatta Memduh Şevket Esendal'ın bir hikâyesinde yaşlı bir hanımın 1934 yılında durumdan *"O cânım İstanbul'u bırakıp dağ başına gelecek ne vardı, şimdiki zaman adamlarında akıl mı kaldı! Ben şu kadın aklımla kendimi onlara değişmem"* diye yakındığını aktarmıştır (M.Ş. Esendal 1983, akt. Şenyapılı 2004: 33). Ayrıca Şenyapılı kentte bu yıllarda gelen düşük gelir grupları için hiçbir yer olmadığını belirtir. Şenyapılı, 1923 ortalarında Ankara'ya gelen Zekeriya Sertel'in anılarını aktarır. Sertel, Ankara'ya gelen köylülerin bir bölümünün, kendisinin kira ile oturduğu konutun arkasındaki boş arsada açıkta yaşadıklarını bildirir. Sertel'e göre, *"Hayvanlarını bir kenara bağlıyor, yere yırtık pırtık bir şeyler açıyor, günü geceyi onların üzerinde geçiriyorlardı; köylülerin arabaları ve hayvanları ile şehre girmeleri yasaklanmıştı"* (Z. Sertel, 1968, akt. Şenyapılı 2004: 34). Şenyapılı, Sertel'in bu ifadelerini ileride karşılaşılabilecek olan gecekondulaşmanın ve hükûmetin bu olguya tavrının ilk habercisi olarak yorumlar. Şenyapılı'nın Sertel'den aktararak kendi yorumlarıyla ifade ettiği durumla, yapılan alan araştırmasında da karşılaşılmıştır. Kaynak kişilerimizden Sultan ve Özdemir Yalçın kırk yıl önce Yozgat'ın bir köyünden Ankara'nın Yükseltepe Mahallesi'ne yerleşmiş bir çifttir. Sultan Hanım ilk geldiğinde gördüğü manzarayı *"kekik kankan, davar yolu olan, dağlık bir arazi"* olarak tanımlar. Macunköy'de çalıştığı yerdeki arkadaşları Özdemir Bey'e *"biz bir arazi çevirdik sen de git bak"* demişler. O da gelmiş çevirmiş. Birlikte buraya gelmişler. Sultan Hanım bunu kendine has üslubuyla şu biçimde ifade ediyor:

"Aman Özdemir kurban olayım dedim, kekik kokuyor buralar dedim, dikenli taşlı dedim, aynı bizim köyümüzü andırıyo, buraya yapak evi dedim. Burayı tuttuk, buraya evi yaptık. Burada hiç uçan kuş yoktu. Bir biz vardık. Elektrik yok, su yok, yol yok, arada dağlara giden davar izi vardı. Aşağıda çeşme vardı, omuzumuzda su taşırdık. Dalokay zamanında tapuyu aldık. Elmalı çöplüğünde çalıştık. Sırt sırta verdik birimiz usta olduk, birimiz amele olduk, bu evimizi yaptık. Sonradan üç gecekondu daha yaptık."

Sultan Yalçın Yükseltepe Mahallesi'nde gecekondu yapan ilk kuşak. Bu bağlamda köy hayatını yeni yaşam alanına taşımak için çok çaba sarf ettiğini söylemek mümkün. Sultan Hanım 1995 yılına kadar koyun, keçi, ördek ve kaz beslediğini ifade etmiştir. Hatta mahallede kendilerinden başka koyunu olanlar da olduğu için bir çoban ile anlaşarak koyunları güttürdüklerini de büyük bir özlemle anlatmıştır. 1995 yılında, başkentte ve şehir sınırları içerisinde görülen bir mahallede bir çoban ile anlaşarak koyunları teslim etmiş olması ilk kuşak gecekondu

sakinlerinin köyü ve geleneksel pratikleri kente taşımak için harcadıkları çabaya örnek olarak gösterilebilir.

Gecekondu kültürünün eleştiri aldığı alanlardan biri de popüler kültürü şekillendirmedeki itici gücüdür. Bir dönem gecekondu çalışmalarında hâkim bir konu olan arabesk de yine gecekondu kültürünü popüler kültürle ilişkilendiren bakış açısidir. Bu konuda özellikle Meral Özbek'in Orhan Gencebay arabeski üzerine yazdığı kitap referans niteliğindedir. Meral Özbek "yabancılaşmış" oldukları varsayılan gecekonducular üzerine Türkiye'de analitik niteliğe sahip, "doğrudan" bir yabancılaşma araştırması -yani Adorno ve arkadaşlarının 1949'da Amerika'da "otoriter kişilik" üzerine yaptıklarının benzeri bir çalışma- yapılmadığını, dahası "yabancılaşma" kavramının kullanılırken de, genellikle tanımlanmadan kullanıldığını ifade eder. Özbek, yabancılaşmanın geleneksel ve modern dünyalar arasında kalmak olup olmadığını sorar. Özbek'e göre bu durum bir yabancılaşmayla Türkiye'de yalnızca göçenler değil, içinde yaşanan bağlamın da "geçiş toplumu" olarak tanımlanacağı için herkesin "yabancılaşmış" olacağını, dolayısıyla dinlenen her türlü müziğin de "yabancılaşmanın müziği" olması gerektiğini söyler (Özbek, 2013: 21). Özbek'in arabesk müzik özelinde yaptığı bu tespitte doğruluk payı oldukça fazladır. Gecekondu kültürünü yabancılaştırma kavramı ekseninde değerlendirmek yabancılaşan tarafın kendiliğinden mi yabancılaştığı yoksa bilinçli bir strateji ile mi yabancılaştırıldığı sorusunu da beraberinde getirmektedir. Söz konusu yabancılaştırma ya da ötekileştirme devletin resmî raporlarında bile göze çarpmaktadır. Kentsel Yoksulluk, Göç Ve Sosyal Politikalar Komisyonu Raporu'ndaki ifadeler bu görüşü destekler görünmektedir. Raporda kent yoksulları arasında kiracılığın hızla artmakta olduğu, gecekondu ve suç arasında sosyolojik olarak bağlantı kurulmamasına karşın, bugün "varoş" kavramı altında kent yoksullarının giderek suç ve şiddetle bağlantılı olarak görüldükleri belirtilmektedir. Ayrıca raporda kent yoksulu ile ilgili toplumdaki hâkim imajın artık "cahil köylü"den çok "kentle bütünleşme niyetinde olmayan, topluma karşı tehlike oluşturan, suça yatkın öteki" olduğu da ifade edilmektedir (Bayındırlık ve İskân Bakanlığı, 2009: 12). Raporda özellikle iki nokta dikkat çekicidir. Bunlardan biri gecekondu sakinleri için kullanılan "kent yoksulu" ön kabulüdür. İkincisi ise "cahil köylü" ve "suça yatkın öteki" tanımlamalarıdır. Halkın cahil köylü olarak tanımlanmasını on dokuzuncu yüzyılın hâkim paradigmasının bir kalıntısı olarak yorumlamak mümkündür. Her iki nokta da geleneksel kültürün penceresinden bakıldığında eleştirmeye değer görünmektedir. Kent yoksulluğu belki de kentin geleneksel kültüre kapılarını açamayışındandır. Bu durumda bu insanlara kent yoksulu demek

yerine kent yoksunu demek hatta bu durumda kentin gelenek yoksulu olduğunu söylemek daha olası görünmektedir. Çünkü modern kent sınırları içinde geleneksel kültürün yaşatılıp aktarılabilmesi ekonomik, sosyal ve kültürel ortamlar bugüne kadar hiçbir özel sektör, belediye ya da sivil inisiyatif tarafından oluşturulmamış ya da oluşturulmaya çalışılsa bile sınırlı kalmıştır.

Gecekonduların sıklıkla yoksullukla aynı düzlemde ele alındığı açıktır. Orada üretilen ve tüketilen pek çok şeyin temelinde yoksulluk ve yoksullaşma olgularının yattığı varsayılır. Gecekondu bölgelerinde medya alışkanlıkları üzerine yapılmış bir alan araştırmasına dayanan *Medya Ne ki... Her Şey Yalan! Kent Yoksullarının Yaşamında Medya* adlı kitapta yoksulluk, medya ve gecekondu ilişkisinin çözümlenmesi hedeflenmektedir. Çalışmanın gecekondu üretilen özellikle geleneksel kültüre bakışının bu anlamda kısıtlı olduğunu söylemek mümkündür. Kitapta yoksulluk tartışmalarında geleneksel olarak iki temel paradigmanın öne çıktığından söz edilir. Bunlar yapısal/ekonomik paradigma ve kültürel/davranışsal paradigmalardır (Jordan, 2004 akt. Ergül vd., 2012:37). Rodgers'e göre yapısal/ekonomik paradigma yoksulluğun, eşit haklardan yoksun olmanın kaçınılmaz bir sonucudur. Genellikle geleneksel muhafazakâr araştırmacılardan oluşan kültürel/davranışsal paradigmada ise yoksulluğun nedenlerini, yoksulların davranışlarında, değerlerinde ve kültürlerinde aramak gerekmektedir. (Rodgers, 2000 akt. Ergül vd., 2012:37). Ergül ve diğerleri yoksulluğa dışsal bir bakış açısı kadar, yoksulluğun "içsel" analizinin de önemli olduğunu altını çizerek. Çünkü onlara göre yoksulların genel olarak yoksulluğu ve/veya özel olarak kendi yoksulluklarını nasıl algıladıklarını, onların hem kendi kimliklerini (yeniden) inşa etme sürecinde, hem de toplumsal tepkilerin eyleme dönüşmesinde veya dönüştürülmemesinde önemli bir rol oynamaktadır (Ergül vd., 2012:35-36). Yoksulluk gecekondu bölgelerinde elbette yadsınamaz bir gerçekliktir. Ancak geleneksel kültürün bu yoksulluk çerçevesinde değerlendirilmesi eksik bir yaklaşımdır. Ergül "memleketten, köyden yiyecek tedarik etmesi ve kış için yaz aylarından tarhana, erişte vb. yiyeceklerin hazırlanmasının da âdetten" olduğunu belirttiikten sonra alan araştırması sırasında karşılaştıkları bir durumu kaynak kişinin ağzından şöyle aktarır: Bir anne "Fakirin yemeği böyledir. Yazdan hazırlayabildiğini hazırlarsın, mantı, tarhana, erişte. Sonra kışa rahat edersin" diyor. Bir başka kaynak kişinin ağzından ise "Bizim köy yerinde değirmenimiz var. Unumuzu kendimiz öğütürüz. Bizde onun için hamur işi çok yapılır. Genelde böyle haşhaşlı, pide falan yaparız. Fırına patates atarız. Çok sık hamur işi yaparız. Etli yemeklerle aramız yok" ifadelerine yer verir. (Ergül vd., 2012:30-31). Ergül'e göre geleneksel yaşam tarzının,

gündelik pratiklerin, kısaca geleneksel kültürün yeniden üretiminde siyasi kimlik, yoksulun hanesinde çok belirleyici değildir (Ergül vd., 2012:31). Gecekondu ve yoksulluk arasında kurulan ilişkinin haklı tarafları elbette bulunmaktadır. Ancak yoksulluk ve geleneksel kültürün aynı bağlamda ele alınmasının seçkin ve ötekileştirici bir yaklaşım olduğu açıktır. Gecekonduya yaşayan insanların özellikle yeme içme ve toplumsal uygulamalar bağlamında sürdürdükleri geleneksel kültür yapısının yalnızca yoksullukla açıklanması eksik bir yaklaşımdır. Yapılan alan araştırması sırasında kaynak kişilere yöneltilen “Daha fazla paranız olsaydı yine de tarhana yapar mıydınız?”, “Zengin olsanız turşunuzu marketten alır mısınız?” “Size para verseler evimizi müteahhite yine de verir miydiniz yoksa gecekonduyunuzu iyileştirir miydiniz?”, “Daha çok para kazansanız sosyal çevrenizi değiştirmek ister misiniz?” gibi sorulara verdikleri yanıtlar yoksulluk ve geleneksel kültür arasındaki ilişkiyi yeniden gözden geçirmek gerektiğini göstermiştir. Örneğin Makbule Temiz kış hazırlıkları ve alışveriş alışkanlıkları sorulduğunda “*Turşu kurarız, melemen yaparız. Dolaba bışeyler yaparız. Köy tavuğu, köy yumurtası, tereyağ felan hep köylerden alırsız. Markettekileri sevmeyiz organik olanı ararız. Daha çok para da vermemiz gerekse köyden geleni daha çok severiz*” demiştir. Bir başka kaynak kişi Feride Çamlı, kendisine daha fazla parası olsa marketten hazır turşu alıp almayacağı sorulduğunda “*ömrümde ağzıma sürmem ben o turşuları, zengin bile olsam turşumu kendim kurarım hem bizimkiler de yemez zaten marketten alınamı. Biz sevmeyiz onları*” diyerek yanıt vermiştir. Verilen yanıtlardan da yola çıkarak kültürel dinamiklerin yorumlanmasının son derece hassas bir dikkat gerektirdiğini söylemek mümkün. Geleneksel kültür kodları kuşaktan kuşağa aktarılacak günümüze eriştiğinde değişimleri zaman alır. Gecekondu insanı için de özellikle geleneksel damak tadı yoksullukla değil, geleneksel kültür koduyla ilgili derin bir olgudur. Aynı kod direnişini pek çok alanda da görmek mümkündür. Örneğin gecekonduya apartmana kısa bir süre önce taşınmış olan pek çok kaynak kişi ellerinde kalan son yufka ekmeği de madımak yapıp yemek için sakladıklarını belirtmişlerdir. Ayrıca kendi ifadeleriyle “son kalan yufka ekmekler” yine pek çoğunun evinde salonun baş köşesinde durmakta hatta üzerlerinde elde örülmüş dantel örtüler bulunmaktadır. Geleneksel olarak dantelin ev içinde kıymetli görülen nesnelerin üzerine örtüldüğü düşünüldüğünde yoksulluk ve gecekondu kültürünü, bunun yanında yoksulluk ve geleneksel kültürü yeniden ve farklı bir bakış açısıyla değerlendirmek gerektiği de ortaya çıkacaktır. Geleneksel kültürün aktarım bağlamları zaman içerisinde mekânsal, siyasal ya da ideolojik pek çok kesintiye uğrasa bile topluluğun ve miras taşıyıcılarının bundan vazgeçmesi kolay olmayacaktır.

Paylaşım ve dayanışma geleneksel kültürün bir başka önemli kodudur. Anadolu’da kökleri oldukça eskiye dayanan “imece”, “ödüncleme” ve “paylaşım” kültürü bulunmaktadır. Köyden kente göç eden gecekondular insanları arasında da bu durum sürdürülmektedir. Bir yaşam biçimi olan bu kültürel uygulama birçok araştırmada yine yoksullukla ilişkilendirilmektedir. Örneğin gecekondularda yapılan bir araştırmada kaynak kişinin kullandığı: *“Allah’a şükür paylaştıkça, bereketi daha da artıyo”* cümlesi araştırmacı tarafından şu biçimde yorumlanır: *“Onca yoksunluğa ve yoksulluğa rağmen karşılık gütmeden paylaşma ve dayanışmanın, bencilliğin aksine diğerkâmlığın hâkim olması, gözlemlediğimiz yoksul hanelerinde gerçekten kayda değer düzeyde.”* Yazar bu yorumunu Erdoğan’dan bir aktarmayla destekliyor, *“yoksul-madunların kendilerini, zenginlere karşı moral-insani değerlerle donanmış olarak resmettiklerini, ve bunun maddi sefalet ve manevi acı karşısında onların ayakta kalmasını sağlayan bir silah (zayıfların silahı) olduğunu belirtiyor”* (Ergül vd., 2012:34). Oysa ki imece, dayanışma ve yardımlaşma kültürü geleneksel kültürün önemli bir unsurudur ve zayıflıktan çok insanların birliği ve kuvvetine işaret eder.

Gecekondular ile ilgili yapılan çalışmalar elbette yukarıda zikredilenlerle sınırlı değildir. Ancak burada yapılmak istenen gecekondular literatürünü tüm ayrıntılarıyla tanıtmaya çalışmaktan çok gecekondular ile ilgili yapılmış çalışmalardaki geleneksel kültür algısını eleştirel bir bakışla ortaya koyabilmektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MEKÂN: YAŞAYAN EVLERDEN APARTMAN KAFESLERİNE

*“Buralar kafes gibi, nerde gecekonduda nerde burası.
Duvarlar üstüme yürüyor.”
(Kaynak Kişi: Emine Kırçalı)*

Temelde barınma ihtiyacını karşılayan konutlar; mimari yapı teknikleri, kültür ve inanç bileşenleri, çevresel koşullar ve gündelik yaşam biçimleriyle bütünleşerek kültürel unsurların izlerinin sürüleceği birer metne dönüşürler. Söz konusu metni okuyabilmek için konutu eve dönüştüren dinamiklerin dilini anlamak ve gerektiğinde bunu bilimsel bir bağlamda tercüme edebilmek gerekir. Bu nedenle konutları yapısal özelliklerinin yanı sıra içinde yaşayan insanlar ve onların kültürel kodları değerlendirmek bütünsel bir yaklaşım için önemlidir. İçinde yaşayanlar tarafından kendi aile bireyleri ve ihtiyaç alanlarına göre biçimlendirilmiş bina tipi olan gecekondudaki yaşam söz konusu olduğundaysa bu durum daha da vazgeçilmez bir hâl alır. Modern konutların aksine “kendi oturduğu evi biçimlendirme” becerisi gecekonduda başatır. Zamana, ekonomik duruma, hane halkı sayısına ve sosyal yaşamın değişimine uygun olarak eklemlenerek büyüyen gecekonduda nitel ve nicel olarak sürekli bir devrim hâlinindedir. Bu durum, görüntü olarak düzensiz ve sistemsiz bir kent dışı, kenar mahalle görüntüsü sunsa da kendi sosyal, kültürel ve ekonomik kuralları içinde devinen bir hâlin yansıması olarak da değerlendirilmelidir. Bu konutların oluşum süreçleri ve yaşamları Helle’nin “Bir konut, bir kentin daha da ötesi bir geleceğin toplumunun tasarımlarının ön koşulu, insanın varoluşundaki anlamın yorumlanmasıdır” (Helle 1996: 71) sözlerini anımsatmaktadır. Bu bağlamda bir gecekonduda mahallesinin varoluşundaki geleneksel anlamı çözümleyebilmek aynı zamanda geleneksel kültürün gelecekte kent sınırları içindeki yaşam alanlarını anlamlandırabilmeyi sağlayacaktır. Serdar Öztürk’ün belirttiği gibi “bir mekân, ancak, en temel bir insani deneyim olan iletişim ile ilişkisi hâlinde mekân olur; aksi hâlde bir “yer” olarak kalacaktır (Öztürk 2012: 14). Dolayısıyla gecekonduda yaşamındaki folklorik unsurlar gecekonduda ikamet eden

bireylerin gündelik yaşamının ve bu yaşama bakışın topyekûn değerlendirilmesiyle açıklık kazanır. Her biri çeşitli nedenlerle köylerinden ayrılarak kente göç eden bir grup insanın ekonomik tüm kısıtlara karşın önce evlerini inşa etmeleri ardından da kendi iç dinamiğinde canlı bir birim olan mahalleye dönüştürme hikâyeleri temelde geleneksel kültür kodlarını barındıran önemli bir süreçtir. Hatta bu süreçte, mahallelerinin dönüşmesi, mahallenin demografik yapısının değişmesi, gecekonduların yerlerini apartmanlara bırakması, geleneksel yaşam pratiklerini gerçekleştirebilecekleri mekânların birer birer yok olması birlikte uzun yıllarını geçiren insanlar için pek de kolay kabullenilen bir durum olmamıştır.

Gelenek kuşaktan kuşağa aktarılabilmesi uygun bağlamlar bulunduğunda sürdürülebilir bir mirasa dönüşür. Gelenekler yaşam pratiklerini, gündelik hayatı ve insan ilişkilerini doğrudan yönlendirebilecek güçtedir. Köyden kente göç eden insanların geleneklerine tutunmaları, geçmişe olan bağlılıklarını sürekli hatırlatmaları yeni mekânlarına uyum sağlamada işlevseldir. Bu nedenle 1950'li yıllardan itibaren köyden kente göç eden gecekondulu insanı için köydeki geleneklerine tutunmalarının iki ana nedeni olduğu söylenebilir. İlki, yeni taşındıkları ve tamamıyla yabancı oldukları kent ortamında yaşam döngülerini sağlayacak bilgi birikiminin geleneksel bilgide var oluşudur. Diğeri ise göç travmasını atlatabilmek için en emin bilginin yine gelenekle ilişkili oluşudur. Gelenek, kimlik ve aidiyet duygusu yaratan önemli bir araçtır. Dolayısıyla kent ortamında kendi kimliklerini oluşturacak, onlara yeniden aidiyet hissi kazandıracak mekânları geleneksel uygulama alanlarını da düşünerek hiç yoktan var etmeyi seçmişlerdir. Bu bağlamda gecekondulu insanın gelenekle modern arasında köyden kente geldiklerinde inşa ettikleri mekânları incelemek kültür çalışmaları açısından oldukça önemli veriler sağlamaktadır. İncelenmesi gereken ikinci bir durum da geldikten yaklaşık 50 yıl sonra alışık oldukları mekânı yeniden terk edip farklı bir yaşam biçimine adım atan gecekondulu sakinlerinin yeni durumlarıyla baş etme biçimidir. Gecekondu apartmana taşınan bireylerin cemaat, komşuluk, mahalle kültürü, doğum, ölüm, düğün gibi geçiş ritüelleri, sözlü kültür ve anlatılar ve bayramlar gibi hâlâ bağlı oldukları geleneksel kodları apartmana taşındıklarında ne derece yaşatabildikleri çözümlenmelidir. Gecekondu apartmana taşınma sürecinde bu kodların melezleşme hikâyesi, mekânın kullanım biçimleri ve mekânların onlara sunduklarıyla da yakından ilişkilidir. Dolayısıyla mekân değişir gelenek dönüşür demek mümkündür. Her mekân bir şekilde kendi kültürünü yaratarak geleneğin melezleşmesini sağlamaktadır. Bu bağlamda köyden gelerek kentin eşiğine yerleşip bir hatta iki kuşak sonra apartmana taşınmak gecekondulu mahalleleri için bir eşik geçme süreci olarak değerlendirilebilir. Sözü edilen bu geçiş sürecinde gecekondulu mahallelerinde mekâna bağlı

geleneksel dönüşüm modellerini incelemek, yirmi birinci yüzyılda kent sınırlarında canlı bir biçimde sürdürülen geleneksel formların geleceğine dair önemli ipuçları verecektir.

Bir Ev Kondurmak, Evlerden Bir Mahalle Yaratmak

Gecekondu insanın yaşam döngüsünde ev ve mahalle önemli bir yerde durur. Bu durum yaşamı boyunca eviyle ilgili pek çok aşama geçirmesinden ve çoğunlukla kendi el emeğiyle evini inşa etmesinden kaynaklanır. Ayrıca pek çok konuda tüm mahalle ortak hareket ettiğinden, mahalleden olmak da gecekondu yaşamının belirleyicilerindendir. Gecekondu gündelik hayat, ev ve mahalle sınırları içinde sürdürülür. Gündelik hayatla ilgili teorilerin çoğu mahalle kavramını incelemişlerdir. Mahalle kimi zaman toplumsal çevreyi yönetme yetkisi olarak görülür. Bunun nedeni bireyin kendisinin içinde çok az sayıldığını bildiği kentsel uzamın bilindik bir parçasıdır (Certeau vd., 2009: 32). Bu anlamda gecekondu sakinleri için mahalle daha da öne çıkan bir kavramdır. Alan çalışması sırasında pek çok kaynak kişi mahallenin aslında köyleri gibi olduğunu ifade etmiştir. Mahalle temel olarak kentsel bir kavram olmasına karşın kaynak kişilerin mahallelerini köy olarak görmeleri incelenmeye değer bir konudur. Mahalle kentle yakın ama kentin karmaşasından uzak bir uzamımler. Oysa köy kentten çok uzaktadır. Gecekondular da kentten çok uzaktadırlar. Gecekondu sakinini köyün uzaklığı ve kent dışılığıyla kendi kent sınırındaki mahallesini özdeş görür. Bu konuda alan kolaylaştırıcılarından Gonca Dinçer'in köyünden mahallesine geliş öyküsü dikkat çekicidir. Yıldız yoktan bir mahalle yaratmalarının öyküsünü şu biçimde anlatır:

İlk gelişimiz Ankara'ya işte köyden kamyonu yükledik, 78'in 11. ayında kiraya geldik Martin dedenin evinde oturduk. Diz kapakta çamur, kiraya çıkacağımız evin önünde sap yığılydı ekmek yapıyorlarmış tarlalardan getirmişler. Ben şaşırımdı köyden geldim elektrik yok, su yok. Bizim köyümüzde elektrik, su o zamanlar vardı hepsi. Buraya geldim mahrumiyet bölgesi gibi, sabah kalktım kovaları aldım elime doğru çeşmeye gerçi çeşmenin yerini de bilmiyorum. En önce biz kamyonu yıkarken Halime yenge geldi (Sultan yengenin kız kardeşi) bize yardım etti. Ondan sonra onunla yakınlaştık geldik gittik işte. İlk göçü indirirken bizi tanımıyorlardı ama geldiler işte. Evler çok seyrekti böyle sık değildi işte üç beş ev vardı. İşte orda sekiz ay kirada oturduk sonra kendi evimizi yaptık yani 79. 11. ayında da kendi evimize geçtik. Mustafa altı aylıktı işte. Orası da yaş, inşaat vardık oraya. Erkekler çalışmaya giderken ayaklarında çizme, tepeye kadar çıkarlardı. Tepede bir manav vardı o manava çizmelerini bırakırlardı sonra ayakkabılarını giyer işe giderlerdi oradan. Biz evi yaptığımızda

işte Feridegil vardı, Sarı Duran vardı, yukarıda Ayten'in kaynanası Şükriye Abla vardı başka kimse yoktu. Emine, Hamide, Kiraz falan onlar hep sonradan geldiler. Çok seyrekti evler yani yoktu. Sonradan bir bakıyordun ki gece bir ev daha eklenmiş. Akrabası olanlar daha çabuk yapıyordu hemen gece birikip sabaha bitiriyorlardı dışına da kireç vururlardı al sana ev işte. Sultan Yengelerin koyunları vardı, Martin Dedenin kardeşi vardı onların keçileri vardı, eşekleri vardı. Eşeklerle gider her gün dağlardan tezek toplarlardı işte ot toplarlardı. Evin arkası dereydi ta mahallenin üst tarafına kadar giderdi o dere. Sonra evler yapılmı oralara büz döşediler dere kalmadı. İlkokul ortaokul falan bizim aşağıda yoktu. Şimdi şu karşımızdaki okul var ya oraya gelirlerdi çocuklar. Çamurun içinde buraya yürürlerdi. Sonradan ortanca oğlumun zamanında okul yapıldı bizim aşağıya. Önceden anneler götürmezdi okula çocuklarını. Beslenmesini, çantasını hazırlardık gönderirdik okula. Ama yolda araba falan olmazdı, sadece at arabaları geçerdi. Bir tehlike yoktu yani. Su da elektrik de yoktu önceleri. Su da işte 1984'te falan geldi, elektrik de 1981 falandı. Kanalizasyon yoktu önceden herkesin tuvaleti dışarıdaydı. Kuyu yapardın aynı köydeki gibi üstüne de tuvalet yapıyordun. Köyden farkı yoktu işte dedim ya bizim köy buranın yanında Paris'ti sen anla gerisini. Bizim bir akrabalar gelmiş bizim evi arıyorlarmış. Nüfus kağıtlarımızı alıp köye götürüp bizi oraya kaydettireceklermiş oy zamanı işte köydeki belediye seçimleri için. Gelmişler bizim evi arıyorlarmış. Adres yok, sokak yok, cadde yok, mahallenin adı yok. Demişler ki Ayvalı Etlik'ten aşağı doğru gidin mezarlığın oralara yakın bir yerde demişler bunlara. Telefon da yok tabi. Ben sofra bezi çırpıyordum balkonda araba geçiyordu birisi kafasını çıkarıp camdan bağırdı "bağlı eşek durmaz burada ne arıyorsunuz siz" dedi. Ben de dedim bu adam kimse deli mi ne dedim. Bir de araba döndü bizim kapıya geldi ki bizim amca çocukları işte nüfus cüzdanlarını almaya gelmişler. Beni tesadüfen kapıda görünce buldular evi yoksa nasıl bulacaklar.

Gonca Hanım'ın anlattıklarından mahallenin aslında ilk zamanlar tam anlamıyla bir mahalle olmadığı ve daha çok köye benzediğini görmek mümkün. Mahallenin mahalle statüsünde olabilmesi için kent nimetlerinden asgari düzeyde faydalanması gerekir. Oysa hem Başpınar hem de Yükseltepe mahalleleri uzun süre bu tür hizmetlerden faydalanamamışlardır. Dolayısıyla kent çeperinde köy ve mahalle arasında bir eşik olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Mahalleyi gerçek bir mahalleye çevirmek için komşu ve akrabalar arasındaki dayanışma köydeki informal kurallar çerçevesinde devam ettirilmiştir.

Melek Göregenli, *Çevre Psikolojisi İnsan Mekân İlişkileri* isimli eserinde insan ve mekân arasındaki ilişkinin psikolojik boyutunu çözümler ve bu

ilişkinin yapısal özelliklerini değerlendirir. Göregenli, insan davranışlarının belirli bir fiziksel ve sosyal çevrede oluştuğunu ve kentin bu çevrelerin en önemlilerinden biri olduğunu vurgular. Bu nedenle çevrenin algılanması, temsili konusundaki araştırmalar genellikle kent ölçeğinde gerçekleştirilmiştir. İnsan yaşadığı çevreyi, kenti, onun fiziksel yapısını anlamlandırmakta, seçmekte ve zihninde örgütlemektedir. Psikolojik haritalar, insanın kenti gözleyip, kodlamasının, çevredeki düzenlilikleri ayırt edici, seçici bir algıyla imgeye dönüştürmesinin sonucudurlar. Mekânsal davranışlar, insanın mekâna ilişkin imajlarından etkilenmektedir (Göregenli, 2010: 17). Göregenli'nin sözünü ettiği psikolojik harita oluşturma konusunda gecekondu insanının son derece başarılı olduğunu kaynak kişilerin anlatılarına dayanarak söylemek mümkün. Alan araştırması sırasında görüşülen apartmana yeni taşınmış bireylerin çoğu psikolojik haritaları alt üst olduğu için depresyona girmiş, tıbbi tedaviye başlamış ya da bu durumdan son derece rahatsız olduklarını dile getirmişlerdir. Kaynak kişilerin oldukça genç bir yaşta, doğup büyüdükları köylerinden gelip kurdukları gecekondu yaşam kültürü bir anda dönüşünce çoğu psikolojik olarak bocalamıştır. Örneğin henüz apartman geçmişi altı ayı geçmeyen kaynak kişilerimizden Emine Kırçalı'ya *"Özliyor musunuz gecekondunuzu peki?"* diye sorulduğunda verdiği yanıt ilginçtir. Emine Hanım, *"Özlemez miyiz. Uyanıyodum, Gonca yengenin kapısını görüyodum. Yün yıkasam onun kapısına asıyodum. Kahvaltı ettiğini görsem avluda, bi çay da bana koyuver deyip yanına gidiyodum. Gerçekten bak hep rüyamda görüyorum sizin o kapıyı Gonca yenge. Anam biri gelmiş de demir kapıya vuruyor diyorum. Uyandım ki burda demir kapı nerde"* demiştir. Emine Kırçalı'nın rüyasında komşusunun demir kapısını görece kadar zihninde bir harita canlandırması mekânsal değişikliklerin bireyin iç dünyasını nasıl etkilediğine dair önemli bir göstergedir. Emine Hanım gibi Gonca Hanım'ın da gecekondusunun ilk yıllarındaki mahalle krokisini zihninde canlı bir biçimde saklaması da bu bağlamda değerlendirilebilecek düzlemde.

Gerek alan çalışması gerek daha öncesinde yapılmış olan bilimsel çalışmalarda görüldüğü üzere bugün yapı ustalarına, müteahhitlere ve emlakçılara devredilmiş olan gecekondu bölgeleri, içinde yaşayan kişi tarafından biçimlendirilebilen ve zaman içinde aile fertlerinin durumlarına göre genişletilen ya da yeniden yapılabilen mekânlardır. Gorz'a göre insanın evi, özel alanı her şeyden önce sadece bedenini sokabileceği, özel eşyalarını koyabileceği alandan ibaret değildir. Başka insanlarla veya özel topluluklarla ortak olan avlu, sokak, mahalle, köy gibi birimler de "evimiz" olabilir. Kendimizi bu birimlerde de evimizde hissedebiliriz. Bunun koşulu, o mekânı kullanan diğerleriyle gönüllü iş birliği içerisinde düzenleme, örgütleme ve bakımına katılmadır. Bu gönüllü işbirliği, iş

birliğine katılan alanı “ev” yapabilir (Gorz 2007, akt. Öztürk 2012:88). Buradan hareketle gecekonduların bireylerin kendi imkânlarıyla yaptıkları birer evden bahçeye, bahçeden sokağa ve oradan mahalleye dönüşerek bir yaşam biçimi oluşturduğunu ve oluşan bu mekânın tüm mahallelinin evine dönüştüğünü söylemek mümkündür. Bu yaşam biçiminde, birlikte ekmek yapılan tandırlardan, kurbanların kesildiği bahçelere ve sokaktaki düğünlere “bizim mahalle” algısı öne çıkmaktadır. Lynch’e göre her birey kendi imgesini yaratır ve taşır; ancak aynı kümeye dâhil olan bireyler arasında temel bir uyuşma vardır. Çok sayıda kişi tarafından kullanılacak bir çevre biçimlendirmeyi arzulayan kent planlamacıları, grubun önemli üyeleri arasındaki uzlaşmayı ortaya koyan bu tür imgelerle ilgilenmektedirler. Söz konusu edilen ortak imge, bir tek fiziki gerçeğin ortak bir kültürün ve temel fizyolojik doğanın karşılıklı etkileşimi sonucu ortaya çıkması beklenen uyuşma alanlarıdır (Lynch, akt. Göregenli, 2010: 23). Gecekondu mahallelerindeki ortak imgeler de tıpkı kent merkezinde olduğu gibi yaşam pratikleri, ortak kabuller ve reddedişlerle biçimlenmiştir. Ancak bu toplu kabullenişler ya da reddedişlerin temelinde geleneksel kültür kodları olduğunu belirtmek gerekir. Birlikte kesilen kurbanlar, asker uğurlamaları, düğünler gecekondu insanını “bizim mahalle” kimliğine yaklaştırmakta ve bireylerin topluluk içindeki kimliklerini meşrulaştırmalarına yardım etmektedir. Certeau, mahalle kavramı üzerinde yorum yaparken, mekân üzerine çalışan önemli isimlerden biri olan Henry Lefebvre’nin önermesini aklında tutarak yaşayan organik bir bütün olan mahalle olgusu hakkında şunları söyler:

Mahalle konuttan çıkıp içinde yürüyerek yer değiştiren kullanıcı için uzam-zaman bağının en uygun olduğu alan gibi görünür. Bundan dolayı, kentin ortasından, özel uzamı kamusal uzamdan ayıran bir sınırın geçtiği parçasıdır. Yavaş yavaş konutla olan organik bağı aracılığıyla anamlandırılan bir yürüyüşten, adımların bir kaldırım üzeinde art arda gelişinden doğandır. Üzerinde yetkisinin olmadığı ancak orada yaşayabilmek için kentin bütünü karşısında, kentsel uzama ilişkin iniş çıkışlar karşısında, kullanıcı, her zaman geri çekilme yerleri, kentsel uzama kabul ettirmeyi becerebilmiş olduğu, kendi kullanımına ya da zevkinin zevkine özel güzergahlar yaratmayı başarır. Mahalle, dereceli bir öğrenme sürecini gerekli kılan dinamik bir kavramdır; kullanıcının bedeni kamusal uzama uyum sağlayana dek sürekli güdümленir ve bu öğrenme sürecini genişletir. Bütün kentliler tarafından paylaşılan bu sürecin gündelik sıradanlığı, onun bir kültürel pratik olarak karmaşıklığını kentin kullanıcılarının “kentsel arzularını” tatmin etmek adına aciliyetini görünmez kılar. Alışılmış kullanımından dolayı, mahalle, kamusal uzamın ilerleyici özelleştirmesi olarak düşünülebilir. İşlevi, en mahrem olanla (konutun kişisel uzamı) en bilinmeyen (kentin bütünü hatta daha da yayarsak

dünyanın geri kalanı) arasındaki süreklilikte kopmayı sağlamak olan pratik bir düzendir. “Konutun kavranışı (bir “içerisi”) ile bağlı olduğu kentsel uzamın (bir “dışarı”) kavranışı arasında bir ilişki vardır. Mahalle içeri ve dışarı arasındaki varoluşsal (kişisel düzeyde) ve sosyal (kullanıcılar grubu düzeyinde) bir diyalogun ara yoludur. (Certeau vd., 2009: 34-35)

Bu bağlamda mahallenin kentle ilişkiyi sağlayan ancak kendi içinde geleneksel kodları da barındıran bir eşik olduğunu söylemek mümkün. Mahalle, bir taraftan ev ve sokak arasındaki mahremiyeti biçimlendirirken diğer taraftan kent kültürüyle ilişki kapılarını aralayan canlı bir organizma gibidir. Alan araştırması yapılan gecekondular mahalleleri de öncelikle köyden kente göçen gecekondular insanı için çok önemli olan “ev”i ile kaotik görünen kent arasında bir eşik görevi görür. Mahalleli kendi sınırları içinde güvendedir ve kendi geleneksel kodlarıyla ördüğü mahalle duvarını kentten gelebilecek olumsuz etkilere karşı savunma ihtiyacı hisseder. Kendini mahalleye ait hissetme süreci ise tam anlamıyla geleneksel bir ilişki ağını gerekli kılar. Bu nedenle de gecekondular insanı için mahalleden olmak önemlidir. Alan araştırması sırasında kaynak kişilerden Feride Çamlı’ya mahalleye ilk taşındığında kendini hangi olaydan sonra mahalleye ait hissettiğini sorulduğunda verdiği cevap tam da bu bağlamda yorulmanabilecek türdendir:

“Valla ilk geldim e tabi yabancıyız neticede kimseyi de bilmiyordum ben pek akrabam da yoktu mahallede. Zaten her yer çamur seldi. Sonra bizim oğlana sünnet düğünü edecektik. O vakte kadar da işte usul usul yaşıyorduk birbirimize komşularla. Yine gelip gidiyorduk birbirimize yardım da ediyorduk. Önce bi gariptim gurbette bi başıma oğlana sünnet ettirmek ağırıma gitti. Memleketten de gelenler olacaktı ama nerde yatıracaz nerde kaldıracaz zaten bir göz odadayık. Ama birden baktım konu komşu birer ikişer geldiler yemeğe yardım ettiler, eksik çatalı bıçağı tamamladılar. Ondan onu aldık bunu beraber yaptık baktık güzelce düğün ettik. E bundan sonra tabi ben de onların ölüsünde dirisinde yardım ettim.”

Feride Hanım’ın özellikle oğlunun sünnet düğününden sonra kendisini mahallenin bir parçası gibi hissetmesi geleneksel unsurların kimlik ve aidiyet yaratma konusundaki gücünü göstermektedir. Mahalleden birine dönüşme sürecinde toplumsal uygulamaların, atalardan kalma âdetlerin ve geleneğin önemini gösteren buna benzer pek çok örnekle alan araştırması sırasında karşılaşılmıştır. Hatta kendilerini bir kez mahalleye ait hissettikten sonra birinin başına kötü bir şey gelmesi hâlinde mahalle sınırlarının derhal savunmaya alındığı kaynak kişiler tarafından sıkça dile getirilmiştir. Alan araştırmasının yapıldığı günlerden birinde yıkılan gecekondular arasında dolaşılan bir esnada, henüz gecekonduda

oturan Melek Cansız yukarıdaki evinin bahçesinden bizi görüp hemen yanına çağırdı. Evinde bize çay ikram eden Melek Hanım, *“valla ben bütün gün bakıyorum bu yıkık evlere. Yıkıldılar ama olsun hırsız var hurlısı var bişey neyin olur diye gözlüyom Gonca Abla'nın, Ayten'in ne evlerini. Gerçi mahalle de kalmadı ama olsun girmesin mahalleye herkesler”* diyerek mahalle yıkıldığında ve çok az eski sakin orada kaldığında bile mahalleyi koruma fikrini sürdürdüğü tespit edilmiştir. Mahalle kimliği gecekondur insanı için daha uzun süre önemli kalacak gibi görünmektedir.

Gecekondur mahallelerinin fiziksel özelliklerine bakıldığında kent merkezinin dışında kaldığı ve merkezden yapısal olarak belirgin biçimde farklılaştığı görülür. Bu farklılaşmayı evlerin konumlandıkları alanlar, alt yapı sorunları, kullanılan malzemeler etkilemektedir. Örneğin Şenyapılı, gecekondur mahallelerinin özelliklerini öncelikle kent merkezi ve tren yoluna en yakın çevrede, devlete ait, imar planı dışında kaldığı için denetimi zayıf, topoğrafik özellikleri açısından fiziksel eşlik oluşturan, %25'in üzerinde eğimler, sel yatağı heyelan alanı gibi yöreler (Şenyapılı 2004: 127) biçiminde sıralar. Şenyapılı'nın gecekondur mahallelerinin yerleşim alanlarına dair sıraladığı bu özellikler, alan çalışmasının yapılmış olduğu Yükseltepe ve Başpınar mahalleleri başta olmak üzere diğer mahallelerde de belirgin hatlarla görülmektedir. Örneğin Sultan Yalçın köyden kente taşındığında kente geldiğini hissetmediğini belirtir ve yaşamak için geldiği kenti *“elin gurbet köyü”* olarak isimlendirmiştir. *“Elin gurbet köyünde ne görülür, gelince gözümün yaşından başka bişey görmedim”* biçiminde ifade eder ve yerleşmeye geldiği bu mekâna ilk gelişindeki izlenimlerini *“dağlarda davar izleri vardı. Yol yok, su yok, elektirik yok, hiçbir şey yoktu. Aşağıda çeşme vardı oradan sırtımızda, omuzumuzda çekerdik suyu”* diyerek aktarır.

Sultan Yalçın'ın izlenimlerinden yola çıkarak köyden kente göçle birlikte değişen mekânın kentten çok köyü anımsattığı ve bu yerleşim alanlarında yaşam şartlarının geleneksel yaşamın sürdürülmesi için uygun özellikler taşıdığı söylenebilir. Omuzda taşınan sular, patika yollar ve kente çeşitli nedenlerle gelenlerin kendi evlerinin yapımında çalışmaları; mevcut çalışmaların bakış açılarından farklı olarak geleneksel olanın kent bağlamına taşınması biçiminde de değerlendirilebilir. Mahalle sakinlerinin ilk geldiklerinde kendilerini köylerinde hissetmeleri bir anlamda da orayı kendi kültürel dokularına göre yeniden inşa etmelerinde kolaylık sağlamıştır. Geleneksel yaşam biçimini yansıtan gecekondur mimarisi biçimsel olarak köy yaşamının doğa-insan ilişkisine göre de yapılandırılmıştır.

Şenyapılı, gecekonduların yapılarının iki özelliği olduğunu belirtir. Bunlardan ilkinde konducu kentteki barınağını yaparken kentin yapı

malzemelerini ve yapı bilgisini kullanmaz, kırdan olduğu gibi çevrede bulduğu malzemeyi ve kır kökenli bir yapı teknolojisini kullanır. Yazara göre bu yapı dokusunun ikinci özelliği, aynı dönemde gerek İstanbul gerekse Ankara'da tamamen benzer yapı dokusuna rastlanmasıdır. Bu olgu da kırdan göçen kesimin kırdan ithal ettiği bilgi ve teknolojiyi kullandığını, kent çevresinin özelliklerini yalnız satın alarak kalmayıp bilmediğini de göstermektedir. Şenyapılı, bu dönemin yapı dokusunun kentle bütünleşmemiş, kent ekonomisinin marjinde kalmış bir kesimin mekânsal yapısını yansıttığını düşünmektedir (Şenyapılı 2004: 191). Şenyapılı'nın ifade ettiği kırdan ithal edilen bilgi ve teknoloji yalnızca biçimsel değil içeriksel olarak da yaşamsal alanların aktarımı olarak da düşünülmelidir. Gecekondu insanı köyden kente geldiğinde geleneksel mimari özelliklerini imkânları elverdiğince kent sınırlarında da olsa yaşatmayı arzu etmiş, ancak kentin modern mimari dokusu içinde hep ayrıksı kalmıştır. Yukarıda sayılan nedenlerle kendi evini kendisi yapan, geleneksel köy hayatını bilen gecekondu insanı geleneksel mimarisini belirleyen düşünce ve yaşam biçimlerini de bu yapıyla birlikte kent çevresine taşımıştır. Ancak kırdan kente taşınan bu yaşam biçimini kentin topraklarına taşımak gecekondu sakinleri için birkaç kere ev yapmak, odaları bile biçimlenmemişken kapının önüne maltız koymak, evleri yıkıldığında çocukların taşları yeniden dizmeye çalışmaları gibi zorlu süreçleri beraberinde getirmiştir.

Gecekonduların ilk yapıldığı zamanlarda zabıta ile zorlu mücadeleler yaşadıkları kaynak kişiler tarafından sıkça dile getirilmiştir. Pakize Yıldırım ve Gonca Dinçer zabıtalardan evlerini sürekli yıktığını bir gece sonra kendilerinin yeniden yaptıklarını zabitanın tekrar gelip yıktığını ifade etmişlerdir. Örneğin Pakize Yıldırım, evlerine sonradan ekledikleri iki oda ve bir mutfak çatısına zabıta anlamasın diye evin eski kısmında kalan kiremitleri yerleştirdiklerini ifade etmiştir. Kürkaya, bunun hem kiremitleri olmadığı için geçici bir çözüm olduğunu hem de zabitanın yeni odaları gördüğünde dikkat çekmemesi için bir gizleme yöntemi olduğunu anlatmıştır. Pakize Hanım'ın anlattığı hikâye pek çok gecekondu sakini için tipik ve alışıldık bir durumdur. Dışarıdan bakıldığında trajik bir durum olan yıkım işlemini görüşme yapılan kadınların çoğunun bugün gülererek aktarması da dikkat çekicidir. O dönemlerde yaşadıkları zorlu hayatı geleneksel dayanışma modellerine tutunarak geçirdiklerini ifade eden kaynak kişilere bugün olsa yine aynı şekilde birbirinize yardım eder miydiniz? sorusu sorulduğunda farklı cevaplar alınmıştır. Ancak bunlardan can alıcı bir tanesini aktarmak çalışma açısından önemli ve gereklidir. Kaynak kişilerden Hasan Kırçalı soru karşısında şu şekilde cevap vermiştir:

“Zor günleri Allah var birbirimize tutunarak geçirdik. Köyde nasıl birbirimizle iç içeysek burda da öyle devam ettik. Aha bak çocuklarımız bile kardeş gibi büyüdüler. Amma işte ne zaman hayat kolaylaştı su geldi, elektrik geldi, muhtarlık geldi, yol yapıldı, televizyon arttı işte o vakit bize de bi şey oldu. Şimdi sordun ya hani yine yapar mısın diye, valla biraz zor gelir. Yalan yok artık herkes hormonlu oldu. Kim kime o kadar destek olur bilmem.”

Hasan Bey’in ilk zamanlar köydeki dayanışmayı yaşarken kentin nimetlerinin gecekondü bölgelerine gelmesiyle birlikte yavaş yavaş bu kültürün kaybolduğunu belirtmesi modern kent yaşamının mekân içindeki ilişkiler üzerindeki dönüştürücü etkisinin, geleneksel kültür kodlarını zayıflatığına dair önemli bir veridir.

Öztürk’e göre mekân, toplumsal ilişkileri kısmen yansıtır ve toplumsal ilişkilere kısmen de etki eder. Yansıtır, çünkü her ilişki bir mekânda vuku bulur ve mekâna bakmakla aynı zamanda o ilişkiye bakmış oluru. Dolayısıyla mekânı incelemek aslında mekânı bir “şey”, bir “fetiş nesne” olarak incelemek demek değildir (Öztürk, 2012:26). Öztürk’ün ifade ettiği mekân ve insan arasındaki ilişki gecekondular üzerinden irdelendiğinde evlerin yapım aşamasından itibaren insanlar arasındaki ilişkiyi belirlediği görülür. Evlerin tapu alana kadarki süreçlerinde birkaç kez yıkılması, gecekondü yaşamında yeniden yapılan bir ev sürecini sıradanlaştırır. Erkekler işe gittiği için kadınlar bu sürece etkin katılır. Özellikle ayrı ayrı biçimlenen odaların, yıkılıp yeniden yapılan evlerin ve bu süreçte oluşan “kader ortaklığı”nın beraberinde “bizim mahalle” “temel komşum” gibi gecekondü jargonunu da oluşturduğu görülür. Örneğin Hacer Karcı elektirik ve su sıkıntısının yaşadığı süreçte oluşan diyalogları şu biçimde dile getirmektedir:

Buraya yerleştikten 12-13 sene sonra su geldi. Çamaşır makinası, bulaşık makinası yoktu, buzdolabı vardı ama elektrik yoktu. 5-6 sene elektrik yoktu. Elektrik olmadığı zamanlar komşulara giderdik, çay içerdik. Elektrik su Karayalçın zamanında geldi. Gece ikide üçte kalkıp suya giderdik, çeşmenin başında sıraya girerdik. Konuşurduk, çoluktan çocuktan, nerelisin diye birbirimize sorardık. Çeşme tanışma yeri idi.

Kaynak kişinin aktardığı anıda görüldüğü gibi, fiziksel sorunlar bir yaşam biçimini şekillendirirken yukarıda ifade edildiği gibi yabancı bir mekânda aynı olma duygusunu da beraberinde getirmektedir. Ayrıca çeşme ve çeşme başı hikâyeleri kendine Anadolu’da her zaman oldukça zengin bir yer bulmuştur. Kadınlar burada toplanıp sohbet etmişler, kimi zaman gençler birbirlerini burada görüp sevmişler, kimi zaman da mitolojik pek çok hikâye ve türküyü konu olmuştur. Mekân bu açıdan değerlendirildiğinde bir anlamda kent sınırında da olsa gecekondü

du kültürünün folklorik sürekliliği devam ettiren bir mekân olduğunu söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle geleneksel yaşam biçimlerinin, kentin eşiğindeki gecekonduları, geçiş ritüellerinin, toplumsal uygulamaların, kutlamaların mekânına dönüştürdüğünü görmek mümkündür. Bu durumu gecekondu bölgelerinde yaşanan dayanışmanın ve geleneksel kodlara bağlılığın bir sonucu olarak değerlendirmek de mümkündür. Gecekondu bölgelerindeki en önemli geleneksel kodlardan biri de imece ve ödünçleme sistemidir. Bu sistemler mahalleliyi bir dayanışma çemberi etrafında buluşturup güçlendirmiştir.

İmece İnşaatlar ve Ödünçleme

İmece ve ödünçleme sistemi Anadolu'da kırsal hayatta çok sık başvurulana bir yardımlaşma yöntemidir. Normatif hukuk sisteminin önemli bir parçası olan imece, köydeki pek çok işin bir araya gelinerek yapılması anlamına gelir. İmece zorunlu ya da gönüllü olarak insanların özellikle fiziksel iş güçleri birleştirilerek yapılır. İmece usulünde kimse yaptığı işin karşılığında maddi bir beklenti içinde olmaz. Ödünçleme sistemi de buna benzer bir sitem olmakla birlikte ödünçlemede "sen bana yardım et gün gelince ben de sana yardım ederim" ilkesi geçerlidir. Yapılan alan araştırmasında da gecekondu bölgelerinde hem imece hem de ödünçleme sistemi ile sıkça karşılaşmıştır. Köy hayatının önemli bir unsuru olan imece ve ödünçleme her şeyin karşılıklı ve maddi bir değerle ölçüldüğü modern kent hayatı için yabancıdır. Dolayısıyla kent sınırlarındaki varlığı kentte bir anlamda yok sayılmıştır.

Alan araştırması sırasında yardımlaşarak ev yapma hikâyesi, neredeyse görüşülen bütün kaynak kişilerce benzer biçimde dile getirilmiştir. 1985 yılında Ankara'ya gelen, Sadık Kara ile Hamide Kara bir iki yıl kirada oturmuşlar. Daha sonra Sadık Kara'nın deyimiyle "konu komşu, akraba" birlikte iki gecede evlerini yapmışlar. Köyden geldiklerinde paraları olmadığı için iki gramise ve bir çeyrek altın bozdurarak evlerini yapmışlar. Sadık Kara belediyede işçi olarak çalışmasına rağmen yaptığı gecekondu iki kez çalışma arkadaşları tarafından yıkılmış. Buna rağmen Sadık Bey arkadaşlarının da görevlerini yaptığını onlara kızamadığını görüşme sırasında özellikle vurgulamış ve başından geçen olayı şöyle ifade etmiştir:

"Gelen arkadaşlar tanıdılar öyle dedim böyle dedim, söyledim dedim başkana dedim. Tamam dediler. Söylediysen biz gidek o zaman yıkmayız dediler. Bana söylemedi demiş. Öyle ismini almadı tamam dedi git dedi başından savdı. Sonra bizim arkadaşlar üst tarafını yıkalım da alt tarafında otur dedi. Çatıyı yarıdan yani işte aynı bu şekilde, öyle oldu yani. Orayı da mutfak olarak kullandık."

Kurucu'ya göre konduların bu biçim yapılmaları ile sürekli yıkım tehdidi altında yaşamalarının da ilgisi bulunmaktadır. 486 nolu yasa uyarınca gecekondu ancak inşaat sırasında yıkılabiliyor, çatısı yapıp içinde yaşanmaya başlandıysa yıkım için mahkeme kararı gerekiyordu. Kondunun çatısı kapatıldığında içeri bir yatak, bir salıncak, bir soba konup, duvara bir Atatürk resmi asılıyor, kapıya da üzerine tencere kaynayan bir maltız konuyordu (Kurucu 1965, akt. Şenyapılı 2004: 192). Kurucu'nun tespitleri yapılan çalışma sırasında birçok evde dile getirilmiştir. Örneğin Feride Çamlı evlerini yapma hikâyelerini şu şekilde aktarmıştır:

“Yol yoktu. Su yoktu. Bu gecekonduları mesela omzumuzda su taşıyarak, ağaçlarını kendimiz taşıyarak ameleliğini kendimiz yaparak kendi eziyetimizle kendimiz yaptık öyle. İlk önce bir oda bir salon yaptık. Ondan sonra kayınvalide rahmetli olunca harcı ortada kaldı biz gittik köye. Geldik, Allah razı olsun komşular sulamışlar, badanasını yapmışlar. Güzelce dayamışlar döşemişler bir hazır ev etmişler. Öyle birkaç sene kullandık. Sonra arkasından bir iki oda daha ekledik. Derken oraya da sığmadık. Sanki çoluk çocuk hep yanımızda kalacak geri araya da bir salon çıkardık. Bir eziyet de öyle çektik. Çok şükür gene üç tane düğünümüzü de orda savdık.”

Çamlı'nın anlattıklarında da görüldüğü gibi evler sonradan eklemeli bir biçimde yaşam koşullarına göre düzenlenmiştir. Evin yıkımı ise bütün mahallenin ortak derdi olduğu için daha temelden birbirine karşı sorumlu olma duygusu geleneksel imece dinamiğinin korunması açısından da dikkat çekicidir. Bu nedenle cenazeye gittiği için evinin yıkılma ihtimaline karşı komşuların yarım kalan evi tamamlamaları da gecekonduadaki “biz” algısının apartmandan farklı olduğunu göstermektedir. Karpat, kendi konutunu inşa etmenin bütün üçüncü dünya ülkelerinde benzer olduğunu ifade eder. Ona göre sözü edilen bu ülkelerde göçmenlerin toprağı ele geçirme, kendi konutlarını tasarlayıp inşa etme ve sonunda bunları genişletmeleri çarpıcı bir benzerlik göstermektedir (Karpat 2003: 58). Kent ortamına yabancı olmasına karşın kendi konutunu inşa etme durumu, geleneksel kodlarla da birleştiğinde farklı bir kültürel yapı ortaya çıkartır. Evlerini yaparken mutfak yapacak alanı kalmayan ve yapmayı planladıkları mutfak bir diğer komşunun arsasına giren Pakize Yıldırım'ın hikâyesi bu anlamda ilginçtir. Pakize Hanım belleğindeki bu anıyı şu biçimde aktarır:

“Biz mutfağı yaptığımız zaman şurda bir taş vardı ya eşim işten gelinceye kadar Bektaş amca rahmetlik eline bir çivi alırdı eşim gelene kadar onu kırardı. Mesela mutfağı yaparken gittik Şakir Abiden (Feride'nin ölen kocası) izin istedik olur ya evimiz onla-

rın arsaya kayıyor mu kaymıyor mu? Onun arsasına girdiğimiz için. O da dedi ki tamam dedi nereye denk gelirse hizası yapın dedi. İzin verdi mutfağı yaptık yoksa yapamayacaktık.”

Pakize Hanım bunu aktardığında henüz yeni apartmana taşınmış olan alan kolaylaştırıcılarımızdan Gonca Hanım buna benzer bir durumu şu sözlerle aktarmıştır:

“Normalde apartmanda otururken herhangi birinin dairesinde oturabilir misin? İmkânı mı var? Boş da olsa orayı sana verip de oturtmazlar. Ama burda başkasının arsasının üstüne ev yapıp oturabiliyorsun. Mesela Kerime, Şükriye Ablagilin arsasına ev yaptı yıkıncaya kadar 20 senedir oturuyor. Şimdi verdiler müteahhite yıkıldı.”

Pakize Hanım’ın hikâyesi ve Gonca Hanım’ın bu hikâyeyi yorumlama biçimi aslında gecekondu insanının kent yaşamını alttan alta eleştirdiğini göstermektedir. Kent kültüründe eksik kalan ama gecekonduda yaşamsal olan bu dayanışma biçimi, mahallenin, orada yaşayan herkes tarafından bütünsel bir mekân olarak algılandığının da önemli bir göstergesidir.

Gecekonduların yapımındaki birlikte iş gücünün ve yıkım süreçlerindeki sorunların yanı sıra zaman zaman komşuların alanına kayıldığı, evlerin bir bölümünün komşunun arazisine yapıldığı ve bunun mahallede olağan karşılandığı görülmektedir. Kaynak kişilerimizden Hasan Kırçalı da evlerinin yapımında komşularının kendilerine yardım etme hikâyesini şöyle anlatır:

“Şimdi bu adamların bana çok iyiliği var (Gonca Dinçer ve ailesi için söylüyor). İnkâr etmiyorum ben. Evime dört beş usta getirdim ben inşaat yaparken. Arif abi geriden bakarmış işten gelince. Ustanın ekmeklerini de o getirdi. Akşam eve gelirdim bir çuval ekmek var mesela kim getirdi Arif abi getirdi. Ondan sonra ustalar ben işe gidince namaz kılmaya gidiyormuş. Sanki hepimiz Müslümanız namaz kıl da yerine göre kıl. Gidiyormuş bir saat gelmiyormuş. Onun için hemşerim (Arif Dinçer) dedi ki al şu markı doları al dedi. Ben o parayı aldım ondan sonra tüm ustaları gönderdim. Bi tane Geredeli adam buldum o kadar adamın yapamadığı işi iki günde tek başına bitirdi. İşte Allah razı olsun çok iyilikleri var bunların bizde.”

Yukarıdaki örneklerden hareketle gecekondulardaki yaşam biçiminin evlerin temelleri atılırken belirlendiğini; mahallenin ortak bir yaşam alanı olarak görüldüğünü dolayısıyla imece kültürünün yaşamın doğal bir parçasına dönüştüğünü söylemek mümkündür. Bu nedenle ortak yaşam alanı oluşturma açısından gecekondu mahallesinde var olan bu

anlayışın modern şehirdeki sahiplenme duygusu ile tamamen tezat oluşturduğu görülmektedir. Bir başka ifadeyle bu tezatlığın köyden kente geleneksel kültür unsurlarının göç edemeyişini açıklayacak nite-likte olduğu söylenebilir.

“Bilmem ki Kaç Ev Kondurdum, Kaçını Uçurdum”:

Bir Gecede Kondu Bir Günde Uçtu

Gecekondu sakinleri kendi evlerini yalnızca bir kez yapmazlar. Kimi durumlarda bu defalarca tekrarlanan bir sürece dönüşür. Alan araştır-masında elde edilen verilerden yola çıkılarak gecekonduya sahip olma süreci, köyden kente erkeğin iş nedeniyle gelmesi, kirada oturma, evi yapma, yıkımlar, tapu alma son süreçte ise evin yıkılarak yerine apart-man yapılması olarak sıralanabilir. Bu aşamaların çoğu kadınların bi-reysel emekleri ve mücadeleleri ile gerçekleşmiştir. Uzaktan bakıldı-ğında son derece ataerkil bir yapılanmaya sahip görünen gecekondu yerleşimleri özünde anaerkil bir yapıya sahiptir. Gecekondu kadınları tıpkı köyde tarlada çalışan kadınlar gibidir. Köyden geldikten sonra da gecekondualarının yapım aşamasında fazlaca emek sarf etmişlerdir. Örneğin Kerime Ünver yaşadıkları süreci ve zorluklarını, kadınların ev yapımındaki katkılarını şu biçimde dile getirmektedir:

60

Babamlar ev almıştı boşluk arsa vardı yanında. Satan adam orada benim dedi sattı sonra oranın da başka sahibi çıktı. Kardeşimin önüne geçti dövdü sahipleri. Sonra babam dedi burası yabancı-nın olmasın üç beş kuruş verelim de alalım dedi. Biz de o zaman arka tarafta gecekondu kiralda oturuyorduk. Sonra arsayı al-dık işte üstüne evimizi yaptık. Benim adam girişkindir her yerde bir ahbabı vardır. Biz adamını bulduk yapıyoruz. Aşağıda Emi-negil de yapıyorlar Cevriyeler yapıyor biraz ötede. Eminegilinki-ni yıktılar geliyorlar. Dedim ki bayram abiye (Cevriye'nin koca-sı) Bayram abi dedim bak zabıta geliyor aşağıda Emineninkini yıktılar seninkini de yıkacaklar bizimkini de dedim. Yok Bayram beni duymadı. Orayı yıktılar, Bayraminkini de yıktılar. Biz adam bulduk ama mecbur kaldılar bizimkini de bir köşesinden kavlat-tilar. Ondan sonra gittiler. Ortanca oğlum da küçüktü ağlayarak evimizi yıktılar diyip taşları yerine koyardı. Ben çalışırken evin inşaatında belimi sakatladım ameliyat oldum. 23 yaşındaydım o zaman. Taş da verdim, su da çektim, çamur verdim, harç kardım. İlk başta iki oda yaptık banyo tuvalet bir tane de ara vardı. Sonra çocuklar büyüyünce bir yatak odası ekleyelim dedik işte öyle.

Kerime Ünver'in de ifade ettiği gibi gecekondu yapımında kadınlar in-şaatta etkin bir biçimde çalışmakta ve evin yapımına katkı vermektedir-ler. Örneğin Ayten, evin yapımına verdiği katkıyı *“Ben her şeyle uğraşırım*

inşaat işi de yaparım, bahçe de ekerim her şeyle uğraşırım. Duvar bile ördüm. Taş duvar yıkıldı kendim ördüm, sıvada yaparım kıyı köşeyi” biçiminde ifade etmiştir. Songül Gündoğan da evin yapımına verdiği katkıyı *“ben yedi sekiz sefer ev yaptım. Ömrüm ev yaparak geçti. Kaçını kondurdum kaçını uçurdum ben bile bilmiyorm artık”* biçiminde ifade etmiştir. Songül Gündoğan için inşaat işleri ömrünün büyük bir kısmını kaplamıştır. Yedi kere ev inşaatı yapma öyküsünü şu şekilde anlatmıştır:

“Köyden gelin geldim. Kaynatanın evi kara yapıydı. Çorağıdı. Onu yıktılar hiç görmemiş gibi gelin geldi deydi su çektim nelerden helkelerle kovaylan. Orda onların o evi yaptım. Sekiz sene durduk ayrıldık. Köye sıfırdan bi daha ev yaptık. Kötü evi aldık. Uçurduk. Kaynababa, kaynım, ben bi de benim adam. Hiç işçi mişçi almıyok. Orda onu yıktık. yeniden sıfırdan dört oda bir ev yaptık ki. Bakan bir daha bakıyo. Çamır karıyon, su çekiyon, kerpiç. Orda üç sene oturdum. Orayı uçurduk burayı yaptık. Bura uçtu, yaptık bir daha uçtu. Olmadı bir daha olmadı bir daha. Dururken ev çatlarmış yerimiz kötüymüş olmadı. Bu evi yeniden uçurduk. Bu evi öyle yaptık. Yapıyok daha fırcaı çıkarmadan çatlıyodu. Onu yaptık. Aşağı yaptık. Kaynababa ile kaynana kendine bakamıyodu. Köyde bakan yoktu. Sen bakacağın dediler benim adama. Beraber olmaz dedik. Aşağı bir oda bir salon yapak dedik. Oraya taş çekek, su çekek derken. Elimizde para yok. Adam sabah usta çalışıyo bir torba yiyeceğimizi bi de çimento alıp geliyo. O pazarlara gidiyo ustaya ben hizmet ediyorum. Öyle derken kaynana vefat etti. Ev kaldı öylece. Şimdi benim dul kız çocuklarıyan oturuyo işte orda.”

Songül Hanım’ın yaşamının büyük bir kısmının ev inşa ederek geçmiş olması onu artık neredeyse bir inşaat ustasına dönüştürmüştür. Okuma yazması dahi olmayan bu kadınların yaşama bağlanma yöntemleri ve aileyi bir arada tutan güçlü duruşları ayrı bir inceleme konusu olmaya değerdir.

Yükseltepe mahallesine 1980’li yıllarda gelmiş olan Kiraz Candar da iki sene sonra aldıkları arsaya iki göz oda yaparak yerleştiklerini, iki oda içinde bir köşe mutfak, diğer köşe soba ve kömürlük, bir köşe banyo olarak kullandıklarını ifade etmiştir. Evin yıkımı için gelen zabıtaya ise *“üç ay oldu bu evi yapalı, bir ayakkabıyı alacak gücümüz yok yerler çamur. Sen bile şu arabadan çamura inmeye çekiniyorsun”* biçiminde tepki verdiğini, bunun üzerine zabitanın dürüstlüğünden ötürü evini yıkmadığını dile getirmiştir. Gecekondu kadınların bu denli güçlü olması aileyi de bir arada tutan önemli bir unsurdur. Kadınlar evlerini inşa etmede gösterdikleri çabayı ailelerini bir arada tutmak için de göstermişlerdir. Çoğu kaynak kişi *“yoktan ev olduklarını”* şükrederek anlatmışlardır. Kaynak kişilerden Serpil Genç’in hikâyesi bu anlamda ilginçtir. Serpil

Hanım yokluklar ve zorluklarla dolu yaşamının içinde evini ve çocuklarını her şeyin önünde tuttuğunu şu sözlerle aktarmıştır:

“Şimdi biz geldik hiçbirşeyimiz yoktu. İki çocuk bi de üstümdeki üç taneyle geldik buraya. En büyük oğlan 7-8 yaşındaydı. Yol yok, adresler bile belli değil. Her yer çamur. İşte konu komşu yaptık bu evi. Tek göz oda çoluk çocuk kaldık orda. Sonra da bi odaylan bi de mutfak, banyo ekledik. Sonra oğlan büyüdü evlendi. Gelin bizlen kalmak istemedi. E tabi zamane, bi şey de diyemedik. Evi ayırmazsanız giderim dedi. Elde yok avuçta yok e yaptık valla bi daha yoktan bulduk buluşturduk. Sırf oğlan evden gitmesin diye bahçeye işte su küçük evi yaptık. Evi yaparken babası istemedi. Otursunlar bizle işte ne var dedi. Ama ben direttim oğlanla birlikte hiç usta tutmadan ev yaptık. Orda kaldılar epey.”

Serpil Hanım'ın hikâyesi kadının ailenin bir arada kalması için verdiği mücadeleye iyi bir örnektir. Geleneksel toplumlarda kadın ailenin bir aradalığından ve ev içinden sorumludur. Bu bağlamda gecekondulu kadını da geleneksel kodları sürdürüerek aileyi ve ev içini korumayı tercih eder.

Yıllar içinde gecekondularda “temel komşuluğu” ile başlayan ortak yaşam alanı, geleneğin izlerinin sürülebileceği bir bağlama evrilmiştir. Kırsal yaşamı anımsatan bu alanlarda evlerini birlikte yapan insanların yaşamsal döngülerini birlikte deneyimlemeleri de olağan bir duruma dönüşür. Kaynak kişilerin de ifadelerinde yer alan “*çocuklar evlenince bir oda daha yaptık, kaynanam ile kayınpederim için aşağı bir ev daha yaptık, mutfak genişlettik, köy ile gecekondulu arasında çok fark yok aslında*” gibi ifadelerden gecekonduda mekân algısının köydeki geleneksel yaşam biçimini yansıttığı görülür. Kaynak kişilerden Hamide Kara'nın “*ilk geldiğimizde Yükseltepe aynı bizim köy gibiydi*” biçiminde ifadesi üzerine eşinin “*biz şehirli olamadık hâlâ aynı köy hayatı gibi burası*” diyerek yaşam biçimlerini aktarışları dikkat çekicidir. Barınma ve fizyolojik ihtiyaçlar düşünülerek oluşturulan ve ev halkının geçiş ritüellerinin de izini sürmeye olanak tanıyan bu parçalı ev tekniği, geleneksel yaşamın izlerinin sürülmesine yardım eder. Mahremiyet alanını koruyan geleneksel mimarinin izlerini bu evlerde görmek mümkündür. Örneğin yeni evli çiftlere kapısı başka bir yöne açılan odaların eklenmesi bu bağlamda örneklerdir. Kaynak kişilerimizden Serkan Karıcı'nın evlendiğinde tandır olarak kullanılan bölüm kendisi için yeni bir eve kolayca dönüştürülmüştür. Dolayısıyla gecekondulu yapı tekniğinin geleneksel mimariden ister istemez etkilendiği ve bu etkileşimin ne yazık ki apartman mimarisinde uygulanmadığı gözlenmiştir. Apartman mimarisinde geleneksel insanların bilgisi görmezden gelinerek modern mimarinin tercih edilmesi pek çok geleneksel kültür unsurunun da yok olmasına neden olmuştur.

“Hele Bir Yaz Gelsin Bahçenin Tadına Doyulmaz”:

Gecekondu Bahçeleri

Gecekondu yaşamı kışın zorlu ve çetindir. Kaynak kişilerin büyük bir bölümü yaz aylarında gecekonduya yaşamının son derece keyifli olduğunu ancak kış aylarının zorlu geçtiğini belirtmişlerdir. Gecekondu yazını güzel ve vazgeçilmez kılan en önemli mekân ise bahçedir. Bahçeler gecekondu bölgelerinde yarı kamusal alanlar olarak son derece önemli bir sosyalleşme mekânıdır. Gecekonduların yapım aşamalarındaki ortak yaşam fikri yine geleneksel yaşam biçiminin izlerinin sürülebileceği bahçe kullanımında da karşımıza çıkar. Gecekondu bahçesi bu açıdan bakıldığında Serdar Öztürk’ün de ifade ettiği gibi hem dünyanın en küçük parçası hem de tümüdür. Bu mekân, Antik Çağ’ın başından itibaren mutlu ve evrenselleştirici bir heterotopyadır (Öztürk 2012:64). Örneğin evlerdeki bahçeler, ev içi yaşamı mahalleye bağlayan bir ara mekân olarak değerlendirilebilir. Bahçe, doğa takviminin takip edildiği, kışlık hazırlıkların yapıldığı, evin meyve sebzesinin yetiştirildiği, halılarının yıkandığı, çocukların oynadığı, komşularla yemek yenilen ve hatta düğünlerin düzenlendiği birey ve sosyal yaşamı arasında bağ kuran bir ara mekân olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle gecekondu apartmana taşınan mahalle sakinleri ilerleyen bölümlerde de belirtileceği gibi daireye taşındıklarında en çok bahçelerindeki yaşam biçimlerini özlediklerini, bahçenin yerini alan balkonun onlar için yeterince işlevsel olmadığını sıkça dile getirmektedirler. Sadık Kara, bahçede komşularla bir araya gelişlerini özlediğini ve bu nedenle hâlâ apartmanın bahçesine yaptıkları kamelyada birkaç komşu birlikte yemek yediklerini ifade etmiştir. Henüz gecekonduyundan yeni taşınmış Emine Kırçalı’ya balkonunun bahçesinin yerini tutup tutmadığı sorulduğunda *“Nerde. Bahçe nere bu balkon nere. Onun yerini tutmuyor ki. Mesela canavar ocağı yakardım yemekleri yapardım bahçeye masayı sandalyeyi hazır ederdim akrabaları çocukları çağırırdım güzelce yemek yerdik otururduk. Şimdi burda nereye davet edeyim o kadar insanı. Çağırsam artık iki kişi iki kişi çağırırım”* diyerek bahçesine olan özlemini dile getirmektedir. Emine Kırçalı’nın bahçesine duyduğu özlemin altında önemli bir sosyalleşme mekânının yitirmenin üzüntüsünü görmek mümkündür. Kaynak kişiler arasında gecekondu teras katlı bir apartman dairesine taşınan Arif Dinçer ise büyükçe bir alan olan terasına mezarlığın ilerisindeki tarlalardan toprak taşıyarak aslında bir anlamda bahçesini terasına taşımayı denemiştir. Hatta Arif Bey bahçesindeki elma ağacının bir çekirdeğini bulup yeniden yetiştirmek için bir önceki sene kuruttukları elma kurularının içine bakarak elma çekirdeği aradığını, bir tane bulduğunu ama o elmayı yetiştirmeyi başaramadığını aktarmıştır. Arif Bey bahçesine duyduğu özlemi terasıyla gidermeye çalışmış ancak tüm çabalarına

karşın terası bahçe yapamadığını belirtmiştir. *“En sonunda baktım olmu-yo kapattım terasın üstünü bari oda yerine geçsin otururuz”* demiştir.

Serdar Öztürk, *İktidar ve Mekân* isimli eserinde mekânları iletişimsel boyutta analiz edebilmek için potansiyellik kavramını harekete geçirmek gerektiğini ifade eder. Ona göre dünya üzerinde her “yer” potansiyel olarak “iletişim mekânı” olma özelliğine sahiptir; ancak bir yerin potansiyel anlamda iletişim mekânı olma özelliğine sahip olması onun fiili anlamda iletişim mekânı olacağı anlamına gelmez (Öztürk 2012:14). Bahçe, gecekondü yaşamı için komşularla toplanılan, sohbetler edilen, mangal yakılan bir mekân olmasının yanı sıra ramazan ayında komşularla birlikte yapılan iftarların ve sahurların, kurban kesimi, düğünler, asker uğurlama gibi önemli sosyal olayların da sahnesidir. Örneğin kaynak kişiler kurbanlarını bahçelerinde kestiklerini ve ortak oldukları komşularla birlikte erkenden bahçede toplandıklarını sıkça dile getirirken apartmana taşındıklarında kurbanlarını kesmek için başka mekânlara gitmek zorunda kaldıklarını belirtmişlerdir. Bu durum çağdaş kente giremeyen bir başka geleneksel ögenin 2014 yılında kent sınırlarında yaşatılmaya çalışıldığının da önemli bir göstergesi olarak okunmalıdır. Bugün artık kent sınırları içinde hiçbir kentlinin bahçesinde kurban kesemediği dikkate alındığında geleneğin yaşatıldığı nadir mekânlar olarak gecekondü bölgelerine daha yakından bakılması gerektiğini söylemek mümkündür. Örneğin Songül Gündoğan’ın, Kurban Bayramı için yapmış olduğu hazırlıkları ve kurban kesimini anlattığı cümlelerde bahçenin bu dinî görev yerine getirilirken birleştirici bir mekân olduğu görülmektedir. Songül Hanım Kurban Bayramı’nın ilk gününü *“Bahçede kurbanımızı kesiyoruz. Ben buraya geleli bizde kesilir kurban. Çay verilir. Kavurma yenilir ortaklarımızla. Ortaklarımızla bir yerinden kesilince hemen açılan yerinden alırız onu kavurma yaparız. Çay domates salatalık. Dolma ne getiririk. Erkekler erken kalkıyo bir de niyetli olanlar kurban etiyle orucunu açsın diye”* biçiminde ifade etmiştir. Songül Hanım’ın sözleri kent sınırlarında kurban ve bayram geleneklerinin canlı bir biçimde yaşatıldığını göstermek açısından önemlidir.

Bahçenin diğer bir işlevi ise bireyin yaşamındaki önemli değişikliklerin sosyal çevreyle paylaşıldığı geçiş ritüellerine sahne olmasıdır. Alan çalışması sırasında ziyaret edilen evlerde düğünlerin genellikle bahçede yapıldığı gözlenmiştir. Ayrıca asker uğurlama, kırk yemeği verme gibi önemli geleneklerin burada yapıldığı dile getirilmiştir. Örneğin 5 çocuğu ve 15 torunu olan Sultan Yalçın düğünlerini gecekondunun bahçesinde yapmıştır. Sultan’ın, bahçede yaptığı düğünlerde geleneksel yaşam biçiminin yönergelerini takip edişi ise dikkat çekicidir. Davetiye kartının yanında okuntu gönderen Sultan Hanım, *“davetiye kartının*

yanında kardeşlerime ve bacılarıma hediyeler koydum. Sabun, tül bent, etek, pantolon vs. Çocuklar bahçenin içinde evlendi. Kart bastırdık emme okuntu da gönderdik. Köyde öyleydi burda da böyle oldu. Düğünde saz çalan birilerini çağırdık” demiştir. Sultan Hanım’ın geleneksel kültürü gecekondu bahçesine taşıması yarı kamusal bir mekân olan bahçenin gecekondu folklorundaki önemini göstermektedir.

Göregenli’ye göre eve ilişkin deneyim, bireyin arzuları ve motivasyonları ile toplumun talepleri arasındaki diyalektik karşıtlıkların, kendi kültürünün bir ögesi olan insan tarafından nasıl algılandığını ve onlarla nasıl basa çıkıldığını göstermesi açısından çok önemlidir. Bu yaklaşıma göre aslında birey-toplum diyalektiği, sosyal davranışın pek çok alanında ve insanların mekânla ilişkilerinin farklı ölçeklerinde, spesifik biçimleriyle görülebilir (Göregenli, 2010: 132). Göregenli’nin bu yorumu kendisine yabancı bir mekân olan kent ortamında kendi evini yapıp bahçesinde sosyalleşme çabasında olan gecekondu insanı açısından düşünüldüğünde, geleneksel öğelere tutunmanın, kentle başa çıkmada önemli bir işlev üstlendiğini açıkça göstermektedir. Kaynak kişilerin yaşam biçimleri ve ifadelerinde de görüldüğü gibi kentin dokusunu değiştiren ve “eşik” olarak değerlendirilen bu yaşam alanlarını geleneğin izlerinin sürüldüğü mekânlardan biri olarak okuyabilmek önemlidir. Bir diğer ifadeyle köyden kente mekân değiştiren insanın kültürel dinamiklerini taşıdığı, köy yaşamını yeniden kurguladığı gecekondu-lara bu dikkatle yaklaşmak kültürel çalışmalar açısından gereklidir. Bahçe konusunda apartman yaşantısına uyum sağlamakta zorlanan Gonca Dinçer’in söylemleri önemlidir:

“Burada her zaman dışarı çıkamıyorsun. Orda hemen azıcık içe-ride bunaldın ya hemen dışarı çıkar beş dakika dolaşırdın geçerdin bunaltın. Burada bi iş yok ki. Mesela diyelim yemek yapacan hadi çok sürsün iki saatini aldı yemek diyelim. Ondan sonra ne iş yapacaksın bişey yok öyle oturup duruyorsun. Ben buraya gelince sıkıntıya girdim daha doğrusu vücudum burayı kaldırmadı. İş yapmayı istemiyorum. Gecekonduadaki isteğim burda yok. Gecekondu da her yeri mesela garajı bi temizlerdim, aşağı kömürlüğü temizlerdim, yukarı kömürlüğü temizlerdim. Onlarla oyalanırdım zevk alırdım, keyif alırdım. Bazen yorulurdum isyan ederdim ama temizleyip şöyle geriye dönüp bakınca da hoşuma giderdi. Ama bura öyle değil işte. Buranın yaşantısı çok güzel değil açık cezaevi daha doğrusu. Camdan bak balkondan bak açık cezaevi. Güzel değil. Ayağının toprağa deyeceği yerler daha güzel. Biz köyde de öyleydik buraya geldik yaşantımız aynen devam etti. Hiç değişen bir şey olmadı köyde gördüğümü aynı burda da yaşadım ya zor gelmedi bana hiç. Ama şimdi zorlanıyorum.”

Gonca Hanım'ın ifadelerinden gecekondlu insanı için kültürel şokun köyden kente göçmekle değil, gecekondudan apartmana taşınmakla birlikte yaşandığını söylemek mümkündür. Gecekondlu mahallelerinin günden güne apartmanlaşması bir anlamda gecekondlu insanı için eşğin geçilmesi anlamındadır. Söz konusu eşik, geleneksel ile modern arasında köyle kent arasındaki eşiktir ve bu eşğin geçilmesiyle birlikte pek çok kültürel pratik artık geçmişte kalacaktır.

Gecekondlu bahçeleri, sosyal işlevlerinin yanı sıra yine kırsal yaşam biçimini yansıtan doğa takviminin izlendiği, baharın gelişinin ve cemre düşüşlerinin belirlendiği bir alan olarak da kullanılmaktadır. Mevsimleri gecekonduda daha yakından hissettiklerini söyleyen Hamide Kara apartmandan mevsimleri takip edemeyişini *“geçen bir yerde tesadüfen bir ağaç gördüm tomurcuklanmış çiçek açacak gibi olmuş, gecekondudayken hemen ağaçları görürdüm”* biçiminde ifade etmiştir. Hamide Hanım ağacın tomurcuklanmasını tesadüfen görmüş olmayı doğadan kopuş olarak değerlendirirken görüşme sırasında orada bulunan apartman sakini Gonca Hanım, *“Ayağım yere değecek ki baharın geldiğini anlayım. Apartmanda nerde toprağa basıcan ki ayağımı, yok işte yer.”* diyerek bahçenin önemini dile getirmiştir.

Gerek bahar temizliği, gerek kışa hazırlık olsun sosyal yaşamın doğanın takvimine paralel olarak ilerlediği kent eşğinde cemrelerin takip edilememesi kadınlar arasında oldukça önemli bir soruna ve ardından birbirini tetikleyen nostaljik hikâyelere dönüşmektedir. Örneğin Ayşe Emin, artık bahçesi olmadığı için cemrelerin düştüğünü fark etmediğini üzümlerle belirtmiştir. Ayşe Emin, *“Bu sene hiç bişey fark etmedim. Ama o aklıma düştükçe üzüliyorum. Orda sabah kalkardım bi önce balkonu mu yıkardım, çiçeklerimi sulardım, akşamaca dışarıydım. Çeşit çeşit çiçek dikerdim evin önüne, sulardım. Cemre düştü mü anlardım çeşmenin dibinde kara kara yosun gibi olurdu”* diyerek gecekondlu yaşamına özlemine dile getirmiştir. Diğer bir kaynak kişi Hasan Kırçalı da bahçedeki meyve ağaçlarını ve onların aşlarıyla ilgili *“bizim orda ayva, üzüm, erik, kayısı bir sürü ağacımız vardı. Aşı yapmayı bilmezdim de bilen komşulara yaptırır-dık. Aşı tam işte bu mevsimler de yapılır. Yarma aşı bu mevsimde yapılır, göz aşısı da arpalar ekilecek zaman yapılır”* diyerek bir anlamda gecekonduda-ki doğa takviminin önemini de vurgulamaktadır.

Görüşme yapılan kaynak kişilerin birçoğu doğa takvimini takip edememenin sıkıntısını çektiklerini belirtirken, ayakların yere değmemesinin de doğalarına aykırı olduğunu dile getirmişlerdir. Kaynak kişilerin pek çoğu halk takvimini bildiklerini ve bazı işlerini ona göre ayarladıklarını belirtmişlerdir. Yeni yaşam mekânlarındaki balkonlarına nasıl bir işlev yükleyecekleri konusunda bocalayan gecekondlu kadınlarının evlerinin

bahçesiyle birlikte komşularını, düğünlerini, bayramlarını belleklerine kodladıkları görülmektedir. Örneğin Ayten Diri, ay tutulması olduğu gün balkonunun her köşesinden aya bakmaya çalıştığını ve bir türlü göremediği için çok üzüldüğünü ifade etmiştir. Yani balkon asla bahçenin yerini tutmamaktadır. Bir diğer kaynak kişi Hamide Kara ise gecekondudaki bahçesini anımsatsın diye mutfak balkonuna minderler koymuş ve gün boyu işi olmadıkça orada vakit geçirdiğini belirtmiştir.

Gecekondu bahçelerinin bir diğer özelliği ise yine köy yaşamına özgü sebze ve meyvenin tavuk, kaz, ördek gibi kümes hayvanlarının yetiştirildiği bir alan olmasıdır. Çalışma sırasında görüşülen kaynak kişilerin doğayla yakın ilişki içinde oldukları, doğayı bütün olarak algıladıkları dikkat çekmiştir. Ayten'in hayvanlarla olan alışılmışın dışındaki diyalogu onun bahçeye verdiği önemi göstermek açısından dikkat çekicidir. Görüşme boyunca bahçesini, hayvanlarını, çiçeklerini özlediğini sıkça dile getiren Ayten kuşlardan böceklerle gelinciklerden arılara kadar hayvanlarla arasında geçen birçok anısını anlatmıştır. En ilginç olanı ise gelinciklerle arasında geçen iletişimidir. Normalde korkulması gereken ve evden uzaklaştırılması gerektiği düşünülen gelincikler bir gün Ayten'in oturduğu evin çatısında görünmüşler. Onların susadığını anlayan Ayten hemen bir kovaya su koyup balkona bırakmış ve içeri geçerek camdan dışarıyı gözetlemeye başlamış. Gelinciklerin suyu içmeye geldiklerini görünce o kadar çok sevinmiş ki tüm komşulara haber vermiş. Evinde örümcek beslemiş olması, arılara ekmek vermesi, kedileri beslemesi, kurbağayı eline alarak sevebilmesi, kuşuyla sürekli konuşması bir gecekondu kadını olarak Ayten'i doğa ile bütünleştirmiştir. Bu nedenle çok kısa bir süre önce apartmana taşınan Ayten için apartman yaşamı bir hapisanedir ve Ayten bahçeli bir evin hayalini şimdiden kurmaya başlamıştır.

Kedilerim vardı benim, köpekler besledim, tavuk önceden besledim. Kaynanam köyden tavuk getirdiydi. Kümesin kapısını açınca bi gidiyor bu mahalleye doğru, "nereye gidiyon sen yem yedin mi karnın doydu mu" dedim bu dikildi bakıyo hani. Ben konuşa konuşa sevdiğim için hayvanları. Ayfer geldi güzellene yemini attım geçti gitti. Kedim vardı evde. Kuşum vardı. Annem amin yap derdim teşbihi tek tek çekerd. Kanatlarını çıkarırdı Nurcanım parçasında halay çekerdik. Mutfığa gelirdi. Benim sesime her tarafa gelirdi Boncuk dedi mi hemen gelirdi. Ben köye gidince Çelebi (kocas) kaçır. Sonra bir kuş daha aldık o da çaylı ekmeğe bayılırdı. Çaydanlığı gördü mü tamam kuş. Dışarda kedilerim vardı sokak kedileri yavru onları bile beslerdim. Bir ekmek bayatlayınca hemen köpeklerle veririm. Gelincik vardı bizim evin çatısında onu bile besledim. Ben daireyi hiç sevmiyorum zaten. Şimdi her taraf kabardı otlar, böcekler. Biz azıcık bişey olsa uğraşırdık hemen.

Ayten'in doğa ile olan bu samimi ilişkisi aynı zamanda bitkilerle kurduğu iletişime de yansımıştır. Aktardığına göre çiçeklerle sürekli konuşur ve onları sesli bir biçimde severmiş. Onun eline geçen bir çiçek kısa bir sürede hemen büyür ve açarmış. Kız kardeşi Nesrin Gökbulut esprili bir dille ablasının yeşerttiği çiçekleri alıp kendi evine götürdüğünü sonra kurudukları zaman tekrar getirerek ablasına bıraktığını ve bir süre sonra çiçeklerin yeniden yeşerip açtığını anlatmıştır. Ayten'in bitkilerle kurduğu bu diyalog, gecekonduda oturduğu 25 yıl boyunca bahçesinde maydanöz, dereotu, domates, tere gibi sebzeleri yetiştirmesine de neden olmuş. Ayten bahçesinin çok bakımlı olduğunu, bir sürü çiçek yetiştirdiğini özlemle anlatırken şimdi apartmanda bu imkâna sahip olamamasından ise son derece şikayetçi. Ayten şu an oturduğu evin mutfağının bir köşesini kış bahçesine çevirerek pek çok çiçek yetiştirmiş. Apartmanda yetişen bu saksı çiçeklerinin ölmemesi için arada sırada apartmanın bahçesine çıkarmış. Ayten'in doğayla kurduğu güçlü bağ apartman yaşamına sığdırma çabasının altında mekânla kurduğu duygusal bağın yattığını söylemek mümkün.

Görüldüğü gibi gecekondu mekânı, doğanın zamanına ve yaşamına bütünsel bakabilen insanların sürdürdüğü bir yaşam alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu alanda insanlar bitki ve hayvanlarla birlikte kentin sınırlarında kendi içine dönük bir bütünsel yaşam kurmaya çalışmaktadırlar. Yukarıdaki örneğe benzer biçimde Memnune Duman da yaşam biçimlerinin köye benzediğini ve bu yaşam biçimini apartmanı taşındıktan sonra özlediğini aktarmaktadır. Ayten'in anlattıklarına benzer biçimde *"Tavuğumuz çoktu. Hele köyden bir ördek getirdim güрк yatırdım bi ördeklirimiz oldu. Siyah ördek. Dereye inerdi ördeklerimiz, öyle orda dizilirlerdi, köy gibi ne güzeldi. Tavuğum, kümesim de vardı."* diyerek Memnune Hanım da bahçesinde hayvan beslemenin kendisi için önemini dile getirmektedir.

Kaynak kişilerden Sultan Yalçın ise etrafı apartmanlarla çevrilmiş olmasına ve komşuları taşınmış olmasına rağmen bahçesinde tavukları, horozu, köpeği ile hâlâ gecekonduda yaşamaktadır. Alan araştırması sırasında yaşanan dikkat çekici olaylardan biri de Sultan Hanım'ın evinde deneyimlenmiştir. Sultan Hanım'la görüşmemiz sırasında eşi Özdemir Yalçın mahallede kurulan Salı pazarında idi. Özdemir Bey eve elinde bir çuvalla dönmüştü. Çuvalla yapılan bir pazar alışverişini garipseyerek *"pazar alışverişini neden çuvalla yapıyorsun?"* diye sordüğümüzda ise *"tavuklar için biraz yeşillik aldığını"* belirtmiştir. Özdemir Bey çuvalı dikkatle kümesin önüne götürdü ve tavukları yemledi. Özdemir Bey'in pazardan ev için hiç sebze almamasının nedeni Sultan Hanım'ın *"sebzeye hiç para vermem hep bahçemi ekerim ordan ne gelirse onu pişiririm"* demesiyle anlam kazandı. Bu örnek gecekondu bahçesinin ailenin

yaşam çevrimi ve gündelik yaşamını sürdürmesi açısından önemli bir işlevi olduğunu göstermektedir. Günümüzde kent ortamında perma-kültürle uğraşanlar ya da ekolojik bahçe tarımını destekleyen grupların varlığı göz önüne alındığında gecekondü yaşamının bu bağlamda da modern kentteki varlığının tekrar konumlandırılması gerekmektedir.

Evin günlük sebze ve meyve ihtiyacını karşılayan bahçe, doğa takvimi-nin takibini sağlarken aynı zamanda mekânın üretkenliğini yansıtması açısından da önemlidir. Bostan meyve ağaçları, asma yetiştirmenin yanı sıra kaynak kişiler tarafından bahçeden elde edilen ürünlerin satıldığı, çedene ekip kökünden kendir elde ederek çul dokunduğu da ifade edilmiştir. Bu üretkenliğin yanında reçellerin, salçaların yapıldığı bahçenin olmayışı apartmana taşınan gecekondü sakinleri açısından bir anlamda doğadan kopuş olarak değerlendirilmektedir. Apartmana taşınarak “ayakları yerden kesilen kadınlar” eski bahçe ve balkon dü-zenlerini yenisine taşımaya çalışsalar da bunun mümkün olmadığını ve kendilerini rahat hissetmediklerini sıkça dile getirmişlerdir. Ayşe Emin bahçesine olan özlemini “hiç bişey yok ki burda, işte aha duvarlara bakıyorum, balkona çıkıyorum”, sözleriyle ifade ederken Şirin Biçer da ben-zer biçimde “bahçeyi özledim, balkonu özledim. Buradaki balkon tutmuyor mu? Tutmuyor ki. Gelen giden ora güzeldi. Buralar sıkıcı ora gibi değil ya. Kışın zorluğu vardı da yazın çok tatlıydı. Balkona oturması, bahçede mangal yakması” diyerek bahçeye olan özlemini dile getirmiştir.

Gecekondü yaşamında bahçenin diğer bir işlevi ise çocukların doğa-yı tanımasına olanak sağlarken aynı zamanda onlar için güvenilir bir oyun alanı oluşturmalarıdır. Alan araştırması sırasında apartmana taşı-nan çocuklar, bundan rahatsız olduklarını, oyun oynayamadıklarını ve dışarı çıkmalarına eskisi gibi izin verilmemesinden dolayı mutsuz ol-duklarını dile getirmişlerdir. Anneler ise çocukların bahçede rahatça ve güvenli bir şekilde oynadıklarını ancak artık apartmanlaşmayla birlikte mahalleye dışarıdan da insanların geldiğini bu nedenle de tedirgin ol-duklarını ifade etmişlerdir. Örneğin şu anda gecekonduda oturan ama evlenmeden önce apartmanda oturan Arife, apartmanda yaşamadığı için mutlu olduğunu dile getirmiştir:

“Şimdi daire mi desen müstakil ev mi desen müstakil evi daha çok tercih ediyorum. İyi ki diyorum bahçeli evde oturuyorum. Çünkü çocuklarım için en azından toprakla oynuyorlar. Binada öyle değil dışarıya bırakamazsın. Şimdi bahçeye oyuncaklarını bırakıyorum gözüm arkada kalmıyor. Birkaç komşu çocuğu da geliyor hep beraber oynuyorlar. Ama dairede bu şey olmuyor, parka götüreceksin çocuğu, piknik alanına götüreceksin” daire-deki çocuk arkadaş bulamaz ki. Müstakil evde komşuluk başka oluyor, herkes birbirini daha iyi tanıyor.”

Arife Hanım'ın sözleri gecekonduların temelden itibaren bir komşuluk ilişkisi başlattığı ve bir anlamda kent bağlamında adı mahalle olan mekânın yaşam biçimi olarak köyü anımsattığına işaret etmektedir. Tahire Erman gecekondudan apartmana taşınan kadınlarla yaptığı görüşmeler sonucunda bu konuda şunları aktarmıştır:

Bahçede oynayan çocukların parka gidememe nedenleri arasında apartmanlara dışarıdan gelen ve kim oldukları tam olarak bilinmeyen yabancılar ilk sırada gelmektedir. Araştırmadaki birçok kadın gecekonduda iken çocuklarının daha rahat olduğundan, bahçede serbestçe oynadıklarından bahsetmiş, burada ise çocuklarını dışarı rahatça bırakamadıklarından yakınmıştır.

Kimi kadın çocuklarını akli onlarda kalsa bile, dışarı bırakma durumundayken, kimisi de çocuklarını oynamaları için aşağı indirme ya da parka götürme sorumluluğunu üstlenmiştir. Ayfer Hanım dört yaşındaki torununun durumunu şöyle ifade etmiştir: *"Gecekonduda olsak daha rahat olur, bahçemizin içinde oynardı, pencereden de bakabilirdik. Burda sen inmeyince bu da inmiyor, parka gitmek istiyor, bir kişinin ilgilenmesi lazım, yalnız gönderilmiyor."* Sırma Hanım da benzer düşüncededir: *"Gecekonduda çocuk bakımı açısından daha iyi. Temiz hava, buralarda binanın içindesin. Bu sene kışın çocukları hiç indirmedim aşağı. Okul ev. Evden çıkmayınca da hırçınlaşıyorlar. Bir de kız çocuk, 11 yaşında, korkuyorum (dışarı göndermeye)." Orta sınıflaşma eğiliminde olan özellikle genç kadınlarda sitede büyümek çocuklar için oyun konusunda sorun yaratsa da görgü konusunda avantajlıdır. Özlem Hanım şöyle ifade etmektedir: "Burda evin dışına çıkaramıyorsun, gecekonduda ufak tefek bahçen olurdu, bahçeye çıkardı, kumla oynardı, arkadaşları gelir mesela kumla mumla oynardı. Ama burda öyle oynamaya şansı yok çocuğun. Gecekonduda park yok, çocuk hâliyle toprakla çamurla oynuyo. Burda parka götürüyorsun, bisiklete biniyor. Gecekonduda market yoktu, görgüsü yok, görmüyor. Burda gözü alışıyor (doyuyor). Gecekonduda bakkal var sadece, köy gibi bir yer oluyor gecekonduda." (Erman, 2014:106).*

Görüldüğü pek çok mahallede gecekonduda sakini için durum benzerdir. Bu benzerlik soruna bütünsel bir çözüm getirebilmek için önemli bir anahtar işlevi görmelidir. Şenol Cantek vd., gecekonduda yaşamını yoksulluk açısından değerlendirmişlerdir. Cantek özellikle yoksul nüfusun yaşadığı semtlerde çocuk, yaşlı ve hasta bakımı, kışlık ve yazlık erzanın hazırlanması; onarım işleri; ev ve ev çeperindeki alanların temizliği ve yenilenmesi gibi işlerin imece usulüyle yapılarak kolaylaştırıldığını berlitir. Yazara göre ev çeperindeki homososyalite mekânları, kadınların çevreyi tanımaları ve onunla baş etmeleri için gerekli bilgi, beceri ve donanımı kazandırma işlevi de görebilmektedir (Şenol Cantek vd.,

2014:144). Cantek'in yorumları irdelendiğinde yoksulluk bağlamında imece usulünün yaşamı kolaylaştırdığı fikri ön plana çıkmaktadır. Ancak kışlık ve yazlık erzakın hazırlanması; onarım işleri; ev ve ev çepe-
rindeki alanların temizliği ve yenilenmesi gibi sayılan işlerin yoksul-
luktan çok geleneksel yaşam biçimini yansıttığını söylemek daha doğ-
ru bir yaklaşım olacaktır. Çalışma süresince görüşülen kaynak kişilerin
gecekonducularını nostaljik bir duyguyla anımsamaları, bahçelerinden
ayrılarak doğadan koptuklarına üzülmeleri ve apartman yasaklarına
alışamamaları da ekonomik kaygıların yanı sıra yaşam biçimi bağla-
munda, değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır.

“İnşaatların Ortasında Bir Tek Bizim Tandır Kaldı O da Direniyo İşte”: Gecekonduca Tandır Kültürü

“Allah yurdumuzdan/soframızdan boz ekmeği eksik etmesin.”

(Kaynak Kişi: Gonca Dinçer)

Tandır, gecekondu yaşamı için neredeyse vazgeçilmez bir mekândır. Ge-
nelde en az bahçe kadar önemli bir sosyalleşme ve paylaşım alanıdır. Kadınlara ait bir mekân olan tandırın yapım aşamasında erkek ve kadınlar
birlikte çalışırlar. Köyden kente göç eden gecekondu sakinlerinin evlerini
tamamladıktan sonra genelde ilk olarak inşa ettikleri yapı tandırdır. Gele-
neksel kültürde de önemli bir yeri olan tandır, çok uzun zamandır folklo-
run da üretim, aktarım ve tüketim mekânlarından biri olmuştur. Tandır,
genelde kadınlara ait bir mekân olsa bile erkekler, çocuklar ve yaşlılar
için de oldukça önemlidir. Elbette daha çok kadınlar tıpkı köydeki gibi
bir araya gelerek tandırda ekmek yapmakta ve bu biraraya gelişler, tan-
dırı kadınların sosyalleştiği ve mutfak konusunda deneyim kazandıkları
da bir bağlama dönüştürmektedir. Tandır, kadınlar için hem gündelik
yaşama dair pratik bilgilerin paylaşıldığı, hem aile yaşantılarının konu-
şulduğu, hem de birbirlerinden akıl aldıkları bir merkez konumundadır.
Tandırın kendine has bir hiyerarşisi ve kurallar dizgesi vardır. Tandır,
gecekondu kadını için önemli bir informal eğitim merkezi gibidir. Örne-
ğin; tandırın başına geçip de pişirici olmak önemli bir aşamadır. Ekme-
ği herkesin pişirmesine izin verilmez. Tandır başında kadınların kendi
aralarında geliştirdikleri belli bir kod sistemi ve jargon bulunur. Tandır
zamanı çok özeldir. Hazırlıklar iki gün öncesinden başlar, ekmek yapıla-
cağı gün ise sabahın erken saatlerinde ekmeğin başına oturulur ve akşam
ezanı okunmadan bitirilir. Tandır yakılmadan birkaç gün önce tandırda
yakılacak malzeme erkekler ve çocuklar tarafından hazırlanır. Hamurun
yoğrulması, dinlendirilmesi, yumakların yapılması, pezilerin yapılması,
yufkanın açılma aşamaları hep belli bir düzen ve hiyerarşi içinde gerçek-
leşir. Tandır zamanında oyalanmak, boş konuşmak işi aksatmak gibi du-

rumlara müsaade edilmez. Böyle hallerde tandırı yöneten pişirici kadın nizamı bozanları uyarır ya da yerlerine başka birini oturtur. İleride daha ayrıntılı olarak çözümlenecek bu durum tandırın gecekonduadaki önemini göstermek açısından önemli görülmüştür. Gecekonduadaki kadınların çoğu market ekmeğinden ailelerinin hoşlanmadıklarını dile getirmişlerdir. Özellikle market ekmeğini beğenmeyen gecekondu kadınlar, ekme yapmadan duramadıklarını, gerekirse daha uzak bir mahalledeki tandıra giderek orada ekmeklerini yaptıklarını, apartmana taşınınca en çok bunun sıkıntısını çekeceklerini sıkça dile getirdiler. Parçalı biçimde yaptıkları evlerine yer olduğunda mutlaka tandır ekledikleri alan çalışması boyunca da gözlenmiştir. Hatta gecekonduları yıkılsa bile tandırlarını bir süre daha yıktırmayan ailelere de rastlamak mümkündür. Kimi zaman mahallede ortak bir tandır yapımına ihtiyaç duyulur. Gonca Dinçer mahallede ekme yapacak tandırlardan biri yıkıldığında mahalleden bazı kişilerle ortak tandır yapma öyküsünü şöyle dile getirmiştir:

“Biz mahalleye ilk geldiğimizde mahallede birkaç kişinin tandırı vardı. Süleyman Abi diye birilerinin vardı, Martin’in Mustafa diye birinin vardı, Halime’nin vardı, Nuriye Yengelerin vardı. İşte üç dört kişinin tandırı vardı. Oralara giderdik, izin alırdık sırasıyla yapardık. Sonra biz tandır yaptık. Biz tandırı eve katınca bizim sokaktaki komşumuz Feyyaz abigil yaptılar tandır. Bir süre de orda ekme yapmaya başladık. Sonra onlar da evin önüne yakın, herkes geliyor diye rahatsız olup tandırı yıktılar. Bizim sokak tandırsız kaldı, yakında tandır kalmadı. Dedik napalım. Biriktik karar verdik yani. Sadık abigil, Hasan abigil, Feyyaz abigil, Feride yengegil işte birkaç kişi daha vardı. Hepimiz 30’ar lira para kattık işte kaç sene önce. Tuğla aldık. Eşim, Feyyaz, Hasan hepsi çalıştılar işçi olarak. Biz de onlara yardım ettik işte tuğlaları uzattık, ocağı, bacayı nasıl yapacaklarını tarif ettik. Cırcır Kiraz’ı çağırdık pişirici olarak o baktı dedi şöyle olsun böyle olsun dedi. Ona göre ördüler sonra orayı kullandık işte.”

Gonca Hanım’ın da anlattıklarından yola çıkarak tandırın mahalle kültürünü inşa eden önemli bir geleneksel kod olduğunu söylemek mümkün. Araştırma sırasında ziyaret edilen evlerin büyük bir bölümünde tandıra rastlanması da bu nedenledir. Gecekondu sakinleri genel olarak evlerinin hemen ardından evin bir uzvu gibi düşündükleri tandırı inşa ederler. Kaynak kişilerden Songül Gündoğan evinin yapım aşamalarını *“bir oda bir salon bir mutfak yaptık. Tandır yaptık. Çorumluyuk biz ekmeksiz duramak dedik. Çoluk çocuk çok. Bakkala yetiremiyok. Tandır yaptık. Sonra o tandırı yıktık ev yaptık. Başka yere tandır yap. Kömürlük yap. Bi de köye yapıyok şimdi”* diyerek tandırın yaşam alanlarındaki belirleyiciliğini dile getirmiştir. Kadınların ortak üretim alanı olan bu yapılar uzak olsa bile bir şekilde gidilerek komşudan rahatlıkla ödünçlenir. Bu ödünçleme kent sınırlarında

yaşanan geleneksel kültürün sürdürülebilirliği açısından dikkat çekicidir. Hacer Karcı, birbirleri için toplanıp ekmek yapışlarını “öndüçleşme” olarak değerlendirmiş ve sırası geldiğinde herkesin birbirine yardım ettiğini belirtmiştir. Ödünçleme sistemi Anadolu’da da hâlâ süregelen önemli bir gelenektir. Hatta modern dünyada armağan ekonomisi adıyla alternatif gruplar tarafından yeniden canlandırılmaya çalışılmaktadır. Alan kolaylaştırıcılarımızdan Gonca Dinçer tandır hazırlıklarını şu şekilde ifade etmiştir. *“İki gün önceden tandırı temizlersin, silersin süpürürsün, tahtası, yakacağı, oklası (oklava) hazırlarsın hepsini. Pişiricilerle, edicileri hazırlarsın önceden. Mesela Pazartesi yapacaksan ekmeği geçtiğimiz hafta içinden onlara duyurursun. En sonda ekmekten bir gün önce ya ararsın ya da evlerine gidersin, tamam yarın kesin ekmek yapıyorum dersin, gelin dersin. Seçersin kendine göre iyi yapanları, iyi pişirenleri. Bir de sana borcu varsa birinin onu çağırırsın. Öndüç deriz biz ona. Ben sana ekmek yapmışım misal sen de benim ekmeğimde gelirsın. Ben Hamide’nin ekmeğinde oluyorum, o da benim ekmeğimde oluyor. Birbirimize yaparken para vermeyiz öyle öndüçleşiriz ama başka dışardan birine yaparken parasıyla yaparsın yaptırırsın. Zaten tanımayan bizim tandırımıza gelmez biz de tanımadığımızın tandırına gitmeyiz.”* Gonca Hanım’ın anlattıkları tandırın mahale yaşamını bir arada tutan önemli bir unsur olduğunu göstermektedir. Ödünçleme sistemi mahallelinin kendi arasındaki dayanışma ve bir aradalık duygusunu geliştirerek bir aidiyet duygusu yaratılmasına katkı sağlamaktadır. Gecekondu apartmana taşınan kadınların en çok yakındıkları yoksunluklardan biri de bu nedenle tandırdan mahrum kalmaktır. Genelde mahallelerde ortak kullanılan ya da mahalleliyle birlikte inşa edilen bir tandıra rastlamak mümkündür. Alan araştırmasında her iki mahallede de benzer bir durum göze çarpmaktadır. Başpınar Mahallesi’nde tandırda yalnızca yufka ekmek değil, Bolu yöresine ait patatesli ekmek de yapılmaktadır. Yükseltepe’de ise tandırlar genellikle yufka, katmer ve gözleme yapımı için kullanılmaktadır. Ancak geldikleri yöreler farklı olmasına karşın mahallede kadınların birbirlerinin ekmek yapma biçimini de benimsedikleri ve birbirlerine yine de yardıma gittiklerini söylemek mümkündür.

Bahcesinde tandır yapacak yeri olmayanlar ise tıpkı Feride gibi komşu tandırlara gidip ekmeğini yapabilmektedir. Alan araştırması için ilk görüşmemizde gecekondu olan ama hemen ardından apartmana taşınan Feride Hanım ise *“burda bizim tandır yapmaya yerimiz yok da komşuların tandırına gidiyoz, saolsunlar şimdiyece bir sorun çıkmadı”* bakalım apartmanda ne yapacağız demiştir. Görüşmelerin birinde, gecekondu apartmana kısa bir zaman önce taşınan Ayşe Emin ise evi yıkıldığı ve yıkıntılar arasında tek başına kaldığı hâlde tandırını yıktırmakta direnen Gonca Dinçer’e dönerek *“keşke Gonca’nın tandırını yıkmasalar da*

ekmek etsek, son kalan yufkayı da geçen son madımalakla birlikte yediydik” demiştir. Gonca Dinçer ise, ilk zamanlar tandırları yokken “komşularda bi Süleyman abi vardı onların tandırı vardı. Ta oraya gidip yapıyoduk. Ekmek yapıp getiriyoduk. Uzak muzak elimizde bir tandır vardı onu kullanıyorduk hepimiz” diyerek tandırın ortak kullanılan bir yapı olduğuna dikkat çekmiştir. Tüm bu ifadelerden tandırın tüm mahalleli için ortak bir kullanım alanı olduğu ve dolayısıyla geleneksel bir öge etrafında yaşam alanına dair bir kimlik ve aidiyet duygusu yarattığı görülür. Diğer bir kaynak kişi Ramiz Kaya ve eşi Dursune Kaya için de tandır gecekonduya ilk yerleştiklerinde hem beslenmelerinde önemli bir unsur hem de mahalleye uyum sağlamaları bağlamında işlevsel bir araç olmuştur. Ramiz Bey, evlerinin yapım aşamasında tandırı nasıl yaptıklarını şöyle aktarmıştır:

“Biz buraya gelince dayı dediğim Sadık dayı dediğim. Büyükçe bir ev yap çocuklar yayılsınlar dedi. Sonra hemen bi tandır yap dedi. Bunlar aç kalırlar dedi. Önce tandır yaptırdılar, benim kaynım da bunun kardeşi usta. Bunlara şey yapmadan önce ev yapmadan önce bunlara bir tandır yapak dedi. Köyden bunları getiriyon bu çocukların karnını doyurmaz dedi. Bunlar ekmek derler. Böyle habire yemek yerler dedi. Ondan sonra hakketten büyük bir tandır yaptık. 4’e 9 tandır. Mahallenin tandırı oldu bu sefer. Burda tandır yokmuş. Biz de yapınca Çorumlular olsun Sivashılar olsun geldiler yaptılar. Bizim Hanım köyde tahtayı verirken birine bu tahtayı niye verek diyodu. Herkesin tahtası var. Burda 4 tene 5 tene tahtamız vardı. Mahalle hepsini kullandı. Gittik gariyle şu karşıardan sap topladık. Sırtımızda bir o yana bir bu yana, tandır yapmak için. Saçkı, saçkı. Biraz da talaş aldık içine parasıylan. Aynı köydeki tandır gibi biliyon mu? Hatta köydekinden daha büyüktü. Mahalleli geldiği gibi başka mahalleden bile geldiler. Ta Tuzluçayır’dan geldiler. Bir de garı orda kimseye sacı vermez köyde, oklavayı vermez. Sac bizden tahta bizden. Adam ununu alıp yoğurup gelecek, hepsi burda hazır. Yakacağa da karışmadık. Çünkü yakacağa biz de para veriyoduk. Bi tek ışığımızı yakıyorlardı geç kalırlarsa. Er gelirlerse. Gecekondyu yıkılıp da apartmana geçince vallahi işte sobadan kurtulduk. Bir tek tandırı aradım”.

Ramiz Bey’in anlattıklarından tandırın hem ailenin karnını doyurmak hem de mahallede sosyalleşmek için çok önemli bir mekân olduğu görülmektedir. Köyden ilk geldiklerinde mahalleyi yabancılamamalarını sağlamış ve onlara mahalle içinde bir saygınlık kazandırmıştır. Bu yönüyle geleneksel kültürün önemli bir parçası olan tandırın kent sınırlarında da insanları bir araya getiren bir mekân olduğu görülmüştür.

Tandır köy ortamından kent sınırına taşındığında da, tıpkı köydeki gibi yalnızca ekmek yapılan bir alan değil, genç kadınların ve daha tecrübeli olanların bilgi ve deneyimlerini paylaştıkları, sohbetlerin yapıldığı ve

yaşamın paylaşıldığı ortak alanlar olarak varlığını sürdürmüştür. Görüşme yapılan kaynak kişilerden Ayşe Hanım, apartmana taşındıktan sonra daha çok televizyon izlediklerini, dışarıyla ilişkilerinin eskisi gibi olmadığını ifade ederken komşularıyla olan ilişkilerini şöyle dile getirmektedir: *“Burda daha çok televizyon izliyoruz. Orda dışarıyla ilişkin oluyo. Dışarıya çıkıyoduk sokağa mesela. Bunlardan birisi geliyordu. Komşuları çağırıyoduk. Tandırın orda oturuyoduk sohbet ediyoduk.”* Kaynak kişilerin aktarımlarında işlevleri belirgin biçimde önce çıkan tandır, gecekonduda yaşayan kadınların, kamusal alana açılan pencereleri olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle özellikle kadınların apartmanda en çok özledikleri mekânlardan biri tandırlardır. Gündelik yaşam çevrimi içinde bu denli önemli bir yeri olan tandırın kendine has kuralları ve bir hiyerarşisi bulunur. Tandırda ekmeğin titizlikle hazırlanmasından kimin hangi görevi yerine getireceğine kadar aslında tandırdaki iş bölümü belirlenmiştir. Bu durumu Gonca Dinçer şu biçimde ifade etmiştir:

“Hazırlanması, ekmek günü, sonra temizliği falan derken dört günü alır yufka ekmek. Zahmetlidir ama gülü seven dikenine katlanır hesabı sevdiğin için yaparsın. Yani on kişi gelse on kişinin onuna da ekmek günü bir iş mutlaka düşer, zahmetlidir. Önceleri hamuru falan hep biz kendimiz yoğururduk hamurcu almazdık. İki edici, bir pişirici alırdı ekmek sahibi. Kendisi de hem hamuru yoğururdu, hem pezi alırdı, hem o ekmeği eve götürür dizerdi, hem onların yemeğini çayını verirdi. Sonradan ya itibarıyla gayrı gücün kalmayınca yanına bi hamurcu alıyorsun sen de diğer işleri yapıyorsun. Yemeği falan da ev sahibi yapar hamurcu da yoğurur, peziyi verir işte. Hamurcu bilen biri olacak. Hamurundan çörek derler ya hamuru bilen biri olacak. Hamur ve pezi güzel olursa ekmek güzel olur. Peziyi mesela iyice kavuşturacaksın altı açık olmayacak, altı açık olursa eğer ekmeğin ortası yırtılır. Hamur düzgün yoğurulacak içinde böyle topak topak kalmayacak, et gibi olacak kulak memesi kıvamında ne katı ne cıvık olacak. Mahallede hamurcu genellikle Hamide olurdu. O çok güzel yoğurur hamuru, beziyi de güzel alır birini küçük birini büyük almaz. Hamide ekmeği çok iyi yapamazdı onu hamura verirdik. Ediciliğe de kim güzel yaparsa onu alırdık. Her isteyen hemen tandırın başına oturamaz. Un olur, kalın yapar açamaz, yırtar. Ekmek düzgün olacak dört bir etrafı bir olacak ekmeğin. Paket gibi çıkacak yani. Pişirici daha da önemli. Pişirici olmayınca ekmek olmaz, ekmek olmayınca pişirici olmaz. İkisi birbirini dengeliyor. İyi ekmek olursa pişirici güzel pişirir, ama kötü pişirici olursa iyi ekmek de versen kötü pişirir o da olmaz. Yani ikisi birbirini dengeleyecek. Pişirici daha çok lider olur tandırda. Neden dersen hani sen unlu veriyorsun mesela sana söyler “dikkat et ekmeği güzel ver” der, kalın veriyorsan “bir tarafı kalın bir tarafı

ince nasıl ekmek yapıyorsun” diye uyarır, yırtık veriyorsan “güzel yap tahtanın başına oturduğun gibi kalk” der “yoksa oklayı al git çık tandırdan” der. Eğer ediciler ekmeği yetiştiremez ve sac boş kalırsa pişirici saca vurarak “sacı satayım” “siz ekmek yapmayı bilmiyorsunuz” der. Yani uyarır bunları, pişiricinin uyarması lazım. Ama her pişirici de uyarıyor ne verirsən onu pişirir oraya koyar. Ama cırcır Kiraz öyle değil hem güzel pişirir hem de herkesin hatasını hemen söyler. Herkes sırayı bozmaması lazım. Bazen olur mesela sen yetiştirememişsin diğer tahtadaki ekmeği bitmiş olursa o serer sac boş kalmasın diye. Ama her zaman olmaz mesela iki kere üst üste aynı kişi verse “iki kere ben verdim sen niye vermedin” diye müdahale eder. Herkes sırasıyla vermesi lazım ki ekmeği, gün sonunda herkes aynı şekilde iş yapmış olsun. Baş tahtaya oturanın da iyi olması lazım. Baş tahta tandıra yani saca ekmeği serene derler. Hemen pişiricinin karşısında sacın kenarında olur o. Pişiren sermiyor burda ekmeği. Bizim köyde öyle değildi pişiren kişiye uzatırdın açtığın ekmeği o sererdi ama burda öyle değil baş tahtaya uzatırsın o serer saca. Onu şöyle güzelce oklavayı sacın üstüne kapatmadan sermesi lazım ortası saca gelmemesi lazım ekmeğin, kenara çıkması lazım. Orta kenara çıkacak. Oklavanın ucunu sacın kenarına getirir, oklavanın ortasını kaldırır sererkene. Onu böyle yuvarlakça serer ki ekmek de iz kalmasın. Şak diye sacın ortasına atarsa ekmekte iz kalır. Onu herkes tam yapamaz o da usta olacak. Onu da genellikle Emine iyi yapar, onu baş tahtacı yaparız. Bizim köyde mesela pişirici serdiği için ben serme işini öğrenmedim hiç o yüzden baş tahtaya oturmam mesela. Hani kimse yoksa mecburen otururum ama genellikle oturmam ben ziyan olmasın ekmek diye. Sabah namazında kalkarsın, hamuru yoğurursun, pişirici edici gelene kadar itâyı sereceksin. İtâ diye tandıra serilen beze denir un dökülmesin diye serilen bez. Herkesin tahtasını, oturacağı yere minderini ayarlarsın, peziyi alırsın. Her şey hazır olur, pişirici gelir tandırı yakar hemen başlarlar ekmek etmeye. Yedi, yedi buçuk gibi ekmek yapılmaya başlar, bitirirken de işte iki torba un ne zaman biterse o zamana kadar yapılır. Herkese yani o günkü edicilere, pişiriciye, hamurcuya, ekmek sahibi kendine işte gözlemelik, katmerlik hamur ayırır. Yani son kalan bir batman hamur ona ayrılır. Ben bazlama yapmam diyen ekmek alır götürür sulayıp. Herkes istediği kadar yapar götürür sınırsızdır. Hani biz birbirimize alışkın da olduğumuz için herkesin ne alacağını biliyoruz ona göre hamuru ayırıyoruz. Ama yabancı bir yere edici olarak gittiysen oradaki sana ne ayırdıysa daha fazlasını istemezsin o ne verdiyse alır gelirsin ister biz bazlama versin ister bir katmer olsun.”

Tandır, apartmana taşınan gecekondu kadınların en çok özlediği ve özendiği mekânlardan birisidir. Komşularla yapılan yufkalar ve sohbet-

lerin yerini apartmanda daha çok televizyonun aldığını belirten kadınlar, hâlâ yıkılmamış olan tandırlara giderek orada arkadaşlarıyla ekmek yapmaya devam ettiklerini belirtmişlerdir. Hacer Karcı ise *“sonradan eklenilen gecekonduda aslında eskiden tandırlık olduğunu, tandırlığın çatısı için ağaçları kendi köylerinden getirdiklerini ve komşularıyla orda ekmek yaptıklarını ifade etmiştir”*. Henüz apartmana taşınma aşamasında olan kadınların ise daha yerleşmeden tandırın işlevini yerine getirecek çözümler aradıkları görülür. Örneğin kaynak kişilerden Ayşe Hanım apartmanda elektrikli sac kullanacağını şu biçimde ifade etmiştir; *“Tandır olmayınca olmu-yo bahçeye emaneten olsa da bir tandır yaptık, adam yufkasız durmuyor. Apart-manda balkon geniş olursa sac alırsanız artık orda yaparsınız yufkayı. Natayolu’nda yufkacılar varmış oradan da alırsınız.”* Kaynak kişilerin aktarımlarında da görüldüğü gibi tandır ve tandır etrafında oluşan kuşaklararası aktarım, sosyalleşme, aidiyet ve kimlik duygusu gibi kültürel pratikleri gecekonduda yaşamı için yalnızca yoksulluğa çözüm bulma çabasından ibaret olarak değerlendirmek eksik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Yufka Anadolu’da çok yaygın ekmek biçimidir. Ekmek yapımı âdeta bir ritüel gibidir. Özel günlerde, bayramlarda, düğünlerden önce hep ekmek yapılır. Dolayısıyla ritüelin önemli bir parçasına dönüşen yufka ile ilgili pek çok inanç da tandır kültürü etrafında biçimlenmiştir ve bu kültür canlı bir biçimde kent periferinde yaşatılmıştır. Yufka çoğu zaman nazardan korunmak için gözlerden uzak tutulmuş, yeni evli çiftlere bereket ve doğurganlık getirsin diye düğünlerden önce yapılmıştır. Kentin bu denli yakınına kadar gelmiş bu kültürel pratik bugüne değin yalnızca yoksulluk kültürüyle birlikte okunmuş ve etrafında oluşan bu miras görmezden gelinmiştir. Alan kolaylaştırıcılarından Gonca Hanım, tandırın inanç ve ritüel boyutunu şu şekilde aktarmıştır:

“Ekmeği ederken besmele çekersin, hamuru yoğururken “güle güle yedir, ağzımızın tadını bozma, misafirler gelsin yesin, benim değil Fatma anamızın eli” gibi söyleyerek başlarsın. Önceden nazar değmesin diye sacın altına üzerlik atılırdı, koksun da hani tütsüsü ekmeğe nazar değmesin diye. Ama ekmeğe nazar çok değer. Ekmek güzel açılıyor mesela biri geldi “ne kadar güzel oluyor ekmeğiniz” desin o ekmeği artık açamazsın. Hamur açılmaz. O zaman dua okuman lazım düzeltmek için. Mesela üç kulhu bir elhamı okursun ne dua biliyorsan işte. Bizim yoldan geçen herkese bağırırdık “gel bazlama ye gözleme yapalım da götür” derdik. Yani kokuyor ya kokusu cenneti aladan duyulurmuş bu yufkanın, canı çeker. Ne canı istiyorsa ikram ederdik, herkese verirdik boş çevirmezdik. Zabıtaya, sokağı süpürene, çoluğa çocuğa, inşaatçı çalışan işçilere herkese dağıtırdık. İyi ki de boş çevirmedik aha ne onlara kaldı ne de bize.”

Gonca Hanım'ın aktardıkları tandır hiyerarşi sistemini kavramak açısından can alıcıdır. Alan araştırması sırasında tandır başında pezi yapmaktan pişiriciliğe kadar pek çok aşamayı birebir deneyimleme şansımız olmuştur. Bu bağlamda araştırmacının başından geçen tandır deneyimini aktarmanın dışardan gelen birisi tarafından tandır hiyerarşisinin alt üst edilmesinin kadınlar arasındaki yansımaları anlatabilmek adına gerekli olduğu düşünülmektedir. Kadınların tandırı yaktığı bir gün pezi yapmayı deneyimlemek istedim; bu durum kadınlar arasında bir şaşkınlığa neden oldu. Ancak bir süre tedirgin kaldıktan sonra tandıra girmeme izin verdiler. Pezi yapma işinden sonra ise çevirici ya da pişirici olmak istediğimi söyledim. Onu da biraz gönülsüz de olsa kabul ettiler. Bu sırada ekmeklerden birini tandırın içine sokup isleme işlemini yaparken içine düşürdüm. Birden herkes hareketlendi ve “aman bir evden cenaze çıkar ekmeği kurtaralım” dendi. Tandırda bulunan kadınlar ekmeği ateşten aldılar ve “tamam artık kurtuldu ömrü uzadı” dediler. Tandırda geçirdiğimiz o gün bizim de mahalleye kabul edilmemizi kolaylaştıran bir sürecin başlangıcı olmuştur. Bu günden sonra mahallede tandırda pişiricilik yaptığımız kulaktan kulağa yayılmıştır. Hatta daha sonra tandır ekibinden Melek Cansız adlı kaynak kişi “*sen geldin hemen oturdun tandırın başına, ben bunca yıldır pezi yapıyorum daha bi kere bile pişiremedim bana izin vermezler, bak sana verdiler*” demiştir. Melek Hanım'ın gösterdiği bu tepki tandır hiyerarşisinin önemini bir kez daha vurgulamak açısından önemlidir.

Tandır ayrıca koyu sohbetlerin edildiği bir mekân olarak karşımıza çıkar. Her ne kadar tandırın yapım aşamasında kadın, erkek ve çocuklar hep birlikte çalışıyor olsa da tandır sohbetlerine katılmanın toplumsal cinsiyet rollerine dayalı dinamikleri vardır. Alan araştırması sırasında pek çok kez tandır sohbetlerine katılma şansı elde edilmiştir. Bu sohbetlerde kadınlar kimi zaman birbirleriyle en mahrem aile sırlarını da paylaşabilmektedirler. Ya da yeni evlilere mizahi bir dille evlilik hayatıyla ilgili mizah şakalar yapmaktadırlar. Bu nedenle tandıra erkeklerin gelip sohbet katılması hoş karşılanmaz. Gonca Hanım bu durumu şöyle aktarmıştır:

“Akşama kadar sohbet işte herkes ailesinden, çocuklarından, köyden, kocasından konuşurdu. Boş durulmazdı hiç ama öyle konuşulurdu. Erkekler tandıra giremezdi çok. Mesela “Oğlum gel şu ekmeğin ucundan tut da götürelim” diye ben seni çağırdıysam sen girersin. Yoksa oraya oturuyum sohbet edeyim öyle olmaz, kadınların yanında durmak. Çekinirler yani kadınlar, hani ayaklarını falan uzatmak isterler, rahatça konuşmak isterler. Hani bir şey yok aslında da olmaz işte. Gelmez erkekler de zaten şöyle kapıdan bakıp “berekatli olsun kolay gelsin” derler ellerine birer gözleme alır yerler ama içeri girip oturup öyle sohbet etmezler.”

Bir mekân olarak tandır pek çok sözlü kültür ürününün de üretildiği, yaşatıldığı ve aktarıldığı bir mekân olarak karşımıza çıkar. Tandır başında ekmekle ilgili pek çok özlü söz üretilmiştir. Örneğin ekmeği güzel yapanlar için “ekmekçiye ekmekçiye ver bir ekmekçi de üste ver” denilir. Güzel ekmek ve güzel gelin kavramı özdeştir, bunun için “ekmek peziden kız yazıdan” denir. Kaynak kişiler, tandırla ve ekmek yapımı ile ilgili daha pek çok söyleyişi aktarmışlardır. Bunlardan bazıları, ekmek sacın üstünde kabarırsa “ambarın dolacak” denmesi, pezinin altı açık kalırsa “ölünce ağzın açık kalır”, hamuru yoğurup pezi aldıktan sonra o peziden küçük bir parça hamur artarsa “horantan artacak”, pezinin biri büyük biri küçük alınırsa “dostunu düşmanını bilmiyosun”, peziyi güzel alırsan ikisi de aynı dengede olursa “elin terazi gibi hiç yalanın yokmuş”, eğer edicilerden biri iki kez üst üste saca ekmek gönderirse diğer ediciye “gördün mü seni değirmenciye öptürdüm” gibi her biri kültür kodlarını taşıyan özlü sözlerdir. Bunun dışında alan kolaylaştırıcılarından Gonca Dinçer’in ekmekle ilgili anlattığı hikâye de bu bağlamda değerlendirilmeye uygundur.

Zamanın birinde bir adam köyün birinde bir eve misafir olmuş onlar da ekmek yapıyorlarmış. Ekmekleri çok güzel oluyormuş adam da heveslenmiş. “Bu ekmeği hangi buğdaydan yapıyorsanız bana da verin” demiş. Ev sahibi de tamam demiş buğdaydan vermiş. Adam değirmende buğdayı öğütmüş. Ekmek yapmışlar ama o buğdaydan yapılan ekmek o köyde yapılan kadar güzel olmamış. Zaman zurh etmiş adamın yolu bir gün o köye düşmüş. O ekmek yapılan eve varmış verdiği buğday aynı buğday değil beni kandırdın ekmeğimiz sizinki kadar güzel olmadı demiş. Adam da ona demiş ki “sarı buğdayı verdim ama sarı gelini de vermedim” demiş. Yani iş buğdayda değil hamuru yoğurup ekmeği yapan sarı gelindeymiş. Ev sahibi demiş ki “yoğurduğu yapılır doğurduğu öpülür” demiş gelini için. Yani hamuru da çocuğu da güzel olur demiş.

Yukarıdaki hikâyeden de görüleceği gibi ekmek yapabilmek ve hamur yoğurabilmek kadınlar arasında doğurganlıkla eş tutulabilecek bir bağlamda değerlendirilmektedir. Kadınların tandır başında bu ve benzeri hikâye ve söyleyişleri üretip kuşaktan kuşağa aktarması geleneksel kültürün sürdürülebilirliği bağlamında işlevseldir. Bu nedenle tandır kültürünün sürdürülmesi pek çok geleneksel kodun da kuşaktan kuşağa aktarılmasında işlevsel olacaktır. Bugün dünyada somut olmayan kültürel mirasın korunması çerçevesinde kimi ülkeler yufka ve lavaş ekmeklerini miras listelerine kaydettirmektedirler. Türk dünyasında ve Anadolu sahasında kent merkezleri de dâhil olmak üzere bu denli canlı bir biçimde yaşayan bu kültürün sürdürülerek kuşaktan kuşağa aktarılmasının sağlanması önemlidir.

“Bizimkisi Anlaşmalı Boşanma”:**Gecekondu dan Apartmana Geçişte Kültürel Melezleşme Hâlleri**

Gecekondu dan apartmana taşınma işi başlı başına bir göç hikâyesidir. Yaşamlarının büyük bir kısmında aynı mekânda yaşamış bu insanlar için taşınmak zorlu bir sürece dönüşür. Gecekondu insanı köyde de köyden kente geldiğinde de kendi evini kendi ihtiyaçlarına göre biçimlendirmiş ve gündelik yaşamını yaptığı eve göre düzenlemiştir. Ancak apartman başkaları tarafından hazır bir paket program olarak yeni yaşamlarına yüklenmeye çalışılmıştır. Bu nedenle gecekondu sakinleri pek çok sıkıntı yaşamaktadırlar. Alan çalışması sırasında Gonca Dinçer gecekondu dan apartmana taşındı. Bu sürece şahit olmak gecekondu dan apartmana taşınmanın, yıllarını kendi yaptığı ev için veren bir ailenin göçünü izlemek halk bilimci olarak geleneksel yaşam biçiminin dönüşümünü daha yakından gözleme fırsatı sunmuştur. Gonca Hanım taşınmadan birkaç ay öncesinden büyük bir telaşla her şeyi elden geçirmeye başladı. Tek tek temizledi ve denklere sardı. Nasıl taşınılacağını bilemediğini de sık sık dile getirdi. Bu süreci yorumlamadan önce Gonca Hanım’ın, süreci anlatan hikâyesine bakmak gerekir. Kendisi bunu şu biçimde aktarır:

Apartmana taşınmaya şöyle karar verdik. Kezi, Hamide, Emine hepsi müteahhitlere verdi biz ortada kaldık. Aslında bizim evi vermeye hiç niyetimiz yoktu, birkaç sene daha otururuz diye düşünüyorduk. Onlar verince karar verdik “burda oturulamaz, sağımız solumuz inşaat olacak, rahatsız oluruz, kapıya çıkamayız” dedik öylelikle müteahhitlere. Güzün anlaştık ama adama dedik biz bahara kadar çıkmayız dedik. Bahar gelince de yazın da oturalım bari dedik güzün çıkalım dedik. Sonra işte eşimle ev bakmaya başladık. Nerdeyse altı ay gezdik girmedüğümüz bakmadığımız inşaat kalmadı. Hiç kafamıza göre bulamadık. Nasıl deyim hani gecekondu da düz ayağa alışıkl olunca yüksek katlı olanları sevmedik, oralar beni boğdu yani apartmana girer girmez. Çok katlılarda oturamam ben dedim. Şimdi bu oturduğumuz ev çok katlı değil dört katlı hem de teras olunca da buraya karar verdik. Teras daha çok hoşumuza gitti. Terası aldık ki hani en azından çıkarız yukarıda otururuz aynı balkonda oturur gibi hissederez kendimizi dedik. Taşınma işine gelince o çok eziyetli oldu hiç taşınmadığımız için. Köyden getirdiğimiz eşyalar azdı bizim. İki kat yatak, iki yorgan, bir demir somya vardı, çocuk yoktu. Fazla eşya yoktu ,böyle kalabalık değildi. Ama orda otuz beş sene oturduk ya sanki hiç taşınmayacaz sanıyorduk. Mesela her şeyi sakladık bu lazım olur dursun, şu lazım olur dursun hep köşelere sıkıştırdık. Bunlar lazım olur biz burada ömür boyu otururuz hani buraya apartman gelmez biz göremeyiz anca bizim çocuklarımız görür diye düşünüyorduk. O yüz-

den rahatça her şeyi atmadan sakladık. Ama apartmana gelince burayı orası gibi kullanamadık. Yerleşmemiz çok sorun oldu, ora gibi olmadı. Orası düzayak ya oradan rahatlıkla yükledik kamyonu ama burada dört kat yukarıya sırtımızda çıkardık her şeyi. Burası eziyetli oldu. İçeride yerleşmek çok zor oldu. Karıştı Her şey 35 senelik eşyalar birbirine girdi karıştı. Üç seferde dört seferde getirdik eşyalarımızı yani bir ay sürdü taşınmamız. Az az getirdik komşunun arabasıyla. O ne zaman müsait olursa, biz ne zaman hazır olursak öyle azar azar taşındık. Bir de mutfağımızı en son getirdik. Konservemizi, ekmeğimizi yapalım orda bu işlerimizi halledelim de mutfağı en son getirelim diye düşündük. Taşındıktan sonra da eşim işe gitti, çocuklar okula falan derken ben tek başıma çok zorlandım. Şunu al şuraya götür, orada olmadı geri al bu odaya getir şuraya koy. Mesela yukarı mutfağa kiler gibi dolap yaptırıldı o yapılan kadar baya zorlandım yerleştiremedim aşağı eski evin kilerden gelenleri. Çok eziyetli oldu yani. Biz bir de daha evvel hiç taşınmadık ya nasıl olduğunu da bilemedik, kiracı olmadığımız için her şeyi de biriktirmişiz gecekondu. Eski evdeki kömürlüklerde bir sürü demir, pencere demiri, su borusu, teneke, eski musluklar, tulumba falan vardı onları hep hurdacılar verdik kilosu 50 kuruştan. Gecekonduyu da yıkımcıya verdik enkazını. Adamlar geldi söktüler yıktılar gittiler. Bin liraya verdik oranın enkazını, adamlar yıktı işine yarayan kiremittir tahtadır onları aldılar karşılığında da bize bin lira verdiler işte. Zamanında ne zahmetlerle yapılan evi öldüm fiyatına veriyorsun işte. O zamanlar biz orayı taksit taksit, az az alarak, gelinlik takılarımı falan bozdurarak ne emeklerle yaptık. Adamlar iki gün içinde yıkıp elimize verdi.

Taşınma eylemini daha önce deneyimlememiş olması, yatay mimariye alışık biri olarak dikey mimariden rahatsız olması, kendi elleriyle dışından tırnağından biriktirerek inşa ettiği evinin bir anda modern kent sınırlarına dâhil edilmek üzere kent tarafından yutulması Gonca Hanım'ın yaşam düzenini değiştirmiştir. Gecekonduyu yıkıldıktan sonra bahçesindeki asmayı ve bazı meyveleri tanıdıklarının bahçesine taşımıştır. Hatta madımak mevsimi geldiğinde yıkıntılar arasında kalan eski evinin bahçesinden madımaıkları söküp terasında saksıya dikmeyi denemiştir. Kendine ait olduğu mekânından uzaklaşmakla birlikte değişen yaşamına uyum sağlamakta oldukça zorlanan Gonca Hanım bu durumla baş edebilmek için profesyonel destek almaya başlamıştır.

Gelenekten ve kendi gündelik yaşam pratiğinden kopma sürecini bu denli travmatik deneyimleyen gecekondu insanı bir süre sonra apartmanda melez bir kültür yaratır. Alan araştırması sırasında Gonca Hanım'ın kine benzer pek çok hikâye ile karşılaşılmıştır. Ancak bir süre

sonra apartmana taşınma travmasının kentli olmaya çalışma mücadelesine döndüğünü de gözlemek mümkün olmuştur. Gecekondu apartmana taşındıktan birkaç yıl sonra artık gecekondu yalnızca bir nostalji nesnesi olarak anılır hâle gelmiştir.

“Komşu Komşunun Külüne Muhtaç”:

Yıkılan Mekânlar Kaybolan Komşuluklar

Alan araştırmasının yürütüldüğü günlerde bizimle birlikte pek çok eve gelen alan kolaylaştırıcılarından Gonca Dinçer gecekondu apartmana kısa bir süre önce taşınmıştı. Bu nedenle Gonca Hanım’la yaptığımız ikili sohbetlerin yoğunluğu yeni taşındığı apartman yaşamıyla ilgiliydi. Gonca Hanım bir keresinde *“biz hiç bilmiyorduk ki bu apartman nasıl bişey, bilsem ben vallahi taşınmazdım ne yapar eder bahçeli bir ev bulur giderdim, bu apartman neymiş böyle kafes gibi, komşusu komşu değil, balkonu bahçe değil, ama napalım bizimki anlaşmalı boşanma işte mecbursun sonuçta, mütehait kat verdi biz de nikâhımızı, bildiğin boşandık işte gecekonduumuzla”* diyerek içine sıkışmaya çabaladığı apartman yaşamından dert yanmıştı. Gerçekten de alan araştırması boyunca hemen hemen pek çok sokakta üzerinde “yıkımcı” yazan isimsiz telefon numaraları yazılı yarı yıkık gecekonduarda ve “bu arsa XXX emlak tarafından kat karşılığı verilmiştir” yazıları bulunan evlerle sık sık karşılaşmıştır. Gecekondu sakinleri ilk yerleştikleri dönemlerde tapuları olmadığı için evlerini yıkan zabıta ekiplerine “yıkımcı” dediklerini ifade etmişlerdi. Aradan geçen zaman zarfında yıkımcının gecekondu sakini için değişen anlamı aslında tam da Gonca Hanım’ın söylediği “anlaşmalı boşanma” ifadesine koştu. Gecekondu sakinlerinin büyük bir kısmı kendi elleriyle inşa ettikleri ve hepsinin birer hikâyesi olan evlerinden ayrılma konusunda hem istekli hem de isteksizdiler. Elbette apartman hayatı onlar için kentli olmanın başlangıç aşaması olarak görünmekte ve bu durum onları hoşnut etmekteydi. Öte yandan gecekondu yaşamında ürettikleri, aktardıkları ve tükettikleri geleneksel kültürü kapsayan gündelik yaşamlarını da bir çırpıda silip atamayacaklarının farkındaydılar. Bu farkındalığın onları arafta bırakan bir durum olduğunu söylemek mümkün. Ancak doğası gereği melez bir kültür olan gecekondu yaşamı için şüphesiz bir süre sonra gecekondu-apartman dikotomisi de melezleşecektir. Bu süreci yorumlamada Melek Göregenli’nin, mekân ve kültür arasındaki ilişkiyi ev örneği üzerinden çözümlemesi dikkate değerdir. Göregenli, çevre-insan ilişkilerinin bir sistem içinde, mekân, insan ve süreçten kaynaklanan çoklu değişkenlerin bir arada ele alınmasıyla anlaşılabilirliğinin savunulduğunu söyler. Altman ve Chemers, kent yaşamını betimledikleri araştırmalarında, kentlerde insan-mekân ilişkilerini bağımsızlık/uyma, yarışma/dayanışma, öz kazanıma yönelme/özgecilik gibi diyalektik süreçlerle açıklamış-

lardır. Bu yaklaşımın eve ilişkin genel varsayımlarından ilki, evlerin çok farklı çevresel ve kültürel değişkenlerin bir aynası olduğu ve yerleşimin temel ilkelerinin, egemen çevresel ve kültürel yapıyla etkileşim içinde belirlendiğidir. Evler, coğrafi ve kültürel faktörlerin, adaptasyon pratiklerinin ve inançlarının elle tutulur yansımalarını sunarlar (Göregenli, 2010: 132). Göregenli'nin ev-insan-çevre ve kültür arasında işaret ettiği diyalojik ilişkiler bütünü alan araştırması sırasında da gözlenmiştir. Köy evinden gecekonduya oradan da apartmana taşınan insanlar, gündelik yaşam pratiklerini dolayısıyla da kültür kodlarını da yeni taşındıkları mekânlara adapte etmek durumunda kalmışlardır. Bu adaptasyon sürecinde ilk zamanlar şikâyet edilmiş ancak bir süre sonra bu yeni yaşam biçimi sıradanlaşarak bir nostalji unsuruna dönüştürülmüştür. Ancak daha önce de belirtildiği gibi alan araştırmasının yürütüldüğü zamanların gecekondudan apartmana geçişin ilk evreleri olduğu için kaynak kişilerin aktarımları çoğunlukla alışamama söylemi çerçevesindeydi. Ancak sözü edilen bu anlaşılmalı boşanma sürecinin geleneksel kültür üzerindeki zorlayıcı ve dönüştürücü etkisine yakından bakmak gerekir.

Gececonduda yaşam paylaşım temellidir. Kaynak kişilerin de ifadelelerinde görüldüğü gibi gecekondu bölgelerinde “her şeyin bereketi paylaştıkça artmaktadır”. Bahar temizliklerinden, kış hazırlıklarına, düğünlerden ekmek yapımına kadar sosyal yaşamın büyük bir kısmında paylaşım söz konusudur. Tahire Erman'ın da ifade ettiği gibi gecekonduda yalnızlık hissetmek söz konusu değildir. Kimi zaman kahvaltılar birlikte yapılmakta, her yıl kolektif olarak sırayla tandırlarda kışlık yufkalar hazırlanmakta, hamur/erişte kesilmekte, düğünlerde bir araya gelinerek sarma sarılmakta, birlikte yemek hazırlanmaktadır. Yaz başlarında yine kolektif olarak yatak ve yorgan yünleri tiftiklenmekte, tüm bunlar yapılırken de samimi bir ortam yaratılmakta, şakalaşılmakta ya da sorunlar paylaşılmaktadır (Erman, 2014:90). Erman'ın ifade ettiği gecekondudaki kolektif yaşam çalışma sırasında hemen hemen her kadının dile getirdiği önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Nursel Hanım, gecekonduda zamanın akışını ve apartmandaki yalnızlaşmayı apartmanda oturan kızının evine gittiği zamanki deneyimlerine dayanarak “*Orda bakıyom çocuklar okula gidiyo. Kapıya çıkıyorus. Saate bakıyorum. Orada hiç bir komşu yok. Burada az bir güneş olsun hepimiz dolarık, kapıya çıkarız hepimiz. O komşuya sorarız sen napıyon. Ya da birbirimize gideriz. Mesela ben eşime derim ki usandım ben bugün bi Zerrin'e gidiyim. Dairede bu yok*” biçiminde ifade etmiştir. Kadınların yaşamlarındaki bu birliktelik apartmana taşındıklarında büyük bir travma ve yalnızlaşmaya dönüşür. Yapılan alan çalışması sonucunda gecekondudan apartmana taşınan ailelerin de en çok sorguladıkları konunun bu yalnızlaşma olduğu gözlenmiştir. Gecekondu bölgelerinde karşılan bir

diğer unsur da mahallenin jargonunda önemli bir anlama sahip olan “temel komşusu”dur. Çok uzun yıllardır bir arada yaşamış ve aile gibi olmuş bu insanlar için temel komşuları son derece kıymetlidir. Gecekondu da temel komşuluğu mahallede ilk yıllardan beri oturanlar arasındaki bir kavramdır. Sözü edilen bu jargon, evlerini birbirlerine yakın zamanlarda ve yardımlaşarak yapan insanlar arasında oluşturulmuştur. Yaklaşık 40 yıldır Başpınar Mahallesi’nde oturan İlknur Işık ve Zeliha Akyüz ile yapılan görüşmeler sırasında şahit olunan diyaloglar temel komşuluğunun önemini yansıtmaktadır:

-İlknur: Sen neredesin kız ortalıkta görünmüyorsun kaç gündür. Senin ifadeni almam lazım. -Zeliha: Doğru söylüyon İlknur abla da benim işim vardı o gün. Ben gelip onu sana söyleyemedim de çok acaip işim vardı benim. -İlknur: Terliğin birini ters çevirdim dün değil evveli, dün de terliğin birini aşağı attım ki işareti verdim. Bir de çekiştim kendi kendime çıktım gittim. Bir daha gelmeyeceğim sana. -Zeliha: Gelin gelin. -İlknur: Valla evladım gibidir benim. 40 seneden beri temelden komşusuyuz.

İlknur Hanım ve komşusu Zeliha Hanım arasında gelişen bu diyalog komşuluğun zaman içerisinde kendine has bir jargon geliştirdiğini gösterir. Jargon halk bilimi disiplini içinde önemli bir kavramdır. Peter Burke ve Roy Porter “Jargon kavramı Hakkında” adlı makalelerinde jargonun Orta Çağ’dan günümüze değişen anlamlarını aktarırlar. Makaleden yola çıkılarak halk kültürü içinde önemli bir yeri olan jargonun farklı dil ve insan gruplarının ya da zanaatkarların kendi aralarında oluşturdukları kodlu bir dil sistemi olduğu söylenebilir. Gecekondu da yıllarca iç içe yaşamış bu insanların da kendilerine ait haberleşme sistemleri bir jargon oluşturması bakımından önemlidir.

Gecekondu da ortaya çıkan jargon ortaya çıktıkları diğer bağlamlarda olduğu gibi mahallenin ortak dilini yansıtmaları açısından oldukça önemlidir. Örneğin Ahmet Eryılmaz’ın kendi çocukluğuyla ilgili anlattıkları da bu açıdan dikkat çekicidir. Eryılmaz küçükken telefon gibi bir haberleşme sistemi olmadığı için arkadaşlarını oyuna çağırarak amacıyla birbirlerine özel olarak bağırdıklarını şu ifadelerle dile getirmiştir:

“Küçükken bizim çok samimi olduğumuz birlikte oynadığımız bir on kişilik ekibimiz vardı. Mesela sabah kalkar kahvaltıyı yapar hemen dışarı çıkardım. Yukarı da Ozanların evi vardı. Hemen Ozan’ı çağırarak için böyle ıslık benzeri bir ses çıkarırdım Ozan’da oradan benzer sesi çıkarırdı. Bilirdim ki üç dört dakikaya iniyor aşağıya. Sonra Ozanla ikimiz ekibin diğer çocuklarının evlerine doğru yaklaştıkça aynı sesleri çıkarırdık hemen hepsi çıkardı dışarı. Ondaki sonra başladık beraber oynamaya, gezdik işte sürekli.”

Kaynak kişilerin de sıkça ifade ettikleri gibi gecekondü bölgesindeki ilişkilerin evlerin yapım aşamasında başladığı, yıkım ve yeniden yapım süreçlerinde kader birliği yapıldığı görülür. Bu nedenle köye giderken birbirlerine emanet ettikleri altınları, cenazeye giderken çekinmeden komşuya bırakılan çocuklar, ev sahibi isteyken inşaatı tamamlayan komşular gecekondü ailelerinin yıllardır birbirleri ile sıkı bir ilişki içinde olduklarını ve mahallenin tek bir mekân olarak algılandığını göstermektedir. Tüm bir mahalle canlı bir organizma gibi bağlıdır ve bütündür. Bu nedenle mahalleye içerden ve dışarıdan bakabilmek önemlidir. Alan araştırması yürütülen her iki mahallede de benzer durum gözlenmiştir. Temelden beri komşu ve birlikte olan belli bir grup insan için mahallenin iki sokak ötesi yabancısıdır. Kol kırılır yen içinde kalır mantığıyla mahallede olan pek çok eksik mahallenin iç dinamikleri tarafından tamamlanır. Örneğin Feride Çamlı başka bir mahallenin kadınları ile güne girdiklerinde onlara mahcup olmamak için neler yaptığını şu biçimde dile getirmiştir:

Güne girdiydik gün yapıyoduk. Daha yeni ilk yerleştiğimizde. Bir de Çubuklular vardı. onlar daha eski. Askeriye'nin dibinde oturuyolardı. Onlardan utandığımızdan gün hangimize çıkarsa, benim evimde iyi bir halı varsa, komşunun evinde iyi bir kap kaşık varsa, mesela hangimizin evinde iyi bir şey varsa şu perdeye kadar alırdık getirirdik. Bir oraya bir önem verirdik. Bir düzeltirdik. Onlara karşı mahcup olmayak utanmayak deydi. Kimin evinde iyi ne varsa ona götürürdük. Beş altı kişiydik mesela. Çeşmeden böyle askılıklarla su getirirdik. Çamaşırlarımızı elimizde yıkardık. O zamanlar gerçekten çok iyiydi. Konu komşu birbirini çok idare ederdi. Mesela köyden geldiğimizde bir şeyimiz yoktu ki. Mecbur komşudan alırdık çamaşır yıkamaya leğenlerimizi neyi. Yufka ekmek neyi. Şimdi herkes kendininkini idare etmiyo. Ben ekmeğe gidiyosam kız kardeşime görümceme kordum. O ekmeğe yapıyosa bana getirir kordu çocuklarını. Gerçekten eskinin saygısı sevgisi çok farklıydı. Şimdi yok. Eskiden insanlar fakirdi ama gönülleri çok zengindi. İnsanların birbirlerine muhtaçlığı vardı mesela. Öğlenleyin otururduk konu komşu sen getirirdin evindeki bir tabak yemeği, ben getirirdim o getirirdi. güzelce bir sofraya kurulurdu bir ortam olurdu. Güzelce bir canlanırdı. Çocuklar ayrı oturlardı biz ayrı otururduk.

Feride Çamlı'nın ifadelerinde de görüldüğü gibi gecekonduda tüm mahallenin canlı bir organizma gibi hatta farklı yerel kültürlerden de gelmiş olsalar bir bakıma aynı aileden oluşmuş bir köy gibi algılanması önemlidir. Bu bütünlük anlayışının yeni mekânda olmaması, özellikle bütün zamanını ev içinde geçiren kadınlar açısından zorlu bir süreçtir. Bu durum gecekondulu kadınlar için bir anlamda sosyalleşme alanının daralması ve hâkim olduğu mekânın yitirilmesi anlamına gelmektedir.

Temel komşusu olan ailelerin apartmana geçince komşusuz kalışları kaynak kişilerin bu durumu yoğun bir biçimde sorgulamalarına neden olmuştur. Öztürk'e göre mekân, sadece toplumsal ilişkilerin pasif yansıtıcısı değildir, toplumsal ilişkilere de etki eder aynı zamanda. Etki iki yönlü olabilir: Ya var olan ilişkileri güçlendirebilir, ya da tam tersine zayıflatabilir ve hatta ortadan kalkmasına yardımcı olabilir (Öztürk 2012:26). Örneğin gecekondudan apartmana taşınan Özlem Çelik, eskisi gibi olmayan komşuluk ilişkilerini *“Gecekondudan apartmana geçince azıcık lüksü görünce kendini bi şey sanıyo insanlar. Daireci olmuş oluyo. Dün aynı köylüydük bugün de aynı. Ne değişti?”* biçiminde dile getirmesi mekân değişiminin ilişkileri belirlemesine yönelik dikkat çekici bir örnektir.

Zayıflamış ilişkiler gecekonduda insanı için yalnızca taşınma ile gerçekleşmemiş hâlihazırda gecekonduda yaşayan insanları da etkilemiştir. Yıllardır alıştıkları ortamı fiziksel olarak değiştiren ve yeni yapılan binalara taşınan insanlar hâlâ gecekonduda yaşayan insanların da kendi mekânlarına yabancılaşmasına neden olmuştur. Ait olunan mekâna yabancılaşma hakkında kaynak kişilerden Aykut Ölmez'in söyledikleri önemlidir:

86

Eskiden bizim camiye gidinci sağımda Arif olurdu solumda Hasan olurdu herkes birbirini tanırdı. Cami çıkışında bahçede oturur sohbet ederdik. Şimdi kimseyi tanımıyorum ki değişik değişik bir sürü adam var. Saflara bakıyorum ki tanıdık birini buluyum da yanına namaza duruyum diye.

Aykut Bey'in kurduğu cümleler daha önce kendi evi gibi gördüğü mahallesinde gerçekleşen kentsel dönüşüm ile gelen “yeni” insanları kabullenemediğini göstermektedir. Cami gibi dinsel bir mekân artık tanıdık yüzler aradığı yani geçmişini aradığı bir mekâna dönüşmüştür. Bu noktada bir diğer kaynak kişi İbrahim Çamlı'nın mahallede gerçekleşen değişim ile ilgili söyledikleri dikkat çekicidir:

Artık otobüse dolmuşa binince kimseyi tanımıyorum ki. Önceden binerdim Ulus'tan dolmuşa ya da Sıhıye'den herkes tanıdık olurdu gelene kadar sohbet ederdik. Şimdi yabancı yabancı bir sürü insan var bizim durakta iniyorlar tanımıyorum hiçbirini. İnsanın zoruna gidiyo nerdeyse doğduğun büyüdüğün yer sanki elinden gitmiş gibi valla.

Alan araştırması süresince görüşülen kaynak kişilerin apartman hakkındaki şikâyetlerinin komşuluk ilişkilerinin dışarıda kalması, doğadan uzaklaşma, ayağın yerden kesilmesi, tandırsızlık, atıkların dönüşümünü sağlayamama gibi nedenlere dayandığını söylemek mümkün. Kaynak kişilerin genel anlamdaki şikâyetleri analiz edildiğinde her birinin gele-

neksel kültür kodlarının değişimiyle ilişkili olduğu görülür. Geleneksel yaşam biçiminin mekânsal dönüşümü geleneğin uygulama alanlarını da ister istemez dönüştürmektedir. Geleneğin uygulama mekânları dönüştüğünde ise gelenek ya modernizmin yarattığı güvenli alanlara kayar ya da işlevsizleştirilerek sürdürülemez hâle gelir. Gecekondu insanının taşıyıcılığını yaptığı geleneksel kültüre ait unsurlar, ilk dönüşümü modernleşme etkisiyle köyden kente geldiklerinde deneyimlemişlerdir. Gecekonducularını terk edip apartmana taşınma durumları ise onlara ikinci bir dönüşüm süreciyle yüzleşme gereği hissettirmiştir.

Gecekonducuların yerini alan çok katlı binaların içine ailelerini ve yaşam biçimlerini sığdırmaya çalışan kadın ve çocukların öyküleri birbirine oldukça benzerdir. Erkeklerin günün büyük bir kısmını işte geçiriyor olmaları nedeniyle kadın ve çocukların bu süreçte çok daha fazla zorlandıklarını söylemek mümkün. Kısa süre önce apartmana taşınmış olan ailelerin evlerinde genellikle salonun bir köşesine yığılmış, üstüne dantel örtülmüş ekmeklerle, oturma odasında koltuk takımının dibinde yerde bir minderle karşılaşmak şaşırtıcı değildir. Evin içinde bulunan tuvaletlerden bir tanesinin kömürlük benzeri bir depo olarak kullanılması, ne yapılacağı bilinemeyen bir misafir salonu olması, oturmakta zorlanılan bir yemek masasının mutfakta yer alması ya da kapatılmış teras ve balkonlar gecekondu apartmana taşınan gündelik yaşamlar için sıradandır. Biçimsel bir yaşam değişikliğine motive olmaya çalışılırken yeni yaşam alanının çetrefilli bir süreci beraberinde getirdiği görülür. Örneğin Hamide Kara apartmana ilk taşındığı zaman hissettiği yabancılik duygusunu eşine oranla çok daha yoğun biçimde yaşadığını dile getirmiştir:

Çok zorlandım. Burdan bakıyodum parka herkes yabancı. Pencereden bakıyorum binanın içi hep yabancı. Şimdi bizim boş duruyodu ya gecekondu daha yıkılmadıydı. Bu sürekli gelip gidiyodu ben gelmiyodum ya. Bu çoğunu tanıyodu. Bir gün gelmese bir gün gene geliyodu. Öyle öyle yine diyalog kurmuştı bu.

Gecekondu apartmana taşınan ailelerin yaşam alanlarını yeniden oluşturmaları yeme içme alışkanlarından, komşusuz kalmaya, evin düzenlenişinden balkona alışmaya kadar birçok açıdan izlenebilir. Kendi düzenledikleri yaşam alanlarını terk eden gecekondu kadınların apartmanın kurallarını kabullenmeleri de kolay olmamıştır. Birçok yaşığın yer aldığı apartman kuralları, temizlik anlayışından üretime ve tüketime yönelik pek çok unsuru değişime zorlamaktadır. Bu kurallar, gecekondu kazanılan gündelik yaşam pratiklerinin değişmesine neden olduğu için alışmak oldukça zordur. Ancak bu değişimler içinde komşuluk anlayışının değişimi en çok dile getirilen konuların başın-

dadır. En yaşlı kaynak kişilerimizden biri olan Sultan Yalçın kendisi henüz gecekonduda oturmasına karşın şimdiden apartman yaşamının komşuluk ilişkilerini nasıl etkilediğini anlatıyor. Sultan Hanım, *“Şimdi komşuların kimi daireye gitti. Biri birden zengin oluyo tenezzül bile etmiyor adama. Daireye taşınana ne oluyor birden? Daireye giden azıcık kırışıyor, yükseliyor. Komşuluk da bitiyor”* derken alan kolaylaştırıcımız Gonca Hanım bu duruma güceniyor ve *“Bana da değişiyor azıcık bunun ucu”* diyor. Sultan Hanım yok canım sen öyle değilsin dahi demeden anlatmaya devam ediyor:

“Bak benim şurda şu yan binada samimi bacım gibi konuştuğum komşum vardı. Ben taşındıktan sonra iki kere onun evine gittim. O benim evime bir kere geldi. Dizim ağrıdığı hâlde yukarı kata çıktım. Ben çıkamıyorum sen niye gelmiyon diyom. He he gelirik diyo. Daireciler kırışıyor. Bizim ev de küçük kötü oldu ya şimdi. Kapımın önü cennet gibiydi. Yazın gel de gör. Kapımın önüne çay içmeye gelirlerdi. Şimdi kapının önüne bile gelmiyorlar. Binanın içinden hiç çıkmıyorlar. Anam binanın içinden hiç çıkmayacak mısınız? diyorum. Ne bileyim iyi kötü anca kendimize bakıyoruz diyorlar. Eee gecekonduda her gün geliyordun ya. Gecekondudayken ben onun oraya günde 10 kere gidiyordum. O benim buraya günde 20 kere geliyordu. Şimdi büyüklenip gelmiyorlar. Diyorum ya bacım gibi sevdiğim yediğim içtiğim bir araya gelen insandı. Şimdi buradan bir şey pişirince ben ona götürürdüm. O da bana getirirdi. Bir olduk. Hele komşunun biriyen sakızımızı birbirimizle çiğnerdik. Valla o benim ağzımdan alır çiğnerdi ben de onun ağzından alır çiğnerdim. Evim yıkıldı başıma uçtu da o kadar ötem berim gitti de yavrum. Evim de onların bina yapılırken uçtu. Gelip de demedi ki komşum bizimki yapılırken seninki uçtu seninki yapılırken de bizimki uçardı. Canın sağ olsun napalım elbet sizinki de yapılır diyemedi. Gelmedi. Ben onların her şeyine koşardım. Şu bahçemde ne biterse onlarla bir yerdim. Onlar bana bi geçmiş olsun demediler. Onlar evi yaparken ben Ahmet’e arkadaki ayvayı kestirme dedim. Vişneyi kestirme. Evimiz uçar. Ama komşu (Osman abi) bizi madur etmeyin 38 senelik komşuyuz. İki metre inince bizim ev kaydı. Bizim temelimiz yoktu. Arabaşı getiriyorlar yer sofrası kuruyor. Ben sevmiyorum apartmanı. Kızların evinde bile duramıyorum. Bu alsa bile karışmam. Benim apartmanım olsa ben burdan işe yarayan eşyalarımı oraya koyar doğru köye giderim. Kışın apartmana gelirim. Ben adama çok yalvardım ya köye gidelim diye bu gitmedi. Bizim köyümüz görsen cennet.”

Sultan Hanım’ın komşuluğun dönüşümüyle birlikte dikkat çektiği noktalar apartmana taşınmayla birlikte gelen kentli olma algısı bağlamında düşünülmelidir. Apartmana taşınan herkes artık bir şekilde ma-

helleden uzaklaşmış ve diğerleri arasındaki yerini almış gibidir. Bunu dile getiren yalnızca Sultan Hanım değildir. Apartmana taşınan Gonca Hanım da komşuluk ilişkilerini özlemle anar. Gonca Hanım henüz apartmana taşınmadan gecekondu mahallesinde komşuluğun dönüşüm rüzgârlarının esmeye başladığını şöyle ifade eder:

“Yine de orası iyidi. Herkes kendi başınaydı, komşuluk iyiydi. Komşuluk eskiden daha da sıkıydı mesela beni, Feride bir de Şükriye ablayı bacı zannederlermiş önceden o kadar samimiydik birbirimize gelir giderdik. Bir gün bize gelir hazırlardık biz de yedik yemeği sonraki gün Feride’nin orda. Yani bulgur pilavı bile olsa bir araya gelince neşelice tatlıca yedik hiç beğenmezlik yapmazdık. Ama evler çoğalınca, çocuklar büyüyünce, milletin eli ağzına yetmeye başlayınca komşuluk daha azaldı, daha mesafeli oldu insanlar. Önceden öyle mesafeler yoktu bak mesela Feride’nin kocası Şakir abi oruç tutmazdı rahmetlik. Feride ramazan ayı boyunca gece sahurda bize gelirdi bazlamayı beraber yapardık hazırlar yedik. Sonra onu evine savuştururduk. Öyle samimilik vardı ama şimdi ben bile gece birinin evine gidip sahur yapamam. Şimdi değişti herkes mesafeli bir soğukluk var genel olarak. Gecenin yarısı bile olsa komşu kapısı çalınırdı. Şimdi daire oldu her şey değişti ama gecekondu da son bir iki yıldır zaten baya bi mesafe vardı daireden bir farkı yoktu. Evler mütehaite verilmeye başladığından beri önceki samimiyet kalmıyordu.”

Gonca Hanım’ın ifadelerinden gecekonduadaki geleneksel kodlara bağlı sıkı ilişkilerin zamanla bir dönüşüm geçirdiği ancak dönüşümü en belirgin biçimde gösteren olayların başında mekânsal dönüşüm hareketlerinin geldiği anlaşılmaktadır.

Henüz apartmana taşınmadığı hâlde komşuluğun zayıfladığını söyleyen bir başka kaynak kişi de Hacer Karcı’ydı. Karcı da değişen komşuluk anlayışının; artık komşularıyla birbirilerinin evine eskisi kadar sık gidip oturmamaya, yalnızca bir hastalıkta ya da mutlu bir günde görüşmeye kadar gerilediğini belirtmiştir. Karcı eskiden böyle olmadığını, bir araya gelinip, yemeklerin çayların birlikte içildiğini özellikle belirtti. Çalışmanın yapıldığı dönemde dört beş aylık apartman sakini olan Ayten de apartmanda her şeyin eksik olduğunu, eskisi gibi komşuluğun olmadığını *“Her şey eksik, komşuluğundan tut her şeyi eksik. Melek’in evi ile yan yanaydı bizim ev, çay içmeye giderdik. Balkonda otururduk. Şimdi buralarda yok o öldü komşuluk kalmadı buralarda”* diyerek dile getirmiştir. Yaşamın tüm süreçlerini bir arada yaşayan gecekondu mahallelerinde birlikte yapılan ekmeklerden, düğünlere, akşam oturmalarına kadar birçok şeyin apartmana taşındıktan sonra neredeyse

yok olması özellikle kadınların en çok üzüldükleri konulardan biri. Apartman hayatının onlar için ne anlama geldiği sorulduğunda verilen cevaplar ise ağız birliği yapmışçasına aynı konuya dikkat çekmekte. Kadınlara sorulduğunda *“Burada kimseyi tanımıyorum. Binada birbirini gören yok bilen yok. Biz de daha hiç kimseyle konuşmuyoruz, kapıyı örten gidiyo”* gibi ifadelerle yeni mekânlarında komşusuz kaldıklarını ifade etmişlerdir. Gonca Dinçer ise bu durumu şöyle ifade eder:

Toplaşırdık mesela otururduk çay demlerdik yemek yapardık. Bir dolma doldursak davet etmeye gerek yok herkes gelir sarardı. Şimdi iki gün önceden bazen bir hafta önceden randevu alıyorsun müsaitse geliyor. Yani maddi bir şey düşünmedik hiç birbirimize yardım ederken şimdi ama birine bir iş yaptırırsan hemen maddiyat düşünülüyor. Ben şimdi bir senedir dairededim burayı daha iyi anladım ben ama üç senedir beş senedir de gecekonduda dairenin rüzgârları esmeye başlamışmış şimdi anladım onu. Yavaş yavaş herkes mesafeli, ciddi olmuştu zaten.

Gonca Hanım’ın çat kapı komşuluğun maddi beklenti ve mekânsal değişikliklerle birlikte arttığını belirtmesi dikkat çekicidir. Görüşme sırasında yeni evinde komşusu olmadığını ifade eden Ayşe Hanım ise gecekondudaki komşuluk ilişkisini ve paylaşımlarını şöyle dile getirmektedir:

Gecekondudan taşınan eski komşularım var şuralarda. Ayten var, Nezzem var oralara gidiyorum ben. Yaprak sararken onları çağırıyorum. Eski komşularımı çağırıyorum gene ben. Eskiden nasıl günler yapardık. Şeker günü, yağ günü, çay günü, çeyrek günü. Toplanırdık hedik kaynatırdık nasıl güzel olurdu. Bizim kızlar da gelirdi dizimizin dibinde otururdu, hizmet ederlerdi. Şimdi yapmıyoruz yapılsa bile nerde bulucan hediği, bizim kızları, eski komşuları kapıdan verip gidiyorlar eskisi gibi olmuyor.

Ayşe Emin komşuluk ilişkilerini “eski” ve “yeni” kavramları ekseninde ifade ederken aslında geleneksel kültür bağlamında çok önemli bir noktaya da parmak basmaktadır. Hedik geleneksel mutfağın önemli bir yemeğidir. Komşularıyla birlikte hedik yapmaları bu bağlamda önemlidir. Ayrıca onlar komşularıyla bir araya geldiğinde genç kızların da onlarla bir araya geldiklerini belirtmesi de bu tür komşu toplantılarının kuşaklararası etkileşim ve aktarımın da bir bağlamı olduğunu göstermektedir. Bugünse geleneksel misafir ağırlama kültürünün önemli bir bağlamı olan komşu günleri ve ziyaretlerinin kuşaklararası aktarımı sürdürmemesi de ayrıca kültürel sürekliliğin yoksunluğuna dair önemli bir veridir. Tüm bunlar mekânsal dönüşümün kültür kodları üzerindeki dönüştürücü etkisini ortaya koymaktadır. Bu durumu Giddens’in moderniteyi anlatırken kullandığı zaman ve uzamın ayrış-

ması ilkesiyle de bağdaştırmak mümkündür. Giddens'e göre zaman ve uzam bazı toplumsal değişmelerle birlikte kesin biçimde dilimlenir ve birbirinden ayrılır (Giddens, 2004:55). Giddens'ın sözünü ettiği zaman uzam ayrışması tam da gecekondü kültürünü dönüştüren noktalardan biri olarak yorumlanmaya müsaittir. Köy ve kent arasında kalan, kent kültürüyle teması sınırlı ancak yine de kent kültürüne vâkıf bireylerden oluşan gecekondü insanı bu bağlamda Peter Burke'nin ifadesiyle melez bir kültürlenme içindedir. Bu melezlik gecekondü kültürünü sürekli değişime zorlar. Çünkü onlar kentte ama kentin güvensiz ortamından uzaktadırlar. Geleneksel toplumun koruma ve güven alanındadırlar. Ancak kente ait bir mekân olan apartmanlarla tanıştıklarında kentin güvensiz ortamına ilk adımı atmış olurlar ve içlerindeki melez kültürün itkisiyle dönüşümün kurallarını benimsemeye başlarlar.

Gecekondu komşuluk ilişkilerinin temelinde dayanışma ve sosyalleşme gelmektedir. Birbirlerinin evlerine teklifsizce girip çıkabilen bu insanlar her türlü ihtiyaçlarını aralarındaki bu güçlü dayanışma ağıyla gerçekleştirebilirler. Örneğin apartmana yeni taşınan ve bu konuda oldukça zorlanan Hamide Kara komşularıyla olan ilişkilerini *"Biz bir paket makarna için ya da birazcık yoğurt için, ekmek için markete gitmezdik hemen komşumuza gider alırdık"* diyerek ifade eder. Hamide Hanım'ın dile getirdiği durum kent yaşamının komşuluk kurallarına tezat görünmektedir. Ancak gecekondü mahallelerinde geleneksel paylaşım ve bir aradalık kültürü yoğun biçimde yaşandığından bu durum apartmana taşındıktan sonra en çok aranan unsurlardan birine dönüşmüştür. Hamide Hanım, gecekondudan ilk ayrıldığında çok zorlandığını belirtmekle birlikte bir süre sonra apartmanda da birkaç tane samimi olabileceği komşu bulduğunu söylemiştir. Ancak Hamide Hanım'ın apartmana taşındıktan sonra edindiği komşularının da gecekondü kökenli olması aralarındaki ilişkiyi güvenli bir alana taşımıştır. Hamide Hanım, apartman komşularıyla olan ilişkilerini şöyle dile getirmiştir:

Gecekondu çamaşırlarımızı bile komşunun balkonuna asardık. Burada her gün çamaşır asamıyorsun, biz gecekondudayken bir yere gittiğimizde altınlarımızı, takılarımızı hatta bazen çocuklarımızı komşuya bırakırdık evin anahtarını bile verirdik. Şimdi ise apartmanda anahtar bırakırken alan kişi çekiniyor.

Apartmana taşınan her gecekondü sakini yeni komşu edinememektedir. Evleri uzak da olsa yaprak sararken, tarhana yaparken, düğün davetiyesi dağıtırken yine de eski komşularını çağırmaı tercih ettikleri dikkate değerdir. Örneğin Gonca Dinçer apartmana taşındığından beri komşusuzluktan çok zorlandığını daha kimsenin kapısını çalamadığını belirtmiştir. Kapının önünde oturan kadınları gördüğünü ama yanları-

na inmeye çekindiğini belirten Gonca Hanım, “*Ne bileyim şimdi her türlü insan girdi buralara. İyi midir kötü müdür? Hırlı mıdır hırsız mıdır? Gidip de oturmam yanlarına. İşte yürüyüş yapıyorum eski mahalleye orda yine kimi bulursam giriyom evine.*” demektedir. Bunun üzerine Gonca Hanım’a “*Peki gecekonduda nasıl hemen komşularınla samimi olmuştun şimdi ne farkı var?*” diye sordüğümüzde Gonca Hanım durumunu şöyle ifade etmiştir: “*Gecekonduya ilk geldiğimizde hepimiz köyden yeni geldiğimiz için bi şey bilmiyoduk. Bildiğimizi gördüğümüzü de paylaşıyorduk. E yeri geliyordu düğün edecek akrabası da yoksa e napyosun komşu hemen düğüne akraba gibi candan yardım ediyö. Bayram mı oldu e köye gidemiyosan komşunla bayamlaşıyorsun. Öyle öyle samimiyet doğuyodu. Burda şimdi bak bayram geçti kimseyi görmedik bile.*” Gonca Hanım’ın ifadeleri mekân, sosyalleşme ve güven arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Yeni mekânda güven duygusu tesis edilmeksizin sosyalleşmek imkânsızdır. Ancak insanların yeni girdikleri mekâna uyum sağlayıp kendilerini güvende hissetmeleri için geride bıraktıkları mekân ve kültürüne dair izlerin bulunması da etkilidir. Gonca Hanım’ın komşuluk, güven ve yeni mekân arasındaki ilişkiyi geleneksel uygulamalarla birlikte anlatması bunun en açık örneklerinden biridir. Dolayısıyla yeni mekâna ve insanlara uyum sağlamanın önemli bir ölçütünün geleneksel kodlar olduğunu söylemek mümkündür. İnsan, mekân ve içinde bulunduğu sosyal çevre, insanın geleneksel kültürle ilişkisini doğrudan etkiler. Geleneksel kültürün üretim ve tüketim mekânları belirlidir ve çoğu zaman kent merkezine giremez. Ancak gecekondular geleneksel kültürün kent ortamına en azından kentin sınırlarına kadar yaklaşmasına imkân veren, geleneksel kültürün yaşatılmasında işlevsel birimler olarak görülmelidir. Melek Göregenli’nin, mekânsal değişkenlerin insan davranışı üzerine etkilerini yorumlayışı çalışma açısından dikkate değerdir. (Göregenli, 2010: 1). Göregenli’ye göre 60’ların dünyası, kentleşme olgusunun hız kazanmasıyla ve modern kentsel yaşamın ortaya çıkardığı sorunların giderek yoğunlaşması, çeşitlenmesi ve daha görünür hâle gelmesiyle birlikte, kentin fiziksel boyutlarına ve kentsel mekanizmalara disiplinlerarası bir ilgi ve dikkatin oluşmasına neden olmuştur. Göregenli, kentin birtakım binaların ve nesnelerin toplamı ve mekânsal düzenlemesi olmadığının vurgulanmasıyla birlikte araştırmaların insan-çevre etkileşimine doğru yönelmeye başladığını da belirtir (Göregenli, 2010: 2). Çevre ve insan ilişkisi psikolojiyle olduğu kadar kültür dinamikleriyle de ilişkidir. Bu bağlamda köy-gecekondu-kent üçgeninde değişen her mekân geleneksel kültüre ait değer ve uygulamaları da değiştirmiştir. Gonca Dinçer’in de ifade ettiği gibi apartman komşularının düğün, bayram, geleneksel kutlama gibi unsurlarda paylaşımcı olmamaları da aslında onların geçirdiği bu mekânsal dönüşümle doğrudan bağlantılıdır.

Salondan Camlı Balkonlara Yeni Mekân Biçiminin Kullanımı

Gecekondu kadınları arasında geleneksel bahar temizlikleri, kış hazırlıkları ve yün çırpma gibi faaliyetlerin önemi büyüktür. Gecekondu da yaşayan kadınlar köyde çoğunlukla akrabalarıyla birlikte yaptıkları bu faaliyetleri gecekonduya taşındıklarında “yeni akrabalarını” dedikleri komşularıyla birlikte bahçelerinde gerçekleştirme imkânı bulmuşlardır. Ancak gecekonduları teker teker yıkılıp yerlerine çok katlı apartmanlara bıraktığında bu kadınlar için zorlu bir dönem başlamıştır. Apartmanda bahçe ve tandır gibi önemli yarı kamusal sosyalleşme mekânlarının yerini alan balkonların ve kapı önlerinin aynı işlevi yerine getirmediği görülmektedir. Yapılan alan araştırması sırasında apartmana taşınan pek çok kaynak kişi bu durumdan yakınmıştır. Tahire Erman müstakil bir evde yaşamının, evinin önünü yarı özel yarı kamusal bir alan olarak kullanarak ev işlerinin bir kısmını ev dışına taşıyan, böylece ev içine sıkışmış ve yalnızlaşmış günlerinin de büyük bir kısmını ev çevresinde geçiren gecekondu kadını için önemli olduğunu söyler (Erman, 2014:90). Erman’ın bu tespiti yapılan alan araştırması için de geçerlidir. Gecekondu da yaşayan kadınlar bahar temizliği, kış hazırlıkları, yün çırpma gibi faaliyetlerinin pek çoğunu bahçe ve kapı önlerinde gerçekleştirmektedirler. Onlar için kapı önleri hatta evlerinin önünden geçen asfalt bile yarı kamusal bir alan olarak işlevseldir. Hatta Yükseltepe Mahallesi’ne ilk asfalt yol geldiğinde mahallelinin verdiği tepki bu bağlamda ilginçtir. Gonca Dinçer bu anısını şöyle paylaşır:

Otobüs falan da yoktu ta tepede vardı. Otobüsler sonradan yani 90’lı yıllara doğru bizim aşağı mahalleye indiler. Yoksa ulaşım yoktu yani. İlk asfalt döküldü buraya işte sene 88 ya da 89 tam emin değilim ama herkes çoluk, çocuk, kadın kız, gelin asfaltın üstüne çıktılar, gezdiler, koştular, oynadılar, kadınlar kilim serdi oturdu. Herkes nasıl sevindi çamurdan kurtulduk biraz diye. Sonra şu üstteki büyük yol yapılana kadar biz asfaltta çok iş gördük. Çoluk çocuk orda daha rahat oynardı. Yün yıkardık, halı yıkardık. Sonra arabalar çoğaldı ama gecekondu uçana kadar yünleri yıkayınca demir kapıya asardık.”

Dolayısıyla denilebilir ki gecekondu insanı için gecekondu apartmana taşındıklarında yoksunluğunu çektikleri konuların başında bahçe, kapı önü, sokak, tandır gibi yarı kamusal sosyalleşme mekânları olmuştur. Bu mekânların özelliklerine bakıldığında folklorik öğelerin üretildiği başlıca mekânlar oldukları göze çarpar. Bu bağlamda gecekondu insanların uyum sağlamakta zorlandıkları alanlar, geleneksel kültürü yaşatabilecekleri alanların yerini alan misafir odası, kapalı balkon, teras gibi yeni evlerin yeni alanlarıdır.

Şenol Cantek balkonları ve aynı işleve sahip yarı içeri yarı dışarı alanları ev çeperi olarak değerlendirmektedir. Şenol Cantek ataerkil kültürün durmaksızın ve türlü yollarla bedeninin “güvende” ve “kontrol altında” olması gerektiğini telkin ettiği kadın için, bu güvenliği ve denetimi vaat ettiğine inandığı/inandırıldığı ev çeperi bir yaşam alanıdır. Cantek’e göre hem “içeride” hem de “dışarıda” olmaya imkân tanıyan ev çeperi, balkon, kapı önü, pencere kenarı ve kimi örneklerde eve yakın rekreasyon alanları, yeşil alanlar olarak tanımlanabilir. Soğuk havalarda kadını evin sınırına ve sokağa en fazla yaklaştıran ise pencere kenarı veya kapalı balkondur (Şenol Cantek vd., 2014:123). Şenol Cantek’in ifade ettiği ev çeperi gecekonduda ve apartman ikileminde karşılaştırıldığında gecekonduda kendini özgür hisseden kadının apartmanda aynı rahatlığı yaşayamadığı görülür. Bunun başlıca nedenleri arasında kadınların gecekondudaki evlerini kendileri inşa ederken mahalleyle bütünleşiyor olmalarına karşın apartmanda sınırların çok daha belirgin olmasıdır. Örneğin karşı apartmandan bir yabancı tarafından görülmek ev içi mahremiyet açısından risklidir. Çünkü gecekondudaki bahçe ve balkonların yerini alan apartman balkonu özellikle kadınlar için tam olarak işlevini gerçekleştiremeyen bir alan olarak görülür. Zaman zaman kiler zaman zaman da dışarıyla bağlantı alanı olarak görülen balkon eskisi gibi rahat bir dinlenme biçimi sunmamaktadır. Kaynak kişilerden Hamide Hanım balkonda *rahat oturamadıklarını karşı apartmanda birisi balkona çıktığında hemen ışıkları kapattığını ama gecekonduda perdeleri her zaman rahatlıkla açtıklarını hiç çekinmediklerini* anlatırken gecekondudaki rahatlığını kaybettiği için üzülmemektedir. Hamide Hanım gecekondudaki yaşantısını köye benzeterek apartmanla kıyasladığında apartman yaşantısının kendisine yabancı olduğunu ifade etmiştir:

İşte ondan zorluk çektim. Şimdi orda pencereyi açıyon sabah kalkar kalkmaz. Herkesle konuşuyon. Burda açıp konuşamıyon da bakaman da. O şeyleri var. Herkes yabancı. Şurdan bakamıyon ki. Orda yabancı değildi ki o mahalle. Sanki kendi köyümüz gibiydi. Herkesi tanıyon. Hepsini biliyon.

Şenol Cantek ve diğerlerinin yapmış oldukları saha çalışmasında balkonların işlevleri için dört başlık belirlediklerini ifade etmişlerdir. Araştırmacıların sıraladıkları bu işlevler ise şöyledir:

Birinci ve en sık rastlanana, sosyalleşmek, hava almak amacıyla kullanılması. İkincisi, kimi ev işlerini sürdürmeye yönelik kullanılması (yemek yapma, halı ve yün yıkama, çamaşır kurutma gibi). Üçüncüsü, kapatılıp dekore edilerek evin mahrem bir uzantısı olarak kullanılması. Dördüncüsü ise depo vazifesi görmesine rağmen kapatılarak gözlerden gizlenmeyen kullanım biçimi (Şenol Cantek vd., 2014:127).

Şenol Cantek ve diğerlerinin sıraladığı işlevler çalışma sırasında da yakından görülmüştür. Sözü edilen bu işlevlere bakıldığında balkonun kadınlar için oldukça önemli bir alanın eksikliği tamamlaya çalıştığı görülür. Bu bir anlamda bahçesiz ve kilersiz kalmış geleneksel yaşam biçimine alışkın kadının kendini tamamlaması için seçtiği bir mekân olarak da değerlendirilebilir. Gecekondu yaşamı göz önüne alınarak değerlendirildiğinde bu işlevlerin aslında bahçeye ait olduğu da ortaya çıkmaktadır.

Yufka ekmek gecekondu insanı için vazgeçilmez geleneksel gıdalardan biridir. Dolayısıyla tandır yıkılınca en çok yufkanın nerede yapılacağı telaşına düşülmüştür. Daha önceden de belirtildiği gibi kimileri evleri yıkıldığı hâlde tandırılarını yıktırmakta direnirler. Alan kolaylaştırıcılarından Gonca Dinçer apartmana taşındıktan bir süre sonra terasını kapatırmaya karar vermişti. Terası kapatırıp gecekondusunun bahçesine benzetmeyi arzu ediyordu. Çalışma sırasında bir gün kendisini ziyarete gittiğimde terasa bir sac almak istediğini söyledi. Terasta ekmeğini yapabileceği için mutluydu. Aşağıdaki balkonu da kapatmış ve kiler olarak kullanmaya başlamıştı. Başpınar Mahallesi'nde henüz apartmana taşınmamış olan Nursel Hanım ise *“adam yufkasız durmuyor. Apartmanda balkon geniş olursa sac alırsız artık orda yaparsız yufkayı”* diyerek daha apartmana taşınmadan telaş etmektedir. Aynı şekilde Kamile Bozkurt da apartmanda yufka ekmek yapıp yapamayacağını sorduğumuzda *“yok yapamam ama onu şöyle düşünüyorum. Tüplü sac alak diyorum. Yukarıda Suzangil almış. İki üç kişi alıyorlarmış. Garajda yapıyolarmış. Ben de alak diyorum garajda yapalım. Tandırın tadını vermez de tandır işi bitti artık. En son gecekondu burdaydı. Sizinki yıkılmadıysa bi yapak.”* demiştir. Tahire Erman gecekondu kadınları arasında yaptığı bir araştırmada kadınların geleneksel alışkanlıklarını sürdürmeleri konusunda önemli veriler elde etmiştir. Erman TOKİ bölgelerindeki kadınlarla yaptığı görüşmelerde bir süre sonra kadınların kendi aralarında komşuluk ilişkisi geliştirdiklerini aktarır ve birlikte iş yapma kültürü hakkında şu gözlemlerini aktarır:

Zaman içinde kadınlar kendi katlarındaki komşularıyla gecekondudaki komşuluk ilişkilerini kurmaya başlamışlardır; katlarındaki komşularla iyi anlaşma durumunda çatkapı komşuluk ilişkileri ortaya çıkmıştır. Hatta kadınlar katlarındaki geniş hollerde bir araya gelerek hamur kesmeye, sarma sarmaya başlamışlardır; en üst kattakiler arasında asansör önüne minder koyarak komşularıyla birlikte gün yapanlar da olmuştur. Songül Hanım şöyle anlatmaktadır: *“Kısır yapıp yedik, asansörün önüne kilim sererdik, herkes bir şeyler yapıp gelirdi, orda yerdik”* (komşular arasında küslük olduğu için artık yapılmamaktadır).

Ayrıca komşu kadınlar binalarının önünde ya da bahçelerinde toplanır olmuşlar, birbirlerini dışarıda oturur görenler aşağı inip komşularıyla oturma grupları oluşturmaya başlamışlardır (Erman, 2014:98).

Erman'ın tespitlerine benzer pek çok durumla yapılan alan araştırması sırasında da karşılaşmıştır. Garajda yıkanan halı ve yünlere ya da apartmanın ön bahçesindeki kamelyaya kurulan saçta pişen ekmeklere sıkça denk gelinmiştir. Kent sınırında yaşayan ama melezleşmiş bir kültür olan gecekondu bölgelerinde böylesi bir kültürel dirençle karşılaşmak modern dünyanın kurallarına meydan okumak gibidir. Modernizm, endüstriyel ve teknolojik gelişmeleriyle ya da geleneksel yaşamı yok sayan modern mimari biçimleriyle dünya kentlerine çoktan yayılmış bir hâldeyken geleneğin halk tarafından sürdürülmeye çalışılma denemeleri önemlidir. Ancak burada sorulması gereken sorulardan biri de halkın en azından bir kısmı tarafından bu derece içselleştirilmiş olan geleneksel kültüre ait bir unsurun kent tasarımcıları, mimarlar, şehir planlamacılar tarafından neden görmezden gelindiğidir. Yirmi birinci yüzyılda apartman boşluklarında ya da kapatılmış balkonlarda tandır kurma ihtiyacı ötekileştirilmek yerine bunun geleneksel bir değer olduğu kabul edilerek çözüm üretilmesi oldukça önemlidir. Bunun yanı sıra söz konusu bu kültürel mirasın gündelik yaşam pratikleri dâhilinde nasıl korunabileceğine ve sürdürülebileceğine yönelik stratejiler geliştirilmesi de gerekmektedir.

Gecekonduyan apartmana taşınan ailelerin genellikle ilk yaptığı şeylerin başında eşyalarını değiştirmek gelir. Gecekonduya daha geleneksel bir biçim olan yerde oturma kültürü apartmanda bırakılması gereken bir durummuş gibi algılanır. Ayrıca geleneksel ev biçimlerini kendileri tasarladıkları için gecekondu sakinleri biri tarafından tasarlanmış apartman dairesine uyum sağlamakta güçlük çekerler. Örneğin daha önce sobanın bulunduğu ve tüm ailenin özellikle kışın bir arada oturmak zorunda kaldığı odalar apartmanlarda yerlerini salonlara bırakmıştır. Salonlara yeni oda takımları ve özellikle de bir masa alınmıştır. Ancak hane halkı bu odaya çok da sık ayak basmaz. Gelinlik kızların çeyizlerini sermeleri gibi bir düzende, son derece düzenli salonlar kapıları kilitli bir biçimde âdeta evden ayrı bir mekân muamelesi görür. Aslında gecekonduyan yeni taşınan bu insanlar salonlarıyla henüz formal bir ilişki sürdürdüklerinden tam olarak nasıl davranacaklarını da bilemezler. Salon kullanımı gecekondu insanı için yenidir. Kimi evlerde salon yeni eşyalarla donatılmış ve kapıları kapatılmıştır. Eski komşular ve akrabalar misafir olarak geldiklerinde sıklıkla hâlâ evin en küçük odası olan oturma odasında kabul edilirler. Bu anlamda o salonların

hangi misafirler için ayrıldığına henüz karar verilmemiştir. Bu âdet apartmana taşınmanın yazılı olmayan kuralları gibidir. Gecekondu rastlamadığımız salon ve misafir odası kavramı modern hayatın bir göstergesi olarak okunabilecek apartman kültürü için vazgeçilmezdir. Salon kullanımı modernizme ve kente açılan bir kapı işlevi görür. Sencer Ayata evlerde salon kullanımını şu şekilde değerlendirmektedir:

Salon evin dış dünyaya açılan penceresidir: Salonda yaşanan ilişkilerin bir bölümü resmî ilişki olarak algılanmaktadır. Zaten iç mekânlar, yani samimi olunan ortamlarla, dış mekânların yani evin kamuya açılan resmî alanlarının ayrı olması salona ilişkin ideallerden biridir. Salonun ayrı kapısının olması, salonda oturan misafirin evin iç bölümlerine girmeden bu mekâna geçebilmesi; böylelikle yabancıların evin iç alanlarını görmemesi, iç alanlarda oturanların da rahatını bozmaması, ayrıca gündelik kullanım dışında kalacağı için temiz kalması, bu iç ve dış mekânların net biçimde birbirinden ayrılması ile mümkün olmaktadır (Ayata, 1996:42).

Ayata'nın salonla ilgili söyledikleri apartman ve kent kültürü içinde mantıklıdır. Ancak gecekondu insanı için bu durum alışılmadık ve yabancıdır. Daha önce yaşadığı mahallede iç-dış, özel-kamusal gibi ayrımların farkında olmayan gecekondu insanı evinin içindeki bir mekânı ev dışı gibi algılamakta zorlanmakta ve eğer büfe, salon takımı, yemek masası alamadıysa salonu kiler ya da depo gibi kullanmaktadır. Geleneksel mimaride ise salon tüm kapıların açıldığı ve ev halkı tarafından gündelik yaşamın bir parçasına dönüştürülmüş bir mekândır. Gecekondu kültüründe de sobanın da etkisiyle durum benzerdir. Neredeyse tüm odalar salona açılmaktadır. Geleneksel kültürde ev dışı bir alan olarak kabul gören mekân salon değil aslında mutfaktır. Mutfak evin diğer bölümlerinden daha kamusal bir alan olarak görülmüş ve evin tüm odalarının açıldığı mekânın dışında yer almıştır. Ancak Ayata, "yeni orta sınıf semtlerin yeni kurulan semtlerinde salonların yeni kullanım şartları gereği iç mekândan büyük ölçüde ayrı olduğunu, bu semtlerde artık vurgunun, misafire hizmet ve ikram kolaylığı gibi endişelerle mutfığa yakınlık hâline geldiğini belirtmektedir. Ayata'nın orta sınıf semtlerde mutfak kullanımı misafir ağırlama ve salon üzerine kurduğu ilişki gecekondu kültürü için geçerli değildir. Bu nedenle de gecekondu apartmana taşınan bireyler salona çok yakın olan mutfığı bu amaçla kullanmak yerine salonu tamamen kapatmayı tercih etmişlerdir. Gündelik yaşam pratikleri mekânın yeni özelliklerine uyum sağlıyormuş gibi görünmekle birlikte aslında apartmana taşınan gecekondu insanı için oldukça zorlayıcıdır. Gecekondu sakinleri arasında yeni mekân anlayışına uydurmak için gelenekselle modern arasında

kendilerini yine bir ara konuma yerleştirmekte ve yeni bir melezleşmeye neden olmaktadırlar.

Alan kolaylaştırıcılarından Gonca Dinçer'e apartmana taşındığı ilk günlerde *"Şimdi burası gecekondu olsa neresini yıkar yerine ne yapardın?"* diye sorduğumda verdiği cevap ilginçti: *"He vallahi, şimdi burası gecekondu olsa önce bi büyük kiler yaptırırdım aha bak şu salon bomboş duruyo çamaşır asıyom, yogurt mayalıyom salonda orayı kilere çeviriridim. Sonra oğlanlar evlenirse ara katı kapatıp evlenene ev yaparım belki. Aslında şimdiki aklım olsa teras değil birinci kattan alırdım. Ne de olsa orda ayağımız toprağa değerdı."* Gecekonduasına uyguladığı parçalı yapım tekniğini apartman dairesine uygulayamaması Gonca Hanım için yorucu bir mücadeleye dönüşmüştü. İstedığı duvarı yıkıp yerine istediğini yapamadığı için yeni eviyle bir mücadeleye girmiş; teras ve balkonları kapatarak bu durumun üstesinden gelmeyi denemiştir. Aslında Gonca Hanım'ın aradığı şey gecekonduasına rahatlıkla uygulayabildiği geleneksel mimari formlarını apartmana da uygulayabilmektir. Ancak kentin sınırındaki bu ara mekân zamanla artık kentin merkezine doğru kaymakta olduğundan bunun mümkün olmayacağı açıktır. Benzer bir durum bir başka kaynak kişi Kerime Ünver'in anlattıklarında da görülür. Kerime Ünver'in gecekonduyu yapma ve kullanma hikâyesinden başlayan yaşadığı mekânı içselleştirmeye ilgili öyküsü çarpıcıdır:

Sonra arsayı aldık işte üstüne evimizi yaptık. Benim adam girişkendir her yerde bir ahababı vardır. Biz adamını bulduk yapıyoruz. Aşağıda Şengülil de yapıyorlar Cevriyeler yapıyor biraz ötede. Şengülilinkini yıktılar geliyorlar. Dedim ki Bayram abiye (Cevriye'nin kocası) Bayram abi dedim bak zabıta geliyor aşağıda Şengülünkini yıktılar seninkini de yıkacaklar bizimkini de dedim. Yok Bayram beni duymadı. Orayı yıktılar, Bayram'inkini de yıktılar. Biz adam bulduk ama mecbur kaldılar bizimkini de bir köşesinden kavlattılar. Ondan sonra gittiler. İsmail de küçüktü ağlayarak evimizi yıktılar diyip taşları yerine koyardı. Ben çalışırken evin inşaatında belimi sakatladım ameliyat oldum ben. 23 yaşındaydım o zaman. Taş da verdim, su da çektim, çamur verdim, harç kardım. İlk başta iki oda yaptık banyo tuvalet bir tane de ara vardı. Sonra çocuklar büyüyünce bir yatak odası ekleyelim dedik işte öyle. Mutfağı önce oda olarak kullandık yatak odası olarak. Apartmanda bunları hayal edebilir misin? Burası ortak ben yıksam aşağıdakinin ya da yukardakinin gönlü olmayacak. Burda yapmazsın öyle şeyler. Gerçi yap deseler yine yaparım kiler. Banyo'dan tuvalete bir kapı açarım o arada kalan yeri kiler yaparım. Mesela İsmail sazını asacak astırmıyorum. Çivi çakamıyoruz kira olduğu için.

Serdar Öztürk lüks siteler ve hapishane üzerinden benzerlik kurar ve bu benzerliği teknolojik açıdan değerlendirir. Ona göre yaygınlaşan lüks girişli siteler gözetimi ve denetimi sağlayan teknolojiler açısından ilginç boyutlara sahiptir. Hatta, bu mekânlardaki denetim, hapishaneler ile bile karşılaştırılabilir. Aynen hapishanedeki mahkûmlar gibi sitede yaşayanlar bireysel davranışı düzenleyen kural ve yönetmeliklere uymalıdır. Yine aynen hapishane mekânı gibi, sitenin etrafı da duvarlarla çevrilmelidir. Hapishane gardiyanlarının görevlerini üzerine alan site bekçileri yirmi dört saat hazır ve nazır vaziyette beklemelidir. Bekçilere yardımcı olacak teknolojik cihazlar olarak, gözetim kameraları, hırsız alarmları devreye sokulmalıdır. Bunun dışında ziyaretçilerin görüntüleri kapılarda kameraya da alınmaktadır (Öztürk 2012:40).

Öztürk'ün değerlendirmelerine benzer biçimde gecekondudan apartmana taşınan kadınlar da yaşam alanlarının kısıtlandığını, bahçelerinden kafese dönüşen bir mekâna taşındıklarını ifade etmişlerdir. Alan araştırması sırasında görüşülen kaynak kişilerden Emine Kırçalı'nın tam da Öztürk'ün ifade ettiği hapishane benzetmesini kullanışı ise anlamlıdır:

Gecekondu gibi var mı aha cezaevi gibi buralar. Gerçek daire bana cezaevi gibi. Gecekondu daha serbest, ayağın toprağa basıyo, kapını peçeni yıkıyor güzel tertemiz. Kapının önünü süpürüyor. Konu komşu hep bi yandan yiyon içiyon. Burda balkondan bişey çırpamıyon. Sofra bezini balkona leğenin içine çırpıyorum. Ben hastaydım. Hasan aşağı çırpmış balkondan. Kadın geldi aşağıdaki, dedi ki “niye çırpınız” dedi. Ben de dedim eşim çırpmış bilmeden ben hastaydım dedim. Özür diledi gitti kadın. Aha ramazan geliyor nası yapacaz diye düşünüyorum. Güzel balkona kurardık sahurda sofrayı, gece balkonda uyurduk.

Emine Kırçalı, evini cezaevine benzetirken gecekodusundaki evini özlemle anıyor. Bu durum Max Weber'in ünlü, “demir bir kafes” içinde yaşanan modern yaşam benzetmesiyle (Sennett 1999: 82) birlikte düşünüldüğünde okuma yazma bilmeyen Emine Hanım'ın evrensel bakış açısını da ortaya koymaktadır. Emine Hanım'ın belleğinde kapı önü sohbetleri, komşularıyla birlikte kutladığı bayramlar, kapıyı açar açmaz karşı kaldırımında gördüğü komşuları hâlâ canlı bir biçimde durmaktadır. Richard Sennett *Gözün Vicdanı* adlı eserinde ızgaralanmış yani apartman tipi mekânın, gelişim için boş bir tuval yaratmaktan da ötesini sağladığını söyler. Sennett'e göre bu mekân tipi o mekânda yaşamak zorunda olanlara boyun eğdirir; onların ilişkileri görme ve değerlendirme yeteneklerini körelterek yapar bunu. Bu anlamda, Sennett'e göre nötr mekânların tasarlanması “başkalarına hükmetme

ve boyun eğdirme" eylemidir. (Sennett 1999: 79). Sennett dikey mimari tipindeki katlar arası görsel yoksunluğa da dikkat çeker. Kaynak kişi Emine Hanım'ın "*kapıyı açıyorum duvarları görüyorum oysaki gecekonduda karşımda Gonca Yenge, yanımda Hamide'yi görmeye çok alışmışım.*" ifadesi tam da Sennett'in dikey mimarideki görsel yoksunluğun bir yansıması olarak yorumlanmalıdır. Bu bağlamda Sennett'in dünyadaki dikey mimari hakkında uzmanların düşüncelerini aktarması önemlidir:

Plancılar daha genel olarak, dikey yapıların sadece barınak sağlayan, yapısı itibarıyla nötr ve dolayısıyla "insanlık dışı" biçimler olduğu kanısına vardılar. 1902 yılında New York *Independent* gazetesinde çıkan bir başyazıda, İngiltere'deki bahçe şehir planlaması hareketinin ve Fransa ile Almanya'daki yüz yüze toplum idealinin etkisi altındaki plancıların vardığı kanılar açıklanarak büyük apartman tarzı evlerin "komşuluk duygusunu, yardımsever dostlukları, kilise ilişkilerini ve uygarlık onurunun ve görevinin temelleri olan mütevazı ortak ilgileri" yok ettiği ortaya konulmuştu. Bu görüşler New York'ta tüm apartman tarzı binaları, otellerle aynı sosyal işleve sahip yapılar olarak gören Çok Yönlü İkamet Evi Hareketi tarafından 1911'de sistematik bir şekilde bir araya getirildi; "bir katın planının binanın tümünde aynen yinelenildiği; bireyselliğin pratik olarak var olmadığı altı, dokuz ya da on beş katlı apartmanlar"dan kaynaklanan, "bir evin üzerine kurulduğu en temel değerlerden yoksunluk" ise 1929'da, apartman tarzı evle ilgili ilk kitaplardan birinde fark edilecekti. Gökdelen, Ruskin'in düşüne uygun bir yer değildi (Sennett 1999: 79-80).

Türkiye'de de 19. yüzyılda başlayan lüks konut biçimi olarak apartmanlaşma 1950'li yıllarda yaygın bir kentsel yaşam mekânına dönüşmüştür. Kentlerde başlayan kültürel yoksunluk apartman mimarisi nedeniyle pek çok geleneksel uygulamanın kent dışı kalmasına neden olmuştur. Gecekondular bu anlamda günümüze kadar direnebilen geleneksel kültürü uygulayabilen nadir mekânlardandır. Ancak son yaşanan kentsel dönüşüm ve apartmanlaşma nedeniyle gecekondu bölgelerinde de yukarıda da sözü edildiği gibi ciddi bir zorlanma görülmektedir. Gecekondu kültürü aslında kentin geleneksel kültürle temas noktalarıdır. Kentlerin tüm dünyada birbirine benzeyen ve birbirini tekrar eden benzerliği gecekondu mahallelerinde silikleşir. Gecekondu mahalleleri birbirine benzer görünse de her birinin özgün sosyal yapılanması vardır. Bireylerin birbirleriyle ve evleriyle kurdukları ilişki öz yaşam öykülerine, farklı kültürel yapılarına ve taşıdıkları geleneksel kültür kodlarına göre biçimlenir. Bu bağlamda her gecekondu mahallesi ayrı bir dinamiğe sahiptir. Sennett, *Gözün Vicdanı* isimli eserinde kentlerin inşa biçimleri ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Kentleri inşa tarzımızın karakteristik özelliği, insanlar arasındaki farkların oluşturduğu duvarlardır ve bu farkların karşılıklı bir tehdit oluşturmasının, karşılıklı bir uyarın olmasından daha muhtemel olduğunun varsayılmasıdır. Bu yüzden, kentlerde inşa ettiğimiz şeyler kişisiz, nötralize edici, sosyal kontakt olasılığını ortadan kaldıran yerlerdir: Dökme camla kaplı dış duvarlar, yoksul semtleri kentin geri kalan kısmından ayıran ana yollar, koğuş tarzı siteler. (Sennett 1999: 15)

Bugün Sennett'in sözünü ettiği kalın duvarlar gittikçe silikleşmiştir. Küreselleşmenin artık ne katı ne de sıvı kesinlikle gaz hâlinde yayıldığını söyleyen George Ritzer'in görüşlerini de benimseyerek gecekondulu mahallelerinin kent (Ritzer, 2011:22) merkezine çekilmesiyle birlikte geleneksel kültür öğelerinin neye dönüşeceği merak konusudur.

“Şırp Şırp Sofra Bezi Çırpmayı Çamaşır Asmayı Özledim”: Apartman Kuralları ve Yeni Davranış Kalıpları

Değişen mekân, kendi kurallar bütünüyle birlikte gecekondulu insanının gündelik yaşamını etkilemede başat konuma gelmiştir. Gecekondu apartmana taşınmakla birlikte bugüne kadar kendi toprağının patronu olan gecekondulu sakini birdendire bir apartman yöneticisi ve apartman kurallarıyla karşı karşıya kalmıştır. Apartmanın yazılı ve yazısız pek çok kuralı vardır. Bu kurallara uymak geleneksel kodlarla yaşamını sürdüren gecekondulu insanını “kentli” olmaya yaklaştıracaktır. Apartman hayatında birdenbire kurallar bütünü tarafından yönetilmeye başlanan gecekondulu insanı alışık olduğu pek çok davranış kalıbından ve gündelik pratikten de vazgeçmek zorunda kalmıştır. Bunlardan en belirgin olanları apartmanda kapı önünde ayakkabı çıkartmamak, balkondan aşağı sofra bezi çırpamamak, çamaşır asmamak, balkonda mangal yakmamak, yüksek sesle konuşup aşağı gürültü gidecek diye ev içinde rahat hareket edememek, kapı önünde serbestçe oturamamak, çat kapı komşuluk yapamamak, bahçede kurban kesememek, izinsiz bahçe düğünü yapamamak olarak sıralanabilir.

Yeni mekânlarında bir dizi kuralla karşılaşan kadınları rahatsız eden konuların başında temizlik yapma biçimleri gelir. Halılarını yıkayamama, sofra bezini çırpamama, çamaşırını rahat kurutamama, ayakkabıların evin içinde çıkarılma zorunluluğunun kadınları oldukça zorladığı görülür. Gecekonduya yaşayan kadınlar için temizlik birbirleri arasında âdeta bir statü göstergesidir. Evin temiz olması, çamaşırların kar gibi beyaz olması ve nizamlı bir biçimde bahçeye asılması, yaptığının yenebilir olması gibi gecekondulu yaşamında bireyi ön plana çıkartabilecek unsurlar bulunur. Alan araştırması sırasında istisnasız her ka-

dın baharla birlikte evde uzun süreli bir bahar temizliği yaptığını dile getirmiştir. Bahar gelip de soba kaldırıldığında bir hafta süren kendi tabirleriyle “dip köşe bir temizlik” yapılır. Yünler havalandırılır, halı ve kilimler dışarı serilerek avluda ya da bahçede yıkanır, evin camları, pencereleri, kapıları silinir, duvarları sıvanır ve evin tamirat gerektiren yerleri onarılır. Hatta kapı önü ve sokak da evin bir parçası olarak düşünülüğünden sokak da yıkanır. Gecekondu bahçeye çamaşırların asılış biçimi de önemlidir. Çamaşırları tertemiz yıkayıp özenle asabilmek gerekir. Gecekondu jargonunda ilk zamanlar kimsede bulunmayan ama daha sonra edinilen çamaşır makinesi “beyaz gelin”dir. Gecekondu kadını için eve alınan bu temizlik aleti âdetâ bir gelin kadar kıymetlidir. Alan araştırması sırasında kolaylaştırıcılarımız Gonca Dinçer ve Zerrin Öncü’yle birlikte mahallenin sokaklarında dolaşırken hep bu konu gündeme gelmiştir. Her ikisi de evlerin bahçelerinde asılı duran çamaşırları zaman zaman eleştirmiş zaman zaman da takdir etmişlerdir. Geleneksel bağlamda çamaşır yıkama kültürü düşünüldüğünde bu işlemin köylerde kadınların bir arada yaptığı bir iş olduğu görülür. Dere kenarlarına, çeşme başlarına ya da çamaşırhanelere birlikte giden kadınlar bu mekânlarda sosyalleşme ve kendilerini ifade etme olanağı bulmaktadırlar. Aynı biçimde gecekondu da mahallede su olmayan zamanlarda çamaşır ortak bir faaliyet ve sosyalleşme biçimidir. Bu durumu Gonca Dinçer şöyle ifade etmiştir.

Mahalleye ilk geldiğimiz zamanlar çocuklar okula giderdi diz kapaklarına kadar çamurla geri dönerlerdi. Ondan sonra değişik giyecek elbise yok evde su da yok mecbur o pantolonları yarı yerine kadar yıkardım sobanın üstüne koyardım kurutur yeniden sabah giydirir, gönderirdim okula. Ayakkabılarının dışını yıkar-dım çamurunu, bazen içine su da alırdı ayakkabıları onları da sobanın yanına koyardım kururlardı. Çok zordu buranın şartları. Çeşme bi aşağıda mezarlığa yakın yerde vardı bir de yukardaki caminin altında vardı. Neresi boşsa oraya koşar hemen suyu doldururduk. Çamaşırları da bazen biriktirir birlikte yıkardık komşularla. Deterjan bulamazsak külle ağartırdık. Sonra onları bahçeye asardık güzel güzel.

Görüldüğü gibi gecekondu çamaşırı yıkama ve asma gündelik hayatın önemli bir parçasıdır. Kadınlar arasında en çok özlenenler arasında da apartmanda yasak olan balkona çamaşır asma ya da sofa bezi çırpma gibi faaliyetlerdir. Gonca Hanım bunu “sofrabezi çırpmayı, şırp şırp çırpmayı özledim en çok. Daha kaç ay oldu ki ben taşınalı. Çamaşır sermeyi özledim. Burda yasak, evin içine astırıyorlar çamaşırları.” diyerek ifade etmiştir. Geleneksel birlikte ve elde çamaşır yıkama kültüründen ev içine kapanan ve sosyalleşmeye imkân vermeyen bir çamaşır yıkama prati-

ğine geçiş önemlidir. Böylece geleneksel çamaşır yıkama bilgisi de bu bilgiyi taşıyan son temsilcileri de apartmana taşınmasıyla birlikte kaybolmak durumunda kalacaktır.

Temizlik geleneksel olarak önemli bir kültür kodu olduğu için apartmana taşınırsalar da kadınlar için gecekonduda yapılan temizlik hep daha iyi kalmıştır. Apartmanda yapılan temizlik biçimsel olarak daha düzenli görünmesine karşın gecekondunun temizliği daha iyi gösterdiğini düşünürler. Hamide Kara temizliğin gecekonduda daha rahat olduğunu *“Her şeyi yola indiriyok. Orda dışarı çıkartıyoduk. Burda her şeyi ortaya biriktiriyok. Halıyı dışarı çıkariyorduk. Duvara seriyorduk. Akşamaca güneşliyoduk. Yatak yorgan atıyoduk güneşlendiriyoduk”* diyerek ifade etmektedir. Benzer biçimde Kerime Ünver de temizliğin önemine dikkat çeker ve bunun evin en önemli konusu olduğunu vurgular:

Biz annemizden babamızdan böyle gördük temizlik önemli. Ama bazı arkadaşları da görüyorum mesela. Annesi çok temiz titiz kendisi hiç öyle değil. Eskisi gibi ben de temiz değilim işte. Gecekondu buradan iyiydi. Hep buralar inşaat ya kapıyı pence-reyi açınca toz giriyor o yüzden temiz olmuyor diyorum. Sanki inşaatlar bitince daha temiz olacak. Şimdi gecekonduda temizliği gösteriyordu. Gecekondu da sabah erkenden kalkarsın kapıyı bahçeyi balkonu süpürürsün hiçbir şey kalmaz içeriye toz girmez. Kapıyı peceyi süpürür öyle eve girdik. Burda kapının önünü apartmanın koridoru temizliyordum apartmanın içini de eşim kızdı bıraktım.

Temizliği iç ve dış olmak üzere bir bütün olarak değerlendiren gecekonduda kadınları için evin içini süpürmek ya da silmek tam bir mekân temizliği sağlamamaktadır. Bu nedenle kapının önüne su tutulamaması, halının kilimin çırpılamayışı, bahçenin temizlenemeyişi kadınlarda asla tamamlanmamış bir iş izlenimi yaratmaktadır. Kerime Hanım’ın apartmana taşındıktan sonra apartmanı yıkama isteği de kendi yaşam biçiminde kodladığı bir mekân algısını apartmanda sürdürememenin verdiği bir huzursuzluktur. Mekân algısı hâlâ gecekonduda kalmıştır ve bu durum Kerime Hanım’ın gündelik yaşam pratiklerine etki etmektedir. Eskiden komşularla yıkanan halıların artık yıkamacıya verilmesi ve *“kendi elinin değmediği”* bir temizliğin yarattığı huzursuzluk da önemlidir. Bu huzursuzluğun temelinde geleneksel yaşam biçiminin hazır paketlerine ve kodlarına alışık bu insanların bu paketin dışına çıktıklarında istemsiz verilen bir tepkidir. Songül, bahar temizliğini eskisi gibi yapamamasını aktarırken eskiyi hüznünlü bir biçimde anar; *“Biz bol badana yaparık. Bahar temizliği. Yatak yorgan yıkarız. Halıları yıkamaya veriyom. Eskiden konu komşu yıkardık. Üç dört seneyece yıkıyoduk*

kendimiz. Ama şimdi dizlerimden kaldı.” Gecekondu evin her şeyiyle ilgilenmenin “gerçek temizlik” olduğu düşüncesi hâkimdir. Örneğin Makbule Temiz gecekondudaki temizlik anlayışını şu biçimde dile getirmiştir:

Gecekondu rahattı, temizliğini seviyordum. Herkes daire temiz der hiç alakası yok. Gecekondu rahat hemen kendini sokağa atabiliyorsun. Balkonum kapalı burda bir dakika bile oraya çıkmam. Ben üç yıldır burdayım bir defa bile balkonunda kahvaltı yapan birini görmedim. Ama gecekondu bakhçede otururdum. Mesela bahar temizliği yapıyorsun sobayı söküp atıyorsun ya işte prizler kırık, şurası kırık işte kış boyu ne olduysa. İşte onun tadilatı en büyük zevk. İşte sevdiğim yönü orası asıl. Burada o tadilat yok işte. Soba çıkardı, halı kilim yıkanır, perdeler sökülürdü, bidonlarla boya alırsın. Orada kendin boyarsın ama burda o yok.

Gecekondu bahar temizliği tıpkı kırsal alanda olduğu gibi bir anlamda kışı uğurlama, kendini yenileme, eve bütünsel bir bakışla yenden yaklaşma biçimidir. Geleneksel kültürde baharı karşılama ve yolcu etme hikâyeleri, mitler ve ritüellerle bütünleştirilerek gündelik yaşamın içine yedirilmiştir. Gecekondu kültürü de bu geleneksel yapı içinde yaşadığı için bahar temizliğinin yoksunluğu bu derece can alıcıdır.

Gecekondu apartmana geçişin komşuluk ilişkilerinden doğa ile olan ilişkiye kadar birçok açıdan kadınları zorladığı açıktır. Örneğin apartmana taşındığında alt, üst ve yan komşuları olan insanlar gürültü yapmama, sessiz olma, balkondan halı, sofra bezi çırpma konusunda hem sözlü hem de yazılı olarak sürekli uyarılmaktadırlar. Bu uyarılara dikkat edildiğinde bir yaşam biçiminin değiştiği rahatlıkla gözlemlenebilir. Örneğin gecekondu bakhçesi, balkonu olan, halısını kilimini rahatlıkla silkeleyebilen Ayten’in apartmanda yaşadığı kısıtlılık onun için oldukça yorucu görünmektedir:

Fındık getirdim köyden, Kastamonu’dan. Kıracam kıramıyorum. Ses gidiyor aşağıya. Eşime diyorum yola mı inip de kırsam diyorum. Şo araya girdim valla antreye gazeteyi serdim duyarlarsa duysunlar dedim. Halı çırtırmıyorlar burda. Ben yönetici ile karşı karşıya geleceğim artık. Ben şu yolluğumu hiç mi çırpamayacağım yani. Kimseye rahatsızlık vermemek için balkonu içinde çırpıyorum sonra alıyorum içeri... Sofra bezini de dışarıya leğen koydum onun içine çırpıyım dedim, ıslandı olmadı. İlk geldiğimde hani aşağıya bakıyorum rahatsızlık vermeyim diye çimler var hani çime gelince çırpıyım ya da lavaboya çırpıyorum.

Ayten'in anlattıklarından da görüldüğü gibi fındığın nerede kırılacağından, halının nerede çırpılacağına kadar kadınların günlük hayatlarında yaşam pratikleri apartman yaşamıyla birlikte değişmektedir. Bu da yeni bir yaşamı, yeni alışkanlıkları beraberinde getirmektedir. Ancak burada sorgulanması gereken şey yaşamsal pratiklere göre anlam kazanan mekânın, uzun yıllardır yaşam biçimlerini belirlemiş olan gecekondulu mahallelerinde apartmanlarla birlikte neden anlamsızlaştırıldığıdır. Bu sorunun yanıtı ancak kent dinamiklerinin yeniden gözden geçirilip geleneksel kültüre ait unsurların kent bağlamında yeniden sürdürülebilirliğini sağlamaya yönelik strateji geliştirildiğinde verilebilecektir.

Apartmanın yeni kurallarıyla birlikte birçok alışkanlık değişir ancak gecekondudan apartmana taşınan insanlar bir biçimde kuralları delegecek çözümler üretirler. Kentli bir birey için dışarıdan bakıldığında “çirkin” ve “yoksul” olarak tanımlanan görüntüler aslında geleneksel yaşam biçimlerini yeni yaşam alanlarında oluşturmaya çabalayan insanlar için son derece doğal görüntülerdir. Özellikle kadınlar temizlik yaptıkları alanları apartman garajlarına, apartmanın ön veya arka bahçelerine ya da apartman boşluklarına taşımışlardır. Bunun nedeni gecekondulu insanın mekân algısında ev alanının kapının önü ve bahçeyi de içeriyor olmasıdır. Bu nedenle apartmana taşınan kadınlar halı yıkama, yün çırpma gibi işlemler için yöneticiyi karşlarına alma pahasına yeni alanlar yaratmışlardır. Apartmanın garaj kısmında yer alan boşlukta halı yıkadıklarını ve yün çırpıklarını, evlerinde hâlâ yün yorgan kullandıklarını bundan vazgeçemediklerini sıkça dile getirmişlerdir. Aynı biçimde salonlarının bir köşesinde yufka ekmekleri nevretime sararak ve üzerine bir dantel örterek saklamaları da gecekondulu kültüründen kalan anılarına sarılma ve saygı duyma ihtiyacından kaynaklanıyor gibidir. Üzeri dantelle örtülmüş son kalan yufka kateri tıpkı atalara olan saygı gibi bir saygıyı hak eder ve değerlidir.

“Ben Böyle Masada Doyduğumu Bile Bilmiyorum”:

Yer Sofrasından Yemek Masasına Yeme İçmenin Dönüşümü

Damak tadı ve beslenme biçimleri insanlığın en zor değiştirilebilen alanlarından biridir. Gecekondulu insanı için de durum benzerdir. Gecekondulu sofrasında çoğunlukla geleneksel yemekler bulunur. Gecekondulu insanı için yaprak sarma, bulgur pilavı, ev yapımı yoğurt vazgeçilmezler arasındadır. Ancak en az bu yemekler kadar vazgeçilmez olan bir şey de yemek yeme biçimidir. Masa, gecekondulu evlerinde çoğunlukla bulunmaz. Bulunsa bile üstünde yemek yenmez. Alan araştırması sırasında hâlihazırda gecekonduda yaşayan kaynak kişilerini-

zin hemen hepsi yer sofrasında yemek yediklerini belirtmişler hatta görüşmeler sırasında defalarca yer sofrası kurmuşlardır. Köylerde de hâlâ oldukça yaygın olan yer sofrasında yemek yeme gecekonduda yaşamıyla özdeşdir. Yuvarlak ve tüm aileyi eşit bir düzlemde bir araya getiren yer sofrası gecekonduda yaşanan geleneksel döngüsel zamanın da sembolik bir ifadesi gibidir. Yemeğin yerde yenmesi Türk kültüründe kökleri eskiye dayanan bir âdettir. Aynı sofra etrafında döngüsel bir formda toplanmak yaşamın, evrenin, mevsimlerin günün ve gecenin döngüsellğine işaret eder. Bu anlamda gecekondudan apartmana taşınan ailelerin yaşadıkları sıkıntılardan bir diğeri de apartmanın yazılı olmayan kurallardan biri olan yemek masası kullanımınıdır. Gecekondudaki yer sofrasının yerini apartmanda masa almıştır. Masa kullanımına alışamadıkları için hâlâ yer sofrası kullananların yanı sıra bu durumu apartmanda yaşamının bir gereği olarak değerlendirenler de vardır. Örneğin Seyhan Temiz bu durumu *“Yemeği mutfakta masada yiyoruz. Gecekonduda yer sofrasında yiyorduk. Hani apartmana taşınınca bir daire hayatı var ya masa sandalye alacam felan o psikolojiye giriyorsun ya biz de o yüzden. Herkes giriyor o psikolojiye”* diyerek ifade etmiştir. Görüşmeler sırasında kaynak kişilerin yer sofrasında yeme alışkanlıklarıyla ilgili olarak ortak görüşlerinin *“masada ne yediğimi bilmiyorum”* ya da *“doyduğumu anlamıyorum”* biçiminde oluşu dikkat çekicidir. Fatmanur Ülker, *“Yer sofrasında yiyoruz yemekleri. Çocuklar için yerde yiyoruz. Masaya servis yapmaya alışamadık hem de sanki doymuyormuşuz gibi.”* Kerime Ünver, *“Yerde yemek yemeyi daha çok seviyorum. Öyle alışmışsınız. Hem samimi oluyor, hem de sofrada bir oturuş şeklim var öyle oturmayınca doyduğun belli olmuyor.”* Gecekonduda doğan ve ikinci kuşak gecekonduda sakini olan 28 yaşındaki Menekşe Sungur *“Masamız yok ki yerde yiyoruz. Teyzemlerin Sungurlu da evleri var mesela. Onların masaları var tekerlekli. Ben gidince diyorum ki ben gidene kadar yerde yiyelim. Masada yediğim zaman ben doymuyormuşum gibi hissediyorum.* 73 yaşındaki Sultan Yalçın da yer sofrasından vazgeçemeyenlerden. Sultan Hanım da *“Yer sofrasında yiyoruz. Masayı sevmiyorum. Masada doyduğumu bilmem.”* diyor. Alan kolaylaştırıcılardan Gonca Dinçer’in durumu ise biraz daha farklı. Apartmana taşındıktan sonra çocukları yer sofrasında yemek yemeyi istememişler. Gonca Hanım bunu *“Ben nereme yediğimi bilmiyorum mesela masada. Şöyle yere oturan yemekleri yanına koyacan. Masadan kalk geri otur. Aha bunlar diyor ki gecekonduda mu sandın burayı diyorlar. Dizlerimiz ağrıyor belimiz ağrıyor diyorlar. Bunlar bi gitseydi ben gene bildiğim gibi hareket edecem.”* diyerek ifade etmiştir. Farklı kaynak kişilerin benzer cevapları vermesi ilginçtir. Menekşe Hanım ve Gonca Hanım’ın durumları karşılaştırıldığında benzer cevaplara karşın farklı bir durum görülür. Menekşe Hanım ikinci kuşak gecekonduda sa-

kini olarak orta okuldan sonra okula gitmemiştir ve hâlâ kent kültürüyle çok yakın teması bulunmamaktadır. Gonca Hanım'ın çocukları ise üniversite mezunu ve kent kültürüyle temas alanları yoğun insanlardır. Burdan yola çıkarak bireylerin kentle temaslarıyla geleneksel yaşam biçimleri arasında bir bağ olduğu söylenebilir. Gonca Hanım apartmana taşındıktan sonra yer sofrasını terk etme hikâyesini şöyle dillendiriyor:

Yer sofrası kurmadım ya o beni çok zorladı. Masa rahatsız etti beni otur kalk otur kalk alışkın olmadığım için. Yer sofrasında mesela ekmeğini getirip böğrüne koyuyordun, bir bez serip tencereleri getirip yanına koyup ordan servis yapıyordun ama şimdi öyle olmadı. Yemek bitince mecbur kalkıp yemek vermek zorundasın o hoşuma gitmedi. Şimdi alıştım gerçi biraz biraz ama gene de yer sofrası güzel oluyor. Yer sofrası güzel, serbest, rahat. Ne bilim çocukluğumuzdan beri ben öyle gördüm. Mesele çocuklarım beni zorladı gecekondudayken de masada yiyelim artık diye. Ben kışın her yer soğuk mutfakta masada nasıl yiyelim derdim zaten sobalı odada küçük masa sığmaz derdim öyle geçiştirdim. Aslında yazın masada yiyebiliriz. Ama ben sevmediğim için çocuklara bin bir bahane uyduruyordum geçiştiriyordum daha doğrusu.

Gonca Hanım'ın sözlerinde “*çocukluğumdan beri böyle gördüm*” ifadesi anahtar ifadelerden biridir. Atalarından gördüğü gibi yaşamayı düstur edinen geleneksel insanlar şüphesiz değişimi hemen içselleştirmekte zorlanırlar. Ancak bu durumda zamanla gelen dönüşümün hangi ölçülerde ve kimin doğrularına göre gerçekleştirileceği üzerine düşünmek gerekir.

Çoğu gecekonduda sakini için yer sofrasında yemek yemeyi bırakmak ancak sağlık sorunları nedeniyle gerçekleşebilecek bir durumdur. Kaynak kişiler sağlık sorunları olmasa yer sofrasının daha iyi olduğunu defalarca dile getirmiştir. Örneğin İsmet ve Hacer Karıcı çifti yerde yemeyi daha çok sevdiğini ancak dizlerinin ağrımasından dolayı yiyemediklerini “*Masada yiyoruz dört beş senedir yerde yemiyoruz. Dizlerimiz ağrımaya başladı o yüzden yiyemiyoruz. Ama ben yeri seviyorum aslında. Köyde tarlada yerde yiyorduk hep o yüzden alışmışız. Ama dizler rahatsız olunca mecburen masada yiyoruz*” biçiminde dile getirmiştir.

Gecekondudan apartmana taşındıktan sonra masada yemek yemeyi sosyetiklik olarak değerlendirenler de vardır. Örneğin Songül Gündoğan, masada yemek yeme düzenini “*Masada da yiyolar, evde de yiyolar. Öyle sosyetik değiliz biz. Değişmemiz yok biz doğallık. Geldiğimiz gibi. Galkıp da övünmenin bir anlamı yok. Elimiz değmiyo hiç yemediğimiz oluyo*”, biçimi-

minde değerlendirmiştir. Gecekondu insanı köyden getirdiği geleneksel yaşam biçimine son derece bağlıdır. Sini geleneksel kültürde önemli bir yerdedir. Gelin çeyizlerinde mutlaka bulunur. Alan araştırması sırasında da gecekondudaki kadınların büyük bir kısmı sinilerini kendi çeyizleriyle birlikte getirdiklerini aktarmışlardır. Sini, hem yuvarlak hem de bir zamanlar bakır ya da gümüş olmasından kaynaklanan mitolojik kökenleri de olan bir eşyadır. Yerde yemek yemek ise hem bir sünnet olarak görülmüştür hem de toprakla uğraşma, ibâdet etme gibi pek çok uygulamayı yere yakın bir biçimde yapmaya alışık bir kültür koduna sahiptir. Gecekondularda uzun bir süre yere minder konularak oturulmuştur. Bugün bile apartmana taşınan ailelerde oturma odasında yeni alınmış modern kanepelerin yanında duran yere konmuş minderlere rastlamak mümkündür. Evde özellikle belli bir yaşın üstündeki bireyler koltuğa değil de o yer minderine oturmaktan vazgeçmezler. Gecekondu koltuk takımlarının bile yakın zamanda geldiği düşünüldüğünde yer sofrasının gecekondu kültürü için vazgeçilmezliği daha iyi kavranabilir. Gecekondu otururken kentin kuralları onları çok da etkilemez ve ilgilendirmez. Ancak apartmana taşındıklarında kendilerini kentli hissetmeye başlayıp dönüşmeye başlarlar. Ancak burada önemli olan yirmi birinci yüzyılda kentin artık merkeziyle bütünleşmek üzere olan çeperinde, hâlâ yer sofrası kültürünün canlı bir biçimde yaşıyor olmasıdır.

Kilerden Balkona Saklama Kültürü

Saklama kültürünün bir parçası olan yaz aylarında kışlık yiyecekleri hazırlamak çok eski bir koddur. Öyle ki bu kültür kodu geleneksel mimariye de yansımıştır. Uzun kış ayları için yazın hazırlanan yiyecek ve içeceklerin depolandığı mekânlar her evde vardır. Ancak kent kültürünün hâkimiyetindeki modern mimari evlerde böyle bir mekân öngörülmez. Çünkü modern kent dokusunda depolamaya ihtiyaç yoktur. Elinizin altında hemen ulaşabileceğiniz yerde marketler sizin için bu işi üstlenir. Siz evinizde kendi zaman ve mekânınızı bunun için ayırmak zorunda kalmazsınız. Kent süpermarketinde sizin için her şey özenle paketlenir, depolanır, sunulur ve sizin tüketiminize hazır hâle getirilir. Oysa çoğu kentli ve apartmanda oturan birey balkonunu kapatarak kendine yiyeceklerini saklayabileceği bir kiler yapmaktadır. Köyden gelen gecekondu insanı da gecekonduyunun bir köşesine mutlaka bir kiler inşa eder. Kilerde kışlık patates, şeker, konserve, tarhana, erişte, turşu gibi yiyecekler depolanır. Bu nedenle gecekondu apartmana geçişte yaşamsal pratiklerin dönüşümünün yarattığı bir diğer sorun da geleneksel yaşam biçimi açısından oldukça önemli bir yeri olan kilerdir. Kendi bahçelerinde kışa hazırlanmalarının yanı

sıra köylerine de giderek kış hazırlığı yapmaya alışan kadınların kilersiz kalmaları da tıpkı sofra bezi çırpamamak, yer sofrasında yiye-memek gibi ciddi bir huzursuzluk kaynağıdır. Gececonduda hemen hemen her evin kendi ölçülerinde bir kileri olduğu tespit edilmiştir. Kiler geleneksel ile modern arasında bir köprü mekândır. Köyden gelen erzakla kent yaşamında var olmaya çalışan gecekondu insanı için kiler bir köprü işlevi üstlenmiştir. Kiler geleneksel olanın modern yaşamda sürdürülebilmesini sağlayacak önemli bir ev içi mekândır. Ancak apartmanda kiler yoktur. Ev içi mekânda kilerin olmayışı gele-neksel lezzetlerin de yavaş yavaş unutulup kaybolmasına yol açar. Bu da gecekondu insanı için gerçekten bir soruna dönüşür. Bunun nedeni kadınların kendi yiyecekleri besinleri kendilerinin üretmeye alışık ol-masındadır. Gecekondu yaşamı kendi besin döngüsüne sahiptir. Yiye-cekler geleneksel olarak hazırlanır, saklanır ve sunulur. Tüketimden çok üretime yönelik bir yaşam biçimi vardır ki bu da modern kent ya-şamıyla tezat oluşturur.

Bahçesinde yaptığı kış hazırlıklarının yanı sıra köylerine giderek yap-tıkları hazırlıklara da alışık olan kadınların kilersiz kalmaları bir an-lamda da beslenme alışkanlıklarının dönüşümünü zorunlu kılar. Bu sorun, her ne kadar yiyeceklerin üretim bağlamlarında sıkıntı olsa da evin bir odasını kiler biçiminde kullanma ya da balkonu kapatarak kış-lık yiyeceklerin konulduğu bir alan oluşturularak çözülmeye çalışıl-mıştır. Örneğin Ayşe Emin, dairesinin bir odasını, kiler yaparak kışlık yiyeceklerini koymuştur. Ayten ise kilerin olmamasını *“Turşuları felan kilere koyardım orası muhafaza ederdi şimdi burda şu odanın birine yığdık”* diyerek ifade etmiştir. Hacer Karıcı da turşu, pekmez gibi besinleri köy-den getirdiklerini, un, bulgur gibi malzemeleri de eskiden tandır olan yerdeki kilerde sakladıklarını ifade etmiştir. Kaynak kişilerden Dur-sune Kaya ise gececondusunda kışlıklarını koyduğu bir yer olmasına rağmen burada olmadığı için balkonu kiler olarak kullandığını ifade etmiştir; *“Dört beş gözdü varıdı tabi. Burada balkonlara koyuyoruz. Balkon-ları camlattık. Komşular da dışarı çıkıyodu biz de. Orda dışarda oturuyoduk. Ama şimdi güneşimiz kesildi.”* Balkonun kilere dönüştürülmesi de ge-cekondu insanı için zorlu bir süreçtir. Balkon bahçe gibi kullanmayı hayal etmelerine karşın kapalı olduğundan bu mümkün olmamakta-dır. Dolayısıyla yarı kamusal bir alan olan balkon da evin içine dâhil edilen bir iç mekâna dönüştürülür. Bu durum da özellikle yarı kamu-sal alanlarda sosyalleşme imkânı bulan kadını bir parça daha ev içine mahkum eder.

Kendi yaptıkları evlerde kışlık besinleri için de yer ayıran kadınla-rın kilersiz kalmaları kendi ürettikleri besinleri mekânsız bırakmakla

birlikte üretkenliklerini de azaltmaktadır. Kilerde üretilebilecek yiyeceklerin çoğunun gecekondlu bahçesinde yapıldığı düşünüldüğünde apartman yaşamının zorluklarından biri daha belirginleşir. Kilere koyacak malzemenin yapılması için gereken mekân ortadan kalktığında ev içi üretkenlikleri fazla olan gecekondlu insanları ister istemez tüketime yönelmektedirler. Bu da geleneksel kültür kodlarının gündelik yaşamdan çekilmesinin tüketim kültürüne katkı sağladığı anlamına gelir. Örneğin Kerime Ünver de kilerinin olmamasını şu biçimde ifade etmektedir:

Şimdi benim için en büyük sorun annemin evinde bir sürü malzemem var kilerlik. Annem ordan çıkınca nereye koyacaksam onları bilmiyorum. İstanbul'da gittim geçen orda işte teyzemin kızı da evini müteahhite verdi. Kiradan gelince tekrar evine, tuvaletini kiler olarak kullanmaya başladı. Kiler olarak kullanmış, iyi fikir dedim benim de aklımda bulunsun dedim. Gecekondunun kömürlüğü var ya mesela bir köşesine sarıyorsun patatesleri battaniyeyle, eski bir kilimle. Burada o da yok. İki üç tane kömürlüğümüz vardı bizim. Bir tarafına böyle şeyleri koyuyordum diğer taraflara da odunumu kömürümü koyardım. Şimdi bi de zaten burda mesela düşünüyorum melemeni, tarhanayı nerde yapıcım. Hadi turşuyu kurdum nerde saklayacam. Gidip de marketten nasıl alayım, alsam bile sevmez ki bizimkiler yemezler.

Apartmana taşındıktan sonra kiler kullanımındaki güçlükleri Gonca Dinçer kendine has üslubuyla şu biçimde ifade ediyor:

En azından kuru diri sorun oldu. Hâlâ da sorun. Burası çok sıcak oranın serinliği burda yok. Orada en basitinden mesela eşim giderdi halden iki koli yumurta alırdı. Yumurtanın bir kolisini dolaba koyardım bir kolisini götürüp dışardaki kilere koyardım buz gibi dururdu hiç bozulmazdı. Kiler yaz kış soğuk olurdu. Aldığın gıdalar hiç bozulmazdı. Ama burda o birikintiyi yapamazsın burda hemen bozulur. Mesela biz ekmeği yapıyorduk bir torba un da kışlık kilere koyardık. Yaza kadar onu kullanırdık hani börek, çörek, çorba falan yaparken ama şimdi öyle değil. Şimdi beş kilo beş kilo alıp kullanmamız gerekiyor her şeyden kısıtlaman gerekiyor çünkü burası çok sıcak. Burada ürün saklanmaz unmuş, bulgurmuş yani burda kiler yokki. Koyacak yer yok turşunu, yaprağını. Mesela geçen yaprak bastık Melek'in gecekonduya koyduk orası serin olduğu için getirmedi. Orası da yıkılırsa artık mecbur getiremez ya sarıp dolaba buzluğa koyacaksın ya da bozulacak çöpe koyacaksın. Başka çare yok yani. Orda mesela konserveyi yapardım ben saçkılar olurdu ya tandırda yakacaklarımızı koyduğumuz saçkı torbaları onun arasına

koyardım ben buz gibi olurdu ilk günkü gibi dururdu. Yukarı mutfağa kiler yaptırdım ama gecekondudaki gibi sağlıklı değil orası da çok sıcak. Şimdi kapaklarını açtım kiler dolaplarının kapağını pencereyi de açtım ki oradan hava alsın diye. Kışın iyi bir şey olmuyor ama yazın tehlikeli bozulabilir güvelenebilir. Sık sık bir baharın bir de güzün günletmemiz havalandırmamız lazım kuruyu diriyi. Şişelere bidonlara dolduracaksın sonra yoksa burası uzun süre beklemez. Ben mesela gecekonduda bulgur alınca iki sene yerdim bez torbalara koyardım. Bez torbalar daha sağlıklı hani hava alıyor ya. Bidona hiç koymazdım. Bidonun ağzını kapattığın an hava almayınca içindeki kurular bozulur, ama bez torbalarda hava alır bozulmaz. Mesela erişte kestim bez torbalara koyardım, bulgur yarma düğürcük hepsini. Pirinci bile bez torbaya koyardım kilerde hava alır buz gibi dururdu. Ama burada bez torbaya koymuyorsun ki. Burada bez torbada güve alır sıcak ya sıcak girerse içine bozulur. Burada mecburen kavanoza, bidona koyuyorum ağzı kapalı olsun da en azından sıcaktan içine güve düşmesin diye.

Gonca Dinçer'in aktardıklarında dikkat çekici pek çok nokta vardır. Ancak bizim açımızdan önemli olanlardan biri Gonca Hanım'ın kiler hakkında verdiği geleneksel bilgilerdir. Gecekonduda işlevsel olan saklama kültürüne dair geleneksel bilginin apartmanda bir işe yaramaması mekânsal dönüşümle birlikte geleneksel bilginin işlevsizleştirilerek sürdürülemez hâle geldiğinin açık bir göstergesi olarak okunmalıdır.

Yukarıda düşünceleri aktarılan kaynak kişiler için kilerlerinin olmaması çözülmesi gereken bir sorundur. Ayrıca Kerime Hanım'ın özellikle tarhanayı, menemeni marketten almak istememesi de gecekondu insanının damak tadı konusundaki geleneksel tavrının bir göstergesi olarak okunmalıdır. Bu sorun içinse apartman dairesinin bir odasını, balkonunu veya yukarıdaki örnekte olduğu gibi tuvaletini kilere çevirmek, yeni ve yabancı olunan mekânı değiştirme ve dönüştürme çabasıdır. Aslında gösterilen bu çaba mekânı kendi geleneksel gündelik yaşam pratiklerini koruyabilmek için verilmektedir. Örneğin kaynak kişilerden Gülten Ülker, gecekondusunda kömürlüğünde koruduğu turşusunu ağustosta bile yediğini anlatırken apartmana taşındıktan sonra yaptığı turşunun eridiğini ve buna çok üzüldüğünü ifade etmiştir.

Gecekondudaki beslenme alışkanlığını en iyi yansıtan mekânlar arasında olan kiler ve tandır hem geleneksel beslenme alışkanlıklarını yansıtmaları açısından hem de kadınların tükettikleri şeyi kendilerinin üretmesi açısından halk bilimi çalışmalarına önemli veriler sunar. Gecekondulardaki geleneksel yiyecek içecek kültürü genellikle yoksullukla ilişkilendirilir ancak gecekondu insanı için bu durum kaynak

kişilerin ifadelerinden de anlaşılacağı gibi yalnızca yoksullukla ilişkili bir durum olarak değerlendirilemez. Gecekondu insanının geleneksel damak tadı markette satılan işlenmiş gıdaları kabul etmekte zorlanır. Bu nedenle de kendi alışık olduğu tatları üretmekte, bu kültürü sürdürmekte ve gelecek kuşaklara aktarmakta ısrar eder. Kaynak kişilere yöneltilen “daha fazla paranız olsaydı yine de turşunuzu, tarhananızı kendiniz mi yapardınız yoksa marketten mi alırdınız?” sorusuna verilen cevaplar kesinlikle kendilerinin yapacakları yönündeydi. Örneğin kaynak kişilerden Ayten’in “marketten alışveriş yapar mısın?” sorusuna verdiği yanıt durumu açıklar niteliktedir:

Şimdi ben alıştığım için yine de yapardım almazdım, hazıra kaçmazdım. Eğer hani öyle büyümüş olsaydım ne yapardık bilmiyorum. Bakıyorum markete giriyorum ama peynirmiyimmiş bu da diyorum. 25 yıllık evliyim daha buradan tereyağı aldığımı hiç bilmiyorum. Ama dolaptan da tereyağı eksik olmaz. Köyden getiririm. Bakkaldan turşu almam o çok sirkeli acayip bir şey oluyor. Biz kendimiz kurarız turşuyu. Her şeyi köyde kurutur getiririm. Peyniri de köyde kendim yaparım. Tarhanamı eriştemi zaten yaparım.

Ayten Hanım’ın ifade ettiği gibi kendi peynirini, yoğurdunu yapmaya alışık olan kadınların hazır bir ürünü tercih etmemelerini yalnızca ekonomik durum üzerinden çözümllemek eksik bir yaklaşımdır. Gecekondu kadınlarının halk mutfağından vazgeçememeleri bilinçsiz de olsa geleneği ve kültürel mirası kent ortamında da sürdürmeye çalışmalarından kaynaklanır. Yapılması gerekense belki de mirasın korunmasına yönelik halkın bu çabasını çok yönlü politikalarla zenginleştirerek kent ortamında geleneksel ürünlerin korunması yönünde bir farkındalık oluşturabilmektir.

Geri Dönüşüm ve Tüketim Kültürü

“Gecekondu biz hiçbir şeyi atmayız her şeyin bir yeri vardır” demişti alan kolaylaştırıcısı Gonca Hanım. Gerçekten de kendi gündelik pratiklerinde gecekondu tüketime değil üretime odaklı bir yaşam biçimidir. Gecekondu çöplerin, eski eşyaların, artan yemeklerin hep bir başka amaç için kullanımı söz konusudur. Nesneler kimi zaman mahalle içinde takas edilir. Birinin ihtiyacı diğerinkiyle değiştirilir. Her türlü nesnenin, kültürün, mekânın, zamanın, isyanın, hikâyenin ya da değerlerin satılığa çıkartıldığı, pazarlanmaya çalışıldığı günümüz tüketim kültüründe geleneksel üretim ve tüketim çevrimi elbette kent dokusunda ötekileştirilir. İhtiyaçlar artık o kadar fazladır ki kültür teorisyenleri bununla ilgili son derece karmaşık teoriler geliştirmişlerdir. Hâl

böyleyken oldukça sade ve sakin olan geleneksel kültürün üretim ve tüketim ilişkileri elbette sürdürülemeyecektir. Gerçi son yıllarda alternatif oluşumların ısrarla üzerinde durdukları “armağan ekonomisi”, “tüketim karşıtı sivil inisiyatifler” gibi alternatif oluşumlar bulunmaktadır. Ancak bunlar da oldukça marjinal gruplar olarak topluluğun tam anlamıyla benimseyebileceği yapılanmalara olanak tanıyamamaktadırlar. Dolayısıyla gecekondunun mütevazı tüketim evreni yine görmezden gelinmektedir. Ancak gecekondulara bu dikkatle bakıldığında geleneksel tüketim kültürünün izleri halk bilimsel bir çözümleye de olanak tanır.

Gecekondudan apartmana taşınma süreciyle birlikte ortaya çıkan bir tüketim sorunu da çöplerin ne yapılacağıdır. Gecekondu yaşamında çöp ayrıştırılarak tüketilir. Sobaya atılacaklar, eskiciye verilecekler, hayvan yemi olarak kullanılacaklar, gübre yapılacaklar gibi pek çok kategoride çöp ayrıştırılır. Gecekondudaki ısınma sisteminin sobayla sağlanması birçok atığın sobada yakılarak dönüşümünü sağlar. Apartmana taşındıklarında ise kaloriferle karşılaşan gecekondu insanı sobaya atabileceği atıkları çöpe atma konusunda sıkıntı çeker. Gonca Dinçer apartmana taşındıktan uzun bir süre sonra bile hâlâ çöpleri gecekondudaki komşularının sobada yakmaları için ayrıştırdığını, balkonda biriktirdiğini ve dönem dönem komşularına götürdüğünü belirtmiştir. Ancak yine çocuklarından aldığı tepkiler yüzünden bu alışkanlığını da bırakmak durumunda kalmıştır.

Çöpleri ayrıştırmanın yanı sıra kent alışverişlerinin vazgeçilmezlerinden poşet, kutu, ambalaj gibi nesneler de gecekondu insanı için dönüştürülebilir, geri dönüşümü sağlanabilir nesnelerdir. Her türü ambalaj hiç tahmin edilemeyecek yöntemlerle dönüştürülür, yeniden kullanıma sokulur veya zamanı geldiğinde kullanılmak için saklanır. Bu tutum geleneksel yaşamın tüketim değil üretim odaklı olmasından kaynaklanan bir yansıtma ve sürdürme biçimidir. Köyden kente gelen gecekondu insanı için tüm bunların ziyan edilmesi düşünülemez. Kentin tüketim kültürünün atıkları bile gecekonduda yeniden üretilerek gündelik yaşamın bir parçasına dönüşecek bir malzeme biçimine sokulur. Bu bir anlamda gecekondudaki yaşam biçiminin kentin tüketim kültüründen daha farklı olduğunu ve geri dönüşüm anlayışının bir biçimde geleneksel yaşam içinde biçimlendiği söylenebilir. Nuri Bilgin *Eşya ve İnsan* isimli eserinde eşya ve insan arasındaki ilişkiyi şöyle yorumlar:

Her birey için çevre ya da dış dünya, diğer bireylerin yanı sıra, geniş anlamda şeylerden ve bunlar arasında, gittikçe artan bir oranda, eşyalardan oluşuyor. Eşyalar, insanın dış dünyayla ilişkilerinin herhangi bir yerinde, değişik işlevleriyle karşımıza çıkıyor. Tüm kalkınan, kentleşen

toplumlarda, doğal olanın yerini alan ve Homo Faber uygarlığının sürekli çoğalan yapay ürünleri, seri hızla çoğalan, alıştıkça vazgeçemediğimiz irili ufaklı binlerce çeşit eşyalar. Modernleştikçe, zanaatkârın atölyesi yerine fabrikalarda doğan ve sayısı artıp gözden düştükçe çöplüklerde ölen eşyalar. Kuşaktan kuşağa var oluşlarında zamana direnen kristaller, mücevherler ve anıtlarda ölümsüzlüğü, günü gününe yaşayan, hemen alınıp tüketilen kâğıt/plastik örneklerinde iğretiliği, gelip geçiciliği simgeleyen eşyalar (Bilgin, 1991: 35).

Bilgin'in aktardığı insan ve eşya arasındaki ilişki gecekondulu mahallelerinde yoğundur. Bu mahallelerde çöpler, kullanıldıktan sonra başka bir amaç için yeniden kullanılır ve bu kullanılan eşyalar dikkate değer bir geri dönüşüm algısı oluşturur. Örneğin kaynak kişilerden Hamide, çöp dökme alışkanlıklarını zor değiştirdiklerini ifade ettikten sonra önceden yanacakları, kullanılacakları ve atılacakları ayırdığını ancak şimdi hepsini bir çöpe dökmek zorunda kaldığını, taşındıktan sonra da ilk bir yıl bu alışkanlığı devam ettirdiğini anlattı. Hamide Hanım, ilk taşındığı zaman çöpleri ayırma biçimini şu şekilde dile getirmiştir:

Yediğimiz çekirdeği poşetleyip kömürlüğe koyuyoduk. Şimdi çöpe atıyok. İlk zaman çok üzülürdüm de bir sene her şeyi oraya götürdüm. Ne yediysek toplayıp götürüyoduk. Yakıyodum orda tandırda ya da çekirdekleri büyüsün diye dikiyodum. Ev uçunca gitti. Şimdi yapmıyorum. Bir şeylerin kutularını atarken üzülüyüm tabiki. Bir yeri var mı acaba diye üzülüyorum. Orda yer oluyodu. Koyacağın bir yer mutlaka oluyodu. Orda yer olmasa da hurdacıya veriyoduk. Cam şişeleri atmıyorum mesela. Nane kurusu, baharatları koyuyom ben de atmıyorum. Gerçekten de küçük kız da atmıyo ben de atmıyorum. Orda atılmıyodu.

Hamide Hanım'a benzer şekilde Ayten Hanım da gecekonduda yaşarken yanacak çöpleri ayrı; hayvanlara verilecekleri ayrı; bahçeye gübre olarak dökülecekleri ayrı atarken şimdi hepsini bir çöpe atmak zorunda kaldığı için üzgün olduğunu da ifade etmiştir. Ayten Hanım aynı zamanda üzerine giydiği elbiseleri, hırkaları kendisinin diktiğini ya da ördüğünü dışarıdan elbise almayı sevmediğini de anlattı. Görüldüğü gibi aslında gecekondulu insanı kentteki hızlı tüketim anlayışını benimsemekte zorlanmaktadır. Gecekondularını müteahhite verip 5-6 daire sahibi olanlar bile bu duruma alışamadıklarını kutuları çöpe atarken hep üzüldüklerini dile getirmişlerdir. Dolayısıyla gecekondulu insanının bu tavrını yalnızca yoksulluk kültürüyle açıklamak mümkün olmayacaktır. Modern bir dile tercüme edildiğinde gecekondulu insanın doğaya saygılı bir çevre bilincini geleneksel kültürden öğrendiği bir biçimde sürdürdüğünü söylemek mümkündür.

Gecekonduyan apartmana taşınan kadınların ortak sorunları olan çöplerin hepsini aynı yere dökme zorunluluğu onların modern kent merkezlerinde vatandaşa kazandırılmaya çalışılan geri dönüşüm felsefesini, geleneksel bilgi ve deneyimleriyle uzun zamandır sürdürdüklerini ve aktardıklarını vurgulamak gerekir. Ne var ki, kentin eşiğindeki gecekondu bölgelerinde yaşayan insanlar, apartmanlara taşındıklarında yeniden üretim ve biriktirme özelliklerini terk etmeye zorlanırken, kent merkezinde geri dönüşüm ve çevre bilinci gibi özelliklerin yeniden kazandırılmaya çalışılması da ironik bir kent politikası olarak değerlendirilmelidir. Kaynak kişilerden Pakize Yıldırım kâğıtları çöpe attığına üzülür ve apartmandaki durumunu şu şekilde dile getirir:

Kâğıtları atmam sobada yakardım. Bazen lazımsa yoğurt kaplarını da biriktirim. Gecekonduya mesela kıyafetin eskise atmıyorsun kesip sobayı tutuşturmak için kullanıyorsun ama yarın daireye gittiğin zaman mecbur atacaksın çöpe. Yazın bile kâğıtları çöpe atarken soba ya da tandır aklıma geliyordu. Burada da soba olsaydı şimdi diyorum. Kestanenin kabuklarını felan soba olsaydı atardık şimdi diyoruz.

Tüm bu örnekler gecekonduyan apartmana taşındığında üretim ve tüketim kültürünün de tam anlamıyla değiştiğine işaret etmektedir. Bu yaşam biçimi halk bilimi çalışmaları için geleneksel pratiklerinin sergilendiği bir mekânın da değişimi ve dönüşümü olarak değerlendirilmelidir. Bugüne kadar çok da fazla önemsenmeyen bu yaşam kültürü daha yakından incelenmeyi hak etmektedir.

Mekân ve çevre psikolojisi tartıştığı eserinde Göregenli, mekânları davranış ortamları olarak değerlendirir ve bu ortamların davranışlarımızı nasıl belirlediğini irdeler. Göregenli herhangi birinin yaşadığı yerdeki ana cadde, postane, sınıf, kuaför salonu, sinema, gibi mekânların hepsinin aslında davranış ortamları olduğunu söyler. Her davranış ortamı, kendi içinde meydana gelen davranış ile ne kadar iyi uyduğu açısından ve özellikle bu davranış ortamının, meydana gelen davranışın işlevlerine ne kadar iyi hizmet ettiği açısından değerlendirilebilir. Barker, davranışın kendi ortamlarından ayrılamayacağını iddia etmiştir ve bu nedenle davranış ile ortamın karakteristikleri arasında bir uygunluk arayışına işaret etmiştir. Örneğin, masaların odanın etrafında düzenlendiği ve üzerlerinde pratik yemekler olduğu bir partide, biz kendimizi odanın çevresinde dolaşıp insanlarla konuşma konusunda rahat hissederiz. Şimdi resmi değiştirerek, aynı odada oturularak yemek yenmesi için bir düzen kurulduğunu düşündüğümüzde, bu odada yürümek ve gruptan doğru hareket etmek konusunda kendimizi rahat hissetmeyiz. Bununla beraber, davranışımız üzerindeki kısıtlama, ba-

sitçe, ortamın fiziksel yapısının bir işlevi değildir. Bu yaygın olan sosyal normlar ve yapı arasındaki bir ilişkinin işlevidir (Göregenli, 2010:7- 8). Göregenli'nin çözümlemeleri göz önünde tutularak gecekondulu mahallerine bakıldığında çevre ve davranış ilişkisinin yok sayıldığı bir değişimin yaşandığı gözlenir. Bu ilişkinin yok sayılması ise özellikle zamanlarının çoğunu evde geçiren kadınlar için üzücü ve depresif bir ruh hâline dönüşmektedir. Gecekonduların yerine dikilen çok katlı binalar bu bölgede geleneksel yaşam biçimine göre yaşayan insanların yaşam pratiklerini hiçe sayarak onların da deyimiyle "ayaklarını yerden kesmiş" görünmektedir. Bu nedenle kendi yaşam alanlarını biçimlendirmeye ve ihtiyaçlarına göre biçimsel değişiklikler yapmaya alışık olan gecekondulu mahallesinin, başkası tarafından biçimlendirilmiş bir konutta "sığması" buradaki yaşam biçimini beğenmesi oldukça zorlaşmaktadır. Dolayısıyla bu durum kendi iç dinamiklerinde tüketime dayanmayan bir yaşam pratiği olan gecekondulu insanı için içinden çıkılmaz bir eşikte kalma hâli yaratmaktadır.

Kara Kuzu, Kuyruğu Uzun, Gider Yazın Gelir Kışın: Soba

Apartmanda değişen yaşam biçimlerinden biri de artık evlerde sobanın olmayışıdır. Sobanın ortadan kalkmasıyla birlikte soba etrafında oluşan kültürel miras da unutulmaya başlanmıştır. Genellikle evin her yerini ısıtan bu sistem kaynak kişilerden olumlanmasa da yine de "soba başı"nı özlediklerini ifade etmişlerdir. Örneğin kışın suyun kaynaması, patatesin közlenmesi, kestane pişirilmesi gibi uygulamalar ve çöplerin geri dönüşüm araçlarından biri olan sobanın yokluğu yaşam biçimini ciddi biçimde etkilemiştir. Kaynak kişilerden Ayten apartmana taşınınca sobasız kaldığını belirtti. Hatta bir gün eşi kış vakti elinde 100 gr kestaneyle geldiğinde dışarıdan kestane alınmasına oldukça şaşırdığını da dile getirdi. Ayten Hanım soba özlemini *"Üzerinde su kaynaması, yani çay demleyip üzerinde güzelce şurda çayını içmesi, kestane pişirmesi, patates pişirmesi... patates elimizde patladı yani, elimizde kaldı. Soba olmadığı için patatesler ziyan oldu."* diyerek ifade etmiştir.

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi soba zorluklarına rağmen sadece bir ısınma aracı değil, aynı zamanda atıkların dönüştürüldüğü, üzerinde özellikle yemeklerin hazırlandığı bir pişirme aracıdır. Kestane, patates, ayva gibi yiyeceklerin pişirilmesi ise ailenin bir soba etrafında kış gecelerinde toplanmasına vesile olduğundan önemli bir aile içi iletişim aracı gibidir. Bir başka kaynak kişi Hasan Kırçalı da kestaneleri tavada pişirdiği için çok üzülüğünü belirterek *"Sobanın tadı ayrıydı Ama kombide de her yer ısınıyor. Gecekondulu yaz için çok güzeldi"*, biçiminde ifade etmiştir. Kaynak kişilerin yorumlarından hareketle apartmanın

en çok olumlanan özelliğinin kombiyle kışın evin her yerinin ısınması olduğunu söylemek mümkündür.

Apartman türü konutların iç mekânlarına daha ayrıntılı olarak bakarak mekân örgütlenmesi ile yaşam arasındaki ilişkiyi daha derinden kavrayabiliriz. Foucault'ya göre mimari, insanların mekândaki hareketlerini önemli ölçüde etkiler; onların dolaşımlarına yön verir; hatta aralarındaki ilişkilerin nasıl tanımlanıp kodlandığını belirler. Diğer bir deyişle mimarının insan ilişkileri üzerinde oluşturuca bir etkisi vardır (Fauccoult, 2000: 34). Bu bağlamda gecekondudan apartman dairesine taşınmanın getirdiği yeni bir değişim de her odanın aynı ısıda olması ve herkesin kendine ait olan odada daha fazla yalnız zaman geçirmesidir. Kaynak kişilerin özellikle çocuklarının rahat ders çalışabilmeleri için iyi olduğunu düşündükleri ayrı odaları Sadık Kara şöyle değerlendirmiştir:

Burda daha rahatlık oluyo herkes sessiz sakin çalışıyor. Bunun ayrı odası var. Bir şey yapacağı zaman. Orda hep beraberdik mesela. Televizyonu kapat ben çalışmıyorum diyodu. Soğuk oluyodu. Burda her taraf sıcak mesela, sonra misafir geliyo bir odada oturuyon.

Görüşmeler sırasında apartman dairesinin en olumlayıcı özelliğinin bağımsız odalar oluşu sıkça dile getirilmiştir. Ancak çocukların ders çalışmaları açısından olumlanan bu özellik birlikte sohbet etme, soba başı sohbetlerini azalttığı için de bir taraftan olumsuzlanmaktadır. Sencer Ayata, gecekondunun apartmana göre küçük olduğunu ve bu tür konutlarda mekânın işlevsel ayrışmasının fazla gelişmediğini belirtir. Ayata'ya göre apartmanda farklılaşmış mekânlar hemen ön plana çıkarken gösterişçi tüketimin sergilendiği ve ailenin statü göstergelerinden bir olan salon, evrensel bir özellik olarak belirmektedir (Ayata, 1996:27). Geçekten de araştırma sırasında apartmana taşınanların salonlarına özen gösterdikleri ve misafirlerini salonlarında ağırladıkları görülmüştür. Gecekonduda salon ve oturma odası diye bir ayırım yokken apartmanda bu fark iyice belirginleşmiştir.

Sonuç olarak mekânın başlı başına kültürel dönüşümü hızlandırdığı söylenebilir. Mekân ve çevre dönüştüğünde geleneğin icra bağlamları ortadan kalktığında ister istemez gelenek de dönüşmek durumunda kalmaktadır. Gecekondudan apartmana taşınmak gecekonduda insanı için sanıldığı kadar aksine her zaman hevesle karşılanan bir durum değildir. Alan araştırması sırasında gecekondudan apartmana taşınan kaynak kişilerimizden pek çoğu gecekonduda yaşamlarını özlemle andıklarını belirtmişlerdir. Apartman gecekonduya göre mekânsal ola-

rak daha büyük, rahat ve kullanışlı olmasına karşın gecekondular tarafından çarçabuk benimsenememektedir. Gecekondularda kadın ve gelenek arasında var olan sıkı ilişki apartmana taşınıldığında en çok zorlanan kişinin de kadın olması sonucunu ortaya çıkarmıştır. Tüm bunlardan hareketle gecekondular mahalleri için apartmanların başkası tarafından biçimlendirilmiş ve yaşam alanları elinden alınmış bir konut biçimi olduğunu söylemek mümkündür. Göregenli'ye göre çevreyle başa çıkma yollarından biri, davranışlarımızı, yaşamlarımızı çevreleyen fiziksel mekâna uygun olacak şekilde değiştirmek, düzenlemek ya da düzeltmektir. Çevreyle başa çıkmada kullanılan bir diğer düzenleme yöntemi ise çevreyi insan ihtiyaçlarına ve davranışlarına daha uygun bir şekilde düzenlemek ve tasarlamaktır. Yüzyıllar boyunca insanlar, doğa üzerinde hâkimiyet yaratmak için çevrelerini yapılandırmaktadırlar. İnsanın doğa üzerindeki egemenliğinin ifadesi olan bu yapılandırılmış çevreler oluşturma süreci, günümüzde hiç kimsenin içinde yaşamaktan hoşnut olmadığı evler, mahalleler hatta kentlerin oluşmasına yol açmış, üstelik ekolojik denge bozulmuş ve neredeyse insanla çevresi bütünüyle yabancılaşmıştır. İnsanların ihtiyaçlarını daha etkili bir şekilde karşılamak amacıyla, eşya sistemlerinin düzenlenmesinden, kent planlamasına kadar en geniş anlamda, çevreyi düzenleme sürecine çevresel tasarım adı verilmektedir (Göregenli, 2010: 201). Göregenli'nin ifadeleri geleneksel kültür bağlamında düşünüldüğünde mekân tasarımlarının kültür koruma yaklaşımlarında ne derece önemli olduğu daha net görülecektir. Yıllardır süregiden geleneğin kentteki varlığı ya da yokluğu tartışmaları da mekânsal dönüşümlere bakılarak çözümlenebilir görülmektedir. Gecekonduda yaşanan geleneksel hayat ve folklorik üretimler uzun yıllar kentin tüm olumsuz baskılarına karşın ısrarla yaşatılmış, kuşaktan kuşağa aktarılmış ve korunmuştur. Ancak gecekondular kültürünün mekânsal olarak yok edilmesiyle birlikte bu zamana kadar kent eşliğinde direnmiş geleneksel kültürün apartman yaşamında ne derece sürdürülebileceği tartışılması gereken bir konudur. Bu bağlamda zamanın değişiminin mekânsal dönüşümü tetiklediği dolayısıyla da insanın geleneksel kültürü yaşama biçiminin de buna bağlı olarak farklılaştığını söylemek mümkündür.

İKİNCİ BÖLÜM

ZAMAN MELEZ ZAMANLAR: GECEKONDUDA GELENEK VE AKTARIM

*“Bir zamanı olanaklı kılan şeyin ne olduğu
ancak o zamanın bitişiinden sonra söylenebilir;
sanki kitaplaşması için zamanın ölmesi gerekir”
Certeau*

Gelenek ve modernite farklı zaman dilimlerini kullanır. Dolayısıyla köy ve kentin zamanı da farklı işler. Doğal olan, insan zamanı ve doğa zamanının da bir bütün olarak akmasıdır. Ancak modern dünyada bu hemen hemen imkânsızlaşır. İnsan medeniyet üretip doğadan kopmaya başladığı andan itibaren doğa zamanından mecburen uzaklaşmıştır. Bu anlamda insanın zamanı düz çizgisel zaman ve döngüsel zaman arasında sıkışır ve birbirine karışır. Bu sıkışma ve karışma hâli modern zamanla geleneksel zamanı harmanlayarak bir melez zaman algısı yaratır. Kent yaşamı içinde söz konusu melez zaman algısı her zaman, herkes için işlemez. Ancak köy ve kent arasında kalan bir ara mekân, bir eşik olan gecekondunun zaman akışı bu melezleşmeye daha yatkındır. Gecekonduda zaman çoğunlukla melez akar. Melez zaman tıpkı melez kültür gibi çift taraflıdır. Ne tam olarak hızlı ne de tam olarak yavaştır. Etkileşime ve değişime açıktır. Uzamsal değişimlerden etkilenir. Peter Burke, *Kültürel Melezlik* adlı eserinde, özellikle günümüzün bir karakteristiği olan alışılmadık ölçüdeki hızlı melezleşmenin bedelleri arasında bölgesel ve yerel kökenlerin yitirilmesinin de olduğunu söyler (Burke, 2011: 24). Kültürel melezleşme yerel kültürlerle ait dokuyu kimi zaman yok olma aşamasına getirdiği gibi geleneksel zaman ve modern zamanın melezleşmesi de geleneksel zaman algısını ve insan zamanıyla direk ilişkili olan geçiş ritüellerini doğrudan etkiler. Melezleşme küreselleşmeyle birlikte gündeme gelmiş bir kavramdır. George Ritzer *Küresel Dünya* adlı eserinde kültürel melezleşmeyi “dışsal ve içsel akınların karşılıklı etkileşime girmesi ve kendi unsurlarını bir araya getirmek suretiyle bir kültürel melez yaratması” (Ritzer, 2011: 272) olarak

tanımlar. Kültürel melezleşme müzik ve yemek alanlarında dünyada oldukça belirginleşmiştir. Burke bir Hint baharatı olan köriyle harmanlanmış cips, Thai saunaları, Zen Katolikliği gibi tam olarak sınıflandıramayacağımız kültürel oluşumları melezleşme için örnek olarak gösterir (Burke, 2011: 17). Genelde küreselleşmeyle birlikte anılsa da Burke melezleşmenin tarihini daha gerilerde arar. Örneğin ona göre Çin Tümkistan'ındaki camilerin İslam'ın geleneklerine uygun biçimde Çin mimarisini benimsediklerini, İznik çinilerinin özellikle lotus gibi bazı motiflerinin Çin porselenlerinden etkilenmesi ya da tam tersine Çin porselenlerinde Türk motiflerinden gelen lale motifinin bulunmasını geçmişe ait melezleşme izleri olarak yorumlar (Burke, 2011: 9). Dolayısıyla melezlik kavramı pek çok bağlama uyarlanabilir görünmektedir. Bu durumda tıpkı kültürün melezleşmesi gibi zamanın da melezleştiğini öne sürmek mümkün. Zamanın melezleşmesi özellikle bir eşik mekânı olan gecekondu bölgeleri bağlamında düşünüldüğünde anlamlı olabilir. Çünkü gecekonduda; kadınların, çocukların ve erkeklerin zamanı kentle temas ediş biçimlerine göre farklılaşır. Gecekonduda zaman ne kent zamanı kadar hızlı ve düz çizgisel ne de köy zamanı kadar yavaş ve döngüseldir. Elbette melezleşmiş zaman algısının nasıl işlediğini ve geleneksel pratikleri nasıl dönüştürdüğünü görebilmek için geçiş ritüelleri, eskiye duyulan özlem ve zamanın getirdiği teknolojik gelişmelerin karşısında geleneğin konumunu belirleyebilmek gerekir. İnsanın doğum ve ölümü arasında süregiden yaşam çevrimi döngüseldir ve doğrudan zamanla iç içedir. Zamanın melezleşmesi gecekondu folklorundaki pratik, uygulama ve ritüelleri de etkiler. Gerçek ritüel zamanı kutsal ve değerlidir. Mircea Eliade ritüel zamanı ile ilgili şunları söyler:

Ayin paradoksu aracılığıyla kutsallaştırılmış her mekân dünyanın merkezine, her ritüelin zamanı da mitsel "başlangıç" zamanına denk düşer. Kozmogonik eylemin tekrarıyla inşaatın yapıldığı somut zaman in illo tempore dünyanın kuruluşunun gerçekleştiği mitsel zamana aktarılır. Böylece, bir inşanın gerçekliği ve kalıcılığı, sadece dindışı mekânın aşkın bir mekâna (merkeze) dönüştürülmesiyle değil, aynı zamanda somut zamanın da mitsel zamana dönüştürülmesiyle sağlama almır. Her ayın, ne türden olursa olsun, sadece kutsallaştırılmış bir mekânla (yani, dindışı mekândan öz olarak farklı bir mekânda) değil aynı zamanda da bir "kutsal zaman" da, "evvel zaman içinde" (in illo tempore, ab origine), yani ayının bir tanrı, ata veya kahraman tarafından ilk olarak icra edildiği zamanda yapılmaktadır (Eliade, 1994: 33-34).

Eliade'nin ritüel zamanıyla ilgili söyledikleri gecekondu bağlamında değerlendirildiğinde evlerin inşa süreçlerinde atalardan kalma yöntemlerin kullanılması ve geleneksel mimarının bir biçimde tekrar

edilmeye çalışılması önem kazanır. Ancak gecekonduda köydeki malzemelere ulaşmak ve güçlü maddi sıkıntılar nedeniyle ata yöntemlerini kullanmak her zaman mümkün olmaz. Bu da yine ritüel zamanını kırar ve melezleştirir. Bu bağlamda gecekonduda yaşamı, insan ve zaman arasındaki ilişkiyi iyi kurgulamak gerekir. Kitapta, alan çalışmasından elde edilen verilere dayanarak zaman kavramına üç boyuttan yaklaşılmıştır. İlk olarak gecekonduda insanın belleğinde geçmişin bir izi ya da geçmişe duyulan bir özlem olarak duran nostaljik zaman algısı kaynak kişilerin anlattıkları köy hikâyeleri üzerinden çözümlenmiştir. Ardından kent eşiğinde duran gecekonduda yaşamının döngüsellliği geçiş ritüelleri ve doğa zamanı üzerinden okunmuştur. Üçüncü olarak ise modernizmin düz çizgisel zamanı içinde yaşayan kentin ve teknolojik gelişmelerin zaman içinde gecekondudaki geleneksel pratikleri ve kültürün kuşaktan kuşağa aktarımını nasıl etkilediği ele alınmıştır. Her üç boyutta da zamanın gündelik yaşam pratiklerine ve geleneksel uygulamalara etkisi sorgulanmıştır. Böylece gecekondudaki melez zaman algısı kaynak kişilerin yönlendirmesiyle birlikte çözümlenebilmiştir.

Giddens, bütün modernlik öncesi kültürlerin zamanı hesaplama tarzlarına sahip olduklarından söz eder. Giddens takvimin, yazının bulunuşu gibi tarıma dayalı devletlerin ayırt edici bir özelliği olduğunu fakat, gündelik yaşamın kuşkusuz toplumun çoğunluğu için temelini oluşturan zaman hesabının, zamanı daima uzama bağladığını ve genellikle kesinlikten uzak ve değişken olduğunu söyler. Giddens’a göre kimse o günün tarihini diğer toplumsal ve bölgesel işaretlere bakmadan söylemezdi; “ne zaman”, hemen hemen evrensel olarak, ya “nerede” ile ilişkilendirilirdi ya da düzenli doğal olaylarla tanımlanırdı (Giddens, 2004: 25). Giddens’ın modern öncesi toplumlar için söylediklerine benzer ifadeleri Eliade döngüsel zaman kavramı içinde ele alır. Mircea Eliade, geleneksel toplumları incelerken kendisini en çok özellikle somut, tarihsel zamana karşı başkaldırımları, şeylerin başlangıcının mitsel zamanına, “büyük zaman” a periyodik dönüş için duydukları özlemin etkilediğinden söz eder (Eliade, 1994: 7). Gerçekten de geleneksel toplumlar için döngüsel zaman önemlidir ve zaman hep ilksel zamanda asılı kalır. Eliade bu durumu “her şey her an kendi başlangıcında yeniden başlar” diyerek ifade eder. Eliade’ye göre geçmiş geleceğin bir ön-biçimlenişinden ibarettir; hiçbir olay geri çevrilemez değildir, hiçbir dönüşüm nihai değildir. Bir anlamda, dünyada yeni hiç bir şeyin olmadığını söylemek mümkündür, zira her şey aynı ilk prototipin tekrarından ibarettir; bu tekrar arketipik jestin ilk gösterildiği mitsel anı güncelleştirerek dünyayı sürekli başlangıçların aynı gündoğumu anında tutar (Eliade, 1994: 92). Bu durum şüphesiz sürekli değişen ve hıza bağımlı çizgisel kent zamanı ile bütünleşemez. Bu iki zamanın kent

sınırlarındaki uzamsal ve mekânsal teması ise kırılmaya ve melezeleşmeye neden olur. Giddens geleneksel kültürlerde geçmişe, önceki kuşakların deneyimlerini içerdiği ve sürdürdüğü için saygı gösterildiğini ve simgelerine değer verildiğini söyler. Gelenek, düşünümsel davranış izlenmesiyle topluluğun zaman-uzam düzenlenmesinin bir araya getirilme tarzlarından biridir. Yine gelenek, belirli bir etkinlik ya da deneyimi yinelenen toplumsal uygulamalarla yapılanmış olan geçmişin, bugünün ve geleceğin sürekliliği içine yerleştirilen bir zaman ve uzam kullanma yoludur. Bütünüyle durağan da değildir, çünkü kültürel mirasını kendinden önce gelenlerden devralan her yeni kuşak tarafından yeniden icat edilmek zorundadır. Gelenek, değişimin herhangi bir anlamlı biçime sahip olabileceği birkaç ayrılmış geçici ve uzamsal sınırın bulunduğu bir bağlama ait olduğundan, değişime çok fazla bir direnç göstermez (Giddens, 2004:42). Giddens'ın geleneğin dönüşüme direnmeişinin onun doğasından kaynaklandığını söylemesi alan araştırması sırasında da gözlenmiştir. Gecekondu da gelenek bir yandan yüzyıllara direniyor gibi dururken diğer yandan hızlı bir dönüşümün telaşını kent zamanına uydurmaya çalışır. İşte alan çalışması sırasında tam da bu telaşın seyri gözlenmiştir.

Eşiğı Geçmek: Gecekondu da Zaman ve Ritüel

Modern kimlik inşasında geleneksel geçiş ritüelleri yavaş yavaş önemini yitirmekte ve yerini modern kimlik inşası için gereken yeni ritüellere bırakmaktadır. Ancak hâlâ kentten farklı bir zaman algısıyla yaşayan gecekondu insanı için doğum, ölüm, evlilik, askerlik gibi geleneksel geçiş ritüellerinin pek çoğu topluluğun bir parçasına dönüşebilmek ve kabul görmek için gereklidir. Alan araştırması yapılan gecekondu bölgelerinde hâlâ pek çok geleneksel uygulamanın canlı bir biçimde sürdürüldüğü ve kuşaktan kuşağa aktarıldığına tanık olunmuştur. Gecekondu insanı için evlilik, doğum ölüm, askere gitme gibi uygulamalar hem bir araya gelme hem de eşiğin geçilmesi için yapılan uygulamalardır. Gecekondu insanı için evli olmak, askere gitmiş olmak, çocuk sahibi olmak kent insanı için olduğundan çok daha fazla geleneksel uygulama içerir. Erginleme ritüelleri olarak da bilinen geçiş ritüelleri Mauss'un da dediği gibi yerel kültürel düzene bağlı ve onunla değişebilen bir şeydir (Mauss, 2005: 365-386). Mekânsal ve zamansal değişimlere bağlı olarak erginleme biçimleri de ona bağlı yapılan uygulamalar da değişmektedir. Yapılan alan çalışmasında köyden kente göç eden gecekondu sakinlerinin geçiş ritüelleri ve erginleme ile ilgili uygulamaları köy-kent, modern ve geleneksel ilişkilerin birbirleriyle zaman içinde nasıl örtüş-tükleri dikkate alınarak incelenmiştir. Bu bağlamda yapılan çalışmada öncelikle doğum, beşik görme, evlenme, duvak açma, sünnet, asker

uğurlama ve ölümle ilgili uygulamalar tespit edilmiş ve bunların zamana bağlı dönüşümleri melez zaman kavramı etrafında tartışılmıştır.

İnsan yaşamı zamana bağlı döngüsel hareketlerle ilerler. Doğum ve ölüm arasında geçiş ritüellerini, geleneksel yaşam biçiminde bireye hayatının dönüm noktalarında toplum tarafından verilen destek biçiminde değerlendirmek mümkündür. Öncesi ve sonrası arasında yaşam biçimi açısından önemli ölçüde farklılık olan süreçler özellikle geleneksel yaşam biçimlerinde dikkatli bir biçimde izlenir ve bu geçişlerin geleneğe uygun olarak gerçekleşmesine önem verilir. Bu bir anlamda bireyin erginlenme sürecinde yaşayacağı değişimi kabul etmesi bir anlamda da içinde bulunduğu bağlama bu değişimin haber verilmesi olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle doğum, düğün, ölüm olarak temel hatları belirlenen ve bu ana süreçler arasında gerçekleşen kırklama, diş hediği, duvak açma, damat giydirme, sünnet, askerlik, ölü gömme gibi önemli erginleme süreçleri geleneksel yaşam içinde titizlikle takip edilmektedir.

Erginleme bireyin ve topluluğun derin dönüşümünü gerektiren sancılı, sınavlarla dolu zorlu bir süreç olarak değerlendirilir. Mircea Eliade, felsefi anlamda erginlemenin varoluş durumundaki temel değişikliğe denk olduğunu söyler. Erginleme sırasında birey erginleme öncesinde sahip olduğu kendinden tamamen farklı bir şeye dönüşür; erginlenmiş birey artık tamamen başka bir şeydir. Eliade ilkel kabilelerde erginlemenin yeni yetme bireyi topluluğun kültürel ve manevi alanına kabul edileceği değerlerle tanıştırdığını söyler. Birey erginlendikten sonra artık topluluğun sorumlu bir bireyine dönüşür (Eliade, 1994: 10). Geleneksel toplumlarda erginleme bireyin yaşam boyu hazırlandığı bir süreç olarak nitelendirilebilir. Birey kendini topluluğa kabul ettirmek, kutsal bilgiye erişebilmek ve yetişkin olabilmek için Eliade'nin de belirttiği gibi uzun bir hazırlık döneminden geçirdi (Eliade, 1994: 10). Söz konusu hazırlık dönemi bireyi erginleme ritüeli için güçlendirirken aynı zamanda bireyi kendi topluluğuna ait tüm kutsal geçmişinin de bir parçası yapardı (Eliade, 1994:15). Geçiş ritüelleri konusunda uzman bir başka araştırmacı Arnold van Gennep ise "geçiş ayinlerini her bir yer, durum, toplumsal konum ve yaş değişikliğine eşlik eden ayinler" olarak görür. Gennep'e göre bu süreç üç aşamalıdır. 1. Geçiş ayinindeki kişi ya da grubun eski durum ya da konumundan kopması yani ayrılık. 2. Kişi ya da grubun önceki durum ya da konumdan ayrılıp kendisiyle henüz bütünleşmediği ara evre, bir çeşit araf yani eşik (liminal). 3. Birey ya da grubun yeni durum ya da konumuna erişmesi ve bunun toplumsal olarak onaylanması yani bütünleşme (Gennep: 1992, 23). Gennep'in sözünü ettiği üç aşamadan ikinci aşama yani eşik aşaması gecekondü kültürü bağlamında özellikle önemsenmesi gereken bir evre olarak karşımıza çıkar.

Çünkü gecekondlu kültüründeki zaman algısı melez ve eşikte bir zaman algısı olarak karşımıza çıkar. Köyden kente geldiklerinde tıpkı köyde olduğu gibi geleneklerini sürdürmeyi deneyen gecekondlu sakinleri bunu kısmen başarmış görünmektedirler. Elbette kent kültürüyle temasın getirdiği kimi amorf yapılar gözlenmiştir ancak gecekondlu insanı esas kırılmayı bir kuşak sonra farklı bir yaşam çevrimine uyum sağlamak zorunda kalarak yaşamıştır. Alan araştırması boyunca gecekondudan apartmana taşınmanın gecekondlu sakinlerinin geçiş ritüelleriyle olan pratik ilişkilerini de dönüştürdüğü gözlenmiştir. İlerleyen bölümlerde yapılan gözlemler ayrıntılı olarak çözümlenecektir.

Günümüzün gerek popüler gerek bilimsel çalışmalarında sıkça gündeme gelen kentteki “bireyin yalnızlaşması” durumu özellikle sözü edilen geçiş süreçlerinin atlanmasına ve uygulama biçimlerinin değişmesine neden olmuştur. Bu açıdan değerlendirildiğinde gecekondlu mahallerindeki yaşam biçimlerinin kent merkezine görece henüz “topluluk” anlayışını yitirmediği ve geçiş ritüellerini uygulamaya devam ettiği görülür. Gecekondlu mahallerinin köyden kente gelirken beraberinde geleneklerini de getiriyor diyerek eleştirilmesinde en büyük etkenlerden biri de doğum, düğün, ölüm gibi ritüellerin canlı bir biçimde yaşatılıyor olmasıdır. Halk kültürünün bağlamsal göçü irdelendikçe folklorun işlevsel alanlarındaki dönüşümü de gözlemek mümkün olur. Örneğin William Bascom, folklorun kültürün istikrarını sürdürmesi için önemli bir mekanizma olduğunu söyler. Bascom’a göre folklor genellikle gelenekleri ve ahlaki standartları telkin etmek, yetişkin olduğunda, uygun davrandığında övgüyle ödüllendirmek, yoldan çıktığında küçümseme ya da eleştiriyile cezalandırmak, kurumlar ya da âdetler sorgulandığında ya da onlarla mücadele edildiğinde akılcılığı sağlamak, onlara oldukları gibi yetinmeyi önermek ve günlük yaşamın zorluklarından eşitsizliklerinden ve adaletsizliklerinden telafi edici bir kaçış sağlamak için kullanılır (Bascom, 2010: 83). Bascom’un sözünü ettiği bu işlevlerin büyük bir kısmı bireyin topluluğun sorumlu ve geçerli bir üyesi olarak sayılabilmesi için gereken erginleme biçimleriyle sağlamlaştırılır. Bu bağlamda kentteki erginleme biçimleri dönüştükçe işlev ve bağlamların da dönüşüm geçirdiği görülür. Örneğin kırsal alanda geleneksel bir tarım kültüründe bir erkeğin yetişkin olduğunun önemli göstergelerinden biri avlanmak, evlenmek ve soyunu devam ettirmektir. Erkek bu davranışları atalarından gördüğü gibi başarıyla devam ettirdiğinde övgüyle ödüllendirilirken topluluğun huzurunu kaçırان bir davranış sergilediğinde topluluktan tecrit edilebilirdi. Bu bağlamda folklor birbiriyle sıkı gündelik ilişkiler içerisinde olan topluluktaki bir bireyin davranışlarını kontrol eden güçlü işlevi kent ortamında ister istemez biçim değiştirmek durumunda kalmıştır. Kent ortamında insanlar arasında zayıfla-

yan geleneksel ilişki ağları bireyin topluluk tarafından sıkı bir biçimde kontrolünü de engellemektedir. Bunun yerine birey iş yerinde sıkı bir denetim altındadır ve iş arkadaşları ve iş dışı sosyal çevresi tarafından, medya ve internet üzerinden sıkı bir denetimden geçer. Oysa yapılan alan araştırmasında gecekondü bölgelerinde durumun bunun tam tersi olduğu gözlenmiştir. Gecekondü yaşamında doğum da düğün de ölüm de hâlâ topluluğun bir parçasına dönüşmek için gerekli ve geçerli pratiklerdir. Alan araştırması yapılan mahallelerde hâlâ en büyük yaşam telaşının oğlan ya da kız evlendirmek, torun sahibi olmak, askere göndermek gibi geleneksel kültür kodlarına dayandığı gözlenmiştir. Öyle ki görüşme yapılan kaynak kişilerin pek çoğunun çocuklarının geleceği için okul ya da iş kaygısından çok evlendirme kaygısı güttükleri gözlenmiştir. Geleneksel toplumlarda yaşam zürriyetin devam etmesi üzerine kuruludur. Bu bağlamda araştırma yapılan gecekondü mahallelerinde de aynı bakış açısının devam ettiğini söylemek mümkündür. Evliliklerin büyük çoğunluğu hâlâ görücü usulü yapılmakta ancak gençlere belirli bir süre görüşme imkânı da sağlanmaktadır. Gençler okulları bitir bitmez hatta kimi zaman bitmeden de aileleri tarafından evlenmeye teşvik edilmektedirler. Alan araştırmasında görüşülen kaynak kişilerden Nursel Bölükbaş kızını evlendirme hikâyesini şu biçimde aktarmıştır:

“Kız üniversiteyi bitirdi. İş bulamadı. Bir sene öyle boş kaldı. Böyle bunalıma girmiş gibi bir şey oldu. Bir şirkete girdi. Geç geldi. Erken gitti sonra biz de pek istemedik. Sonra devamlı memur şeylerine dilekçe veriyordu. Önce evlenmek istemiyodu. Biz biraz ısrar ettik yaşın geldi bak artık evlen dedik. Sonra bunlar bir görücü usulü bize geldiler iki kişi. Bir komşu getirmiş. Günlük geldiler, günlük geldiler. Biz yok dedik oğlumuz asker o olmayınca olmaz. Biz kendimiz he demeyiz. Kardeşi askerden gelsin sonra dedik. Sonra konuştular ettiler. Biz de isteyesi olduk. Sonra konuş dedim ben kıza. İki ay konuşun. İki aydan fazla uzatırmadım. Ne de olsa burası gecekondü yeri şimdi laf çıkar söz olur. Sonra evlendirdik işte. Şimdi torun var iki tane.”

Nursel Hanım'ın kızının evlenme hikâyesinde dikkat çekici birkaç nokta var. Bunlardan bir tanesi kızını okulu bitirir bitirmez evlendirmek istemesi ve bunun için kızını teşvik etmesi. Alan araştırması yaptığımız bölgelerde ikinci kuşak gecekondü sakinlerinden kız çocuklarının çoğunun en fazla lise eğitimi aldıkları görülmüştür. Üniversiteye giden kız çocuğu sayısı oldukça azdır. Ancak görüşme yapılan mahallelerdeki kızlar, üniversiteye gidip kentle temasları artsa bile eşleriyle görücü usulü evlenirler. Nursel Hanım'ın kızı da bunlardan biridir. Bu da genç kızın zamanı kent zamanına koşut işlese bile geleneksel kod ve davranışlar söz konusu olduğunda zamanın döngüsel aktığını gösterir. Ay-

rica Nursel Hanım'ın kızına müstakbel eşiyle görüşüp anlaşması için iki ay süre tanınması da aslında geleneksel kodlara aykırı bir durumdur. Burada da zaman bağlı bir biçimde evlilik öncesi eşlerin birbirleriyle olan ilişki pratiklerinin melezleştiğini ve melez bir zaman algısıyla işlediğini söylemek mümkündür. Kaynak kişilerden Hacer Karcı'nın 32 yaşındaki oğlu Suat da henüz evlenmemiştir. Hacer Hanım'a evlilik hakkındaki düşünceleri sorulur sorulmaz konuyu evli olan iki çocuktan önce Suat'a getirmesi de yine bu bağlamda okunabilir. Suat'ın evlenmeyişinden uzun uzun şikâyet eden Hacer Hanım lafın sonunda dönüp

“E valla hoca hanım yok mu etrafında helal süt emmiş bir kız benim şu oğlanı evlendirsek. Ben artık şaştım da kaldım kimi gösterdimse beğenmiyor. Yakında konu komşu laf söz edecek. E bekâr oğlan deyip kapıyı kapatacaklar, karılarını kızlarını konuşturmayacaklar. Ben pek üzülüyüm. Valla depresyon mu ne işte ondan olmuşum. El içine çıkamayacam artık. Hocaya da gittim kaç kere hani üstüne biri bişi mi yaptırdı diye ama yok fayda vermedi.”

Hacer Hanım'ın bu cümleleri de yine gecekondu bölgesinde evliliğin hâlâ topluluğa kabul edilmek için önemli olduğunun bir göstergesidir. Geleneksel toplum toplumsal cinsiyet rollerine koşut olarak hem erkek hem de kız çocuğuna belirli bir yaştan itibaren topluluğun ve soyun devamlılığını sağlayabilmek için normatif kurallar dizgesi uygular ve bunlar içinde evlilik başattır. Hacer Hanım'ın oğlunun evlenmemesinden kaynaklanan sıkıntılı durumu, onun mahallede dışlanacağı korkusuyla birleşir. Bu aslında Hacer Hanım'ın Suat'ın kolektif kimliğin ve normatif kuralların belirlediği sınırların dışına çıkmasını arzu etmemesinden kaynaklanır. Hacer Hanım'ın durumu farklı mahalleden kaynak kişilerden Kerime Ünver'in oğullarıyla ilgili dile getirdiklerinde de görülür. Kerime Hanım oğullarının evlenmediğinden şikâyet eder ve şunları ekler:

Bak ben 52 yaşıdayım. Daha çocuklarım evlenmedi. Evlendiremiyoruz bunları. Yarın bir gün göçüp gideceğiz. Daha evlenmiyorlar. Ben de arıyorum ama kendi bulsaydı benim işime daha iyi gelirdi. Bulamadı saf oğlum. Bi tane vardı Amasyalıydı. Bununla üç yıl dört yıl konuştu. Ama kız belki iyiydi de ama ablası yaptı yapacağını. Oğlan soğudu. Ablası aralarını bozdu. Akrapadan alalım istedim ben aslında yok dedi, e köyden alalım o zaman bak el kızından hayır gelmez dedim yok. Hayırlısı olsun. Artık zaman değişti zaten nasıl mutlu olacaklarsa öyle olsun. Allah cümlesine versin içinde bizimkilere de versin.

Kerime Hanım bunları söylerken aynı ortamda bulunan alan kolaylaştırıcısı Gonca Hanım da kendisine onay verip aynı dertten mustarip ol-

duğunu belirtmiştir. Hâlâ üniversite mezunu iki oğlu bekâr olan Gonca Hanım için oğullarının evlenmemiş olması işsiz olmalarından daha önemli bir sorundur. Kerime Hanım'ın sözlerine karşılık Gonca Hanım da şunları dile getirmiştir:

“Yaa sorma valla bizimkilerin de yaşları geçti valla artık tohum kaçtılar. Bunların emsalleri çoluk çocuk sahibi oldu. Erken kalkan yol alır derler daha bizimkilerde hiçbi hareket yok. Bi de diyom getiriverirlerse bilmediğimiz bi kız. Artık kaderimize razı olacak mecbur bunlar mutlu olsun da. Şimdi zaman değişti tabi. Evvelki gibi değil. Ama bizim zamanımızda böyle yoktu. Annen baban ne derse ona he derdin. Ben evlendiğimde 18 var mıydım hatırlamıyorum. Birgün geldiler aha Gonca seni Arif'e vermişler dediler. Sonra evlendik işte.”

Gonca Hanım'ın ve Kerime Hanım'ın diyalogları gelenek modernleşirken insanın çektiği sancı ve duyduğu kaygıya dair iyi birer örnektir. Kaynak kişilerin kaygıyla karışık hissettikleri kabulleniş durumu ilginçtir. Çocukları kentle temas etmiş gecekondlu sakinleri bir yandan çocukları için kendi geleneksel yaşam çevrimlerini öngörmekte bir yandansa aslında onların kendi zaman dilimleri olduğunu ve bu zaman diliminin kurallarının kendilerinininkiyle uyuşmadığını kabullenmektedirler. Bu ilk katmanda kuşak çatışması olarak yorumlanabilir ancak bu durumun farklı bir boyutunun geleneksel kodlarla modern dünyanın temasından kaynaklanan melezleşmeden kaynaklandığı da iddia edilebilir.

Görüldüğü gibi alan araştırması sırasında görüşülen kaynak kişilerin büyük oranda geçiş ritüellerine bağlı kaldıkları tespit edilmiştir. Gecekondlu sakinlerinin kentin yeni geleneklerini yerine getirseler bile geleneksel yöntemleri de bir biçimde sürece dâhil ettikleri görülür. Örneğin kaynak kişiler arasında *düğünde davetiye bastırmanın yanında yakın çevreye okuntu dağıttığını* ifade edilmesi, bir başka kaynak kişinin *salon tutuldu ama yine de konu komşuya karşı bir davul çalındı* biçimindeki ifadeleri de kentin geleneksel öğeleri yutma çabasına karşı gecekondlu folklorunun sürdürülebilirlik mücadelesi gibidir. Ayrıca gecekondlu zamanının melezleşmesine de iyi bir örnek olarak gösterilebilir. Geçiş ritüelleri bebeklikten yetişkinliğe ilerleyen süreçte insanın tüm hallerini yansıması nedeniyle toplum tarafından bireye verilen bir destek gibidir. Bu açıdan yaklaşıldığında dayanışma kültürünün çok yoğun olarak deneyimlendiği gecekonduda bu süreçlerin belirgin biçimde işlediği görülür. Ancak bu süreç gecekonduda ritüel zamanını melezleştirmiştir. Kentle temas eden genç kuşak bir yandan geleneksel kodlara bağlı bir yandan ise modern olana heveslidir. Bu ikilem döngüsel ritüel zamanı ve çizgisel kent zamanını harmanlamış ve kimilerinin kitsch olarak nitelendirdiği görüntülerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

“İşiniz Bitmesin, Suyunuz Yetmesin”:**Gecekondu Al Kızları ve Al Ocakları**

Geçiş ritüelleri doğumla başlar; doğum hem anne hem bebek hem de toplum için çok katmanlı bir geçiş aşamasıdır. Bebeği doğuran kadın için ayrı, bebeğin babası olan erkek için ayrı, bebeğin yakınları için ayrı, bebek içinse daha farklı bir süreçtir. Çok katmanlı bu karmaşık olay etrafında, anlatı, uygulama ve ritüel aşçısından halk bilimini ilgilendiren pek çok olay gelişir. Bu bağlamda öncelikle doğum ve doğum etrafında gelişen ritüel pratiklerine, anlatılara ve bunların gecekondu kültüründeki yerine bakmak uygun olacaktır.

Al, alkarısı, alkızı, almız, albış, abası gibi adlarla anılan bir ruhun yeni doğum yapmış kadınlara musallat olduğuna ve ciğerlerini sökerek bir suya çalıp yediğine dair inanışlarla ilişkili olarak anlatılan efsaneler, Anadolu’nun pek çok yöresinde bulunmaktadır. Bu inanışların kökeni şamanik dönemlerde aranır. “Ateşle ilişkilendirilen kötü bir kadın cinin” lohusa kadını ve bebeği basıp öldürdüğü inanışı, Orta Asya’da oldukça yaygındır. Anadolu’da da pek çok örneğine rastlanan anlatıların karakteristik örneklerinden biri şöyledir:

Hanımı yeni doğum yapmış olan bir adam, odaya giren alkarısını görür. Alkarısı, lohusanın ciğerini çıkartmak için uğraşırken, bir iğne bulup, bunun göğsüne saplar. İnsan şekline dönüşen alkarısı, göğsündeki iğneyi çıkartması için adama yalvarır. Çünkü kendisi iğneyi çıkaramaz ve çıkaramadığı için de, kendi taifesine dönemez. Alkarısı, o ailenin işini yapmaya başlar. Bu, çok güzel hızlı bir iş yapar. Evin bereketi, gün geçtikçe artar. Birgün, ev sahipleri ile ekmek yapmaya başlayan alkarısı, su getirmek için kuyu başına gider. Orada oynayan çocuklardan birine, göğsündeki iğneyi çıkarması için yalvarır. Çocuk iğneyi çıkarınca, kadın yedi yıl hizmet ettiği eve doğru; “Evinizde hiç su bulunmasın; paranızın sayısını hiç bilmeyesiniz ve yaz – kış evinizden odun eksik olmasın” der, sonra da çocuklara; suya atlayacağını, eğer suyun üzeri kan olursa, yakınlarının kendisini öldürmüş olabileceğini söyler. Alkarısı suya atlayınca, suyun üzeri kanla dolar. O günden sonra da, bu ailenin evinde hiç su bulunmaz, paralarının sayısını bir türlü öğrenemezler ve yaz - kış odunları hiç eksik olmaz (Şimşek 1990: 539).

Alkarısının “lohusanın ciğerini çıkarmaya çalışması”, “üzerine saplanan iğne ile ya da saçından çıkarılan tarak ile kadın hâline dönüşüp evin hizmetinde kullanılması”, “yedi gibi formülistik bir sayı kadar hizmet edip daha sonra çocukları kandırarak ya da yalvararak taifesinin yanına dönmesi”, “ancak suya girişiyle birlikte her yerin kan olması(taifesi tarafından öldürülmesi),” “hizmet ettiği eve beddua etmesi ya da öz-

gürlüğü karşılığında evin yedi sülale sonra bile doğum yapan kadınlarına dokunmamayı taahhüt etmesi" hemen hemen bütün anlatılarda az çok farklılık göstererek kendisine bir yer bulur. Anlatılardaki ve dolayısıyla inanıştaki bu kalıplaşmışlık ve bir elden çıkmışçasına üslup, inancın "bütünlüklü" bir yapı gösterdiğini ortaya koyar.

Alkarısı, "lohusalara musallat olup ciğerlerini suya atma," "yollarda yolcuların yolunu şaşırtma," "uyuyan kişiyi uykuda basma," "ahırlardaki atları koşturma ve yelelerini örme" gibi eylemlerde bulunur (İnan 1998: 261). Ahırdaki atlara musallat olmasının dışında musallat olduğu lohusa, yolcu ve uyuyan kişi bir eşik zamanındadır. Kadınlıktan anneliğe geçiş eşiğinde bulunan lohusa, bir yerden başka bir yere giden yolcu, "yarı ölüm olarak" nitelendirilen uyku sırasında ruhun bu dünyadan ayrılmasıyla ne bu dünyada ne de öte dünyada olan uyuyan kişi hepisi "eşikte" bir durumda alkarısı tarafından rahatsız edilir. Alkarısının "vücuduna iğne batırmak", "başındaki tarağı çekip almak" suretiyle "erkekler" tarafından "kul, köle" edilmesi ve "kendi soyundan kimseye zarar vermemesi" şartıyla serbest bırakılması da eril dilin neticeleri olarak yorumlanabilir (Boratav 1973: 114-115).

Şamanik inançlardan ateş kültüyle bağlantısı olduğu düşünülen alkarısı inancı, Türk mitolojisindeki kötü ruhlarla da ilişkilendirilir. İnan, Tanrı tarafından yerin altına gönderilen ve kendi ruhlarını kendisinin yaratmasını söylemesi üzerine Erlik'in eline çekiç, körük ve örs aldığını ve bunlarla kötü ruhlar yaratmaya başladığını belirtir. Erlik, "bir vurur, kurbağa çıkar, bir vurur yılan çıkar, bir vurur ayı çıkar, bir vurur domuz çıkar, bir vurur "albıs" çıkar" (İnan 2000: 17-18). Bu anlatıda albıs, "ateşten yaratılan kötü bir ruh" olarak ifade edilmektedir.

Ancak İnan, ateş kültüyle ilişkilendirdiği bu ruhun; daha sonra yazdığı "Albastı-Alkarısı Üzerine Bir Etüd" başlıklı makalesinde Ulla Johansen'in yaptığı bir araştırmadan yola çıkarak bu inanışın ateşle ilişkili olmadığını Hindu-Cermen uluslarından geçmiş olan "Alp" ruhu hakkındaki bir inançtan kaynaklandığını ifade eder. Alp+bastı şeklindeki söyleyişin zamanla "Albastı"ya dönüşmesi ihtimalinin kuvvetli olduğunu belirtir (İnan 1962: 2826). İnan, "lohusalara musallat olan bu kötü ruhun Çin Seddi'nden Akdeniz kıyılarına, buz denizinden Hint'e kadar yayılarak Türk folklor ve hurafelerinde Al karası, albastı, albıs, almıs adlarıyla yer aldığını" belirtir (İnan 2000:169). Ayrıca İnan, Urenha-Tuba Türklerinin, şaman dualarında bu ruhtan yardım istediklerini, Kırgız- Kazak Türklerinin anlatılarına göre, kara albastı ve sarı albastı olmak üzere iki çeşit albastı olduğunu; sarı albastının, hocanın ya da kamın duasıyla, kara albastının ise ancak ocaklı olan birinin sayesinde kaçtığını ayrıca Albastının keçi ya da tilki suretinde görünebilen bir

varlık olduğunu aktarır (İnan 2000:169,173). İnan'a göre Altaylı boylar da ve Kırgızlarda doğum saati yaklaşınca, oba yahut oymak kadınları, loğusanın evine toplanırlar. Tecrübe görmüş bir kadın ebe (ineci), vazifesini görür. Çadırın tam orta yerine (ateş yakılan yerine) bir direk yerleştirerek ona bir urgan bağlarlar. Bu urganın bir ucu duvara bağlanıp lohusanın koltukları altından geçirilir. Kadın çok ıstırap çekmeğe başlarsa albastı yahut al karısı denilen kötü ruhun loğusaya musallat olduğuna hükmederler" (İnan 2000: 169).

Boratav ise "çocuk ve özellikle loğusa için en büyük tehlikenin albastı olduğunu, bu varlığın, Al-Karısı ve Al-anası diye de adlandırıldığını ve kırk basması hastalığının da Al basmasıyla aynı nitelikleri gösterdiğini söyler (Boratav 1973:154). Boratav, Al-Karısı'nın loğusanın ciğerini söküp götürdüğünün, kendini ve çocuklarını bununla beslediğinin sandığını; bu nedenle türlü tedbirlerle loğusanın ve yeni doğmuş çocuğun korunmasına dikkat edildiğini hatta bu nedenle lohusaya gelincik, meyan kökü şerbeti gibi kırmızı renkte şeyler içirme, odasında demir bulundurma ve özellikle onu yalnız bırakmama gibi tedbirler alındığını ekler (Boratav 1973: 78). Şükrü Elçin de Alkarısı uygulamaları ile ilgili şunları söyler:

"kadının bulunduğu yere bir at getirilir, ata arpa verilir. Atın arpa yerken çıkardığı sestten al karısının ürküp kaçacağına inanılır. Atın geminin içeri getirilmesi de işe yarayabilir. Yaşlı kadınlar, uydurma kelimeler söyleyerek al karısını o ortamdan kaçırmaya çalışırlar. Alkarısının boş gitmemesi için de kara bir tavuğu kesip bacaya atarlar" (Elçin 2004: 355).

Acıpayamlı, alruhunun doğuş yerinin bazı bilginler tarafından Orta Asya olarak kabul edildiğini, bu karakterin doğu ve kuzey Türklerinin mitolojisindeki "Şürelî, Biçura, Su Anası cinleriyle" benzerlik gösterdiğini ve bu ruhla ilgili anlatılanların bütün Türk topluluklarında benzer özellikler gösteren "bütünlüklü" bir anlatım oluşturduğunu ifade eder. Ancak bu ruhun, Ermenilerin Armoz, Gürcülerin Tarmod ve Ali, Arapların Ebullibat, Et Tabia ve Um Eç Çıbyan ruhlarıyla da bağlantılı olarak düşünülebileceğine dikkat çeker (Acıpayamlı 1961: 81).

Al kelimesinin ateşle bağlantısının kurulmasıyla ateş kültüyle ilişkilendirilen Alkarısının "iğne" ile ruhunun ele geçirilmesi, ateşi kontrol etme yeteneğine sahip olan "demirden" korkması şeklinde okunabilir. Ateşi kontrol edebilen demirci adam, demir iğne ile Alkarısını evine hizmetkâr eder. "Demircilerle şamanlar aynı yuvadan çıkar" şeklindeki Yakut atasözü şamanlar ve demirciler arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarır. Mircea Eliade, "demircilerde hastalıkları iyileştirme, hatta geleceği bilme gücü olduğunu ifade eder (Eliade 2006: 512). Demircilerin ateşi

kontrol edebilmeleri ve madenleri eritme, onlara şekil verme becerileri şamanizmde büyümlü bir durum olarak görülür:

“Ateşe söz geçirebilmesi” ve özellikle madenler üzerindeki sihirli güçleri yüzünden, demirciler her yerde korkulan ve çekinilen büyücüler olarak tanınmışlardır; bu nedenle onlara karşı tutum ve davranışlar çelişkili ve çift anlamlıdır: Hem küçümsenir, hem de saygı görürler (Eliade 2006: 514).

Şamanik dönemde korkulan bir karakter olan demircilerin, Anadolu’daki anlatılar ve inanışlar dikkate alındığında “demiri (iğneyi) elinde bulunduran kişiden korkma” biçimine büründüğü söylenebilir. Alkarısından korunma önlemi olarak, lohusanın yastığının altına “bıçak” ve “orak” gibi madenlerden eritilerek yapılmış eşyaların konulması da bu bağlamda değerlendirilebilir.

Alkarısı ile ilgili efsanelere bakıldığında Alkarısının “su kenarlarında yaşadığı”, “tutsaklıktan kurtulduğunda suya girdiği ve taifesi tarafından öldürüldüğünden suyun yüzeyinin kırmızı olduğu” ifade edilmektedir. Sibel Özbudun Alkarısını bu bağlamda “*nymph*”lerle ilişkilendirmektedir. Dişiliğin, “tarımın ortaya çıktığı neolitik dönemden itibaren, ekim ve hasat faaliyetlerindeki başat rolü nedeniyle” bereket düşüncesiyle ilişkilendirildiğini ifade etmektedir. Özbudun, alkarısı yakalandığında tutulduğu eve bereketin geleceği inancının da yine bu bereket kültürüyle ilişkili olduğuna değinir (Özbudun 1998: 223). “Ek-mek pişirmeye başladığında tekne (o istemedikçe) hamurun bitmemesi,” “yayık yaydığında yağı küplerin almaması,” “ambara, dolaba, torbaya vb. onun eliyle konulup doldurulan zahirenin hiç tükenmemesi” ve “bir kap pişirip bir sürü insanı doyurması” gibi anlatılar alkarısının “bereket kerametleri” olarak değerlendirilebilir. Lohusaya ve bebeğe zarar vermek suretiyle “soyun devamı ve bereketi için tehdit oluşturan” alkarısı, “iğne yardımıyla ele geçirildiğinde” evin bereketini arttırıcı bir figüre dönüşür. Alkarısının bereket sayılan bütün işleminin kadına biçilen toplumsal cinsiyet rolleriyle örtüştüğüne dikkat çekmek gerekir. Ancak yalnız bununla da kalınmaz. Alkarısının görünüşü de değiştirilir. Anlatılardan yola çıkarak alkarısının görünümüne ilişkin betimlemelerden biri Orhan Acıpayamlı tarafından şöyle yapılır:

Uzun boylu, uzun parmak ve tırnaklı, dağınık saçlı, yağlı vücutlu, el ve ayakları küçük, dişlek bir dudağı yerde bir dudağı gökte, bazen zenci suratlı, memelerini masallardaki devler gibi omuzlarından geriye atabilen, tepesinde gözü olan, çok çirkin, al gömlek giyen bir yaratıktır. Küpüne binerek bir gecede Kırım’a gidip gelebilir. Çok korkunç bir sesi vardır. (Acıpayamlı 1961: 75)

Zarar verici bir figür olarak düşünüldüğünde alkarısının “çirkin ve korkunç bir koca karı” görünümünde olması ve onunla ilgili böyle bir betimlemenin yapılması oldukça doğaldır. Ancak “aralarında çok güzel olanları ve yakalandıkları zaman onlarla evlenenler” bile vardır. Evlerde hizmet edenler genellikle bu güzel alkarılarıdır.

Lohusalara ve bebeklere zarar veren kötü bir ruh ya da cin olarak nitelendirilen alkarısı bu eylemleriyle çocukları ve hayvan yavrularını koruyan dişi bir tanrıça olan Umay’ın karşısı durumundadır. İki kadın birbirlerine zıt amaçlar için çalışırlar. Jean P. Roux, iki ruh arasındaki bu karşıtlığın bir düşmanlık olarak algılanıp algılanamayacağını ilginç bir tartışma konusu olduğunu ifade eder (Roux’dan akt. Çoruhlu, 1999: 42). Seyidov’da albis gerçekten “güneşin, ateşin ve mahvedici derecede sıcaklığın belgesi” ise Umay’ın ayrı bir ruh olarak değerlendirilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Çoruhlu daha da ileri giderek Umayla ilgili uygulamalarda onun zaman zaman kötü vasıflı bir hâle gelmesinden Alkarısı’nın Umay’ın ta kendisi olabileceğine dikkat çeker (Çoruhlu, 1999: 42). Çoruhlu, Umay’ın kötülüğüne örnek olarak bebek kurbanı ayinine benzeyen bir ayinden bahseder:

Şaman aracılığıyla yapılan bir törende sağlıklı bir bebeğin ruhu aktarılacak, kısır bir kadının çocuk sahibi olması sağlanmaya çalışılıyordu. Tören sonucunda kadının beklediği değişimin gerçekleşmesi umuluyor, yani Umay’ı getiren bebek ölüyordu. (Sinor’dan akt. Çoruhlu 1999: 43).

Aslında Umay ve Alkarısı arasında başka benzerlikler de kurulabilir. Umay “bir kuş şeklinde çocuğun başı üzerinde öterek çocuğun neslinin bereketli olacağını” belirtirken (İnan, 2000: 35) Karatepeli Yörüklerinin anlatmalarına göre “kocaman bir kuş olan alkarısı göze görünmez, lohusanın üzerine konar ve basar, daha sonra lohusanın kournundaki bebeği basıp onu da öldürür, ölen bebek kapkara olur (Öztelli, 1966: 4263). Alkarısının ve Umay’ın kuş hâlinde belirmesi, birinin neslin “bereketliliğini” ifade ederken diğerrinin “loğusa ve çocuğun canını almaya çalışması” aralarındaki dönüşüme işaret ediyor olabilir. Alkarısı ile ilgili buna benzer pek çok yorum daha yapılabilir. Ancak burada alan araştırması sırasında karşılaşılan al karısı hikâyelerine değinmek faydalı olacaktır.

Alan araştırmasının yürütüldüğü gecekondü bölgelerinde görüşme yapılan kaynak kişilerin çoğunluğu erken yaşta evlenmişlerdi. Çoğu köyden kente yirmili yaşlarında ya çocuklarıyla birlikte ya da çift olarak yerleşmişlerdi. Görüşme yapılan kadınlarla doğum, çocuk, al basması, kırk karışması, doğum hazırlıkları, doğum sonrası pratikler, çeşitli geleneksel tedavi yöntemleri, çocuksuzluğa karşı geliştirilen pratiklerle

ilgili derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Görüşme yapılan kaynak kişilerin çoğu hem köydeki âdetleri belleklerinde saklayabilmişler hem de kent ortamında bunları yeniden yaşama yollarını bir biçimde bulmuşlardır. Bu bağlamda öncelikle doğum ve doğum pratikleri etrafında biçimlenen ve geleneksel kültürde oldukça yaygın olan “al basması” hikâyelerini incelemek gerekir. Al basması ve al kızları hakkında kent ortamında ya da kentin medya, internet, sinema, sanat, edebîyat gibi kültür tüketim bağlamlarında pek az durumla karşılaşılmasına karşın gecekondu bölgelerinde son kuşaklar dâhil bu olgunun son derece canlı bir biçimde yaşatıldığını görmek şaşırtıcı olmuştur.

İnceleme yapılan alanda neredeyse her evde “al karısı”, “al ocağı”, “al basması” hikâyeleri anlatılmıştır. Bu hikâyelerin tümü birbirine benzer formlardadır. Korkuyla karışık merak ve heyecan duygusu uyandıran bu hikâyeler aslında anneyi bebeğiyle birlikte bekleyen zorlu erginleme yolculuğunun da habercisi olarak görülmelidir. Geleneksel kodlar anneye bebeğini kötü ruhlardan ve nazardan koruması gerektiğini sürekli hatırlatarak soyun devamlılığını bir biçimde garanti altına almış olur. Çünkü doğurmak tek başına yeterli bir eylem biçimi değildir. Asıl olan doğumdan sonra bebeğin kötü ruhlardan korunarak topluluğun yaşam çemberine katılımının sağlanmasıdır. Bu nedenle bu al anlatıları geçiş ritüellerinin belirleyici anlatılarından sayılabilir. Ayrıca doğum kendine has zamanı olan kadının bebeği ve kendi için deneyimlediği döngüsel bir zamandır. Doğum zamanı her kadın için özeldir. Jay Griffiths, *Tik Tak Zamana Kaçamak Bir Bakış* adlı eserinde doğum sırasında kadınların standart zamandan müthiş derecede farklı bir zamana geçiş yaptıklarını ve doğum yapmanın bir anlamda “zamanı oluşturmak” olduğunu söyler. Ardından da kadınların doğum yaparak gerçekten de zamanın kendisini yarattıklarını söyler. Ancak yazar modern dünyada bu muhteşem ilksel yaratı olayının küçümsendiğini de eleştirir (Griffiths, 2003: 123). Yazarın söylediği gibi kadın için son derece özel bir zaman olan doğum zamanı kent ortamında artık doğal akışına bırakılmamaktadır. Doğum zamanı artık harman vakti, sapların çekildiği vakit ya da kiraz vakti değildir. Doğum uzman doktorların belirlediği gün ve saatte tıbbi yollarla gerçekleştirilir. Alan araştırmasının yürütüldüğü gecekondulardaki kadınların çoğu için anne olmak ve doğum zamanını doğaya bırakmak önemli bir yer tutar.

Yapılan alan çalışmasında kadınlar arasında al basmasına karşı hâlâ sıkı önlemlerin alındığı gözlenmiştir. Üstelik Alkarısı inancı ve buna bağlı gelişen pratiklerin çoğu bugün ikinci kuşak genç gecekondu sakinlerinde de canlı bir biçimde yaşamaktadır. Görüşme yapılan gecekondu kadınları genellikle doğumdan sonra bebeğin beşiğine ve anneye kırmızı

bir bez -kendi deyimleriyle çaput- bağlamakta, lohusayı yalnız bırakmamaya dikkat edilmekte, yalnız kalacaklarsa da eşlerinin ceketlerini yanlarına almakta, yastıklarının altına iğne veya bıçak koymaktadırlar. Oldukça arkaik kökenleri bulunan ve al kültürü, demir kültürü gibi pek çok bağlamda çözümlenebilecek bu uygulamaların günümüzde kent sınırlarında bu denli canlı olması halk inançlarının her türlü ötekileştirme ve hurafeleştirme hareketlerine karşın hâlâ sürdürülüyor olmaları geleneğin gücünü görmek anlamında önemlidir. Bu durum, aynı zamanda birey olan kadının anne olma sürecine hazırlanması ve korunması gereken bir çocuğun varlığını içselleştirmesi açısından da değerlendirilmelidir.

Alan araştırması sırasında doğum ile ilgili birçok geleneksel uygulamanın yapıldığı ve bu uygulamaların modern tedavi yöntemleriyle çelişmelerine karşın kadınlar arasında hâlâ yaygın olduğu görülmüştür. Örneğin doğum ile ilgili uygulamaların başında bebek doğduktan sonra anne ve bebeğin korunmasına yönelik ritüeller gelir. Kaynak kişilerden Nursel Hanım, al basması ile ilgili uygulamanın eskiliğine gönderme yaparak şu biçimde aktarır:

Bizzat yaşamadım ama bizden önce atalarımız inanırlarmış. Anlatırlardı. Ben öyle bir şey görmedim. Ama bizden öncekiler annemiz babaanneler falan görürlermiş. Essahmış yani. Doğum yaptı geldi ya, birileri gelirmiş ya çocuğu almaya çalışmış ya hastayı böyle boğarmış. Herhâlde diyom ben kendimce rüya gibi oluyo o zaman al bastı diyolar. Al bastılar benim duyduğuma göre böyle bir gelinmiş allı yeşilli. Altınlı pullu böyle gelin gibi gelirmiş ya çocuğu boğarmış ya anneyi boğarmış, öldürür gidermiş. Al kızları kaç taneyse bilmiyom da eskiden lohusayı yalnız bırakmazlarmış. Ya babasının ya kendi eşinin ceketini bırakırlarmış. O gelin ya erkekten gelmezmiş. Ben de gelinime gelmesin diye yaptım. Oğlanın ceketini örttüm üstüne. Al yazma bağladım.

Benzer bir al karısı anlatısını bir başka kaynak kişi de aktarmıştır. Pakize Hanım'ın anlatısı al basmasını bizzat deneyimlemiş birinden derlenmiş bir anlatı olarak önemlidir. Pakize Hanım'ın al karısı deneyimi şöyledir:

Bir tane çocuğum, lohusaydım 15 günlük, vefat etti, köydeydik. Bebeğim öldü. Yatiyordum ben tam ırgatlık zamanıydı. Evde de kaynanam vardı o da kayınbabama tarlaya yemek götürdüydü. Ben yatiyordum böyle gözüm açık. Kapıyı açtı girdi. Gelin normal gelin. Başında da böyle pullu mullu bir başlık vardı. Öyle bir uzundu ki şöyle kapıya değer nerdeyse. Geldi direk hemen benim boğazıma sarıldı böyle. Kapı da açıktı. Bağırıyorum bağırıyorum ama sesim çıkmıyor. Üstüme oturdu böyle. Ama gelin de güzel ki öyle güzel. Saçları falan siyah kendi beyaz. En sonunda nasıl aklıma geldiyse besmele çekmek geldi aklıma hatırladım.

Besmele çekince ellerini bıraktı. Bırakınca bi kaçtım balkona kendimi attım. Bebek yoktu zaten vefat etmişti bu olaydan önce. Annem geldi ona anlattım. Erkek elbisesi getirdi koydu, kuran koydu başucuma. Yastığıma iğne taktı. Ondan sonra gelmedi bir daha. Ama anneme de gelmiş zamanında. Kalktım diyo böyle çocuğu emzirdim derdi. Kapıdan böyle bir davul zurna sesi, oyun sesi geliyor diyo. Perdeyi açtım şöyle bir baktım dışarda halay çekiyorlar, oyun oynuyorlar diyo. Allı yeşilli giyinmişler, kapıya vuruyorlar gel oynayalım diye. Camdan bakmasaydım diyo o anda kapıyı açsaydım diyo boğacaklarmış öldüreceklermiş yani. Camdan bakınca anlamış dışarıya çıkmamış.

Görüldüğü gibi al basması ile ilgili hikâyeler çok eski zamanlardan beri kadınlar arasında dilden dile dolaşarak lohusalığın kötü ruhlardan ve zararlı şeylerden korunulması gereken bir dönem olduğu bilgisini aktarmıştır. Kadınlar kendi başlarına gelsin ya da gelmesin korumayı meşrulaştıran ve garantileyen bu hikâyeyi koruyup kuşaktan kuşağa aktarmışlardır. Bu yolla kadınlar doğum zamanının döngüsellliğini de korumuşlardır. Modern tıbbın gereklerini yerine getirip düz çizgisel zamanda hareket edebilmelerine karşın bu anlatıyı koruyarak döngüsel zamanın kapılarını da kapatmamışlardır. Bu da yapılan çalışmada görüşülen kaynak kişilerin birer gecekondlu sakini olarak melez bir zaman algısında yaşadıklarını gösterir. Ayrıca hem geleneksel doğum zamanının koruma biçimlerini hem de modern zamanın doğum zamanını aynı anda deneyimleyebilmeleri önemlidir.

Alan araştırmasının yapıldığı gecekondlu bölgelerindeki görüşmelerde al basmasına dair hikâyesi olan kadınların bir kısmı da ailelerinden gelen bir “al ocağı”nın varlığından söz etmişlerdir. Al basması ile ilgili anlatılarda kendi ailelerinin al ocağı olduğunu dile getiren kaynak kişiler, evlerinde büyükleri tarafından yakalanan al karısının kendini kurtarmak adına bir daha onlara dokunmayacağına söz verdiğini aktarmışlardır. Örneğin görüşme yapılan kaynak kişilerden Hamide Kara ailesinin al ocağı olma öyküsünü şu biçimde anlatmıştır:

Büyüklerin anlattığına göre atlar olurmuş önceden. Bizim de atımız varmış zaten. Bizim evler altlı üstlü. Altta hayvanlar kalırdı. Üstte biz otururduk. Her gün ses gelirmiş. Bir gün demiş böyle böyle. Sabah kalktığında da at terliyomuş. At suya düşmüş gibi olurmuş. Bir gün katranı çalmış. O günde ondan sonra gene ses gelmiş. Ses gelince tekrar o al karısı geliyo üstüne oturunca atı ahırın içinde döndürürmüş. Onda katrana yapışmış kalmış. Onu yakalamış. Elbisesi atın üstüne yapışmış. Yakalamış. Al karısı böyle dudaklar falan bu şekilde diyolar. Anlattıklarına göre çok cüseli bir şey yani. Bayanmış yani. Saçları neyi uzunmuş. Öyle ata binince kaçamamış. O anda yakalanmış. Yakalanınca ona hamur

yoğurtlarmış. Sonra bu yalvarırmış. Böyle böyle demiş. Benim çocuğum çocuğum var. Sonra buna yemine ettirmişler. Ne olursun beni bırak demiş. O da demiş senin kanının karıştığı çaputunun ulaştığı yere gelmiycem demiş. Bunu üç dört gün bırakmamışlar. Kaçmaması için de buraya iğne şey yapmış. İğneyi iştirince kaçamıyomuş. Elbisesine iğne takmışlar işte. Ondan sonra da benim çocuğum çocuğum var ne olursun beni bırak demişler. Hamur yoğurtmuşlar eziyet vermişler. İş yaptırmışlar. Al karısına yemin ettirmişler. O sizin çaputunuzun ulaştığı yere ben bir daha uğramam demiş. Onun için çaput alıyolar. Bu bi de giderken demiş ki “işiniz bitmesin, suyunuz yetmesin, hamurunuz da bitmesin demiş” eğer hamurunuzun bitmesini istiyorsanız ersine hamurun üzerine koyun demiş. Suların bereketi olmazmış. Al kızı bizim damda yakalanmış ya. Hemen su bitermiş. Bizim suyumuzun hiç bereketi olmazmış. Essah bak. Hiç bizim suyumuz dolu olmazdı. Bunların da öyleydi. Üç senede ben köyde kaldım. Çekerdim hemen biterdi su. Pınardan getirirdim ya. Şimdi doğum yapanlar bez denir ya çaput. Herhangi bir yerimizden bir al çaput götürülür. Götürüyoz ki işte o üç harfliler yanaşmasın çocuğa diye.

Hamide Hanım’ın aktardığı bu ilginç ocak hikâyesi pek çok farklı açıdan yorumlanmaya müsaittir. Öncelikle Hamide Hanım’ın Alkarısını canlı bir biçimde tasvir etmesi geleneksel öğelerin aslında sanıldığı gibi aksine bir imgesinin belleklerde olduğunu ancak bunun modern dünyada görmezden gelindiğini söylemek mümkün. İlginç olan bir başka boyut da kaynak kişinin al karısının hikâyesine olan inanç boyutudur. Uzun yıllar gecekonduda oturduktan sonra apartmana taşınan Hamide Hanım’ın kendisini kısmen kentli olmakla tanımlamaktadır. Buna karşın kentin modern ve seküler kanunları içinde hurafe olarak nitelendirilebilecek bir anlatıya inançla bağlı olması yine melez bir hâle işaret etmektedir. Hamide Hanım’ın gündelik yaşamı düz çizgisel akarken anlatı ve inanç zamanı döngüsel işlemektedir. Bu da kent ve kent dışının zaman algısının anlatıya yansımaları olarak rahatlıkla değerlendirilebilir.

Hamide Hanım tarafından aktarılan al ocağı hikâyesi alan araştırması sırasında pek çok farklı etnik köken ve bölgeden gelen kadınlar tarafından aktarılmış ve benzer biçimde al ocağı oldukları, köylerinde ve mahallelerinde kendilerinden bir bezin yeni doğum yapanlara götürüldüğünü ifade etmişlerdir. Kadınlar arasında al basması inancının yoğun biçimde yaşadığı alan araştırması sırasında görülmüştür. Ancak al inancı yalnızca kadınlar arasında yaygın değildir. Al inancı toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında düşünüldüğünde kadın anlatısı olarak görülebilecekken erkeklerin de bu anlatıya sahip çıkmaları ilginçtir. Yapılan alan araştırmasında kaynak kişiler arasında yer alan özellikle orta

yaş üstü erkeklerin de al basması ile ilgili bu uygulamayı heyecanla aktardıkları görülmektedir. Örneğin yukarıda aktarılan al ocağı uygulamasını Ayşe Emin'in eşi Sait Emin de tüm ayrıntılarıyla anlatmış ve *"gerçek bak bunlar", "benim dedem yakalamış al kızını, zaten erkekler yakalar kadın yakalayamaz onları"* demiştir. Sait Bey, kadının çok özel bir zamanına ait bu anlatıyı bir erkek olarak sahiplenmiş ve erkekleri bu anlatının vazgeçilmez bir parçası olarak gördüğünü sezdirmiştir. Al kızlarını yalnızca erkeklerin yakalayabildiğini belirtmesi de bu bağlamda yorumlanabilir. Ayrıca bu durum anaerkil bir anlatının ataerkil kültür tarafından da onay aldığını göstermektedir. Elbette bu durum ataerkil kültürün ancak kötü ve şeytani görülen dişil ruhların varlığını kabul ettiği biçiminde de yorumlanmaya müsaittir.

Al basması ile ilgili anlatılarda lohusa kadınları ürküten bu al karısının genellikle bir erkek tarafından yakalandığı ve kaynak kişilerin bu yakalama anını *"babamın babası", "dedemin dedesi"* veya *"babamın dedesi"* gibi *"ata"* saydıkları kişilerin başından geçen olaylar olarak yorumladıkları görülür. Kadınların korunmasına yönelik bu uygulamanın erkekler tarafından sağlanması da yukarıda ifade edildiği gibi dikkat çekicidir. Ancak görüşülen kaynak kişilerden Emine Kırcalı çalışmada diğer kaynak kişilerden farklı olarak al karısının annesinin anneannesi tarafından yakalandığını aktarmış ve bu anlatının kendisine annesi tarafından aktarıldığını ifade etmiştir:

Anamın ebesi yakalamış al karısını da annem derdi ki bize korkman sizi al basmaz derdi. Anamın ebesi yakalamış galiba. Kırmızı bez verilerdi. Yakalamış da öldürmüş işte. Ondan sonra al ocağı olmuş onların ev her gelene kırmızı bez verilerdi. Annem korkmayın bize bişey olmaz derdi. Annemin ebesi yeni doğum yaptığında gelmiş al kızı iğnesi olurmuş onların iğne batırırlarmış. İşte gelmiş tam iğne batıracakken yakalamış anamın ebesi. Güzelmiş bir de süslenir gelirmiş kimse bilmezmiş insan gibi gelirmiş. Ben Mevlüde'yi doğum yaptığımda rüyamda babamı gördüm babam Mevlüde'yi istedi ama ben vermedim. Anama dedim rüyamda babamı gördüm Mevlüde'yi istedi de vermedim dedim. Versen de korkma o al dedi bizi basamaz dedi. Bize yeminliymiş o allar.

Farklı bir kaynak kişinin aktarımı olan al karısı yakalayarak al ocağı olma anlatısı kurgusal olarak değişiklik gösterse de al karısının yakalanışı ve kadınlara zarar vermemesi için doğum yapan başka kadınlara kırmızı bez götürme, iğne takma gibi uygulamaların benzer olduğu dikkat çeker. Bunun yanı sıra alan araştırmasının yürütüldüğü dönemde mahallede al karısı inancının hâlâ canlı bir biçimde aktarıldığı ve yaşatıldığı dikkat çekicidir. Alan araştırması sırasında Bağdat Kolsuz'un kızı Nazik Terzi yeni doğum yapmıştı. Nazik Hanım doğum

yaptığında annesi Bağdat Hanım mahallede al ocağı olan bir aileden bez parçası alıp bebeğin beşiğine taktı. Sonra da *“sen inanıyon de mi bu al kızları alır da gidiverir valla bebeği”* diyerek kendi inanç biçimini meşrulaştırmıştır. Kentli ve okumuş bir öteki olarak gördüğü beni al karısına inanma konusunda uyarması Bağdat Hanım’ın kenti içten içe eleştirdiğini ve kentteki kültürel kopuştan pek de hoşnut olmadığını hissettirmek istemesi olarak düşünmek mümkün. Kentin eşiğinde yaşamalarını süren söz konusu bu mahallelerde halkın sözel belleğinin izlerini sürmek, halk bilim çalışmaları bağlamında geleceğe dair vizyon oluşturabilecek verilere ulaşmak açısından önemlidir. Başka bir ifadeyle sözü edilen bu mahallelerdeki yaşam pratikleri köyden kente göçen sözel belleğin hâlâ yaşıyor ve aktarılıyor olduğunu görmek açısından heyecan vericidir.

Alan araştırması sırasında derlenen alkarısı anlatılarından bir tanesi ise alkızlarının her zaman kadın görünümünde olmadıklarını göstermesi açısından önemlidir. Kaynak kişilerden Hüsnüye Yağmur, alkarısının bir gün kendisine gerçek insan suretinde görüldüğünü ve bu kişinin peri kızlarıyla evli bir erkek olduğunu anlatmıştır. Hüsnüye Hanım’ın hikâyesi şöyledir:

Bir adam geliyo. Her zaman aynı vaktında adam gelirdi. Adam deşiriyo ya köylerde. Adama derlerdi git odada yat derlerdi.. Köy odası. Adam yok derdi. Adam peri kızını severmiş meğer. Ben diyo ahırda yatarım diyo. Yaşlı adam. Ben yaşımda var. Oda da yatak var. Soba kurulu. Misafir gelince oraya çekiyorlardı kaynanamgil. Adam oraya gitmiyo. Teklif ediyorlar. Yok diyo ben ahırda yatarım diyo. Akşamınan ahırın eşiğinde oturuyo. Kaynanam da dedi ki Şükrüeylen bana: Gidin de adama yemek götürün dedi. Siniyle hazırladı kadın. Biz de aldık götürdük. Adam yiyo. Böyle adam konuşuyo. “Tamam Tamam” diyo. “Seninle yatacağım” diyo. Şu yanna dönüyo yine tamam tamam diyo. Aynı onla konuşuyo. Biz de şükrüeyle görüşüyok. Adam kendi kendine konuşuyo. Neyse adam yemeği yiyenece başlarında durduk. Aldık sinileri geldik. Akşam oldu herkeş evine çekildi. Ben de Kerime kucağımda. Herif yok. Bir şeyle beledim şöyle ya. Bir korkuyom bir korkuyom. Adam altta ahırda yatıyo. Ben üstünde. Korkmuşum demek ki. Hamileymişim de. Amann bir de uyumuşum. Uyuyanca rüyamda adam evin altını deldi. Yukarıya çıkacak. Böylece tuttu. Az kaldı bana. Rüyamda rüyamda. Bir de nasıl bağırdıysam. Uyandım ki bir dışarı gidiyim dedim. Bir oğlan çocuğu şu kadar var. Eli ayağı. Daha da canlı gibi. Aldım getirdim kimse yok, gece. Ondandır sabah oldu. Aldılar çocuğu aldılar götürdüler. O adam bana sebep oldu. Ondandır hep çocuklarım öyle oldu.

Al karısı hakkında anlatılan bu hikâyedeki cinsiyete dayalı farklılık hamile ve lohusa kadınların kendilerini koruma altına almaları gerektiği gerçeğini değiştirmez. Gelenek, kadınları lohusalık ve hamilelik döneminde kendilerini korumaları gerektiğini cinsiyet kodlarını aşan sözlü anlatılarla garanti altına alır. Kadınların bebeklerini kaybetme korkuları ve bununla ilgili uygulamaları benzerlik göstermektedir. Bunların yanı sıra al karısından korunmak için Zeycan Erol alkarısını yakalayıp çok çalıştırdıkları için kendi ailelerine gelmeyeceğine dair yemin ettiğini ifade etmiştir:

Alkızını tutmuşlar ekmek yaparken eskiler. Tutunca buna ekmek yaptırmışlar. Tahtadan teste hamuru atmak günahmış. Tahtada buna ekmek yaptırmışlar yaptırmışlar bitmemiş. Demiş ki yedi sülalenize nalet olsun, yedi sülalenize gelmemek nasip olsun demiş. Töbe demiş hamuru almış teste atmış peçeden çıkmış gitmiş. Onlardan her zaman doğum yapınca ekmek, iğne, süpürge, bez getirirdik. Çocuğun ciğerini çeker annesini de öldürürmüş.

Alan çalışması sırasında görüşülen kaynak kişilerin hemen hemen hepsi al karısını bildiklerini ve bunun için hem kendileri doğum yaptıklarında hem de kendi kızları ve gelinleri doğum yaptığında al karısından korunmak için çeşitli uygulamalar yaptıklarını aktarmışlardır. Bu uygulamalar arasında en çok aktarılanların ise anneye kırmızı bir bez bağlama eğer anne yalnız kalacaksa yastığının altına bıçak\iğne gibi nesneler ve babanın ceketinin koyma biçiminde korunma biçimleri olduğu görülmüştür. Nesneler aracılığıyla korunmanın yanı sıra görüşmelerin yapıldığı kaynak kişiler besmelesiz ahıra girmediklerini, hava kararınca üzerlerine gelirden yer gök mühürlenir düşüncesiyle kapının önüne su dökmediklerini ifade etmişlerdir. Al karısı anlatılarının kent eşliğinde bu denli canlı bir biçimde yaşatılıp aktarılıyor olması halk bilimi çalışmaları açısından önemlidir. Bu anlatıların kent sınırlarından içeri kültür endüstrisi, medya, uygulamalı halk bilimi gibi vesilelerle de olsa girebilme ihtimali geleneksel kodların korunmasını ve sürdürülebilirliğinin sağlanmasını da kolaylaştıracaktır.

Bebeğimiz Doğdu Görelim, Beşiğini Düzelim, Kırkını Uçuralım

Doğum anneyi etkilediği kadar topluluğa yeni katılan bebeği ve onun etrafındakileri de doğrudan etkileyen zamana bağlı bir toplumsal uygulamadır. Doğum ve doğum sonrası ritüelleri bebeklikten çocukluğa ve yetişkinliğe geçişe kadar süreç içinde farklı farklı uygulamalar içerir. Doğum, kadına duyulan saygınlığı artırdığı gibi onun toplum içindeki yerini de sağlamlaştırmaktadır. Baba ise evlat sahibi olmakla hem geleceğe güvenle bakar, hem de dostları ve yakınları arasında saygınlık ka-

zanmış olur. Çünkü eğer çocuk olmaz ise toplum içinde «erkek yerine konmama»nın ruhsal ezikliğini yaşar (Örnek, 2000: 132). Çocuğa sahip olmanın önemi Uygur Türkleri arasında “Balılık öy bazar, balısız öy mazar (Çocuklu ev pazar, çocuksuz ev mezar)” şeklindeki atasözü ile ifade edilmektedir. (Öger, 2012: 2). Yaygın olan «çocuk, ailede ocağı tütürür» sözü de toplumun bu konudaki değer yargısını açığa çıkarmaktadır (Örnek, 2000: 131). Malinowski doğum öncesinde ve sonrasında, tehlikeleri uzaklaştırmak ve kötü büyüleri kovmak için çeşitli büyü ayinleri, arınma törenleri, yeni doğanın yüce güçlere ya da topluluğa tanıtıldığı toplu şenlikler ve eylemler olduğunu belirtir (Malinowski, 2000: 31). Anadolu’da hâlâ yaygın biçimde bebeğin kırkı uçurulduktan sonra bebek görme, beşik görme gibi bebeği topluca ziyarete gitme uygulaması vardır. Bu uygulama sırasında bebek topluluğa bir biçimde tanıtılmış olur.

Doğdu görme ya da beşik görme adı verilen hediyeleşme geleneği doğumun ardından uygulanan pratiklerden biridir ve çalışmanın yapıldığı tarihte alan çalışması sırasında canlı bir biçimde devam edildiği görülmüştür. *Doğdu görme* ya da kaynak kişilerin *beşik görme* biçiminde ifade ettikleri uygulama yeni doğan bebek için aile büyüklerinin ve komşuların bir araya geldiği bir hediyeleşme geleneğidir. Bu gelenekte genellikle bebeğin anneannesi ya da babaannesi tarafından hazırlanan hediyelerin komşularla birlikte anneye sunumu söz konusudur. Örneğin görüşmenin yapıldığı kaynak kişilerden Feride Çamlı bebek doğduğunda beşik görmeye gidildiğini aktarır. Çamlı, “buna babaanne anneanne komşuları davet eder. Genellikle de anneanne hazırlar. Kıyafet ve altını künyesini hazırlarsın. Komşularla gidersin. Yenilir içilir” biçiminde ifade etmiştir. Çalışma sırasında kaynak kişilerin de aktarımlarından görüldüğü üzere beşik görme genellikle bebeğin anneannesi veya babaannesi tarafından düzenlenmekte ve çeşitli hediyelerle bebek görme gerçekleştirilmektedir. Kaynak kişilerden Nursel ise hediyelerle bebek görmeye gitmeyi *beşik içi* olarak adlandırdıklarını ifade etmiştir. Nursel bu geleneğin bebeğin kırkı çıktıktan sonra yapıldığını, kırk çıkmadan anne yanına gidilmediğini, kırkıdan sonra anneye geçmiş olsuna gidildikten sonra hediyelerle bebek görmeye gidildiğini aktarmıştır. Nursel bu uygulamaların apartmanda olmadığına dikkat çektikten sonra çalışma açısından dikkate değer bir değerlendirmede bulunmuştur. Ona göre kendileri gecekondu köydeymiş gibi yaşadıkları için bu gelenekler devam etmekte, apartmanda ise unutulmaktadır. Bu nedenle kendileri bebek görme, kırklama gibi gelenekleri sürdürmeye devam etmektedirler.

Gecekondu bölgelerinde hâlâ canlı bir biçimde yaşayan doğdu gördü ya da beşik görme âdeti kent ortamında yerini çoktan bebek doğmadan önce yapılan bebeğe hazırlık partisi yani “Baby Shower” denen kutla-

maya bırakmıştır. Oysaki kente giremeyen geleneksel beşik görme ya da doğdu görme uygulaması gecekondlu bölgelerinde hâlâ geçerlidir. Geleneksel kültür bebeğin çok yakınları dışında 40 gün boyunca herkeşe gösterilmemesi gerektiğini bize hatırlatır. Oysa bebeğe hazırlık partisinde henüz bebek doğmadan bebek için hediyeler alınır ve kutlamalar yapılır. Bebeğe Hazırlık Partilerinin asıl amacı annenin (ve babanın) doğumdan sonra bebek için ihtiyaç duyacakları eşyaları toparlamalarına katkıda bulunmaktır. Anne adayı, bebek doğduktan sonra ihtiyaç duyacağı kılık, kıyafet, eşya ve her türlü ihtiyacın bir listesini çıkarır. Bu listede bebek yatağından pusete, önlükten çingırağa, bornozdan tırnak makasına kadar her şey olabilir. Daha sonra bu listeyle bebek ürünleri satan mağaza ya da mağazalara giderek, ya da internetten bakarak o mağazadaki ürünlerden bir liste oluşturur. Kültürümüzde doğumdan evvel hediye alma geleneği olmamasına rağmen Amerika'da uygulanan bir ritüelin doğrudan kent ritüeli olarak gündelik yaşamlarımıza yerleşmeye başladığı ve özellikle son 5-6 yıldır bu geleneğin kent merkezlerinde orta gelir düzeyinin üzerindeki çevrelerde uygulandığı görülmektedir. İnternette yapılan araştırmada baby shower adı altında onlarca organizasyon sitesinin olduğu görülmüştür. Ailelere daha evvel yapılan etkinliklerden örnekler sunulmuş, hediye seçenekleri gösterilmiş, özel tasarımlar yapılabileceği vurgulanmıştır. Amerika'dan gelen bu geleneğin beraberinde hatırı sayılır bir kültür endüstrisi alanı oluşturduğu da görülmektedir. Aynı zamanda bu geleneğin ekonomik anlamda bir değeri de vardır. Bir yanda ekonomik bir değere dönüştürülen baby shower geleneği bir yanda ise bebek görme ritüeli durmaktadır. Ancak bebek görme geleneği ötekileştirilmiş yerine baby shower ithal edilmiştir. Bu iki farklı uygulamanın kent sınırları içinde olup da birbirleriyle temaslarının hiç olmaması geleneksel kültürün kent sınırlarında bir eşikte kaldığının ve ötekileştirilerek içeri alınmadığının güçlü bir örneğidir. Bu da bir geçiş ritüelinin daha kent sınırında melezleşmeye hazır beklediğinin bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir.

Bebek doğduktan sonra yapılan önemli ritüellerden biri de "kırklama"dır. Yapılan alan çalışmasında görüşülen kadınların hepsi çocuklarını kırklamışlardır. Hatta torunlarını da kırklamaya çalışmışlardır. Zaman zaman modern kent zamanı tarafından ya da elitist modernist çizgisel zaman akli tarafından dışarı atılsalar dahi gecekondlu insanı için doğan bebeklerini kırklamak önemlidir. Kırk sayısı Türk ve Müslüman dünyada pek çok özel kodu bulunan formülistik bir sayıdır. Schimmel, "40'ın büyük sayılar arasında en büyüleyici sayı olarak Ortadoğu'da özellikle İran ve Türkiye'de yaygın biçimde kullanıldığını belirterek 40'ın öneminin ayın geçtiği 28 nokta ile 12 burcun bileşimi

olarak görülmesiyle de açıklanabileceğini” ifade eder (Schimmel 2000: 265). “Kırk, yarı kırk, kırklı olmak, kırkı çıkmak, kırklamak, kırkını çıkarmak; halk inançlarında çok geniş bir coğrafi alana yayılmıştır. (Kafat 1999: 95). Sedat Veyis Örnek suyla yapılan kırklama, susuz yapılan kırklama olmak üzere iki türlü kırklama işlemi yapıldığını söyler (Örnek 1977: 147). Örnek kırklama merasimini şöyle aktarır:

Beşiğin altına bir döşek yerleştirilir. Köyün ileri gelen kadınlardan ikisi, beşiğin sağına ve soluna oturur. Sağdaki kadın başı kibleye gelmek şartıyla çocuğu kucağına alarak “Sallû salavat, sallû Muhammet diyenin akıbeti hayrolsun” der ve çocuğu beşiğin altından soldaki kadına yuvarlar. Soldaki kadın, çocuğu hemen beşiğin altından sağdaki kadına yuvarlar. Çocuk üç kez bu biçimde yuvarlandıktan sonra, kırklama sona ermiş olur. (Örnek 1977: 147)

Kırklama âdeti hâlâ yaygın bir biçimde devam etmektedir. Yapılan alan çalışmasında da görüşme yapılan bireylerin hepsinin bu konuda en azından bir fikri bulunmaktaydı. Kırklama işlemi ya kayıvalı ya da kızın annesi tarafından özenle gerçekleştirilmektedir. Örneğin kaynak kişilerimizden Songül Gündoğan torununu nasıl kırkladığını ve aldığı hediyeleri şöyle aktarmıştır:

142

Kırk taş bir gümüş suya atıyon. Onunla banyo yaptırıyon. Besmele çekiyon. Hayırlı yaşasın hayırlı olsun. Onu da her banyoda yapıyon. Düz büyüttük de torunlarda kırk mevlidi yapıldı. Beşik görme de kalkıyo yavaş yavaş. Aldık götürdük. Çocuğa bir kat yatak işte içli dışlı. Bir paket bez bir altın. Örgü kazaklar elbise-ler. Battaniye. Hazır ana kucağı aldık.

Çalışma sırasında kadınlar arasında bebek kırklamanın da oldukça önemli bir uygulama olduğu görülmüştür. Kendi çocuklarını ve torunlarını kırkladıklarını ifade eden kaynak kişiler benzer biçimde kırklama uygulamasını aktarmışlardır. Örneğin görüşmenin yapıldığı kaynak kişilerden Makbule Temiz, “*kırklamada önce yirmi gün olunca 20 taş toplayıp banyo suyuna atıyorsun. Çocuğu da leğene koyuyorsun. Sonra kevgir ile işte üstüne döküyorsun. Üç çocuğumu da kırkladık*” diyerek aktarmıştır. Görüşmenin yapıldığı kaynak kişilerden Zeycan Erol ise doğumdan sonra kırklama yapmanın önemli olduğunu ifade etmiştir. Zeycan’ın çocuklarını ve torunlarını kırkladığını ifade etmesinin ardından gelinlerinin de kırklama işine itiraz etmediğini ve onların da kırklamayı istediklerini belirtmiştir. Bu ifade kimi Zeycan Hanım’ın kafasında gelinlerin günümüzde kırklama yapmak istemeyebileceklerine dair bir bilgi olduğuna işaret ediyor olabilir. Kırklama günümüz kentli ve modern insanı için yalnızca bir hurafe ve batıl inançtan ibaret olabilir. Kaynak kişilerden Pakize Yıldırım torunlarını kırklama öyküsünü şöyle aktarır:

“Benim çocukları annem kırkladı. Torunların da ikisini ben yaptım diğerlerini de dünürüm yaptı. Suyu dolduruyoruz kovaya kırk tane taş atıyoruz temiz yeren toplanmış, altın yüzük atıyoruz, bir tas su ile iletirden geçiriyoruz annesi de bebek de yıkıyor. Gerçi bunlar batıl inanç herhâlde ama”.

Pakize Hanım’ın sözleri iki bağlamda dikkat çekicidir. Bu ifadeler kırklama ritüelinin kadınlar arasındaki deneyim ve bilgi paylaşımının nesilden nesile aktarılan önemli bir geleneksel kod olduğunu göstermektedir. Kendi çocuklarını annesine kırklattıran kadınların ileride torunlarını kırklamaları geleneğin nesiller boyunca aktarıldığının önemli bir göstergesidir. Bu aktarımın kent eşiğinde sürekliliğini kaybetmeden devam etmesi ise dikkate değerdir. Ancak burada dikkate değer bir başka nokta daha bulunmaktadır. Pakize Hanım’ın nesillerdir uygulandığını bildiği kırklama ritüeline şüpheli yaklaşımı modern çizgisel zaman algısında bu ritüelin ötekileştirildiğine işaret eder. Dolayısıyla Zeycan Hanım’ın sözlerinin ardındaki tedirginlik de anlamlı hâle gelmiş olur. Gecekondu kentli gelenek ve ritüellerini sürdürmeye çalışan insanların kentin bunu kabullenmediğini bilmeleri onların da kendi inanç ve ritüellerine karşı eşikte kaldıklarını gösterir. Kent merkezi periferiye doğru kaydıkcı ve sınırlar silikleştikçe döngüsel ritüel zamanı da en büyük güvencesi olan insan zihninden yavaş yavaş uzaklaşmaktadır. Bir ritüelin yaşaması için gerekli olan insan inancı ve isteği olmadığı zaman da ritüel elbette bir süre sonra tükenecektir.

Günümüzde kırklama ile ilgili kimi pratiklerde değişimlere rastlanmıştır. Kırklama ile ilgili ritüellerin günümüzde değişimini ise görüşme yapılan kaynak kişilerden Hayriye Akbulut ve Saadet Öztürk şu biçimde değerlendirmişlerdir:

“Biz kırk gün boyunca evden çıkartmayız mesela çocukları. Şimdi ertesi gün alıp çıkıyorlar. Şimdi hastane var. Şimdi hastanede doğuyor ya mecburen çıkarıyorlar. Eskiden adetli olan kişiler gelmezdi kırk boyunca. Sarı ve kırmızı bez bağlardı. Al basmasın diye. Bebek sarılık olmasın diye. Şimdi pek kalmadı onlar”.

Kaynak kişilerin aktarımlarında da görüldüğü gibi hastanede doğum yapmak, yaşam biçimlerinin değişimi geçiş ritüellerinin de uygulanma biçimlerini de değiştirmiştir. Hastanede doğum yapan bir kadının döngüsel ritüel zamanı olan 40 günlük sürede bir kırılma meydana gelmektedir. Dolayısıyla da 40 gün boyunca evinden çıkmadan erginleme süresini tamamlaması gereken kadın doğum yaptıktan çok kısa bir süre sonra hastaneden eve gelerek doğum zamanında bir kırılmaya neden olmaktadır. Bu da ritüel zamanın ister istemez melezleşmesine neden olacaktır. Çünkü doğum yapan kadın bu kırılmaya karşın evinde 40

günün sonunda bir kırklama yapacaktır. Ritüel zamanındaki bu kırılma melezleşmenin verdiği kabulde pek de önemsenmeyecektir. Günümüzde geleneksel yaşamın sürdürülebilirliği için melezleşme olmazsa olmaz bir çıkış yolu gibidir. Bu bağlamda gecekondur yaşamındaki bu melez ritüel zamanları geleneğin kuşaktan kuşağa dönüşerek de olsa aktarılmasını önemli kılar.

Alan araştırması sırasında gözlemlenen bir başka dikkat gerektiren nokta da yine geleneğin modern zamanlarla temasıyla ilişkilidir. Kaynak kişilerden Nursel Bölükbaş, kızının bebeğini kırklarken kırklamanın nasıl yapıldığını internetten araştırdıklarını aktarmıştır. Nursel Bölükbaş torunu için yapılan uygulamayı *“Kırklama yaptık torunumuza. Buraya geldi. Kız baktı internetten. Ben de biliyordum da. Benim annem de benim çocuklarımı kırklamıştı. Ama o baktı yine de gelenekler nasılmış diye. Ben de biliyordum ama daha iyi olsun diye baktı”* biçiminde aktarmıştır. Nursel Bölükbaş’ın ifadeleri yine ritüel zamanındaki melezleşmeye gönderme yapar. Nursel Hanım’ın kırklama bilgisine sahip olmasına karşın kızının ısrarla yeni gelenekler varsa onu da yapalım diyerek internet ortamında araştırma yapması yine zamanları birbirine karıştıran bir uygulamadır. İnternet zamanı küreseldir ve bir uzamı yoktur. Oysa ritüel belli bir zaman ve uzamda topluluğa katılım, arınma ve erginleme için gerçekleştirilen ve her seferinde kutsal zamana ilksel zamana gönderme yapan bir uygulama biçimidir. Uzamsız ve küresel bir zamanda yayılarak aktarılan internetteki geleneksel bilgi gecekondur zamanının yerel bilgisiyle harmanlandığında ortaya yine melez bir ritüel pratiği çıkarır. Bu da daha önce de belirtildiği gibi geleneğin melez zamanlarda sürdürüldüğüne işaret eder. Ritüel bilgisinin bir önceki kuşağın bilgi ve deneyimi ile sonraki kuşağa aktarılması geleneksel toplumda başattır. Ancak görüldüğü gibi kendisinin bilgi ve deneyimine rağmen kızının internet üzerinden bilgi edinmesi kaynak kişi tarafından *“daha iyisi, daha farklı olsun diye”* ifadesiyle aktarılmıştır. Bu da gelenek aktarımında başat olan bir unsur daha melezleştirmiştir. Geleneksel olarak ata bilgisi baskınken burada bilginin doğruluğunu meşrulaştıran ortamın internet olması dikkat çekicidir.

Elbette alan araştırması sırasında melezleşmeyen pek çok geleneksel uygulamaya da rastlanmıştır. Örneğin yeni doğan bebeklerin gözüne çapaklanmaması için çam çırasından oluşturulan bir sürme çekilmesi, kına ve tuzun karıştırılarak çocukların vücudunda pişik olmaması için sürülmesi ve doğar doğmaz bebeklerin terlerinin kokmaması için tuzlanmaları, bebeklerin höllüklü kundağa sarılması gibi uygulamalar da hâlâ gecekondur mahallelerinde sürdürülen geleneksel uygulamalar arasında yerini korumaktadır. Ayrıca dış hediği, köstek kırma gibi uygulamalar da devam ettirilmektedir. Dolayısıyla araştırma yapılan gecekon-

du mahallelerinde çocuk ve bebekle ilgili ritüellerin bir kısmının melez zaman algısıyla yürütüldüğü bir kısmının hâlâ geleneksel yöntemlerle uygulandığını söylemek mümkündür. Elbette ilerleyen zamanlarda pek çok uygulamanın daha melezleşebileceği şimdiden öngörülebilir.

Geçiş ritüellerinin büyük bir kısmı toplumsal cinsiyet rollerine göre de şekillenir. Erkek olmak ya da kadın olmak geleneksel toplumlarda törenle kutlanır. Ancak kadın ve erkek olma rolleri ve hikâyeleri modern kent ortamında farklılaştığından bu tür ritüellerin de melezleştiğini görmek mümkün olmuştur. Erkek çocukları için yaşamlarının önemli bir evresi olan sünnet de bu tür pratiklerden biridir. Araştırma yapılan mahallelerde kaynak kişiler eski zamanlarda seyyar sünnetçilerin gezdiğini ve çoğu çocuğu onların sünnet ettiğini belirtmişlerdir. Görüşme yapılan ikinci kuşak erkek gecekonduların gençleri sünnet törenlerinin kendileri için önemini dile getirmişlerdir. Erkek çocukları için oldukça önemli bir geçiş ritüeli olan sünnet gecekonduların mahallelerinde ekonomik durum ne olursa olsun erkek çocukları için mutlaka düzenlenen bir ritüeldir. Örneğin Suna Gürsu, Ayfer Köse ve Menekşe Sungur gecekondularının bahçesinde ve sokakta yapmış oldukları sünnet düğününü şu şekilde aktarmışlardır:

Çocuklara burda sokakta sünnet düğünü yaptık. Çok güzeldi. Düğünden bir iki gün önceden gelmeye başladı misafirler. Onlara mantılar, tatlılar, yaprak sarmalar. Benim misafirlerim dışarıdan gelmişti. Benim eniştem dönerciydi mesela dönerini kesti. Yemeğini kendisi pişirdi. Köçek var eşimgilin tarafta. Altı yedi tane köçek vardı.

Kaynak kişilerin de aktardığı gibi gecekonduda sünnet düğünü genellikle bahçede düzenlenmekte ve misafirler için özel yemekler yapılmaktadır. Sünnet düğünlerinde mahalle içi dayanışma ve bir aradalık artar herkes düğün için elinden geleni yaparmış. Dolayısıyla sünnet zamanları hem genç erkeğin bir anlamda topluluğa katılmasını meşrulaştırmakta hem de mahalle içi zaman algısını ritüel zamanına odaklayarak kolektif bir zaman algısı yaratmaktadır. Çalışma sırasında görüştüğümüz bir başka kaynak kişi Feride Çamlı sünnet düğünlerinin bahçede yapıldığını, Sultan Yalçın ise sünnet için bazı ailelerin köylerine gidip düğün yaptıklarını ifade etmişlerdir. Kaynak kişilerden Gonca ise sünnet düğününün birkaç gün sürdüğünü, yemeklerin ev sahibi tarafından yapıldığını ancak günümüzde bu geleneğin azaldığını şu şekilde aktarmıştır:

Yemek âdeti kalktı şimdi. Önceden üç çeşit yemek yapılırdı. Şimdi bir cuma bayrak yemeği oluyor. İki çeşit yemek. Erkekler bayrağı takip gidiyorlar. İkinci gün akşama da kalmıyo döner takılıyo gelene ekmek arası bir ayran. Bizim köyde önceden sulu köfte illaki olacak. Genç delikanlılar döverlerdi. Koca hedik pi-

şirilen tencerelerde yapılırdı. Yoğurtlu makarna kesin yapılırdı. Sosu da ayrı yapılırdı. Tepsilerde tatlı yapılırdı. Bakır tepsilerde yapılırdı. Tatlıyı hiç bölmeden öylece sofraya konurdu. Çok güzel olurdu ama şimdi köylerde de öyle bir şey kalmamış.

Yukarıdaki ifadelerden de görüldüğü gibi sünnet düğünü gecekondu mahalleleri için önemli bir geçiş ritüelidir. Özellikle bahçe ve sokakta yapılarak tüm mahallenin bu özel güne eşlik etmesi hem erginlenen bireyi hem de topluluğu eşik aşamasından kopartıp bütünlük hâline yaklaştırmaktadır. Ancak kaynak kişilerin çoğu bu geleneğin artık sessiz biçimde gerçekleştirildiğini ve yemek verme âdetinin neredeyse tamamen kalktığını üzülen dile getirmişlerdir. Görüşme yapılan kaynak kişilerin pek çoğu özellikle de apartmana taşındıktan sonra sünnet düğünü yapmaktan vazgeçtiklerini, bunun yerine çocuklarını hastaneye götürerek sünnet ettirmeyi tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Bunun nedeni sorulduğunda ise kaynak kişilerden Makbule Temiz şu biçimde ifade etmiştir:

“Biz büyük oğlana bahçede düğün ettiydik konu komşu herkes bi arada hazırladıydık yemeği neyi. Saz getirtmiştik. Bi de köçekleri çağırmıştık. Tüm mahalle baya eğlendiydik. Ama sonra buraya taşınınca küçüğe bişey yapmadık. Seyyar sünnetçi de yoktu artık zaten mahallede babası da hastaneye götürdü sonra işte evde iyileşti pek bişey yapmadık yani. Bi hediye aldık herhâlde ağlamasın diye.”

Makbule Hanım’ın aktardıklarına bakıldığında gecekondu hep bir arada yapılan sünnet düğünlerinin canlı bir biçimde belleğinde dururken apartmandaki uygulamayı çok da net hatırlamadığı fark edilir. Makbule Hanım’ın bu farkındalıksızlığı modern kent zamanı ve geleneksel ritüel zamanı arasındaki kırılma noktalarından biri olarak değerlendirilebilir.

“Arı Yorgan Yüzlerim, Üzerini Düzelerim, Kınamayın Komşular, Asker Yolu Gözlerim”

Araştırma yapılan gecekondu mahallelerinde çok canlı bir biçimde sürdürülen bir diğer erkek erginleme ritüeli de askerlik çağına gelmiş gençlerin askere uğurlanmasıdır. Erkeklerin erginlenme süreçlerinden birisi olan askere uğurlama gecekondu mahallelerinde çeşitli ritüellerle gerçekleşmektedir. Örneğin tıpkı evlilik öncesinde olduğu gibi askere giden erkeklerin serçe parmaklarına vatanlarına kurban olsun anlamında kına yakıldığı ve arkasından sağ salim dönmesi için su döküldüğü, saz tutulduğu, hocanın duasıyla uğurlandığı kaynak kişiler tarafından aktarılmıştır. Kaynak kişilerden Gonca Dinçer da askere uğurlamak için yapılan uygulamaları şöyle aktarmıştır:

Birkaç gün önceden oğlanın arkadaşlarına özel yemek hazırlıyon onları davet ediyon. Onlar yiyo içiyo eğleniyolar. Saz getiriyolar, bazen kendi aralarında oyun çıkartıyolar sonra dağılıyorlar. Gideceği gün konu komşuyu buyur ediyon. Herkesler geliyor, oğlanı yolluyorlar.

Yapılan alan araştırması sırasında askere uğurlamanın gecekondu mahallerinde hâlâ önemli bir erginleme ritüeli olduğu gözlenmiştir. Askere gidip gelen genç artık topluluğa katılmayı tam olarak hak etmiştir. Gelir gelmez kendisine bir iş bulunur ve hemen ardından da evlendirilir. Böylece birey gündelik yaşamın soyu devam ettirmeye odaklı çevrimi içindeki yerini almış olur. Alan araştırması sırasında gecekondu büyüüp askere giden kaynak kişilerle görüşme fırsatı da yakalanmıştır. Kendilerine askere gitmenin kendileri için ne anlama geldiği sorulduğunda alınan yanıtlar bu görüşü destekler niteliktedir. Kaynak kişilerden Suat Karıcı bu konuda şunları söylemektedir:

Askere gitmemek diye bişey söz konusu olmaz bizim buralarda. Şimdi zengin bebeleri istemiyor ya askerlik yapmayı falan. Bizim buralarda kovalarlar adamı askerden kaçsak. Ben işte gittim giderken baya bi düğün gibi bişey oldu. Gidip tek tek tüm mahalleye vedalaştım. Helallik istedim. Komşular sarılıp boynuma ağlaştılar. İnsan bi tuhaf oluyo tabi. Sonra işte gittik geldik askerden. Herkes daha bi başka davrandı o zaman bize. Mesela ben gitmeden de çalışıyordum işim vardı ama döndükten sonra daha bi adam yerine konuldum usta oldum. Sanki mahallede sözüm geçmeye başladı gibi oldu. E önceden bi küçük oğlan gözüyle bakılıyodu belki. Asker ocağı adamı büyüttüyo.

Gecekondu çocukluğu ve gençliği geçmiş olan Suat'ın deneyimlediği büyüme ve kabul edilme duygusu ile askere gitme arasında bir ilişki bulunmakta. Bu ilişki geleneksel toplumların erginleme ritüellerinin gerçekliğinden kaynaklanmakta. Askeri geçmişi derin ve köklü bir milletin kültür kodlarının gecekondu mahallelerinde bugün de benzer heyecanla sürdürülmesi gelenek ve modernite bağlamında düşünüldüğünde önem kazanır. Ayrıca Suat'ın askere gitmeden önce tüm mahalle ile vedalaşması da topluluğun onayını aldığına işaret eder ve döndüğünde erişkin bir birey olarak kabul edilme niyetini meşrulaştırır.

Yapılan alan araştırmasında yalnızca askere gidenlerle değil askere evladını gönderen anne ve babalarla da görüşülmüştür. Onlar için de oğullarının askere gitmesi son derece önemli bir aşamadır. Kaynak kişiler askere gitmeyen bir çocukları olmasını tercih etmediklerini sıkça dile getirmişlerdir. Bu da gecekondu kültüründe askerliğin hâlâ önemli bir kültür kodu olarak taşındığına ve aktarıldığına dair önemli bir göstergedir.

Ancak gecekondü bölgelerinde askerliğin de sözü edilen melezleşmeyi yaşadığına da tanıklık edilmiştir. Alan araştırması sırasında bir asker kınasına katılma ve askere gidecek olan bireyle konuşma fırsatı elde edilmiştir. Kaynak kişi Ömer Tosun görüşme yapıldığında henüz 20 yaşındadır ve askere gitmeye hazırlanmaktadır.

Ömer’le yapılan görüşmede söyledikleri gecekonduda askerlik zamanının melezleşme eğilimine iyi bir örnektir:

Şimdi gidiyorum ben askere elbette gidicem bu bizim vatani görevimiz ama dönünce hemen evlendirmek istiyor annemler. Daha ben evlenmeyi düşünmüyorum ki. Belki dönünce biraz kafamı dinlemek istiycem. Neticede başka bi dünya orası. Nasıl dönücüm belli mi olur. Annemler hemen evlenip onlara torun vermemi istiyorlar ama işte şimdi zaman onların zamanı gibi değil ki.

Ömer’in aktardıkları gecekonduda kent kültürü ile temas etmiş ikinci kuşak pek çok genç için geçerli bir bakış açısıdır. Bu bağlamda Ömer’in askerden döner dönmez topluluğun ona önerdiği paket ritüel programlardan birini alıp kullanıp kullanmayacağı ve dolayısıyla geleneği sürdürüp sürdürmeyeceği önemli bir sorudur. Ömer’in ritüel zamanı kırması doğal bir melezleşmeyi de beraberinde getirecektir.

Şerbetimiz İçildi, Çeyizimiz Serildi, Haydin Kınamızı Yakalım

Evlilik ritüeline hazırlanmak için düğün aşamasına gelene kadar toplumsal cinsiyet rollerine bağlı bir iş bölümünün olduğu görülür. Düğünde kız tarafının ve erkek tarafının sorumlulukları farklılaşır. Kız isteme, nişan, kına ve düğün törenleriyle ilerleyen döngüye yalnızca evlenecek çift değil iki tarafın aileleri ve aslında tüm mahalle müdâhildir. Alan araştırmasının yürütüldüğü mahallelerde genellikle geleneksel bir yöntem olan “görücü usulü” evliliklerin yapıldığı görülmüştür. Kent sınırında ve tüm modern tanışma biçimlerinden haberdar olan gecekondü gençlerinin çoğu da annesi ve babası tarafından seçilen eş adaylarıyla evlenmeyi tercih etmişlerdir. Örneğin kaynak kişilerden Hamide Kara kızlarını gecekonduda büyütmiş bir bireydir. Kentin eşğinde büyüyen çocuklarının nasıl evlendiği sorulduğunda ise görücü usulüyle evlendiklerini, küçük kızına ise arkadaşı aracılığıyla görücü geldiğini belirtmiştir. Hamide Hanım, kız isteme ve nişandan sonra kızlarının ve damatlarının bir iki kere yemeğe çıktığını onun dışında hep kendi yanlarında oturup sohbet ettiklerini ifade etmiştir. Nursel Bölükbaş ise kızına görücü geldiğinde birbirlerini tanımaları için bir süre arkadaşlık etmelerine izin verdiklerini belirttikten sonra “iki ay çıktılar, konuştular. En son tabi millet de duyunca, biz de köylü olduğumuz

için dedik ki bu daha uzamasın. Beraber geliyon. Bu kim ne diye sonra bize sorarlar. Biz çekinirik. Anlaştınız mı anlaştık. Öyle dünür geldiler. Yüzük taktılar.” diyerek aktarmıştır. Nursel Hanım’ın ifadesindeki “biz köylü olduğumuz için” ifadesi kendilerini kent eşiğinde de yaşasalar hâlâ köylü ve köy âdetlerini sürdüren bireyler olarak tanımlayan gecekondu insanını tanımlamak için önemlidir. Söz konusu ifadeden de anlaşıldığı gibi Nursel Hanım kentteki ikili ilişkileri kendi yaşam biçiminden ayırmakta ve kendisi de kent sınırları içinde yaşamasına rağmen gecekonduyu köyüne denk görmektedir. Bir başka ifadeyle gecekondu mahalleleri, kırsal yaşam biçiminin devam ettiği, geleneğin kurallarına sıkı bir biçimde bağlı kalınan yaşam alanlarından birisidir denebilir. Ancak gecekondu bölgelerinin kent eşiğinde her an kente dâhil olmayı beklediği düşünüldüğünde gerçekleştirilen pek çok ritüelin de zamana ayak uydurarak melezleştiği görülür. Kaynak kişilerden Songül Gündoğan ise şimdiye kadar kızlarını görücü usulüyle evlendirdiğini ancak şimdi küçük kızını bu şekilde evlendirip evlendiremeyeceğini şu biçimde dile getirmiştir:

Kızları hep görücü usulü verdik. Öyle sevmeleri konuşmaları yoktu. Küçüğümüz kaldı onu nasıl vereceğimi bilmiyorum. Biraz ortalık değişti. Bu zamana kadar biz karar verdik. O da artık kendi kararına mı varır bizim kararımıza mı varır, bilmiyoz. Bak-sana mahalle dağıldı gibi artık. Her yan apartman. Bizim ev de uçacak zaten yakında. Bu kız da nasıl uçar bilmiyok.

Songül Hanım’ın küçük kızının nasıl eş seçeceğini bilemediğini aktarması tam da sözü edilen zamanın ruhuyla ilişkili bir süreçtir. Kaynak kişinin ifadesiyle mahallenin dağılmaya başlamasıyla birlikte evlenme ritüelinde de değişiklikler olmuştur. Mahallenin dağılması, kız çocuğunun eşini kendi seçmesi ve zamanın ruhu Songül Hanım’ın kuşaklardır emin olduğu bir bilginin değişmesine neden olmuş ve bu da ister istemez hem bir kabulleniş hem de bir tedirginlik yaratmıştır. Mahallede görüşme yapılan pek çok anne ve babanın da ortak derdi olan bu sorun apartmanlara taşındıkça normalleşecek ve çocukların eşlerini kendi seçmeleri artık tedirginlikle karşılanmayacaktır. Bu konuda örnek olarak Hasan Kırçalı’nın sözleri verilebilir. Hasan Bey apartmana yeni taşınmış olmasına karşın hemşire olan küçük kızının evlenmesiyle ilgili şunları dile getirmiştir:

Şimdi biliyon mu artık zaman değişti. Eskiden olsa kızı bu vakte kadar evde tutabilir miydik. Okuldan çıktı mı evlendirmek gerekirdi. Bak ben bunun annesiyle evlendiğimde 13 yaşındaydım. Daha evvel birine verdik nişanlandı sonra geri ayrıldı. Biz verdik birine ondan ayrıldı işte. Şimdi kendine bırakıyorum kızım sen gel şöyle şöyle olsun de ben ona tamam diyecem dedim. Ona

biraktım artık. 20 yaşında hâlâ evde. E tabi zaman değişti. Biz değiştik. Köylüyüz ama köyde değilik artık. Kız da yarın getirse birini karşımıza nederiz bilmiyom da buralar da sosyetikleşti işte. Apartman hayatı bak mahalleye bi sürü yabancı girdi. Başımıza geleceği biliyok da napalım artık zaman böyle. İyi olsunlar da.

Hasan Bey'in zamanla birlikte ritüel alışkanlıklarımızın da değişmesine dair görüşleri gecekondulu mahallelerinin apartmanlaşmasıyla birlikte hızını kent hızına odaklamayı başarmıştır. Bu durum da yine zamanla değişen ritüel alışkanlıklarımıza dair iyi bir örnek olarak okunabilir.

Araştırmanın yürütüldüğü mahallelerde ikinci kuşak gecekondulu sakinini gençlerin geleneksel ritüel zamanına karşı zaman zaman mücadele ettikleri görülmüştür. Örneğin kaynak kişilerden Arife Karıcı tekstilde çalışırken tanıştığı ve evlendiği eşinin kendisini istemeye gelmesi üzerine babasının yaşı küçük olduğu için önce vermek istemediğini ancak dedesinin babasını ikna ettiğini ifade etmiştir. Arife Karıcı, kendi geleneklerinde erkek tarafının açtığı çikolatanın yenmesinin kabul etmek anlamına geldiğini bu nedenle babasının çikolatayı sakladığını aktarmıştır. Evlenmek istediği kişinin-şimdiki eşi- her gün arayıp çikolatayı yediniz mi diye sorması üzerine çikolatayı bulup paketi açarak kendisinin birkaç parça yediğini aktarmıştır. Bu bağlamda Arife'nin hikâyesi ilginç bir örnektir. Arife babasının kararını etkileyecek sembolik bir davranışı kendisi yaparak âdeta geleneğin melezleşme hikâyesinin bireyle de ne kadar ilişkili olduğunu anlatmak istemiştir.

Oğlunu evlendiren Hacer Karıcı ise evlilik öncesi geleneksel uygulamaları şu biçimde aktarıyor:

“İsteme ilk gün yapılmıyor, ilk gün gidilip bakılıyor. Sonra onlar düşünüyö karar veriyö şu gün gelin bekliyoruz diye haber gönderiyorlar. Tatlı götürüyörsün, çiçek götürüyörsün, şerbet götürüyörsün. Biz eskiden “şerbeti içildi” derdik köyde. Şerbet eskidendi ama şimdi çay, kahve felan onlar içiliyor.”

Dört kız annesi Songül Gündoğan ise görücünün gelmesi, kızı isteme süreçlerini şu biçimde aktarmıştır:

Önce kaynana geliyor. Kızı bizi evi test ediyor gidiyo. Ya bir tül-bent örneğine geliyor. Ya bir işlemeye geliyor ya da diyo ki burda bir tanıdık var evini bulamadım biliyonuz mu diyo, atıyo bir isim. Sen çabala dur biliyon mu bilmiyon mu düşünüyon. Sonra o kaynana olacak gidiyo. Evimizi kızı bizi beğendiyse oğlunu alıp geliyo. Kız oğlana, oğlan kıza bir baksın diyo. Biz ister vererek ister vermeyek. İster beğensin ister beğenmesin. Biz hizmetimizi ediyok, çayımızı veriyok. misafir ya. İster iş olsun ister olmasın o bizim âdetimiz. Veriyok. Gediyo. Ondan sonra beğenirse bir

daha geliyo. Kızla oğlan konuşuyor şartlarını kendilerini. Sade bir konuşma oluyo. Sonra bir hafta on gün biz bi düşünük bakalım diyo. Kızınan konuşuyosun. İyi diyo mantıklı konuştu diyo. Beğendiyse ora devamlı arıyo. Biz aramıyok. Biz kız evi naz evi. Biz arar mıyık. O arıyo geliyo. Biz hele dur hele dur diyok. Gön-lümüz yoksa pasta kola gönderiyolar onu geri gönderiyok.

Görücü gelinmesinden ve evlilik onayından sonra ise hem kız hem erkek tarafında çeşitli hazırlıkların yapıldığı görülmektedir. Çalışma bağlamında ilginç olansa bu geleneklerin kent sınırlarındaki gecekon-du bölgelerinde sürdürülüyor olmasından daha çok ailelerin gelenek-sel uygulamaların değişebilirliğine yaptıkları vurgudur. Bu durum ge-leneği taşıyan, yaşayan ve aktaran bireylerin değişimi kabullenmekte gösterdikleri ılımlı tavrın kültür koruma yaklaşımları üzerinde fikir üretenlerce yeniden değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Çalışma sırasında görüşülen kaynak kişiler düğünden önce yapılan uygulamalardan birisinin de çeyiz serme olduğunu ifade etmişlerdir. Genellikle kadınlar arasında yapılan bu uygulamada evlenecek kızın hazırladığı çeyiz için annesi ve komşu kadınların bir araya gelerek son hazırlıkları yaptıklarını söylemek mümkündür. Örneğin kaynak kişiler-den Suna Gürsu, Ayfer Köse ve Menekşe Sungur çeyiz sermenin olduk-ça önemli olduğunu ve çeyiz serme olmazsa çeyizlerinin olmadığını düşünüleceğini belirtmişlerdir. Bu nedenle kadınlar arasında çeyizin özellikle diğer kadınlarla paylaşılması son derecede önemlidir. Yukarıda Nursel Bölükbaş'ın ifadesine benzer biçimde Suna, Ayfer ve Menekşe de *"köyden böyle alıştığımız için mutlaka çeyiz sereriz"* biçimindeki ifadeleriyle geleneksel yaşam biçimini kente taşıdıklarını ve bunun bulundukları bağlam açısından önemini vurgulamışlardır. Arife Karcı ise evlenme-den önce çeyiz sermenin mutlaka yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Arife Karcı, kendi çeyizini serdiğinde annesi ve teyzesinin hem çeyizini yaptıklarını hem de evi düzelterek çeyizini serdiklerini belirtmiştir. Çeyizin bir kısmını kendi evine bir kısmını da annesinin evine serdikten sonra, eş, dost, akraba çeyiz görmeye geldi. Çeyizi görmeye gelenler *"gönlünden ne koparsa, canı ne isterse"* hediye olarak verirler, biçimin-de aktarmıştır. Arife Karcı aynı zamanda sandığın üzerine oturana para verme âdeti olduğunu, kendi çeyizi serildiğinde de annesinin arkadaşı olan bir kadının çeyiz sandığının üzerine oturduğunu ifade etmiştir.

Çalışmanın yapıldığı mahallelerde kına gecesinin evlilik ritüelinin vaz-geçilmez bir bölümü olarak bugün bile uygulandığını söylemek müm-kündür. Görüşmenin yapıldığı kaynak kişilerin hepsi kendilerinin ve evlenen çocuklarına kına gecesi düzenlendiğini ifade etmiştir. Bunun yanı sıra nesillerin ve bağlamaların değişmesine rağmen kına gecesinin benzer oluşu da dikkat çekicidir. Hacer Karcı, kına günü yapılan uy-

gulamaları “*Kına günü baş överler. Duvak örterlermiş gelinin yüzüne. Bu âdet (baş övme) gelin oğlan evine inince de yapılabilir, kına günü de yapılabilir. Fadımanam başını bağlıyo... Ne bilim ne ağlıyo...*” biçiminde bir mânî söylediklerini belirtmiştir. Görüşülen kaynak kişilerin hepsi de kınanın hem geline hem damada yakıldığını belirtmişlerdir. Kaynak kişilerden Songül Gündoğan da kınanın nasıl yakıldığını şu biçimde aktarmıştır:

O taraf geliyo. Kinasını alıyo. Kendi tarafını sazını alıyo. Dutuyo. Bir gün önce saz buraya kuruluyo. İlkın davuldu şimdi saz çıktı. Cumartesi günü sazını kuruyo. Altı yedi gibi kınacı geliyor benim taraf onun taraf. Akıabalar. Şimdi yok böyle şeyler. Onlar yakıyo gidiyolar. Sonra da bu taraf kız tarafı gidiyo. Oğlana yakıyolar. Biz gitmiyoz. Biz de köyde ayağının içine buğdaylan para koyarlardı. Bereket olsun diye.

Kaynak kişilerin de ifade ettikleri gibi kına hem geline hem de erkeğe yakılmaktadır.

Emine Kırçalı, “*Cumartesi kına yaktıklarını, bir sandık lokum dağıtıldığını, abdalın davulu vurarak diktğini, bayrağın davulla kurulup davulla kalktığını*” ifade eder. Nursel Bölükbaş ise kızı için yaptıkları kına gecesini şu biçimde aktarmıştır:

Kına yakmaya geldiler. Oğlan evi geldiler. Bizim de kız evi akrabalarımız geldi. Kına yaktılar. Kınada kızı oturtular damatla. Sinilerle mumları yaktılar. Dolandılar, oynadılar. Türkü de söylediler Yemeği oğlan tarafı getirdi. Pide yaptırmışlardı. Kendi misafirime de kendim ev yemeği hazırladım. Yaprak sardık. Dolma sardık, cuma günü herkes geldi. Oğlan tarafı da geldi. Davul tuttuk. Oynadılar yediler içtiler Ocağa koydum yufka sacını başıma vurdum gurbet tacını gibi kızı ağlatacak anasını ağlatacak böyle dertli şeyler söylüyorlar. Onlar da kendi evlerinde tuttular. Biz de oğlana kına yakmaya gittik. O da aynı. Oğlan mumları yaktılar. Çerezler koydular. Buradan komşularımız büyük olarak oraya gittiler. Kızla oğlanı oturturdular. Ellerine kına yaktılar.

Yukarıda hem kendi hem kızının kına gecesini benzer biçimde yaptığını anlatan kaynak kişiden hareketle gecekondlu bölgelerinde geleneksel yaşam biçimlerinin nesiller arasında aktarılmaya devam edildiği ve bağlam olarak kentte yaşamalarına rağmen evlenecek kızların annelelerinin uygulamalarını devam ettirdikleri görülmüştür. Kaynak kişilerin de aktarımlarından görüldüğü gibi gecekondlu mahallelerinde hem kız hem de erkek tarafı kına yakma geleneğini sürdürmekte buna oldukça önem vermektedirler. Kent merkezlerinde salonlara ya da kır düğünlerine dönen uygulamaların tam tersine gecekondlu mahallelerinde kırsal kesimin evlenme biçimlerinin sürdüğü ve uygulamaların bahçe ve sokakta gerçekleştirildiği görülmektedir. Bunların yanı sıra kaynak kişi-

lerden Gonca Dinçer ise kına gecesi ve çeyiz sermede bazı kişilerin bu uygulamaya katılmasının yasak olduğunu ve geline uğursuzluk getireceğine inanıldığını belirtmiştir. Gonca Dinçer, bu yasakları *“mesela başı bozulan kına yakmaz. Yani boşanmış olan. Kızın yorganı hazırlanırken de içi ayır dışı ayrı dikilir. Başı bozuk olan dikemez. Gelin yatağını döktürmezlerdi.”* biçiminde ifade etmiştir.

Gecekondu mahallelerindeki düğünlerde yine kız isteme, nişan, kına gecesi gibi ritüellerin geleneksel yaşam biçimlerine uygun olarak gerçekleştiği görülmektedir. Özellikle kadınlar arasındaki aktarımların anne-kız-kayınvalide arasında sürmesi dikkat çekicidir. Kına gecesinde olduğu gibi düğünlerin genellikle gecekondu bahçesinde ve bütün mahalleye açık bir biçimde düzenlendiği görülmektedir. Evin bahçesi ve sokağın kullanımı ise tüm mahalleyi bir düğün salonuna mahalleliyi de düğünün sahibine dönüştürmektedir. Örneğin Hasan Kırçalı, köydeki geleneklerin gecekondu tam uygulanmadığını çünkü yer sorunu olduğunu, kendi çocukları için yaptıkları düğünde bahçeye ve sokağa sığamadıklarını ifade etmiştir. Kendi köylerindeki düğünleri *“erkek tarafı kız tarafına baskına gider. Mesela işte cumartesi günü erkek tarafından üç beş araba toplanı kız evinde yapılan düğüne gider orda oynarlar sonra dönerler. Aradan biraz zaman geçer sonra kız tarafı erkek evine baskın yapar gelirler oynarlar,”* biçiminde aktarmıştır.

Düğünümüz Var Bekleriz: Gecekondu Düğün ve Duvak Açma

Geçiş ritüelleri içinde evlenme birbirinden farklı kültürlerde bile oldukça önemli bir yer tutar. Evlilik töreni bireyin hayatında bir dönemi bitirip başka bir dönemi başlatan önemli bir eşiktir. Evlilik töreni topluluğun yeni çifte verdiği bir destek ve meşruiyetin sembolik uygulamasıdır. Evlenmek topluluğa kabulün önemli bir basamağı gibidir. Bekâr bir insanın evlendikten sonraki statüsü artık asla eskisi gibi olmayacaktır. Bu kadar önemli bir eşik şüphesiz gecekondu insanı için de yaşamsaldır. Araştırma yapılan gecekondu bölgelerinde düğünler genellikle evlerin önündeki bahçelerde yapılmaktaydı. Gecekondu-lar birer birer yıkılıp yerlerine apartmanlar yapıldıkça da düğünlerin mekânı bahçe yerini apartman arkası boşluklara ya da garajlara bırakmıştır. Alan araştırmasının sürdüğü günlerde kaynak kişilerden Feride Çamlı gecekondu apartmana taşınmak üzereydi ve küçük oğlunun düğünü yaklaşmıştı. Feride Hanım'a düğünü nerede yapmayı planladığını sorduğumuzda kendisi *“e nolcak bahçede yaparız yine, olmazsa Habibe'nin bahçede yaparız”* diye yanıt vermişti. Daha sonra araştırma tamamlanmak üzereyken Feride Hanım oğlunun düğün davetiyesini yolladığında ne gecekondu bahçesi kalmıştı düğün yapabileceği ne

de bahçesini kullanabileceği bir komşu. Feride Hanım, yeni taşındığı apartmanın önünde ve salonda iki farklı düğün yapmak durumunda kalmıştı. Bir başka kaynak kişi Rabia Yanar ise oğlunu evlendirme arifesinde henüz yarı inşaat hâlindeki apartmana taşınmak durumunda kalmış ve düğünü yarı tamamlanmış inşaat şantiyesini kullanarak yapmak durumunda kalmıştı. İnşaatın giriş katında bir mekân apar topar boyanmış, içine kiralık masalar ve hazır dönerci ekip konmuş ve düğüne tüm eski komşular davet edilmiştir. Kent merkezinden bakıldığında “apartman bahçelerinde, sokaklarda sazla sözle çevreyi rahatsız etmek” olarak değerlendirilen gecekondu düğünlerine daha farklı bakıldığında melez bir ritüel zamanı olmasına karşın birey ve topluluk için hâlâ önemini koruduğunu söylemek mümkün. Gecekonduadaki sokak ve bahçe düğünleri tüm mahallenin kolektif olarak heyecanını ve hazırlık aşamalarını paylaştığı bir toplumsal uygulamadır. Düğün bir mahalle için kesinkes bir biraraya gelme vesilesi oluşturur.

Gecekondu düğünlerinde köy düğünlerinde olduğu gibi duvak açma geleneğinin de canlı biçimde yaşatıldığı görülmüştür. Kına gecesine benzer biçimde kadınlar arasında aktarılan bu geleneğin çalışmanın yapıldığı tarihte hâlâ uygulandığı kaynak kişiler tarafından aktarılmıştır. Örneğin Seyhan Temiz, kendisine yapılan duvak açmayı, *düğünden sonraki gün gelinliğini giyiyorsun, kadınlar geliyor etrafına oturuyor, fındık fıstık dağıtıyorlar. Sonra oklava ile duvağını açtılar*, biçiminde aktarmıştır. Aynı geleneği bir diğer kaynak kişi Gonca Dinçer ise şu biçimde ifade etmiştir:

Duvağı oklavanın üstüne koyarlar, küçük erkek çocuğunun eline verirler dolandırır getirir çocuk. Kimi görürse sokakta dolanırken kız mı gördü erkek mi gördü çocuk öyle olacak. Kız gördüyse kız erkek gördüyse erkek olacak derler. Bir oğlun olsun bi kızın olsun vursun kafanı yarsın. Öyle derler bir de.

Kaynak kişilerden Sultan Yalçın ise çocuklarının düğünlerini bahçede yaptıklarını ve davetiye bastırması olmasına rağmen yine de yakın akrabalara sabun, tülbent, etek, pantolon vs. olarak okuntu dağıttığını aktarmıştır. Alan kolaylaştırıcılarından Gonca Dinçer ise eskiden köyde yapılan ama şehirde hiç görmediğini söylediği gelin başı övme, gelin ağlatma ritüelini şöyle aktarmıştır.

Buralarda yok da bizim köyde çok yaparlardı onu. Gelin başı övülecek derler. Mesela düğünden önce kız evinde gelinin başını överler. Mânisini, türküsünü söyleyen birileri de olur. Ellerinde tef ile söylerler kızı ağlatırlar. Babasının evinden ayrılıyor ya işte kına da yakarlar. Bunun kına gecesiyse alakası yok bu ayrı gelin ağlatması diye düğünden önce olur bu.

Gelin atladı çıktı eşığe
 Sofrada kaldı kaşığı
 Büyük evin yakışığı
 Gelin ağlama ağlama
 Çıkar yolun kıyısına
 Biner atın iyisine
 Çağırın bunun dayısına
 Gelin ağlama ağlama
 Elimi soktum astara
 Elimi kesti testere
 Mevla'm şirinlik göstere
 Ağla gelin ağlayacak gün oldu

İşte bunu bir türkü gibi söyler tef ile gelini ağlatırlardı. Ona da baş övme derlerdi. Mesela ertesi gün gelin olacak akşam gelinin bütün kız arkadaşları toplanırdı hepsinin de eline kına yakılırdı gelinle beraber. Evde ne kadar döşsek varsa hepsi yere serilirdi kızlar ikişer ikişer gelinin evinde kalırlardı. İşte o akşam da bu gelin övme yapılırdı.

Gonca Hanım'ın aktardığı gelin övme ritüeli gecekondlu mahallelerinde gerçekleştirildiğine hiç tanık olmadığımız eski bir ritüeldir. Ancak modern zamanlarda bekârlığa veda partisi adı altında gelin ve arkadaşlarının toplanarak eğlence düzenlediği sosyal medya ve televizyonlarda sıkça rastladığımız bir ritüele dönmüştür. Bu durum küçük geleceğin kent merkezine girememesine karşın küresel dünyanın icat edilmiş yeni geleneklerinin nasıl ithal bir ritüele dönüştüğüne dair önemli bir göstergedir.

Gecekondlu mahallelerinde yapılan düğünlerde geleneksel yaşam biçimini yansıtan eve girerken yapılan uygulamalar dikkat çekmektedir. Örneğin kaynak kişiler gelinin eve girmeden önce kapıya yağ sürme, testi kırma, kayınvalidesinin koltuğunun altından geçme gibi bazı uygulamalar yapıldığını ifade etmişlerdir. Bu uygulamaların temelinde ise gelinin yeni evine alışması, eski alışkanlıklarını bırakarak yeni evin yaşam biçimine uyum sağlaması temennisi olduğu görülmektedir. Örneğin kaynak kişilerimizden Arife Karcı, gelin olarak eve ilk girişinde kendisine duvara çivi çaktırdıklarını, testi kırdırdıklarını, kaynanası ve kayınbabasının güreştiğini anlatmıştır. O sırada kayınvalidesi Hacer Karcı, *"Adamı yıkıverdiler beni de üstüne koydular"* *"seviniyok işte gelin geliyor diye"* biçiminde cevap vermiştir. Bunun yanı sıra çivinin gelinin çivi gibi sağlam olabilmesi için çaktırdığı, evinin bereketli ve bolluk içinde olması için de buğday saçı atıkları kaynak kişiler tarafından dile getirilmiştir. Bunlara ek olarak Hacer Karcı, *eskiden damadın düğüne gelenleri, akrabaları elindeki palaska/kayış ile dövdüğünü* ifade etmiştir. Kendi çocuklarına yaptığı düğünü ise şöyle aktarmaktadır:

Çocuklarının düğününü mahallede yaptık. Serkan'ınki hem bahçede hem salonda oldu. Bayrak kaldırıyorsun davulcu tutuyorsun. Bayrağı kaldırıp yemek yediriyorsun. Düğün yemeği etli olacak, pilav olacak, komposto olacak. Saat üç dört gibi bayrak kalkar döner olur, döner yanına sarma, pilav... Bazen içki de verilir. Ertesi akşam da salona gidilir. Takı töreni orada yapılır.

Kaynak kişilerden Ayten Diri ise kendi düğününde yaptıklarını *"eve girerken önüme çerez attılar, çanak attılar, çivi çaktırdılar, yağ sürdürdüler kapıya. Yüzük taktılar arabadan inerken, balkona çıkardılar hani oynattılar komşuların içinde"* biçiminde aktarmıştır. Kaynak kişilerden Kamile Bozkurt da ilk gelininin Samsunlu olduğunu orada salon düğünü yapmış olmalarına rağmen kendi evinin bahçesinde de düğün yaptıklarını, saz tutup döner kestirdiklerini ifade etmiştir. Görüşmenin yapıldığı bir diğer kaynak kişi Feride Çamlı ise düğün geleneğini şu biçimde ifade etmiştir:

Düğün, cuma günü başlar bayrak yemeği verilir. Cumartesi saz tutarsın. Düğün olup bitiyor. Kayınvalidesiyle kayınpederi eve girmeden önce Çanak kırılıyo. Huyu kırılısın diye. Komşudan biri kırıyo. Kolun altından geçer. Kaynana kapının önünde durur. Gelin onun koltuğunun altından geçer. Kaynanasının huyundan olsun diye.

Çalışma sırasında geçiş ritüelleri ile ilgili uygulamaları anlatan kadınlardan orta yaşın üstündekilerin genellikle evlendikten bir süre sonra gelinlik ettikleri, kayınpederlerinin izniyle bu gelinliğin bozulduğu aktarılmıştır. Kaynak kişilerden Hüsnîye Yağmur, gelinlik etmeyi şu biçimde aktarmıştır:

Seslenemen fisir fisir söylen. Bir şey desen eltilerim ıyy, şöyle ha böyle ha. Çocuksun bilmiyon ki. Çok aç kaldım. Yokluk. O kadar adama yemek yetmiyo. Ama eltiler çocuklarını bahane ediyolar, pişmiş yemeği alıyolar karınlarını doyuruyolar. Ama benim kimsem yok. Bir Bacısı vardı. Elif. O Allah'ım nur yağsın mezarına nurda yatsın. O kız ekmeği çalar bana verirdi. Akşam öyle yerdim.

Hüsnîye Hanım'a benzer biçimde Habibe Çirli de gelinlik yaptığını dile getirmiş ve *"Sabah namazı kalkar kayınbabasının abdest suyunu hazırlarım. Eşimin ayaklarını yıkar tırnaklarını keserim. Daha işte eski geleneklerden bizde var da bundan sonra olur mu bilmem? Yeni gelinin de 40'ı olur. Evi süpürür gübürü dışarı çıkarırız. Bulaşık suyu dökülmez. Üç harfliler yanaşır"* diyerek geleneğin dönüşümünü vurgulamıştır.

Yukarıdaki kaynak kişilere göre yaşları çok daha genç olan kadınlar ise gelinlik etmediklerini belirtmişlerdir. Ancak çalışma sırasında görüşmenin yapıldığı Suna'nın başından geçen gelinlik etme anısı dikkat çekicidir. Suna gelinlik etmeyi bilmediği için yapamadığını *"bana*

kayınbabam dedi ki köydeyken gelinlik et sana bir bilezik yapacağım dedi. Bir durdum iki durdun “baba seni çağırıyorlar” dedim. Bozuldu. Bilmiyoruz ki gelinlik nedir, öyle alışmışız yani” diye aktarmıştır.

Çalışma sırasında kaynak kişiler, tıpkı yeni doğan bebeklerde olduğu gibi gelinlerin de kırkının çıkmasının önemli olduğunu vurgulamışlardır. Bu nedenle yeni gelinin kırkı çıkmadan dışarı çıkmadığı, eşinin ailesine gelinlik yapması gerektiği vurgulanmıştır. Örneğin Pakize Yıldırım, evlendikten sonra annesine gitmeyişiini şöyle ifade etmiştir:

El öpmeye bile ayıp olur diye hemen haftasına götürmezlerdi benim düğünüm oldu bir ay sonra gittim el öpmeye. Annem istememiş, kaynanama getirme demiş. O da niye demiş. Kaynanamla annemlerin evin arasında öz giderdi çay deriz ya. Yeni gelin daha kırkı çıkmadan getirme demiş. Kırkı çıkmadan çaydan geçirmezlerdi. Bu sefer de dayananamış, ben balkona çıktığım zaman beklermiş balkona çıksın da bir göreyim diye beklermiş.

Görüldüğü gibi gecekondlu mahallelerinde geleneksel bir ritüel olan düğün hâlâ canlı ve gerçek bir ritüel olarak sürdürülmektedir. Evlilik soyun devamlılığı bağlamında son derece yaşamsal bir olay olduğu için ritüel aşaması kent eşiğinde de sıkı biçimde icra edilmektedir. Elbette düğün âdet ve gelenekleri de kentle temastan kaynaklanan dönüşümleri geçirmekte ve melezleşmektedir.

***“Gün Gel Gün Gel, Kır Atına Bin Gel, Bir Kaşık Yağmuru, Atının Kuyruğuna Çala Çala Gel”*: Kent Eşiğinde Bahar Zamanı**

Jay Griffiths, “zaman ne bizden ne de doğanın kalanından bağımsızdır. Törenlerde zamana seslenilir, bir halkın zamanın akışıyla ilişkisi yenilenmelidir” (Griffiths, 2003: 17) der zamanı anlattığı yapıtında. Gerçekten de halk yaşamının doğa zamanıyla ilişkisinin sürekliliği önemli bir konudur. Kent zamanıyla bütünleşmekte zorlanan döngüsel halk zamanı gecekondlu yaşamında mecburen bir arada yaşamaya yazgılı kılınmıştır. Kaynak kişilerden Gonca Dinçer’in aktardığı baharda güneşi beklerken söyledikleri “gün gel gün gel, kır atına bin gel, bir kaşık yağmuru, atının kuyruğuna çala çala gel” ifadesi doğanın mitik ve döngüsel zamanla ilişkisini çözümlemek için uygundur. Baharda güneşi beklerken söylenen bu söz güneşin bir kır atın üstünde geleceğine dair oldukça eski bir mite gönderme yapar. Yine Gonca Dinçer’in aktardığı baharı karşılama ritüellerinden biri mitolojik okumaya müsaittir. Gonca Dinçer “Eskiden köyde biz bahar geldiğinde tütün peçelerinin üstünde leyleği görürdük. Bahar ayında nerde görürsek görelim leyleği hemen yerlere yatar çimenlerin üstünde yuvarlanırdık “leylek leylek lekirdek, hani bana çekirdek, çekirdeğin içi yok, kara kızın saçı yok” derdik. Bunu defalarca yapardık.

Her leylek gördüğümüzde yapardık. Sevinirdik bahar geldi diye.” ifadeleriyle döngüsel zamanda yaşayan geleneksel toplumların baharı karşılama coşkusu günümüze taşımıştır. Gonca Hanım’ın aktardığı bu ritüel toprakla insanın birleşmesinin kadim öyküsünü saklar. Ne var ki artık gecekonduların hızla apartmana dönüşmesiyle birlikte geride kalan son bahar ritüelleri de yok olmaya mahkûm olacaktır.

Gecekonduda bahar köydeki kadar renkli ritüellerle kutlanmıyor olsa da alan araştırması sırasında baharın gelişiyile ilgili birçok uygulama kaynak kişiler tarafından aktarılmıştır. Ancak bu uygulamaların çoğu tıpkı Hıdırellez gibi köy zamanına ve geçmişte kalan belleğe dayanır. Bugün artık kent mekânlarında gerçekleştirilemeyen çiğdem günü, saya gezme gibi bolluk bereketi yansıtan bu uygulamaların bir kısmını kentte de devam ettirmeye çalıştıkları kaynak kişiler tarafından ifade edilmiştir. Görüşmenin yapıldığı kaynak kişilerden Hasan Kırçalı, köyde çiğdem gezmesi yaptıklarını şöyle aktarmıştır:

Çiğdemleri toplardık iğdeye düzerdik. İğdenin başına çocuklar toplanırdık ev ev gezerdik. Yağ isterdik bulgur isterdik sonra onları bakkala götürür satardık. Öksüz oğlan vardı, katık çiğdemi vardı. Katık çiğdeminin kökleri öbürü gibi olmaz. O kabuksuz olur kabuğu beyaz olur. Sökülürken kendi kendine çıkar. Katık çiğdeminin çiçeği beyaz ile sarı arasında bir renkte olur.

158

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi kaynak kişi çalışmanın yapıldığı tarihte kentte yaşamasına rağmen çocukluğunda katıldığı çiğdem gezmesini belleğinde taşımakta ve üstelik baharda açan farklı çiçekleri isimleri ve renkleriyle aktarmaktadır. Bir başka kaynak kişi Sadık Kara da Hasan Kırçalı’ya benzer biçimde çiğdem gününü nasıl kutladıklarını şöyle aktarmıştır:

Benim küçüklüğümde oluyordu. Dikenlere böyle yapıştırırlardı böyle upuzun. Gezerdik herkesten bulgur bulgur toplardık. Her kapıdan da alırdık yani. Bir de köse gezerdik. Böyle takma sakal yapardık. Kafalarına bir şey yaparlardı. Sırtına kambur bir şey yaparlardı. Büyük bir pardösü giyerlerdi. Onunla bir şeyler yaparlardı. Ondan sonra yatarlardı bir şeyler getirmeyince kimse kalkmazdı. Ev sahibi bir şey verince kalkarlardı. Ondan sonra başka bir haneye.

Bir başka kaynak kişi Hüsnüye Hanım da çiğdem çiçeklerini topladıktan sonra mâniler eşliğinde evleri gezdiklerini şöyle aktarmıştır:

Çiğdemler çıkınca çıkardık dağların başına. Toplardık toplardık. Soyardık soyardık. Ondan sonra yağmur yağsın diye şöyle adam gibi yaparlardı. Çiğdemle donatırlardı. Onunla komşuları gezerlerdi. Bulgur toplarlardı. Yağ toplarlardı. O soyduğumuz çiğdemleri de içine korduk pilavın yerdik.

Habibe Çirli ise köydeki çiğdem günü anılarını şu biçimde aktarmıştır:

Çocukluğumda çiğdem gezerdik. Köse, çan takarlardı, kösenin karısı ve çoban olurdu. Çobanın kızları olurdu. Çoban onları güderdi. Yağ bulgur toplarlardı. Mâniler söylerlerdi. Omuz omuza tutup hoparlardı. Kösenin kızı kaçırılırdı. Birbirlerini kovalarlardı. Çiğdemden bulgurla pilav yapılırdı büyük kazanda.

Bir başka kaynak kişi Zeycan Erol ise çiğdem gününü eskiden köylerde kutladıklarını günümüzde köylerinde de çiğdem günün kutlamasının yapılmadığını aktarmıştır. Zeycan Hanım çiğdem gezme ritüelini de *“vermeyen iki kızı olsun, verenin üç oğlu olsun derlerdi çiğdemde de. Herkesin işte özünden ne koparsa para, yağ, bulgur, çay, şeker, tuz. Onları pişirirlerdi. Şimdi bunlar köyde de yok hiç”*, diyerek aktarmıştır. Zeycan Hanım’ın tüm bunların artık köyde de olmadığını belirtmesi önemlidir. Bu durumda geleneksel pek çok uygulamanın yalnızca kentte değil köylerde de yok olduğu ve gerçekten bir koruma planına ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Bu bağlamda köyde de yok olmaya yüz tutan bir takım uygulamaların uygulamalı halk bilimi bağlamında kent merkezlerinde yeniden canlandırılması gerektiğinin de altı çizilmelidir. Öcal Oğuz Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi’nin *“kırsal alandan kentsel alana göç edenlerin kırsaldaki kimi bilgi, birikim ve kültürel kimliklerini oluşturan uygulamaları yeni yaşama alanlarında çeşitli nedenlerle sürdürmemeleri veya eski küçük kentsel alanda var olan kültür unsurlarının yeni kentsel kültür üretim ve tüketim ilişkileriyle uygunlaştırılamaması, yeni kentsel kültürü kendilerine model alan kırsalın da eski uygulamalarını terk etmesi gibi etkenler sonucu ortaya çıkan kültür kaybının telafisi ve bu kaybın yarattığı çevresel veya kültürel sorunların çözümü için çeşitli koruma yaklaşımları öngördüğünü”* (Oğuz, 2014: 26-27) söyler. Ardından da kent ortamında unutulmaya yüz tutmuş bazı toplumsal uygulamaların yeniden canlandırılması gerektiğini söyleyerek çiğdem gününün bunun için uygun bir örnek olabileceğini ifade eder (Oğuz, 2014: 29). Yeniden canlandırma (revitalization) yaklaşımı ise Sözleşme’nin 2. maddesinde *“Koruma terimi, somut olmayan kültürel mirasın yaşayabilirliğini güvence altına alma anlamına gelir; buna kimlik saptaması, belgeleme, araştırma, muhafaza, koruma, geliştirme, güçlendirme ve özellikle okul içi ya da okul dışı eğitim aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarma olduğu kadar, bu kültürel mirasın değişik yanlarının canlandırılması dâhildir”* (Oğuz 2013: 234) şeklinde yer almaktadır. Bu bağlamda yapılabilecek uygulamalardan biri de kent ortamında topluluğun ilgili belleğinin toplanarak müze-lerde, kent merkezlerinde ve sanat platformlarında uygulama modellerine dönüştürülmesidir. Bu nedenle de 2014 yılında kent eşliğindeki gecekondu belleğinin tespiti önemlidir.

Alan araştırması sırasında dikkat çeken noktalardan biri de büyüklerin belleğinde çok canlı bir biçimde duran çiğdem gününü ile ilgili ritüellerin kentte doğan son kuşağın belleğinde hiç yer almayışıdır. Sultan Yalçın görüşme sırasında köyde kutladıkları çiğdem günün ayrıntılarıyla aktarırken odada bulunan torunu Tuğba *“ben hayatımda hiç çiğdem çiçeği görmedim. O nasıl bi çiçek ki?”* diye sormuştur. Tuğba’nın bu sorusu kent ortamında bağlamından yoksun olduğu ve uygun mekânı bulamadığı için uygulanamayan kimi pratiklerin kuşaktan kuşağa da aktarılamadığını açık bir biçimde gözler önüne sermektedir.

Alan araştırması sırasında gecekondü bölgelerindeki belleklerde baharla ilgili pek çok uygulamanın bulunduğu tespit edilmiştir. Bunlar arasında saya gezme, koç katımı, tortu gibi âdetler de bulunmaktadır. Zeycan Hanım tortu gezildiğini şu biçimde aktarmıştır:

Tortu gezerlerdi. Çiğdem ayrı tortu ayrı. Tortu davar güderlerdi. Erkeklerden biri Tortu olurdu, şebek olurlardı, gelin olurlardı. Tortuya vururlardı mahsus tortu öldürdü. Sonra gelinler tortunun başına toplanır ağıt yakardı. Tortunun ağzına şeker verirdi, tortu hemen dirilirdi. Ondan sonra bulgur, yağ toplarlardı, pişirir yerlerdi.

160

Doğa insan ilişkisini yansıtan diğer uygulamalar arasında saya gezme, çömçe gelin gibi uygulamalar yer almaktadır. Örneğin Songül Gündoğan köse oyununu şöyle aktarmıştır:

Köse gezerlerdi. Adamın bir tanesinin sırtına bir kırlent korlar. Böyle kambur gibi köse gibi olsun diye. Bir sakal makal yaparlardı. Eskiden böyle koyunların çanları zilleri olurdu ya ondan neyi takarlardı ona. Onun arkasında da birkaç kişi mâni söyleyerek ev ev gezerlerdi. Onlara da aynı para verirdi. Bazen o yatardı yuvarlanırdı öbürleri mâni söylerlerdi ayağa kaldırırlardı. Bayırlı köse. Onun mânisi vardı. Onu söylerlerdi. Ayağa kaldırırlardı. Öyle güzel şenlikler olurdu.

Kaynak kişilerden Zeycan Erol ise köydeki koç katımını şu şekilde aktarmıştır:

Arazide kuzu yavruardı. İki üç yumurta alır kuzuyu verirdik. Koç katımı güzün olur. Koçu koyundan ayırırlar. Sonra onu boyarlar, tekrar davarın içine koçu katarlar. Çobana hediyeler alınır.

Kaynak kişilerden Hüsnîye Yağmur ise koç katımını *“Saya gezerlerdi. Kuzular canlandığında, kara kışın 15-20si. Erkekler kadın olurdu, deve olurdu. Davarı çok olanlar yağ bulgur verir, hep beraber yenir”* biçiminde aktarmıştır. Görüldüğü gibi gecekondü mahallelerinde yaşayan bireylerin

bellekleri toplumsal uygulamalar bağlamında son derece zengindir. Çocukluklarında gördükleri köy seyirlik oyunları, ritüeller ve uygulamaların kent ortamında yeniden canlandırılabilmesi önemlidir. Ayrıca bu insanların belleklerinde doğanın döngülerine ait ritüel ve uygulamaları canlı bir biçimde taşıyor olmalarının da döngüsel zamanla ilgili uygulamaların bellekte kolay saklanmasıyla ilişkili olduğu da belirtilmelidir. Döngüsel zamanın uygulamaları, her ne kadar kent merkezine giremeseler de, her şeyin hızla tüketildiği günümüzde belleklerde taşınabilir olması değerlendirilmelidir.

“Yağ Yağ Yağmur, Teknede Hamur, Cıcıklı Kirman Göbekli Harman”

Gecekondu insanının belleğinde kalan bir diğer toplumsal uygulama biçimi de köydeyken çıkılan yağmur duası ritüelleridir. Kaynak kişiler kente taşındıklarında bu uygulamayı yapmadıklarını ancak yağmur duasına çıkılacağı zaman bu ritüele katılmak için köye gittiklerini ifade etmişlerdir. Örneğin görüşmenin yapıldığı kaynak kişilerden Hüsnîye Hanım köylerindeki Soğanlı Baba türbesinde çıktıkları yağmur duasını şöyle aktarmıştır:

Soğanlı Dede var. İşte iyilerden soğanlı dede var. Neden soğanlı dede olduğunu bilmiyom işte. Birinin mezeri var. Uzun uzun babayığitmiş adam. Odununu kesmek böyle hiç ellemek. İyi saymazlar. Getirmezler yakmazlar. Ormanın içinde. Orayı da hazırlamışlar. Her sene çıkıyorlar. Orayı bir şeyle çevirdiler şimdi. Bir ay sonra oraya çıkarık biz. Orda beş altı tane köyden inek keserler. Büyük köyler kıyı köyleri oraya toplanıp, yağmur duasına çıkarık.

Görüşülen kaynak kişilerden Hasan Kırçalı da ağustos ayında köylerindeki tekkeye çıktıklarını, onu ve onun etrafındaki şehit mezarını ziyaret ettiklerini, dua okuyup kurban kestikten sonra yağmur duasına çıktıklarını aktarmıştır. Hamide ve Sadık Kara köylerindeki Nöbeti Baba türbesinde yağmur duasına çıktıklarını ifade etmişlerdir:

Yağmur duasına çıkılır bizde her sene. Nöbeti babamız var oraya çıkılır. Nöbeti baba var aynı tekke gibi. Tek mezar var aynı tepenin başı. Yağmur duasında bu kıyı köyler, buralar herkes gider. Duaya çıkılır yani. Orda köyden biri para toplarlardı önceden. Şimdi kurban veriyorlar da. Bu paralarla inek alırlar. Tosun alırlar. Orda keserler. Kazanları götürüler. Her şey götürürler. Orda pilav ederler. Dua ederler. Herkese dağıtırlar. Etli pilav. Duası edilir. Hocalar okur, dua eder. Hoca oluyo, herkes dua ediyö. Âmin diyorlar. Her sene olur bizim. Köyün dernek şeyleri otobüs tutar gidilir.

Hamide Kara yukarıda anlattığı yağmur duası dışında yağmur ve bereket olması için yapılan bir başka uygulamayı da şöyle aktarmıştır:

Çiğdem gününden ve yağmur duasından farklı olarak bizim or-
dada kepçeye bir tülbent bağlarlardı. Yağ yağ yağmur derlerdi.
Tahta kepçeler vardı ya. Yağ yağ yağmur, teknede hamur. Ver
Allahım ver selli sulu yağmur der çocuklar böyle gezerlerdi. 9,
10 20 kişi. Evlerden bulgur toplarlardı yağ toplarlardı. Ondan
sonra pilav pişirirlerdi. O toplanan bulgurdan yağdan sonra
yerlerdi.

Benzer biçimde bir başka kaynak kişi Songül Gündoğan da yağmur
yağması için köylerinde yapılan uygulamaları şöyle aktarmıştır:

Çömçe gezerdik. Köse gezdirirlerdi. Çömçe alinin ne ister
Allah'tan yağmur ister.... sonunu unuttum. Bir verenin oğlu iki
veren kızı olsun derdik. İşte bir de köse gezdirirlerdi. Ocağın
on beşinde mi, yirmisinde mi. Böyle davarlar canlanırlar
hayvanların kuzuların oğlakların karnında. Köse gezerdi. Ada-
mı postunan şeyinen, ondan sonra kötü kötü elbise giydirelerdi.
Çan takarlardı, zil takarlardı adama. Zangır cangır köyü gezerdi
gece.

Kaynak kişilerden Hediye Çelik ise uygulamayı *“Yağmur duası için dede
getirirdik, dede bulamazsak imam getirirdik. Dua ederlerdi âmin derdik. “ver
Allah ver tekke de yağmur, yerde çamur bi suluca yağmur ver Allah ver der-
dik” ağacın dalından tutup böyle derdik.”* diyerek aktarmıştır. Görüldüğü
gibi kaynak kişilerin aktarımlarında ağaç kültü ve su kültürüne dair pek
çok kalıntıya rastlamak mümkündür. Bunun dışında kaynak kişilerin
aktardıkları hikâyeler ve uygulamalar kaybolmaya yüz tutmuş köy se-
yirlik oyunlarının da yeniden canlandırılabilmesi için önemli birer veri
olarak değerlendirilmelidir.

Evveli Biz Köydeyken:

Gecekondudan Apartmana Nostaljik Hayaller

*“Elin gurbet köyünde ne görülür,
gelince gözümlün yaşından başka bişey görmedim”
(Sultan Yalçın Kaynak Kişi)*

İnsanın geride bıraktıklarına karşı özlemi çoğu zaman sonlanmaz.
Geçmiş, zaman ilerledikçe geride kalır ve çoğu o eski güzel günleri öz-
lemle anar. Kimi zaman da o eski ve güzel yerlerde olanları yeniden
canlandırmak ister. Gelenek ve kültürel miras denen kavramlar da ço-
ğunluğun zihninde nedense hep bir geçmişte kalmışlık hissi uyandı-

rır. Geleneğin yaşayan, sürekli ve değişken olma özelliği hele de kent merkezi söz konusu olduğunda çoğunlukla göz ardı edilir. Kültürel miras ise yalnızca korunması saklanması gereken bir şeydir. Geçmiş ise, gündelik yaşamın şimdisi üzerinde sürekli bir sessiz savunma hâli işler. Geçmiş, insan belleğinde kendinin en iyi ve mutlak güzel olduğunu savunarak var olur. Bu durum özellikle göçle belli bir yaşta bir yerden bir yere giden, doğduğu yeri terk eden birey ya da topluluklarda görünür. Kent ortamı geleneksel toplumdaki kadar güvenli ve denetimli değildir. Dolayısıyla kentlerde özellikle bu durum daha çok gözle görülür hâle gelir. Svetlana Boym şehrin özlem ile yadırgatma, hafıza ile özgürlük, nostalji ile modernlik arasında ideal bir kavşak olduğunu söyler (Boym, 2009:122). Köyden kente göç edip gecekonduda yaşayan ardından da bir kuşak sonra apartmana taşınarak biraz daha kent merkezine doğru kayan gecekondu insanı için de durum tam da bu kavşakta keskinleşir. 1950’li yıllardan itibaren köyden kente göçle birlikte köyünü terk edip kent sınırına yerleşerek kendi köy ortamının bir simülasyonunu orada inşa etmeye çalışan gecekondu insanı için köyüne duyduğu özlem hiçbir zaman bitmemiştir. Alan araştırmasının yürütüldüğü gecekondu mahallelerinde köye duyulan özlemin dönüşel zamana duyulan özlemle benzer olduğunu gözlemek mümkün olmuştur. Köyden kent sınırlarına gelen ve birdenbire kentin çizgisel zamanı içine hapsedilmişlik hissiyle yaşamlarını sürdüren gecekondu insanları için köy en çok mevsim değişiklikleriyle, hayvan besleme biçimleriyle, törenleriyle ve yemekleriyle, havası ve suyuyla bir nostalji nesnesine dönüştürülerek belleklerde saklanmaktadır. Kemal Karpat köy olgusunun güvenilir olduğu için tutunulan bir bağ olduğunu söyler ve gecekondu bölgelerinde özgün cemaat duygusunun, akrabalık bağlarının ve geleneksel köy kültürünün diğer bazı unsurlarının kısmen tutulmakta, kısmen kent kültürüyle bütünleştirilmekte, kısmen de terk edilmekte olduğunu belirtir. Karpat’a göre bu köy kültürü, eğer öyle denilebilirse, işe yaradığı ve esas olarak geçmişte ebeveyn ve köyün bütünü tarafından tekrar tekrar denenmiş olması nedeniyle göçmene iyi ve güvenilir olduğu düşünülen bir kültür ve değerlerle özdeşim kurmak suretiyle psikolojik ve fiziksel güvenlik sağladığı için sürdürülmektedir. (Karpat 2003: 72). Karpat’ın sözünü ettiği psikolojik ve fiziksel güvenlik algısı köyün nostalji nesnesine dönüştürülmesiyle de daha belirgin bir hal alır. 40 yılı aşkın zamandır gecekonduda ve kent sınırında yaşıyor olsalar bile hâlâ pek çok gecekondu sakininin hayallerinde “köye geri dönme” fikri bulunmaktadır. Görüşme yapılan 73 yaşındaki Sultan Yalçın için köy her zaman öncelikli ve özeldir. Kendisine köye geri dönmek isteyip istemediği sorulduğunda şöyle cevap vermiştir:

“Dönmez miydim? Şimdi köyde olsam benim nelerim olurdu. Allah çocuklarımın acısını vermesin, şimdiki hâlimden geri koymasın da. Ben buraları hiç sevemedim. İlk geldim hep köy burnumda tüttü. Yemeklere alışamadım havasına alışamadım gurbet çok ağır geldi. Zaten Özdemir amcan benden habersiz getirdi bizi buraya. O evvelden geldiği zaten gurbete çalışmaya. Sormadı bile bize bir gün kapıya çekti arabayı ağlaya ağlaya geldik buralara.”

Sultan Hanım'ın da belirttiği gibi köye duyulan özlem gurbet kavramı ve sıra hasretiyle birleşerek nostaljik bir algı yaratmaktadır. Kemal Karpat, gurbetçiliğin ilk başta köyden kente çalışmak için gelen erkeklerle başladığını ama daha sonra bu erkeklerin ailelerini de kente getirmeleriyle gecekondulaşmanın temellerinin atıldığını belirtir. Karpat'a göre gurbetçilik, böylece sürekli bir yaşama biçimi hâline gelmiştir ve kendi değer ve âdetlerini yaratmıştır. O yıllarda erkekler köydeki ailelerini doyurmaya yetecek miktarda para kazanmak için yıl içinde bir kasaba ya da kente aylarca çalışmaktaydılar (Karpat 2003: 102). Gurbetçilik gerçekten de uzun yıllar Türkiye için önemini korumuş ve pek çok türküyü, anlatıya, fıkraya konu olmuştur. Bir süre sonra kendi sözlü kültürünü, pratiklerini ve uygulamalarını ortaya çıkaran gurbet ve sıra olgusu folklorikleşmiştir. Kemal Karpat ayrıca gurbetçilikle ilgili şunları söyler:

Gurbetçiliğin eğitimsel ve toplumsal etkileri ortadadır. Gurbetçilik ilk olarak, köy insanına dış dünyayla temas kurma olanağı verdi ve ona köyünü, hayatını etkileyen koşulları yorumlama yetisi kazandırdı, en azından Kuzey Türkiye'de. İkinci olarak, gurbetçilik köy insanını kentlerde çalışan akrabaları yoluyla ulusal olaylara, fikirlere açık hâle getirdi ve dış dünyayla ortak değerleri olduğu duygusunu besledi. Üçüncü olarak, iş arayan gezginler kentte sürekli çalışmaktan emin olduklarında orada yerleşip, ailelerini yanlarına getirmekte ve böylece kendi gurbetçiliklerine bir son vermekte tereddüt etmediler. Aslında 1954'ten beri olan da budur (Karpat 2003: 103). Özetle, gurbetçilerin rasgele değil, kentte çalışma ve konut koşulları hakkında tam bilgi sahibi olarak gecekondulaşma hâline geldiklerinin vurgulanması önemlidir. Kırdaki toplumsal çözülme, iktisadi zorluk, göç geleneği ve kent çevresi hakkında biraz bilgi sahibi olmak kente taşınmayı teşvik etti. Böylece, iktisadi faaliyetlerdeki artış nedeniyle kentlerde 1950'den sonra ortaya çıkan istihdam fırsatları kitlesel bir göç yarattı ve asırlık gurbetçiliği kısmen sona erdirdi (Karpat 2003: 103).

Sosyolojik ve halk bilimsel pek çok nedeni ve açılımı olan gurbet kavramı Türk kültürünün yazılı ve sözlü kaynaklarında da kendine yer bulmuştur. Hem halk hikâyelerinde hem de destanlarda sıkça karşımıza çıkan gurbet ve sıra özlemi üzerine bugüne kadar pek çok inceleme

de yapılmıştır. Örneğin Ali Duymaz, “Destan ve Halk Hikâyelerinde “Akın”dan “Gurbet”e Göç” adlı makalesinde destan ve halk hikâyesinin epizodik yapısındaki en uzun bölümü ihtiva eden akına ve gurbete çıkmanın, Türk kültürünün atlı göçebe yaşam tarzından yerleşik hayata geçişini bütün teferruatıyla yansıtmakta olduğunu ve gözler önüne serdiğini söyler. Duymaz’a göre atlı göçebe yaşam tarzını yansıtan destan türünün kahramanı dışa dönük bir mücadele ile aktif bir rol sergileyerek “akın”a çıkarken, yerleşik hayat tarzının anlatı türü olan halk hikâyesi kahramanı ise pasif ve içe dönük bir mücadele sergileyen bir âşık olarak “gurbet”e çıkmaktadır (Duymaz, 2010: 346-47). Türk kültüründe oldukça eski zamanlardan beri var olan gurbet olgusu zaman içerisinde yalnızca biçim değiştirmiş ancak bir şekilde varlığını sürdürmeyi başarmıştır.

Kütür kodları kuşaktan kuşağa aktararak perçinlenir ve bireyin belleğinde çok güçlü bir aidiyet duygusu yaratır. Bu aidiyet duygusu uzam ve zamanla birbirine kenetlenir. Birey kendisini güvende hissetmediği her an kültür kodları devreye girer ve bu bağ geçmişe karşı duyulan uzam ve zaman nostaljisini güçlendirir. Nostaljik özlem aslında zamansal bir hâl olarak düşünülse de mekânla da yakından ilişkilidir. Svetlana Boym, ilk bakışta, nostaljinin bir mekân özlemi olduğunu, ama aslında farklı bir zamana (çocukluk zamanımıza, rüyalarımızın yavaş ritimlerine) duyulan hasret olduğunu söyler. Ardından da daha geniş anlamda, nostaljinin, modern zaman fikrine, tarih ve ilerlemenin zamanına karşı bir isyan olduğunu iddia eder. Ona göre nostaljik kişiler tarihi silmek ve özel ya da kolektif bir mitolojiye dönüştürmek, zamanı, mekân gibi yeniden ziyaret etmek isterler, insanlığın başına bela olan zamanın geri çevrilemezliğine boyun eğmeyi reddederler (Boym, 2009:16). Bu durum tam da geleneksel toplumlardaki zaman algısıyla açıklanabilir. Geleneksel zamanın döngüsel algısı bir anlamda bireyi aşılabilir zamanın ötesine taşımaya yardımcı olur ve geleneksel zamanın döngüsellğine tutunan birey özgürleşir.

Geçmişte kalan ütöpik mekân nostaljiyi sürekli olarak diri tutan bir duygu ve his dünyası yaratır. Geçmişte bir zamana tutunmak için bireyin o zamanı sabitleyen mekâna ait tat, koku, his, psikolojik harita, görüntü gibi nesnelere ihtiyaç duyar. Bu nedenle köye duyulan nostalji aslında köy zaman ve uzamına duyulan ortak bir özlemdir. Nostalji; özlem duyulan bir zaman ve mekâna geri dönme ve şimdi yerine o ana tutunma arzusudur. Dolayısıyla ilk önce köyden kente gelen birey için bir nostalji nesnesi olan köy, gecekondudan apartmana taşınmayla birlikte yerini gecekondu nostaljisine bırakır. Bu durumda nostalji yeni uzam ve mekâna adaptasyon sürecinde bireyin tutunduğu bir dala benzetilebilir. Yaşam içinde yeni uzam ve zamanla her karşılaşıldığında nostalji geleneksel olanla da bileşerek bir can simidi görevi üstlenmektedir.

Dünyada nostaljiyle ilgili şimdiye kadar pek çok çalışma yapılmıştır. On yedinci yüzyılda ise nostalji bir hastalık olarak kabul ediliyordu. Hatta İsviçreli doktorların nostalji için afyon, sülük ve İsviçre Alp'lerine yapılacak bir seyahatten oluşan bir de reçetesi bulunmaktaydı. Svetlana Boym'un aktardığına göre ise bu durum yirmi birinci yüzyılda tedavisi olmayan bir modern biçime dönüştü (Boym, 2009:14). Boym'a göre hiçbir teknolojik gelişme nostaljiye merhem olamamıştır aksine yaraya tuz biber ekmıştır. Boym ayrıca küreselleşmenin yerel bağlıkların güçlenmesine katkıda bulunduğunu söyler ve şunları ekler:

Siberuzaya ve sanal küresel köye duyduğumuz hayranlığımıza karşılık, en az onun kadar küresel bir nostalji salgını, kolektif hafızası olan bir cemaate duyulan dokunaklı bir hasret, parçalanmış bir dünyada sürekliliğe duyulan bir özlem vardır. Yaşamın hızının arttığı ve tarihsel altüst oluşların yaşandığı bir çağda nostaljinin bir savunma mekanizması olarak kendini göstermesi kaçınılmazdır. (Boym, 2009:15)

Boym'un da dediği gibi modernizmin hızı o kadar yüksektir ki nostalji ister istemez bir savunma ve tutunma mekanizmasına dönüşür. Boym'un sözünü ettiği bu savunma mekanizması alan araştırması sırasında köyüne duyduğu özlemi dile getiren pek çok kaynak kişinin sözlerinde rahatlıkla görülebilir. Örneğin Ramiz Kaya adlı kaynak kişinin bu konuda söyledikleri anlamlıdır:

Özlemez olur muyum hiç köyü! Vallahi bazen diyorum çekeyim gideyim geri. Oduna para vermiyoduk, suya para vermiyoduk. Burda ne var ki sanki sabahnan kalk geç kalmadan yetiş vardiya-ya, akşam çık işten koştur koştur gel eve. E bi kap yemek yesen n olur yemesen n olur. Ertesi gün yine aynı dava. Ayağımızın toprağa bastığı yok. Yaz mı geldi kış mı bitti anlamıyok. Köy öyle miydi? Orda da çalışıyoduk ama en azından havası suyu güzeldi. Yemekler daha lezzetliydi biliyon mu? Var ya o meyvelerin tadı şimdik hiç bişeyde yok.

Boym, nostaljik kişilerin, duyumları, tatları, sesleri, kokuları ve kayıp cennetin gurbet nedir bilmeyenler tarafından asla fark edilmeyen küçük ayrıntıları ve entipüften şeylerini hatırlamak konusunda şaşırtıcı bir yeteneğe sahip olduklarını söyler ve şunları ekler:

Tat ve işitme nostaljisinin özel bir önemi vardı. İsviçreli bilimciler kaynaklı köy sütünün, anne eliyle pişirilmiş köy çorbalarının ve Alp vadilerindeki halk ezgilerinin İsviçreli askerlerde nostaljik tepkiyi özellikle tetiklediğini görmüşlerdi. Denildiğine göre, köylülerin koyunlarını otlatmaya götürürken söyledikleri "köy türküsü"nün sesleri Fransa'daki İsviçreli askerlerde hemen nostalji salgınına yol açmaktaydı. Aynı şekilde İskoçlar, özellikle

de dağlılar, gayda sesi duydu mu bedeni çalışmaz hâle getiren nostaljinin esiri olmalarıyla tanınırlardı, öyle ki komutanları yerel ezgileri bir şeyleri hatırlatır tarzda çalmalarını, söylemelerini, hatta ısıklıla mırıldanmalarını bile yasaklamak zorunda kalmışlardı (Boym, 2009:27).

Nostalji Boym'un da ifade ettiği gibi gerçekten yeni yaşama uyum sağlamanın önüne geçebilecek kadar güçlü olabilir. Boym'un aktardığına benzer durumlarla alan araştırması boyunca sık karşılaşılmıştır. Köy nostaljisinin baskın öğelerinin tatlar, kokular ve sesler olduğu gözlenmiştir. Tat, ses ve kokular mekânla bütünleşerek bireyi onulmaz bir sıla özlemiyle baş başa bırakır. Alan araştırması sırasında görüşülen kaynak kişilerden Hasan Kırçalı köye karşı duyduğu nostalji hissini tat duygusuyla özdeşleştirir ve şöyle ifade eder: *"Şimdi ben köye giderken analığıma derim ki sen bana katmer yap derim. Buranın katmerlerine benzemez bizimkisi. Ayrı bi tadı olur. Burda yediklerim hiç onun yerini tutmaz. Tatlı sinileri yaparlar mesela amma bir ye de bak parmaklarını yersin valla."* Damak tadı oldukça zor değişen inatçı bir kültür genine sahiptir. Dolayısıyla köy ve köy lezzetleri köyden kente göçen gecekondu sakini için son derece uygun bir nostalji nesnesidir. Yine bir başka kaynak kişi Sait Emin ise köyünde geçen bir olayın üzerine yakılan türküyü bize aktarırken *"Bu türküyü ne zaman duysam burnumun direği sızlar, ben daha küçüktüm amma her anı gözümün önüne gelir. Şöyle bi dert çöker üstüme. Köyün kokusu geliverir burnuma. Keşke Kamer Ali sağ olsa da bi kere daha dinleyebilsek onun sazından bunu."* diyerek aslında seslerin de bireyi nasıl geçmiş gibi zaman ve mekâna bağladığını anlatmak ister. Burada dikkat çekici olan bir nokta da geleneksel kültür kodlarının nostaljiyle olan sıkı ilişkisidir. Bireyin yalnızlaşarak doğa ve kültür kökenlerinden kopartıldığı günümüz gösteri çağının önemli hastalıklarından biri olarak tanımlanan nostaljinin geleneksel kültür kodlarını kullanması bu kodların yaşama mücadelesini de gösterir niteliktedir.

Alan araştırması sırasında bu bağlamda dikkat çeken noktalardan biri de kaynak kişilerin köye ait anılarını çok canlı bir biçimde belleklerinde saklıyor olmalarıydı. Sözlü kültür insanı olmanın verdiği etkiyle de kaynak kişiler köydeki geleneksel uygulamalara ve gündelik yaşama dair pek çok şeyi belleklerinde tutmayı başarmışlardı. 77 yaşındaki Hüsnüye Hanım'a köyü sorulduğunda verdiği cevap bunu gösterir niteliktedir.

Bizim köye bi çerçi gelirdi. Sakız satardı, kırık leblebi satardı. Çerçiye yün topluyoduk, çorap eskilerini atıyoduk ya adam onları alıyordu. Davarları yoluyoduk bazı bazı. Koyunları yolu-yoduk. Yün eskisi çorap eskisi. Ben babama yalvarırdım. N olur

bir beş kuruş ver derdim yalvarırdım vermezdi. Köyümüzden şöyle bir su akardı. Çamaşır makinesi nerde. Buzdolabı nerde. Evvelden bir et keserlerdi. Onu şöyle güzel kavurma ederlerdi tuzluca. Tuzsuz edersek kokuyo. Onu şöyle serince bir yere koyarlardı. Çamaşır yıkayacaksak anam çarşafı yırtıksa onu yamardı, elbiseleri yamardı. Bir de kil sürerdik çamaşırlara bir açardı tertemiz ederdi. Meşe külünün üstüne suyu kaynatır kaynatır dökerdik. Kül süzülürdü sapsarı soda. Aynı şimdiki soda gibi olurdu. Pire olurdu bit olurdu. O pirelerin pisliğini anca o kül çıkartırdı. Leke olurdu. Çilesi çokudu ama yine de sorsan şimdi köyü ister misin diye hemen gitmek isterim. Hepsine razıyım billahi.

Hüsniye Hanım'ın sözlerinde bireyin geleneksel bilgiyi belleğinde nasıl sakladığını ve o bilginin artık kendisi için işlevini yitirmiş bile olsa önemini yitirmemiş olduğunu görmek mümkün. Bir başka kaynak kişi Hasan Kırçalı ise köydeki düğünleri şimdilerde sokakta yaptıkları düğünlerle kıyaslayarak özlemle anlatmıştır.

Evveli düğünlerde keman çalarlardı, saz çalarlardı, köçek gelirdi. Cirit oynarlardı. Güreş yapılrırdı. Mesela gelin geldi bir koç getirirler, gelin koçu kaldırırsa o koçu geline hediye ederler. Gelin attan inerdi. Biz bunu moturla getirdik benim karıyı hahaha. At vardı da motor da vardı. Beyaz gelinlikle getirdim ben bunu. Köy içinden olursa atla getirirler, başka köyden gelirse moturla getirirler. Tozak takarlardı kafasına, telekler tüyler olurdu kırmızı yeşil sarı bir sürü renk. Mesela adamın düğünü bitti ya yabancı köyden pehlivanlar gelirdi. Güreş bittikten sonra düğün sahibi iki üç tosun keserdi, güreşe gelenlere yedirirdi, herkes dağılırdı. Kazanan pehlivan da koyun kuzu ne düşüyorsa hakkına alır giderdi. E şimdi bunların hiçbirini burda yapamıyok işte. Hem nere yapıyon o kadar adam anca köy meydanına sığardı. Şimdi iki davula vursak yandan yakından şikâyet gelir. Nerde o eski düğünler ya.

Alan araştırması yapılan gecekondulu mahallelerinde bu tür benzer ifadeler farklı kaynak kişilerin ağzından aktarılmıştır. Köye dair bellek tüm ayrıntılarıyla pek çoğunda saklıdır. Köyden genç yaşta ayrılmış olmalarına karşın köy nostaljisi onların kendileri için yeni ve bilinmez olan kent yaşamına uyum sağlarken bir sığınağa dönüşmüştür. Köydeki tüm gelenekleri gecekonduda gerçekleştiremeseler dahi kendilerini köylü olarak tanımladıkları ve köye dair güçlü bir geri dönüş arzusu duydukları tespit edilmiştir.

Köyden kente geldikten sonra uzun yıllar gecekondularında kent sınırında bir köy simülasyonu yaratan gecekondulu sakinleri için bir başka tutu-

nulacak nostalji dalı da apartmana taşındıklarında gecekondu olmuştur. Alan araştırması yapılan mahallelerde gecekonducular yıkılıp apartmanlar yapılmaya başlandığında ilk önceleri tüm mahallede bir tedirginlik olduğu gözlenmiştir. Gecekonduculardan apartmana taşınmak özünde istenmeyen bir durum gibi sunulmakla birlikte mahalle sakinlerinin birbirinden özenerek apartman hayatına geçtikleri gözlenmiştir. Başlangıçta sobadan, evin çatlağından kırığından kurtulmak gibi nedenler gecekonducuları terk ederek apartmana taşınmak için yeterli ve geçerli nedenlerdir. Örneğin Gonca Dinçer'in apartmana taşınma sürecini anlattığı anda kurduğu cümleler söz konusu geçerli nedenlerden bir tanesidir:

Şimdi siz diyorsunuz ya burası böylece kalsın, herkesin müstakil bahçeli evi olsun diye onu herkes kabul etmez işte. Şimdi mesela üç dört çocuğu olan var, oradan üç daire alanlar var. Çocuklarımız kiralarda otursun diye apartman yapılmasını istiyorlar. Yani biz çektik çocuklarımız çekmesin diye düşünüyorlar. Herkesin işine yaradı böyle. Mesela Feride üç çocuğu var, seviniyor üç daire aldım diye. İkisine de oğlanlar oturur, birinde de ben otururum, bana bişey olursa da kızımın olur diye düşünüyor.

Apartmana taşınıp da yeni mekâna uyum sağlamada zorlanılmaya başlandığında soba da, bahçe de, çamaşır sermek de birer nostalji unsuruna dönüşmüştür. Apartmana yeni taşınan erkekler, kadınlar ve çocukların gecekonduya duydukları özlemi değer, saflık, iyi ilişkiler, gelenek görenek gibi fikirlerle bütünleştirerek nostaljik bir tepkiye dönüştürdükleri gözlenmiştir. Kimberly Hart, Renato Rosaldo'dan alıntılayarak bunun "genellikle günümüz koşullarında rastlanan, insanların, bizzat kendilerinin dönüştürdüğü bir şeyin ardından yas tuttuğu özel bir nostalji biçimi" (Hart 2011:30) olduğunu söyler. Gerçekten de gecekonducularını başlangıçta hevesle terk eden bireyler apartmanda bir süre geçirdikten sonra âdeta yas tutar gibi geride kalan gecekondu yaşamlarını, komşuluk ilişkilerini, mahalledeki gündelik yaşamı tutunulacak bir nostalji nesnesine dönüştürür.

Yukarıda da belirtildiği gibi alan araştırması sırasında dikkat çeken noktalardan biri de bir zamanla nostalji nesnesi olarak seçilen köy olgusunun apartmana taşınıldıktan sonra yerini gecekondu nostaljisine bırakması olmuştur. Boym, nostaljinin sadece yerel özlemin bir ifadesi değil, "yerel" ile "evrensel" ayrımını mümkün kılan yeni bir zaman ve mekân anlayışının sonucu olduğunu söyler. Ona göre nostaljik canlı bu bölünmeyi içselleştirmiştir, ama evrensel ve ilerici olanı istemek yerine geriye bakar ve tikel olanı arzular (Boym, 2009: 37). Bu durum geride bırakılan pek çok şey için geçerlidir. Göçmenin hayatında o an geride ne bırakıldıysa özlenen ve bir nostalji unsuruna dönüştürülen şey de

odur. Kemal Karpat gecekondu insanı için gecekondu başlangıçta geçici bir durum gibi algılandığını söyler ve ekler:

Diğer bazı etkenler de gecekondu kentindeki kişiliğini biçimlendirmektedir. Göçmenin gözünde, gecekondu geçici bir aşamayı temsil etmektedir. Göçmen, köye geri dönemez; dahası dönmek istememektedir. Kentin, kendisini kent kültürünü zayıflatan ve onun olanakları üzerine aşırı yük bindiren davetsiz konuk olarak gördüğünün farkındadır. Bu koşullar içinde göçmen, kendini hem köklerinden koparılmış bir köylü hem de kabul edilmemiş bir kent sakini olarak bulur. Bunun sonucunda yukarı doğru hareket etmek, yani kabul edilmek için bütün yeteneklerini geliştirmek ve yukarı doğru hareketliliğin mümkün olduğu tek yolda, yani iktisadi başarı aracılığıyla başarılı olmak zorundadır. Başardığında ise, öğrenim yoluyla yüksek mevkîe ulaşmış bürokratik ve entelektüel seçkinlerin muhalefeti ve hor görmesiyle karşılaşmaktadır. Kan akrabaları ve hemşerileri göçmenin köyden ayrılışıyla kendini kentte kabul ettirişi arasında geçen sürede onun hayatında çok hayati bir rol oynamakla birlikte, onlar onu kendilerinkinden daha yüksek bir toplumsal konuma fırlatamamaktadır. Gelir ve konum bakımından ilerleme, sadece bireysel çaba ve başarıyla mümkündür. Servet, bir şekilde, toplumsal olarak başarılı göçmeni gecekonduya yabancılaştırır ve o mümkün olan her yolla gecekondu dışarı çıkar (Karpat 2003: 176-177).

Karpat'ın iktisadi ve sosyolojik yönden yaptığı tespitler alan araştırması yapılan mahallelerde de gözlenen bir durumdur. Gecekondu apartmana taşınan bireylerin çoğu gecekondu kendi ifadeleriyle "kurtuldukları" için içten içe bir sevinç içindeydiler ancak bunu ifade etme biçimleri bir gecekondu nostaljisi olarak yansımaktaydı. Kaynak kişilerden Gonca Dinçer'le gecekondu geçirdiği son sene gerçekleştirilen bir sohbet esnasında kendisi artık gecekondu yorulduğunu, soba yakmanın ve sürekli evin bir yerlerini tamir etmenin artık eziyete dönüştüğünü, bir an önce daha rahat bir eve taşınmak istediğini belirtmişti. Ancak kendisiyle alan araştırması sırasında apartmana taşındıktan sonra gerçekleştirilen görüşmede gecekondu apartmana taşınma sürecindeki zorlukları hep bir gecekondu nostaljisi yaparak aktardığı görülmüştür:

Taşınma işine gelince o çok eziyetli oldu hiç taşınmadığımız için. Köyden getirdiğimiz eşyalar azdı bizim. İki kat yatak, iki yorgan, bir demir somya vardı, çoluk çocuk yoktu fazla eşya yoktu böyle kalabalık değildi. Ama orda otuz beş sene oturduk ya sanki hiç taşınmayacaz sanıyorduk. Mesela her şeyi sakladık bu lazım olur dursun, şu lazım olur dursun hep köşelere sıkıştırdık. Bunlar la-

zım olur biz burada ömür boyu otururuz hani buraya apartman gelmez biz göremeyiz anca bizim çocuklarımız görür diye düşünüyorduk. O yüzden rahatça her şeyi atmadan sakladık. Ama apartmana gelince burayı orası gibi kullanamadık. Yerleşmemiz çok sorun oldu, ora gibi olmadı. Orası düzayak ya ordan rahatlıkla yükledik kamyonu ama burada dört kat yukarıya sırtımızda çıkardık her şeyi. Burası eziyetli oldu. İçeride yerleşmek çok zor oldu. Karıştı her şey 35 senelik eşyalar birbirine girdi karıştı. Üç seferde dört seferde getirdik eşyalarımızı yani bir ay sürdü taşınmamız. Az az getirdik komşunun arabasıyla. O ne zaman müsait olursa, biz ne zaman hazır olursak öyle azar azar taşındık. Bir de mutfağımızı en son getirdik. Konservemizi, ekmeğimizi yapalım orda bu işlerimizi halledelim de mutfak en son getirelim diye düşündük. Taşındıktan sonra da eşim işe gitti, çocuklar okula falan derken ben tek başıma çok zorlandım. Şunu al şuraya götür, orada olmadı geri al bu odaya getir şuraya koy. Mesela yukarı mutfak kiler gibi dolap yaptırdık o yapılan kadar baya zorlandım yerleştiremedim aşağı eski evin kilerden gelenleri. Çok eziyetli oldu yani. Biz bir de daha evvel hiç taşınmadık ya nasıl olduğunu da bilemedik, kiracı olmadığımız için her şeyi de biriktirmişiz gecekonduda. Sonra yavaş yavaş her şeyini özledim gecekondunun. Komşularımı özledim. Burada daha kaç ay oldu bak bi Allah'ın kulu kapımızı çalmadı. Sobayı sevmezdim, onu bile özledim. Aklım olsaydı verdirmezdim evimi müteahhite.

Gonca Hanım'ın ifadelerine koştur olarak alan araştırması sırasında ziyarete gidilen Kiraz Candar'ın evindeki olay da örnek gösterilebilir. Gonca Hanım'la birlikte Kiraz Hanım'ın evine alan araştırması için gidilmişti. Gonca Hanım, taşınırken sobasını Kiraz Hanım'a verdiğini daha önce aktarmıştı. Kiraz Hanım'ın evindeki sobayı gördüğünde Gonca Hanım birden duygulandı ve sobasının ne kadar güzel ve iyi bir soba olduğunu anlattı. Sobada pişirdiği yemeklerden nasıl temizleneceğine kadar ayrıntılı bir biçimde sobadan bahsetti. Hatta Kiraz Hanım *"al götür Gonca, kurarsın terasa çok özlediysen sobanı"* demiştir. Gonca Hanım'ın yıllarca şikâyet ederek yaktığı sobasına gösterdiği bu ilginin temelinde nostaljik bir durum görmek mümkündür.

Benzer biçimde apartmana taşındıktan sonra gecekondunun nostaljisi yapan bir kaynak kişi de Hasan Kırçalı olmuştur. Hasan Bey gecekonduda yaşadıkları bayramların tadını apartmanda bulamadıklarını belirterek durumu şu biçimde aktarmıştır:

Gecekonduda bayramlar ayrı bi güzel kutlanırdı ama şimdi dairede öyle değil. Mesela Arif'i tanıyorum, Sadığı tanıyorum evlerine bayramlaşmaya gidersin. Herkese gitmezsin, ısındığın adama gidersin. Biz mesela kurban kesince yoldan geçeni bile

çağırınız gel sen ye diye. Bu sene kurbanı dairede falan kestirmezler. Hem burada güzel de olmaz zaten. Aşağıda kızın gecekondusunda keseriz bu sene de kurbanı ne yapak. Eğer ki gecekonduyu tamir ettirme imkânım olsaydı ben kendim orayı yıkar yeniden yapardım. İki katlı mı olur artık villa gibi doğalgazı da alırdım. Ağaçlarını da dikerdim. Burda ölüyom ölüyom sen ne diyon ya kütür kütür ses geliyor yukardan. Bir gün şurdan sopaynan yukarıya vurdum. Kadın geldi dedi Hasan abi kusura bakma dedi yav. Adam yukardan ne yapsa aşağıya sesi geliyor. Yani en pisi daire. Daireyi yapıyor mu özel daire yapacak. Kafasına göre daire yapmışlar sağlam değil ki. Araya köpük koymam lazım. Yukarda zıplasarlar duymaman lazım işte bunlar köpük koymamış olanca ses içerde.

Hasan Bey'in de ifadelerinde gecekonduda yaşanan bayramlara dair güçlü bir nostaljik durum gözlemek mümkün. Alan araştırması boyunca yapılan pek çok görüşmede bu durum gözlenmiştir. Önceleri köye duyulan özlemin kent kültürüne geçişin sembolü olan apartmanlarla birlikte gecekonduya duyulan özleme dönüşmesi aslında bireyin yeni gündelik yaşam pratikleriyle olan mücadelesinin remizli bir dili gibidir. Alan araştırması sırasında sekiz yıldır apartmanda yaşayan Makbule Temiz'in ifadeleri gecekonduya duyulan özlemle apartman ve kent yaşamının zorluklarının birbiri üzerinden dolayımlandığını açıkça ortaya koyar niteliktedir.

Gecekonduyu daha çok seviyorum. Hatta eşime dedim ki sat burayı sen bana bir gecekonduyu al. Ben burayı alalı üç yıl oldu. Üç yıl önce de dedim o zaman da almadı. Ben gecekonduyu hayatını seviyorum. Hani bazıları diyor ki sobadır, kalorifer rahattır. Kesinlikle bana göre değil. Her yönüyle rahatsız gecekonduda. Eğer üç yıl önce gecekonduyu bulsaydım alacaktım ben. Şimdi birkaç yıl sonra inşallah Aydın taraflarına zeytinliği de olan küçük bir gecekonduyu alacağım kesinlikle Ankara'da yaşamayacağım. Gecekonduyu rahattı, temizliğini seviyordum. Herkes daire temiz der hiç alakası yok. Gecekonduyu rahat hemen kendini sokağa atabiliyorsun. Balkonum kapalı, burada bir dakika bile oraya çıkmam. Ben üç yıldır burdayım, bir defa bile balkonunda kahvaltı yapan birini görmedim. Ama gecekonduda balkonda bahçede otururdum. Gecekonduya geri dönmek istiyorum. Kararlıyız gideceğiz. Bi de gecekondunun işte sevdiğim yönü asıl tadilat meselesi. Mesela bahar temizliği yapıyorsun sobayı söküp atıyorsun ya işte prizler kırık, şurası kırık işte kış boyu ne olduysa. İşte onun tadilatı en büyük zevk. Burda o tadilat yok işte. Soba çıkardı, halı kilim yıkanır, perdeler sökülürdü, bidonlarla boya alırsın. Orada kendin boyarsın ama burda o yok. Çok fark ediyor. Gecekonduyu kendin boyuyorsun. Ama dairede oldu mu bi daire psikolo-

jisi var ya badanacı tutacan, bi usta tutacan buraya. Daha özenli olacak. Ama gecekonduda öyle mi duvarlar böyle tırtıklı al sür güzel oluyor. Burda da kapının önünde balkonda yatak yorgan yıkarım. Yün çırpırız burda kapının önünde. Bazıları yün çibliğini vermeye korkar ya kırarsanız felan der. Evlat gibi severler, kırk kat sarıp saklayanlar oluyor. Ben gecekondudayken akşam üstü işi yapardım. Akşamüstü işini çok severdim. Kapıyı süpür hortuma tak su tut. Burada öyle akşamüstü işi yok. Ozan pazardan kaysı alırken buna da mı para verecektik. Kaysıyı dalından yemek vardı der. Ozan da hemen hemen benle aynı düşünür, o da çok sever gecekonduyu ama Seyhan hiç sevmez. Gecekonduda çocuklar da rahattı, eline bir ekmek verirdin akşamaca çocuk onunla dururdu. Burda her dakika camdayım her dakika camdayım neredeler diye. Öbür tarafta rahattı. İki senedir kasaptan et almış gibi oluyor kurban bayramında. Önceden kapının önünde keserdik. Ozan da der kesecen kapıda bi perişan olacan. Ozan der ben kurban kestiğimi hissetmiyorum der.

Kaynak kişilerin anlatımlarından yola çıkılarak nostaljinin yeni mekâna ve yaşam biçimine uyum sağlamak için kullanılan güçlü bir araç olduğu söylenebilir. Ayrıca nostaljinin genellikle geleneksel unsurlar üzerinden dolayımlanmış olması da gelenek ve geçmiş bağının insanların kimlik ve aidiyet duyguları üzerinde ne kadar güçlü bir etki yarattığını gösterir. Bu bağlamda önce köyden kente ardından da gecekondudan apartmana taşınma sürecinde geleneksel yaşam biçimlerinin bir nostalji nesnesine dönüştürüldüğünü ve böylece insanların belleklerinde geleneksel olanın bu yolla saklandığını söylemek mümkündür.

“Beyaz Gelinler”, Yeni Komşular: Gecekonduda Zaman ve Teknoloji

*Buraya ilk geldiğimizde sırtımızda
çeşmeden taşıdığımız sularla çamaşırları leğende yıkardık.
Şimdi beyaz gelinler var düğmesine basıyon akça pakça eline veriyö.
(Emine Kırçalı, Kaynak kişi)*

Gecekondu zamanı bir yandan döngüsel akarken bir yandan da kentin hızlı çizgisel zamanı ve dünyada yaşanan teknolojik değişimlerle tanışmak durumunda kalır. Kent sınırında bir köy simülasyonu yaratan gecekondu dünyası bu karşılaşmayı da melezleştirerek kendi zamanıyla uyumlamayı dener. Medya ve teknolojinin gecekondu yaşamına girmesiyle birlikte gecekondudaki gündelik yaşam pratikleri de değişmiştir. Alan araştırması esnasında görüşme yapılan gecekondu sakinlerine beyaz eşya, televizyon ve internet kullanımları hakkında sorular

yöneltmiştir. “Beyaz eşyalarınızı ne zaman aldınız? Beyaz eşyaları kullanmak hayatınızda neleri değiştirdi? Televizyonu ilk ne zaman aldınız? Televizyon hayatınızda neleri değiştirdi? Hangi dizileri izlersiniz, kaç saat televizyon başında durursunuz?” gibi soruların yanı sıra beyaz eşyaların gelişinin kadınların yaşamında yarattığı değişiklikler, televizyonun mahalle yaşamına ve geleneksel uygulamalara etki edip etmediği, sözlü kültür ortamında herhangi bir değişiklik yapıp yapmadığı, televizyondan bir şey öğrenip öğrenmedikleri, evlerinde internet varsa internetten nasıl faydalandıklarına dair sorular yöneltmiştir. Bu sorulara gelen cevaplar değişken olmakla birlikte genel olarak gecekondu mahallelerinde gündelik yaşamın zaman algısını melezleştirdiği gözlenmiştir. Teknolojik gelişmelerle muhatap olmak gecekondu insanı için bir anlamda kent yaşamıyla da temas etmek anlamına gelmiş ve kentin nimetlerinden faydalandıklarını hissetmişlerdir.

Köyden kente ilk geldiklerinde alt yapı sorunları olan gecekondu bölgelerine belediye hizmetleri çok sonra gelmiştir. Uzun yıllar elektrik ve suyun dahi olmadığı kent sınırları kimi zaman köyden bile daha zor koşullarda varlıklarını sürdürüştür. Alan kolaylaştırıcılarından Gonca Dinçer mahalleye ilk taşındıklarındaki zamanları şöyle hikâyeleştiriyor:

İlk gelişimiz Ankara’ya işte köyden kamyonu yükledik, zaten doğru düzgün eşya da yok ya. Bi iki denk yatak, kap kakac işte hepsi o. 78’in 11. ayında kiraya geldik. Martin dedenin evinde oturduk. Diz kapakta çamur, kiraya çıkacağımız evin önünde sap yığılıydı ekmek yapıyorlarmış, tarlalardan getirmişler. Ben şaşırdım, köyden geldim, elektrik yok, su yok. Bizim köyümüzde elektrik su o zamanlar vardı hepsi. Buraya geldim mahrumiyet bölgesi gibi, sabah kalktım, kovaları aldım elime, doğru çeşmeye gerçi çeşmenin yerini de bilmiyorum. Bir de yanında bir sürü akraba var amcalar var, çocuklar küçük. Elinde çamaşır yıka, ütü yok, buzdolabı yok düşünsene. Buzdolabı olsa bile elektrik yok. Buzdolabını biz Mesut altı aylıkken 81 yılında aldık. Sultan yengelerin koyunları vardı, Martin dedenin kardeşi vardı, onların keçileri vardı, eşekleri vardı. Eşeklerle gider her gün dağlardan tezek toplarlardı işte ot toplarlardı. Mezarlık da yoktu, biz oradan madımak toplardık falan. Oradan keven diye dikenli bir ot vardı, onları kazar sökerdik onunla tandırda ekmek yapardık. Kuru ot ya çok güzel yanardı. Erkekler gider kazar getirirlerdi. Sonradan ağaçlar büyüdü, gazelini süpürdük, kâğıt oluyordu, sitelerden bir motor talaş getirirdik. Yani her şey giderek kolaylaşmaya başladı yavaş yavaş. Yoksa biz taa Kıran Dağı denilen yerden sap getirirdik sırtımızda çekerdik. Bir günde iki kez gider gelirdik. Bir motor gübre getirirdik, kömür tozuyla karıştırıp kerme yapardık, güneşte kurutur kışın yakardık işte onları. Aşağıda mezarlığın karşısında çiftlik var ya orada işte

elma, armut falan toplanır motorla satarlardı. Meyveyi falan alırdık o çiftlikte. Mesela sütçümüz vardı, Mustafa Amca Yuva Köyde otururdu, o da at arabasıyla gelirdi, süt satardı ondan süt alırdık hep. Çok güzel yoğurdu olurdu, ondan alırdık aydan aya taksitle öderdik. Kendi kıyafetlerimizi pazardan alırdık. Mesela o zamanlar pazen vardı divitin vardı. Alırdık pazardan kumaşları işte kendimiz dikerdik makinada. Boncukçu gelirdi, çerçici gelirdi, nayloncu gelirdi, kalaycılar gelirdi, çadırlarıyla bir hafta kalırlardı, herkes alemiyon, bakır ne varsa onlara kalaylatırdı. Otobüs falan da yoktu ta tepede vardı. Otobüsler sonradan yani 90lı yıllara doğru bizim aşağı mahalleye indiler. Yoksa ulaşım yoktu yani. Su da işte 1984 te falan geldi, elektrik de 1981 falandı. Kanalizasyon yoktu önceden, herkesin tuvaleti dışarıdaydı. Kuyu yapardın aynı köydeki gibi üstüne de tuvalet yapıyordun. Köyden farkı yoktu işte dedim ya bizim köy buranın yanında Paris'ti sen anla gerisini. Eskiden her şey daha zordu, şimdi samanlık saray oldu kadınlık da kolay oldu. Bizim zamanımızdaki çektiğimiz çileleri şimdiki-lerin çekmesi imkânsız. Zaten çekmesinler de her şey daha kolay işte kendi hayatlarını yaşasınlar.

Gonca Hanım'ın da aktardığı gibi gecekondu mahalleleri uzun yıllar kentli olmanın getireceği pek çok nimetten faydalanamamışlardır. Alan araştırması sırasında buna benzer pek çok hikâye kaynak kişilerin ağzından derlenmiştir. Dolayısıyla gecekondu insanının kent sınırında sürdürdüğü yaşamı uzun yıllar gerçekten de köy yaşamından daha zorlu şartlar altında gerçekleşmiştir. Daha sonra yavaş yavaş mahalleler kent hizmetlerinden faydalanmaya başlamışlardır. Elektrik ve suyun bağlanması ardından mahallelere asfalt dökülmüş, otobüs seferleri başlatılmış, evlerin önüne çöp varilleri konmuş ve yavaş yavaş Şenyapılı'nın ifadesiyle barakalar gecekondu evrilmiş ve mahalle gelişmeye başlamıştır. Ancak tüm bu gelişmelerle birlikte mahallede yaşanan döngüsel zaman da melezleşmiştir.

Alan araştırmasının yürütüldüğü mahallelerde belediye hizmetlerinin ardından ailelerin ilk yöneldikleri teknolojik ev aletinin buzdolabı ve televizyon olduğu gözlenmiştir. Hatta bazı kaynak kişiler daha evlerine elektrik dahi bağlanmamışken televizyon ve buzdolaplarını aldıklarını ama bir süre elektrik olmadığı için kullanamadıklarını ifade etmişlerdir. Buzdolabı yokken kurutma, tuzlama, salamura, konserve gibi geleneksel yöntemlerle yiyecek ve içeceklerini sakladıklarını belirlen kaynak kişiler buzdolabıyla birlikte bazı geleneksel saklama yöntemlerini terk ettiklerini de ifade etmişlerdir. Kışlık yiyecek hazırlama alışkanlıklarında değişikliklere neden olan buzdolabı saklama kültürüne yeni bir boyut da kazandırmıştır. Örneğin eskiden kurutularak saklanan pek çok sebze ve meyve buzdolabıyla birlikte dondurularak

saklanmaya başlanmıştır. Bu da teknolojinin gelenek üzerindeki dönüştürücü etkisini gözlemek açısından önemli görülmüştür. Bu konuda kaynak kişilerden Hüsniye Hanım şunları aktarmıştır:

Şu evlerin aşağısından şöyle bir su akardı. Çamaşır makinesi nerde. Buzdolabı nerde. Evvelden bir et keserdik. Onu şöyle güzel kavurma ederdik tuzluca. Tuzsuz edersek kokardı. Onu şöyle serince bir yere koyardık. Çamaşır yıkayacaksak çarşaflar yırtıksa onu yamardık. Elbiseleri yamardık. Bir de kil sürerdik çamaşırlara bir açardı tertemiz ederdi. Meşe külünün üstüne suyu kaynatır kaynatır dökerdik. Kül süzülürdü. Sap sarı soda. Aynı şimdiki soda gibi olurdu. Pire olurdu bit olurdu. O pirelerin pisliğini anca o kül çıkartırdı. Leke olurdu.

Burada dikkat çekici noktalardan biri de Hüsniye Hanım'ın sahip olduğu geleneksel çamaşır yıkama, et saklama gibi bilgilerin teknoloji ve kentsel dönüşümler sonucunda kaybolmaya yüz tutmuş olmasıdır. Elbette kent insanı olarak günümüzde teknolojinin vazgeçilmez konforlarını tam anlamıyla inkâr etmek ve görmezden gelmek mümkün değildir. Ancak geleneksel bilginin teknolojik gelişmelerle birlikte yeniden kullanımını sağlamak hem Hüsniye Hanım gibi bu bilgiyi taşıyan bireylerin kültürel belleklerine saygıyı hem de ekolojik bir yaşam biçimini yeniden hayata geçirmeyi mümkün kılacaktır. Bu bağlamda gecekondularda mahallelerindeki geleneksel bilginin yeni ekolojik, organik ekonomi alanlarında kullanımını sağlamak önemli bir koruma yaklaşımı olarak görülmelidir.

Gecekondularda beyaz eşyanın evdeki varlığı yine ilginç bir biçimde geleneksel unsurlara gönderme yapılarak anılır. Örneğin kaynak kişilerden Emine Kırçalı *“Buraya ilk geldiğimizde sırtımızda çeşmeden taşıdığımız sularla çamaşırları leğende yıkardık. Şimdi beyaz gelinler var düğmesine basıyor akça pakça eline veriyö.”* ifadelerini kullanmıştır. Emine Hanım'ın çamaşır makinesini beyaz bir geline benzetmesi beyaz eşyanın ne kadar değerli olduğunu iki yönden anlatır. İlki aslında gelinlerin görevi olan çamaşır yıkama işleminin artık teknolojik bir aletle yapılıyor olduğunu vurgulamasıdır. İkincisi ise gelin kadar kıymetli olan bu beyaz eşyanın gündelik yaşamda tıpkı eve bir gelin geldiğinde kayınavidenin kazanacağı fazladan dinlenme saati gibi evin hanımının işini kolaylaştıracağıdır. Bu bağlamda teknolojik bir ev eşyasının geleneksel bir değerle açıklanması geleneksel kodların teknoloji değişse bile insan zihninde kolay kolay değişmediğinin de bir göstergesi olarak okunmalıdır.

Televizyonun gecekondularda yaşamına girmesi ise başlı başına mahalledeki dinamikleri dönüştürücü etkileri olan bir olaydır. Alan araştırması yapılan her iki mahallede de kaynak kişiler televizyonun gelmesiyle birlikte değişen ilişkileri ve bireyleşmeyi ayrıntılarıyla anlatmışlardır. Gecekon-

du sakinleriyle yapılan görüşmelerde söz konusu bireyleşmeyle ilgili yakınılan başlıca konulardan biri de komşuluğun eskisi kadar kuvvetli bir biçimde yaşanmamasıydı. Genellikle şikâyetler “bir beş yıl önce gelseydiniz burası daha da canlıydı”, “iki üç yıl öncesine kadar haber vermeden çat kapı giderdik komşulara şimdi öyle değil haber vermek zorundasın önceden” gibi cümlelerle dile getirilmiştir. Gecekonducularda kendiliğinden var olan, “büyük bir aile” benzeri yaşanan komşuluk ilişkilerinin zayıflaması sonucunda; televizyon ile kurulan diyalogun daha da arttığı söylenebilir. Alan kolaylaştırıcısı Gonca Dinçer Yükseltepe Mahallesi’ne televizyonun geldiği ilk yıllardan bahsederken şu cümleleri kurmuştur:

Önceden şimdiki gibi uydu antenler falan yoktu. Herkes eski antenleri kullanırdı hatta eski ekmek tencerelerinin kapaklarını antene bağlardık ki daha iyi çeksın diye. Mesela bizim ev biraz çukurdaydı, derede Şükriye ablagilin evi daha yukarıdaydı yüksekte. Dallas’ı çok izlerdik o zaman. Bizim evde çekmezdi televizyon onların da televizyonu yoktu, sofrabezine televizyonu koyardık, onların evine götürürdük, orda çekerdi. Ordan izlerdik hep birlikte diziyi. Maçları da millî maçları da öyle yapardık. Rahmetlik kürt kızı (Gülşah hanım) ile Bektaş abinin oraya çok götürdük televizyonu sofra beziyle, maçı izlerdik orda Şükriye ablagil de gelirdi. Çay demlerdik, mısır falan patlattırdık, oturur izlerdik beraber.

Bu bağlamda tek kanallı dönemin insanları bir araya getiren, çok kanallı dönemin ise insanları bireyleştiren bir yanı olduğu gecekonducular özelinde söylenebilir. Gecekonduca kaynak kişilerin deyişyle mahalleye yeni gelen “canlı cam” gündelik ritüelleri değiştirmiştir. Önceleri komşuları daha sık bir araya getiren canlı cam bir süre sonra bireysel zaman geçirme ve yalnızlaşma aracına dönüşmüştür. Kaynak kişilerden Ayşe Emin, bir süre önce apartmana taşınmış ve burada televizyonun kendisini oyalayan tek arkadaş olduğundan söz etmiştir. Ancak televizyonun ilk zamanlarındaki birleştirme hâinden yalnızlaşma aracına dönüşme hikâyesini kaynak kişilerden Zeycan Erol’un kurduğu cümleler açıkça anlatmaktadır:

Eskiden bir kanal vardı televizyonda, daha iyiydi. Şimdi birbirimizi bile göremiyoruz, işimiz çoğaldı. Birbirimize eskisi gibi gidemiyoruz. Gelinlere gidiyoruz, torunlarla uğraşıyoruz felan derken vaktimiz kalmıyor ki eskisi gibi. Düşünüyom da bir cama bakardık bütün mahalle hep bir arada. Çekirdeğimizi çitler çayımızı içerdik. Kimin evinde iyi çekiyosa ona doluşurduk. İzin mizin alma, haber verme neyi yok öyle giderdik birbirimize öyle.

Gonca Dinçer’in ve Zeycan Erol’un televizyon etrafında bahsettiği bu anılar televizyon, cemaat ve bireyleşme anlamında okunabilir. Gecekondu mahallesine ilk geldiği yıllarda televizyonun; her evde olma-

ması, antenlerin iyi çekmemesi gibi sebeplerin de etkisi ile insanları bir araya getiren ve sosyalleştiren bir işlevi olduğundan söz etmek mümkün. Bugün bireyleşmenin önemli bir aracı olan televizyon, ilk geldiği yıllarda insanları bir araya getiren bir aracıdır. Bu ikircikli durum televizyonun başlangıçta tek kanallı olması ve sunduğu içerikle de ilgili olabilir. O dönemler Gonca Dinçer'in anlattığına göre Şahin Tepesi, Dallas gibi diziler fazlasıyla izlenirmiş. Dizilerdeki yaşam tarzları üzerine dedikodu bile edildiği olurmuş. Kaynak kişilerden Hacer Karıcı, o dönem yayınlanan televizyon dizilerinden Dallas'la ilgili mahallede geçenleri şu şekilde ifade eder:

Dallas vardı Dallas dizi o dönemde. Biz ayıplaya ayıplaya izlerdik o diziyi. Şuna bak kimin eli kimin cebinde belli değil derdik. Mahallede biri böyle çok havalandı mı hemen Dallas dizi çeviriyor galiba derdik. Yalan Rüzgârı vardı sonra o da çok uzun devam etmişti. Bütün mahalle takip ederdik. Sonra Türk dizileri çıktı. Bi de baktık ki onlar da valla Dallas'tan aşağı kalmıyorlar.

Hacer Hanım'ın anlattıkları mahalleye yeni gelen dizi izleme kültürünün mahalle içinde yarattığı etkiyi açıklar niteliktedir. Ancak yabancı bir kültürden gelen bu dizilere birlikte ve bir araya gelinerek güdülen merak; özel televizyon kanallarının yaygınlaşması ve Türk dizilerinin, filmlerinin özellikle de kırsalı, köyü, şehirdeki "kenar" olarak tabir edilen mahalleleri anlatmasıyla birlikte bireysel olarak güdülen bir meraka dönüşmüştür. Yabancı karşısında birlikte, yerli karşısında ise bireysel olarak tanımlanabilecek bu süreci; kendi kültürünü eğrisiyle doğrusuyla televizyonda görmeye başlayan insanın komşularını artık ekranda bulması ile ilişkilendirmek mümkündür. Ekran artık komşunun yerini almıştır. Nebi Özdemir televizyondaki yerelleşmeyle ilgili şunları söyler:

Türk televizyonlarındaki yerlilik/yerellik, 1980 sonrasında özellikle özel televizyon kanallarının faaliyete geçmesiyle birlikte, yavaş yavaş etkinliğini yitirmeye başlamıştır. Bunda yabancı dizi ve filmler ile televizyon kanallarının Türkiye'de izlenmesinin payı büyüktür. Birincil sözlü kültürde yaşamını sürdürürken kentin kıyılarına yerleşen ve televizyon tarafından yeniden büyülenen kitleler, bu türden yayınlara ilgi göstermiştir. Heyecan, gerilim unsurlarıyla kurgulanmış, duygusal ve gözyaşı ile yoğrulmuş ardı bir türlü kesilmeyen "pembe diziler" [...], kısa zamanda yazılı edebiyatın popüler romanlarının, magazin yayıncılığının fotoromanlarının ve sözlü kültürün halk hikâyelerinin yerini almıştır. (Özdemir, 2008: 225)

Özdemir'in ifadeleri tam da alan araştırması yapılan mahallelerde gözlenen durumla yakından ilişkilidir. Gecekondu mahallelerinde sözlü

kültür ve döngüsel zaman baskındır. Dolayısıyla televizyon dizilerine olan ilginin bu bölgelerde yoğun olduğunu söylemek mümkündür. Alan araştırması sırasında Özdemir'in sözünü ettiği ilgiyi kaynak kişilerden Sait Emin şu biçimde ifade etmiştir:

Biz köydeyken masalcılar, hikâyeciler vardı. Geceleri toplasındık, köy odalarına gelirlerdi. Kışın gelirlerdi çok. Uzun uzun anlatırlardı. Ağzının içine bakırdı bu adamlar insanı. Ben ufaktım ama babamla giderdik dinlemeye. Sonradan işte buraya gelince kalmadı tabi öyle şeyler. Zaman değişti, işler güçler değişti. E şimdi de napak şu cama bakıp duruyoz tabi. Ordakini izliyoruz. Ben en çok da şu dizileri seviyorum. Dizilerde bazen bizim gecekonduları da anlatıyorlar. Bazen de köye giden programlar var ya işte onlara bakıyoruz.

Sait Bey'in aktardıkları sözlü kültürün bir zamanlar köy odalarında canlı bir biçimde yaşadığını ancak şimdi kent ortamında Özdemir'in de belirttiği gibi televizyon aracılığıyla ikinci sözlü kültür bağlamına taşındığı ortaya çıkartmaktadır. Kaynak kişilerden Emine Kırçalı ise kendisine benzeyeni ekranda görmeyi sevdiğini şu biçimde ifade etmiştir:

Ben yani şu köy düşünüyün, geleneksel düşün olsun onları anlatan filmleri izlerim bak. Hülya Avşar değil de öbürleri var, Hülya'yı sevmem. Türkan Şoray, Fatma Girik onları severim. Köyü anlatanları severim. Bi de şimdi Beni Affet diye bi dizi var ya. Hani Ankara'da geçiyo, gecekondularda çekmişler. Bak o da çok güzel şimdik ona çok bakarım.

Emine Hanım'ın alışkın olduğu, tanıdık yüzleri ekranda gördüğünde hoşuna gitmesinin nedeni kente ve modern olana ait bir aletin kendisine yakın olanı göstermesi olarak düşünülebilir. Alan araştırması sırasında kaynak kişilere yalnızca televizyonun ilk dönemleri ile ilgili sorular yöneltilmemiştir. Kaynak kişilere televizyondan bir şey öğrenip öğrenmedikleri ya da televizyonun onların yalnızlığına iyi gelip gelmediği, apartmana taşındıktan sonra televizyon izleme oranlarında bir değişiklik olup olmadığı da sorulmuştur. Bu bağlamda kaynak kişilerin verdikleri yanıtlar geleneksel olanın zamanı melezleştirmesi bağlamında önemlidir.

Televizyonun insanı bireyselleştirerek sanal bir zaman ve mekân algısına hapsedtiği bilinen bir olgudur. Televizyon ve bunun bireyin gündelik yaşamına etkisi konusunda pek çok kuramsal çalışma bulunmaktadır. Ancak burada tüm bu medya ve televizyon kuramlarını açıklamaya çalışmaktan çok alan araştırması sırasında kaynak kişilerin televizyonla ilişkileri yorumlanmıştır. Televizyonun bireyleştirici etkisinin

apartmana taşınan insanlarda daha da fazla hissedildiği görülmektedir. Mekânın bireyleştirici etkisinin medya ile bir bütünlük kurduğu bu durum karşısında yaklaşık bir senedir apartmanda oturan kaynak kişilerden Sadık Kara şu cümleleri kurmuştur:

Burda daha çok televizyon izliyoruz. Orda dışarıyla ilişkin oluyodu. Dışarıya çıkıyoduk sokağa mesela. Komşulardan birisi geliyodu ya da biz komşuları çağırıyoduk. Orda tandırın orda oturuyoduk, sohbet ediyoduk. Tabi burda kimseyi bulamayınca ne yapalım işte.

Alan araştırması sırasında incelenen mahallelerde televizyonla ve onunla ilgili anılardan dikkat çekici olanlardan biri de mahalleye gelen seyyar tamircilerin bir günde tüm televizyonları kumandalı hâle getirmesidir. Televizyon kumandasının ilk kez kullanılmaya başlaması ile ilgili hatıralarını aktaran Hamide Kara şu cümleleri kurmuştur:

1990'lı yıllardı işte mahalleye adamlar geldi. Televizyonlara kumanda takıyorlar normal kullandığımız televizyonlara. Önce Arif abigil taktırdı sonra da işte bizim adam da taktırdı. İyi bişey, önceden kalkıyordun, gidip televizyonun tuşlarına basıyordun. Sonradan bu kumanda eyi oldu.

Mahallede uzaktan kumandalı televizyona geçiş komşular arasında yeni bir heyecan ve değişiklik olarak dikkat çekmiş ve kısa sürede herkesin evinde uzaktan kumandalı televizyonlar olmuştur. O dönemlerde televizyon henüz hâlâ birleştirici bir nesne olarak gündelik yaşamın bir parçası durumundadır.

Gecekondu mahallesinde televizyonun genellikle kışın sobalı odada izlendiği yazın ise televizyonun çok nadir seyredildiği kaynak kişiler tarafından aktarılmıştır. Tıpkı soba gibi kışın kullanılan ancak yazın kullanılmayan televizyon; kışın vakit geçirme amacıyla özellikle akşamları izlenilmektedir. Ocak başında ya da ateş başında anlatılan masallar yerini televizyonun tek taraflı iletişim modeline bırakmıştır. Gecekondu mekânı geleneksel hikâye anlatıcılığının canlı tutulduğu ve bunun gelecek kuşaklara aktarımının mümkün olduğu alanlardır. Televizyonun kuşaklar arası aktarıma olan olumsuz etkisi kaynak kişilerin cümlelerine yansırken diğer yandan aynı kaynak kişilerin bilinçli bir biçimde televizyona yaptıkları eleştirinin ardından izledikleri dizileri, programları sıralamaları ve kimi zaman televizyonla aralarındaki sıkı bağı vurgulamaları da çelişkili bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Hüsnîye Yağmur ve Zeycan Erol'un sözlerinden bu durum anlaşılmaktadır. Hüsnîye Hanım'a bildiği masalları çocuklara anlatıp anlatmadığı sorulduğunda şu yanıtı vermiştir:

Hee evvelden anlatırdık. Şimdi televizyon var. Dın dın dın dın bir şey var. Ne diyim ben. Açıyolar dizi bakıyolar. Bir şeyler bakıyorlar. Ben ne diyim. Ben de bir tek Küçük Gelin'e bakıyom. Samanyolu'nda bir Küçük Gelin var. Ona bakıyorum. Yemek programlarına bakıyorum bazı bazı.

Aynı soru Zeycan Erol'a yöneltildiğinde ise *“Torunlarımıza masal fe- lan anlatmıyoruz. Eskiden vardı. Eskiden televizyon yoktu ya millet birbiri- ni dinlerdi. Bir de şimdi çocukların ellerinde telefon var internet var bizimle oturup konuşmuyorlar ki. Ben de en çok Müge Anlı'yı izlerim. Müge Anlı'yı evde olursam bitene kadar izlerim. O açık olur ben işimi tutarım bir yandan da biter işte.”* diye yanıt vermiştir. Kaynak kişilerin televizyonun bazı geleneksel iletişim ve kuşaklar arası aktarım modellerini örselediğine dair düşünceleri yine de onları televizyon izlemekten geri bırakmaz. Bu durum aslında bireyin geleneksel kültür kodlarını sürdürmek iste- mesine karşın teknoloji ve çağın getirdikleri yenilikleri şikâyet etse de çok da zorlanmadan kabul ettiklerini göstermiştir. Söz konusu çelişkili durumdan *Medya Ne Ki... Her şey Yalan!* isimli kitapta da bahsedilmek- tedir. *“aslında kapatmalı şu aleti”* yakınmasıyla televizyonu eleştiren aile üyelerinin, sağlıklı bir aile ortamı için televizyonun kısıtlanmasının gerekliliğini anlattıklarını ancak diğer taraftan sayısal ve nitel verilerle desteklenen aile ortamında yaşanan gerçekliğin, bu tavırdan epey fark- lı olduğu söylenmektedir (Ergül vd., 2012: 108).

Televizyonun zamanı melezleştiren yanına örnek olaraksa kimi kaynak kişilerin televizyon karakterleriyle özdeşleşmeleri gösterilebilir. Alan araştırması sırasında bazı ailelerin televizyon dizilerindeki karakterle- rin isimlerini kendi çocuklarına koydukları görülmüştür. Nazik ve Ali Terzi çiftinin kurduğu cümleler bu duruma örnek verilebilir:

Nazik: Küçük bebeğimizin adı da Öykü.

Ali: Hani şurda Kiraz Mevsimi diye bir dizi var ya orda bi kız var, onun adını koydular. Çocuk gibi bi kız gıcık oluyorum ben de ona.

Nazik ve Ali çiftinin üçüncü çocuklarına popüler bir televizyon dizisin- deki karakterin adını koymaları geleneğin zamanla melezleşmesine işa- ret eder. Bu duruma araştırma yapılan mahallelerde sıkça rastlanmıştır. Özellikle gecekonduda yaşayan ikinci kuşak çocuklarına ad verirken ge- leneksel anne ve babalarının adlarından çok popüler televizyon sanatçı- larının adlarını vermişlerdir. Bu durum gecekonduya yerleşen ilk kuşak- la ikincisi arasında kent ve modern dünyayla ilişkiler bağlamında büyük farklılıklar olduğunu düşündürmektedir. Kentle teması artan kuşakların geleneği sürdürme konusundaki tereddütlü duruşları incelenmeye de- ğer bir konu olarak halk bilimcilerin karşısında durmaktadır.

Televizyonla kurulan özdeşlik kimi zaman ailelerin çocuk yapma kararlarında bile etkili olabilmektedir. Örneğin Seyhan Temiz isimli kaynak kişi eşinin ikinci bir çocuk dileği hakkında şu cümleleri kurmuştur:

İki oğlum var eşim üçüncüyü çok istiyor kız olacak diye ama ben istemiyorum. Zor büyüyorlar, bir kilo bir buçuk kilo doğuyorlar, bir de sesleri hiç durmuyo, çekemem artık. Ben hani diyorum koskaca Hülya Avşar bile tek çocukla kaldı, ben niye üçüncüyü isteyim diyorum. Bir sürü iş adamları falan var, tek çocukla kalmışlar, ben napcam üçüncü ile.

Televizyonlar sürekli bir biçimde eğitici, öğretici programlarla nasıl yemek yapılır, nereler gezilir, ne yenir, ne içilir, ne dinlenir gibi gündelik yaşam pratikleri konusunda yeni yaşam modelleri üretip bunu pazarlamaktadırlar. Bu pazarlama ve reklam dünyasında izleyicinin ekranı rol modeli olarak görüp önerilen paketleri alımlaması beklenir. Televizyon bir anlamda geleneksel kültürlerde bir önceki kuşaktan öğrenilen gündelik yaşam pratiklerini yeni dönemde kendi bünyesinden ve kendi meşru değerlerine göre aktarmayı dener. Ancak izleyicinin bu ekrandan neler öğrenip neleri dışladığı konusu önemlidir. Geleneksel bilgi ve pratiklere yakın yaşayan gecekondlu insanları için de televizyon önemlidir ancak alan araştırması sırasında kaynak kişilere yöneltilen bazı sorulara verilen yanıtlar televizyonun onların yaşam biçiminde hâlâ çok da bilgi aktarıcı bir nesne olmadığını düşündürmüştür. Alan araştırması sırasında ailelerin televizyondan öğrendikleri bilgilerin kısıtlı olduğu görülmektedir. Örneğin görüşme yapılan kaynak kişilerden olan Nazik Terzi'ye "televizyondan yemek tarifi öğrenip yemek yaptın mı?" sorusu yöneltildiğinde *"yok ben genellikle kendi kafamdan bildiğim yemekleri yapıyorum, annemden gördüğümü yapıyorum"* cevabı alınmıştır.

Yapılan görüşmelerde komşularından yemekler öğrendiğini ifade eden kaynak kişilerin "televizyondan bir şey öğrendiniz mi?" sorusuna ise genellikle olumsuz yanıt vermeleri dikkat çekicidir. Yeni komşu ekran, insanlara bir şeyler öğretmektedir ancak insanlardan bir şeyler öğrenme noktasında eksiktir. Bu eksiklik belki de televizyondan bir şey öğrenmemeye sebebiyet veren bir durumdur. Cemaat tarzı yaşam şeklini her şeye rağmen güçlü bir şekilde sürdüren gecekondlu insanında öğrenme karşılıklı gerçekleşen bir durumdur. Yeni komşu ekran ise bu öğrenmeyi tek taraflı sunmaktadır. Tek taraflı sunulan bu öğrenme modeline karşılıklı diyalogla öğrenmeyi benimsemiş gecekondlu insanının verdiği tepkiler dikkat çekicidir. Genellikle kendilerinin televizyondan bir şey öğrenmediklerini ancak çocuklarının bu konularda daha becerikli olduklarını söylemektedirler. Örneğin kaynak kişilerden 70 yaşındaki Fatmanur Ülker'e televizyondan bir şey öğrenip öğrenmediği

sorulduğunda “Televizyondan ne bişey öğrenicem. Bu cahiller öğreniyor ben pek bişey öğrenmem ordan.” diyerek yanıt vermiştir. Bir başka kaynak kişi lise mezunu Kerime Ünver ise “Yok, öğrenmedim hiç. Ben ne öğrendiysem annemden öğrendim” diye yanıt vermiştir. Aynı soru Emine Kırçalı’ya sorulduğunda ise “Ben değil de bizim kızlar öyle şeylere daha çok meraklı.” yanıtı alınmıştır. Zeycan Erol ise “Evet öğrendim de yapsak bile yemiyorlar. Damak tadı bize uymuyor. Alışkanlık işte ordan yapılan tutmuyor. Gelinler yapar bilgisayardan falan açar öğrenirler.” yanıtını vermiştir. Melike Öksüz ise “Ben onlardan hiç bişey öğrenmiyorum, onlar neyi biliyo, benim yaptığım daha iyi... karmakarışık bi şeyler ben onların dediğini yemem.” demiştir. Kaynak kişilerin verdiği yanıtlardan da anlaşılabileceği üzere genç kuşakların kısmen televizyondan bir şeyler öğrenmeye hevesli oldukları ancak bu durumun henüz çok da yaygın olmadığı tespit edilmiştir. Bu da hâlâ geleneksel kültürle olan bağları kent insanına göre daha fazla olan gecekondu insanının televizyonu henüz bir gelenek aktarım aracı olarak görmediklerini gösterir niteliktedir.

Gecekondu ve medya üzerine yapılan araştırmalar temel olarak yine yoksulluk odaklıdır. Gecekondu ve yoksulluk arasında kurulan bağlantı televizyon ve gecekondu üzerine yapılan araştırmalarda da sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Örneğin *Medya Ne ki... Her Şey Yalan!* isimli çalışmada bir esnaf lokantasında bulaşıkçı olan ve fazla mesai yaptığı saat başına 1.5 TL alan, kira ödemekte bile zorlanan bir babanın evine bilgisayar alması ve internet bağlatması ve benzer bir biçimde arama yapabilmek için kontörü olmayan bir kızın üst düzey bir cep telefonu sahibi olması irdelenmiştir. Çalışmada bu durum “toplumsal eşitsizliklerden en fazla etkilenenlerin, bir türlü erişemedikleri bir toplumsal statüye eklenme algısına” bağlanırken bir taraftan da Çelik’e atıfta bulunarak melankolik huzursuzluğun akıtılabileceği bir mecra arayışı ya da başka bir kendilik yazma hikâyesine dayandırılmaktadır (Çelik akt. Ergül vd., 2012:13-14). Ergül ve diğerlerinin sözünü ettiği statü ve kendilik yazma kavramları gecekonduya yaşayan, geleneksel aile yapısını temsil eden insanlar için geçerliliği sorgulanması gereken kavramlar olarak karşımıza çıkar.

Birinci kuşak gecekondu sakinleri genellikle telefon, televizyon, bilgisayar ve internet ile çok kısıtlı bir bağlantı kurarken onların çocukları yani ikinci kuşak gecekondu sakinleri ise bu bağlantıyı çoğu zaman ileri düzeyde yaşamaktadır. Ancak statü yaratma kavramını tartışma konusu yapan asıl mesele ise ikinci kuşaktan olan insanların yöneltilen sorulara verdikleri cevaplardır. Örneğin Harun Yıldırım isimli ikinci kuşaktan olan kaynak kişi kendisine yöneltilen sen de baban gibi tek başına bir gecekondu yapabilir misin? sorusuna şu şekilde cevap vermektedir:

Tabi ki dört dörtlük olmaz ama yaparım. Bizden sonrakiler yapamaz ama. Şimdi hepsi de bilgisayar bağımlısı. Konuşmuyorlar ki iletişim sıfır. Ben kendim bile öyleyim. İşten geliyorum, odaya geçiyorum, bilgisayardan film izliyorum. Annemler kızar bana. Eskiden öyle değildim ama buradaki çevre dağıldı, herkes gitti, ben de mecbur yapacak bişey yok.

Kendisini internet ve bilgisayar ile kurduğu sıkı ilişki nedeniyle eleştiren Harun'un söylediklerinden yola çıkarak bilgisayar ve internet ile olan iletişimin ikinci kuşakta daha yoğun olmasının nedeni toplumsal eşitsizliğin ortaya çıkardığı bir türlü erişilemeyen statüye erişme çabasından daha çok gecekonduarlarda da giderek yok olan cemaat yapısı ile ilişkili olduğu söylenebilir. Yoksulluk penceresinden bakıldığında Harun'un iyi bir bilgisayar ve telefon kullanması bir statüye erişme çabası olarak yorumlanabilirken kültürel anlamda bakıldığında ise yavaş yavaş cemaat yapısını kaybeden gecekondu mahallelerindeki bireyleşmeyi ifade ettiği görülmür.

Alan araştırması sırasında dikkat çeken noktalardan biri de araştırma yapılan pek çok evde ana okulu ve ilkokul çağındaki çocuklar da dâhil olmak üzere çocukların ellerinde tablet ve akıllı telefonların bulunması olmuştur. Özellikle anneanne, babaanne ve dedelerin torunlarına hediye olarak tablet almaları dikkat çekmiştir. Bunun yanı sıra Sultan Yalçın adlı kaynak kişinin torununun çocuğu 7 yaşındaki Tuğba'nın sözleri bu bağlamda dikkat çekicidir. Tuğba'ya ninesinden hiç masal dinleyip dinlemediğini sorulduğunda Tuğba Küçük, *"Ben nineme anlatıyorum masalları artık. Tabletten dinliyorum, ona anlatıyorum. Bi de okulda öğreniyorum bilmeceleri gelip ona soruyorum"* diyerek yanıt vermiştir. Tuğba'nın verdiği yanıt geleneksel ürünlerin internet ortamında üretilip tüketildiği ve böylece kuşaklar arası aktarımı dahi ters yüz ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda halk bilimi açısından konu değerlendirildiğinde sözlü kültürün internet ortamında da bir biçimde sürdürüldüğünü ve bunun netlore ya da netnografi kavramlarıyla birlikte değerlendirilmesi gereken önemli bir alan olduğu söylenebilir. Bu da kültürel mirasın korunarak gelecek kuşakları aktarılması bağlamında üretilecek stratejilerin pek çok dinamiği gözetenek kurgulanması gerektiğini göstermektedir.

Medya Ne ki... Her Şey Yalan! isimli kitapta haber medyasındaki yaygın yoksulluk temsillerinin yoksulluk ve ekonomik/politik sistem arasındaki bağın kamufle edildiği ve böylece yoksulluğun kişiselleştirilerek bağlamından koparıldığı, haber metinlerinde yoksulların marjinalleştirildiği söylenmektedir (Ergül vd., 2012:53). Sadece yoksulluk üzerinden okunamayacak bu durumu geleneksel kültürün medyada temsil edilişi ve ötekileştirilmesi bağlamında da yorumlamak mümkündür.

Özellikle sabah kuşağı televizyon programları ve gezelim görelim tarzı gezi belgesel programları bu bağlamda yorumlanmaya müsaittir. Söz konusu programların yayın akışı ve katılan ziyaretçiler genellikle “yok-sul” olarak nitelendirilen kesimi temsil eder görünmekte ve geleneksel kırsal kültürün ana akım medya tarafından ötekileştirilmesine neden olmaktadır. Ekranda kendini görmeyi yani yeni komşusunu izlemeyi seven gecekondlu sakinleri bu programları genellikle sıkça izlenmektedir. Kendi temsilinin medya aracılığıyla kendisine sunulması bir taraftan televizyon ve dış dünya ile aralarındaki mesafeyi kaldırırken diğer taraftan da kendilerini ötekileştirilmiş hissetmelerine neden olmaktadır. Bu noktada sabah programları ve gezelim görelim tarzı programlar hakkında kaynak kişilerin söylediklerini aktarmak yararlı olacaktır. Bu konuda kaynak kişilerden Ayten Diri *“Televizyonla aram çok iyi. Müge Anlı’yı da izlerim. Bilgi olaraktan çevre ile ilgili, toplumla ilgili şeyler öğreniyorsun.”* demektedir. Hacer Karcı ise *“Bazen bağımlı gibi televizyon izleriz. Müge Anlı izleriz, evlendirme programı izleriz.”* derken bir diğer kaynak kişi Zeycan Erol ise *“En çok Müge Anlı’yı izlerim. Müge Anlı’yı evde olursam bitene kadar izlerim. O açık olur ben işimi tutarım bir yandan da biter işte.”* cümlesini kurmuştur. Erkek bir kaynak kişi olan Sait Emin ise *“Dün mesela Yozgat’ta kabak yemeği yaptılar gezelim görelim programında, onu ben bilmiyordum. Bak onu gördüm.”* diyerek televizyonla ilişkisinin geleneksel kodlar üzerinden devam ettiğini anlatmıştır.

Bu noktada medyada geleneksel kültürün sunumunun ötekileştirildiği programlarla gecekondlu insanının ilişkisine bakmak gerekir. Halk kültürünün ötekileştirilerek kent izleyicisine pazarlandığı televizyon programları gecekondlu insanı tarafından çok da tedirginlikle karşılanmamaktadır. Alan araştırması sırasında kaynak kişilere bu tür programlarla ilgili özellikle soru yöneltilmiştir. Alınan yanıtların çoğu bu programların olumlandığını göstermiştir. Bu da dışarıdan ve içeriden bakıldığında olayların ne kadar farklı yorumlanabileceğini göstermektedir. Söz konusu ötekileştirmeyi Erol Mutlu’nun *Televizyonu Anlamak* isimli kitabında Goethals’a atıfta bulunarak açıkladığı imge-kırıcılık terimi ile de açıklamak mümkündür. Önceleri dinsel imgelerin (örneğin putlar) yerleşik olan dinsel otorite tarafından kırılmasını ifade eden terim, 19. ve 20. yüzyılda ise bir imgenin fiziki olarak kırılması yerine bir tutumu ifade eder olmuştur. Erol Mutlu hâkim düzene karşı, karşı imgeler yaratarak yerleşik imgelerin yıkılmasını sağlayan televizyon programlarına örnek olarak belgeselleri verir. Belgesellerin var olan değişmez politik/ekonomik düzenin yerleşen imgelerini kırdığını söyler (Mutlu, 2008:129). Ters bir okuma ile gezelim görelim, sabah kuşağı programları, yemek programlarının da birer imge kırıcı olduklarını söylemek mümkündür. Ancak Erol Mutlu’nun belgesel örneğindeki

gibi hâkim politik düzenin imgelerini değil, yerleşmiş olan geleneksel kırsal kültürün imgelerini kırmaktadır. Söz konusu programlar hem geleneksel kültürdeki imgeleri tema olarak kullanmakta hem de onları yoksunlaştırarak daha yüzeysel yeni imgeler üretmektedir. Yerel imgeler küresel olma yolunda yüzeyselleşerek zayıflamaktadır. Buna karşın gecekondulu insanı tarafından bu programların olumlanması halkın geleceği sürdürürken bilim insanlarından biraz daha esnek davrandığını göstermektedir. Bu koruma yaklaşımları bağlamında derinlemesine düşünülmektedir strateji geliştirilmesi gereken bir durum olarak görülmelidir.

Birinci kuşak gecekondulu sakinlerinin medya araçlarıyla olan sınırlı bağlantısı yapılan görüşmelerde de dile gelmiştir. Birinci kuşak kaynak kişilerin internet, bilgisayar ve televizyon karşısında gösterdiği tepkilere rağmen torunlarına ise bu konuda destek verdikleri hatta hediye olarak onlara tablet aldıkları görülmektedir. Bu duruma Hasan Kırçalı isimli kaynak kişi ile yapılan görüşmede geçen cümleler örnek gösterilebilir:

Bizim internet vardı, ocağımı batırdı, sorma yedi milyara mağloldu bana. Ne yaptılarsa yedi milyar borç çıktı. Şimdi bilgisayar var ama internet yok evde. Geçen mesela gittim, birinci sınıfa gidiyor daha torunum, ona tablet aldık 450 liraya valla. Çünkü valla onlar okursa ben başka olurum sevinirim.

Hasan Kırçalı'nın torununa tablet alması ve bunun onun okulu için önemli olduğunu düşünerek *"onlar okursa ben başka olurum sevinirim"* demesi *Medya Ne ki... Her Şey Yalan!* isimli kitapta bahsedilen eğitimin dikey sosyal hareketliliğin, sınıf atlamanın aracı olarak görülmesi ve toplumsal sistemle bütünleşme eğilimlerinin önemli bir göstergesi olması ile ilişkilendirilebilir (Gül ve Gül 2008, akt. Ergül vd., 2012:26-27). Ancak eğitim ile dikey geçişin sağlanabilmesi çoğu zaman geçerli bir durum olmayabilir. Eğitimli bile olsa teknolojinin tüm imkânlarını da kullansa dikey hareketlilik gecekondulu insanı için uzun bir süreç gerektirir. Geleneksel değerler bu tür bir sınıf atlama telaşının önüne geçebilir.

Hasan Kırçalı oğlunun internette gezerken kendi köylerinden, akrabalarından fotoğrafları, bazı türküleri dinlettiğini söylerken internetin bu anlamda bir faydası olduğunu da söylemektedir. Gecekonduya yaşayan birinci kuşağın internetle olan sınırlı bağlantısı uzak akrabalarla görüşme, memleketlerinin fotoğraflarına bakma şeklinde gerçekleşmektedir. Kaynak kişilerden biri olan Ayşe Emin torunlarının tableti sayesinde Almanya'da yaşayan kız kardeşleri ile görüntülü konuştuklarını söylemektedir.

Birinci kuşağın internet kullanımına verdiği tepkiler genellikle olumsuzlayıcı ve eleştirel tepkilerden oluşmaktadır. Örneğin daha evvel gecekonduda oturan ve son bir yıldır apartmanda yaşayan Sadık Kara “evde internet var mı?” sorusuna karşılık şu cümleleri kurmaktadır:

Yok. Orda komşudan çektiydik. Şimdi de çocuklar istiyolar da biz istemedik. O da bağımlılık yapıyor insanlarda. Genelde okumaya çalışırız. Okuma hepsinden iyi. Hem insanlar arasında diyalogu sağlıyo. Konuşmayı şey yapıyo.

Zeycan Erol ise zaman ve internet arasında bağlantı kurarak şunları dile getirmiştir:

Bilgisayarı açar kapatırım ama ilgilenmem. İnternete girdim ama sevmiyorum. Oralarda zamanı boşa öldürüyorsun, elin gelmişinden geçmişinden banane ki. Ne yapacam ben. Ben zamanımı oralarda niye tüketeyim ki.

Zeycan Hanım’ın internette geçirdiği vakti boşa geçen zaman olarak tanımlaması önemlidir. Bunun nedeni Zeycan Hanım’ın köy kökenli birinci kuşak bir gecekonduda sakini olarak internetin gündelik yaşamının bir parçası olmayışı gösterilebilir. Zeycan Hanım’la benzer konumda olan kaynak kişilerin çoğundan aynı yanıt alınmıştır. Ancak ikinci kuşak gecekonduda sakinlerinde internet kullanımına sıklıkla rastlanmış hatta interneti ekonomik bir değere dönüştürenlerle de görüşülmüştür. Bunlardan biri de Suna Gürsu adlı kaynak kişidir. Annesi ve babası kendisi doğmadan köyden gecekonduya taşınan Suna Hanım yaşamını gecekonduda geçirmiştir. Üç çocuk annesi 28 yaşındaki Suna Hanım, yaptığı el işlerini internet sayfası üzerinden pazarlayarak aile bütçesine katkı sağladığını anlatmıştır. Görüşme yapılan ikinci kuşak kaynak kişilerde yaygın bir davranış biçimi olan el işlerini internet üzerinden pazarlama ev içinde kalan geleneksel el sanatlarının internet aracılığıyla ekonomik bir değere dönüştürülmesi bağlamında önemlidir. Bu noktada Nebi Özdemir’in internetin geleceğin sürdürülebilirliğine yaptığı katkısı anlatan cümlelerini hatırlamak gerekir:

İnternetin ve diğer kültür endüstrilerinin geleneksel kültürün yeni gelenekler ve ürünler yaratma gücünü artırdığı söylenebilir. Dijital teknolojinin katkılarıyla geleneksel kültür belleği farklı toplulukların üyeleri tarafından kolaylıkla edinilerek yeni yaratım faaliyetleri kapsamında değerlendirilebilmektedir. Örneğin internette paylaşılan bir türkü bir ressam, bir heykeltıraşa, bir grafik veya caz sanatçısına ya da bir elektronik oyun tasarımcısına ilham verebilmektedir. Yine internette yer alan geleneksel giyim, kuşam, süslenme veya motif belleği çağdaş bir moda ta-

sarımcısının temel başvuru kaynağı hâline gelebilmektedir. İnternet, geleneksel mutfakların küresel sofrasına dönüşmüş durumdadır. Türk mutfağı da internet ortamında en fazla rağbet gören yemek kültürü geleneklerinden biridir. Son birkaç yıl içinde geleneksel Türk mutfağı ile ilgili çok sayıda özel site hizmet vermeye başlamıştır. Dolayısıyla bu tür siteler sayesinde somut olmayan kültürel mirasın farklı bağlamlarda tanıtılması ve yaşatılması sağlanmaktadır (Özdemir, 2013: 61).

Sonuç olarak alan araştırması yapılan gecekondü mahallelerinde teknolojinin zamanla iç içe geçerek gündelik yaşam pratiklerini dönüştürdüğü gözlenmiştir. Beyaz eşyadan, televizyon ve internete kadar gecekondü insanının teknoloji ile teması bir anlamda onu kent kültürüne de yaklaştırmıştır. Kent kültürüne yaklaşan ve kentle televizyon ya da internet vasıtasıyla temas eden gecekondü insanı için zaman bu alanda da melez akmaya devam etmektedir. Gecekondü insanı bir yarı geleneksel kültüre diğer yarı modern dünyaya bakan melez bir zaman algısını her bağlamda yaşatmaya devam etmektedir. Ancak bu durum apartmana taşınmakla birlikte bir başka boyuta evrilmiştir. Apartmana taşınmak teknolojiyle olan ilişkileri bir adım öteye götürmüş ve küçük tüpü ankastre ocağı, sobalı banyo kazanlarını doğalgazlı kombilere, tüplü televizyonları LCD ekranlara dönüştürmüştür. Bu dönüşümle birlikte gecekondü insanı yalnızlaşmış ve bireyselleşmiştir.

Kent Eşiğinde Zamana Direnen Kuşaktan Kuşağa Aktarım

*"Ama ben hiç çiğdem çiçeği görmedim ki!"
(Tuba, kaynak kişi Sultan Yalçın'ın kızının torunu)*

Gelenek söz konusu olduğunda anahtar sözcük kuşaktan kuşağa aktarımdır. Çünkü akışkan olmayan ve aktarılmayan gelenek unutulur. Unutulmak ise gelenek için yok olmak anlamına gelir. Jan Assmann, *Kültürel Bellek* adlı yapıtında Eski Mısır kültürünün dünyanın devamlılığını sağlamak için belli çabaların gerektiğine dair güçlü bir kanıya sahip olduklarını; bu çabaların kitaplardan çok bilgi merkezinin kuşaktan kuşağı geçişini sağlayacak ritüel ve düşünsel çabalar olduğunu söyler. Assmann geleneklerin doğru olarak uygulanmadığı zamanlarda ise dünyanın ve gökyüzünün yıkılacağına inanıldığından da söz eder. Benzer bir bakış açısının Çin'de de olduğunu ifade eden Assmann'a göre bu kültürlerde her şey gelenekler ve onların doğru uygulanması ile görevli olanların dünyayı belleklerinde tutmaları, hiçbir şeyi unutmamalarına bağlıdır (Assmann, 2001: 89). Assmann'ın derin mitolojik köklerle ifade ettiği gelenek ve aktarım ilişkisi gün-

müzde mitik bağlar zayıflasa ve unutulması evren yıkımına sebep olmayacak da olsa hâlâ önemini korumaktadır. Gelenek kuşaktan kuşağa aktarılacak sürekliliğini korur, güçlü bir kimlik ve aidiyet duygusu yaratır. Bu bağlamda küreselleşme ve kentleşmeyle birlikte iyice sikişen kimlik ve aidiyet duygularının yoksunluğunun modern kent ortamında ne tür bir tablo çizdiğinin araştırılması gerekir. Geleneksel kültürün sözü edilen güçlü kimlik ve aidiyet duygularını oluşturabilmesi için günümüzde pek çok dinamikten söz edilir. Kültür politikaları, siyasal ve ideolojik gelişimler, sivil toplum örgütleri, özel sektör, akademik ve entelektüel dünya gibi farklı sektörlerin bir aradalığına ihtiyaç duyulur. Ancak hâlâ geleneğin esas olarak sürdürülebilirliği için tıpkı kadim kültürlerde olduğu gibi bizzat taşıyıcıları tarafından uygulanması gerekmektedir. Günümüz çağdaş kent ortamındaysa bu durum kimi zaman sekteye uğrar. Bu nedenle kentte geleneksel kültürün izlerini sürmek zorlaşır.

Kent, halk bilimcilerin ilgi alanına girdiğinden beri sık tartışılan alanlardan biri de bağlamı değişen geleneksel kültürün kuşaktan kuşağa nasıl aktarılacağı olmuştur. Kent kültürünün zaman içinde melezeleştiği geleneksel kültüre ait olgu ve değerler bu değerlerin taşıyıcısı olan bireyler göz ardı edilerek anlaşılmaz. Dolayısıyla yürütülen alan araştırmasının bel kemiklerinden biri de gecekondulardaki kuşaktan kuşağa aktarım biçimleri olmuştur. Eşikte bir yaşam biçimi olan gecekondu bölgeleri geleneksel kültürün yaşatıldığı ve kuşaktan kuşağa aktarıldığı hâlihazırda kent çeperinde “yaşayan” bir kültürel devinime sahip mekânlardır. Bu eşik mekânlardaki geleneksel zenginlik aynı zamanda yaşanan toplumsal dönüşümün de bir yüzünü yansıtmaktadır. Bu bağlamda alan araştırmasında gecekondu sakinleri ve henüz apartmana yeni taşınmış bireylerle gerçekleştirilen derinlemesine mülakatlarda geleneksel kültürün aktarım ve dönüşüm biçimleri baba-oğul, anne-kız, kayınvalide-gelin, kız kardeşler, elti ve görümceler hatta komşular arasındaki ilişkiler dikkate alınarak çözümlenmiştir. Yapılan alan çalışmasında bu mekânlardaki özellikle kadınlar arası gelenek aktarım kodlarının gerek sözlü kültür gerekse gündelik yaşam ve geçiş ritüelleri bağlamında yaşatılan ya da dönüştürülen biçimleri gözlenmiştir. Kadınlar arasındaki imece ve dayanışma kültürü, tandırda birlikte ekmek yapmak, kış hazırlıklarını birlikte yürütmek, tandır başında kadınlar arasındaki hiyerarşik yapılanma gibi konular gelenek aktarımı bağlamında önemli görülmüştür. Bu bağlamda çalışma alan araştırmasına dayanan veriler değerlendirilerek kadınlar arası gelenek aktarımı, kültürel sürdürülebilirlik gibi kavramlar etrafında halk bilimsel bir bakış açısıyla çözümlenmiştir.

Kemal Karpat, gecekondü sakinlerinin dünyada da benzer davranış biçimleri olduğunu söyler. Karpat Ortadoğu, Kuzey Afrika, Latin Amerika'nın her yerinde, hatta bir çalışmanın gösterdiği üzere Yugoslavya'da bile, köy âdetlerinin sürdürülüşünü, aynı köyden ya da akrabalık veya kültür grubundan insanların toplu hâlde bir yere yerleşmelerine; ziyaretler, evlilik ve bir dizi başka faaliyetler aracılığıyla kendi köyleriyle olan bağlarının devam ettirilmesine bağlar. Karpat'a göre William Mangin'in de işaret ettiği gibi, "kentlerdeki pek çok köylü kırsal kültürünü beraberinde taşımakta ve bunun bir kısmını çocuklarına aktarmaktadır." Ancak, Karpat'ın aktardığına göre daha sonra açıklanacağı üzere, toplumsal ve siyasal varoluşun yeni bir biçimine geçişte yeni kimlikler yaratılırken, bu köy kültürü değiştirilmekte ve yeni bir siyasal kültüre uyarlanmaktadır (Karpat 2003: 71). Burada konu açısından en can alıcı nokta tüm dünyada köyden kente göçle birlikte yalnızca bireylerin değil, geleneksel aktarım kodlarının da taşınmış olma zorunluluğudur. Halk bilimcilerin son dönemde üzerinde sıkça tartıştığı konulardan biri olan kuşaktan kuşağa aktarım ve sürdürülebilirlik meseleleri gecekondü folkloru söz konusu olduğunda önem kazanır. Bu nedenle geleneğin sürdürülebilmesinin temelinde aktarım olgusunun yer aldığını söylemek mümkündür. Topluluğun benimsemiği ve katılımının sağlanamadığı kültürel mirasın korunamayacağı açıktır. Bu nedenle Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması (2003) Sözleşmesi kuşaktan kuşağa aktarım konusuna özellikle vurgu yapar. Sözleşme'nin tanımlar bölümünde kuşaktan kuşağa aktarımın önemi şu biçimde ifade edilir.

Kuşaktan kuşağa aktarılan bu somut olmayan kültürel miras, toplulukların ve grupların çevreleriyle, doğayla ve tarihleriyle etkileşimlerine bağlı olarak, sürekli biçimde yeniden yaratılır ve bu onlara kimlik ve devamlılık duygusu verir; böylece kültürel çeşitliliğe ve insan yaratıcılığına duyulan saygıya katkıda bulunur.⁴

Sözleşme açık bir biçimde mirasın, hâlihazırda yaşayan ve bağlam değişikliklerini çok da fazla önemsemeyen kuşaktan kuşağa aktarılan bir olgu olduğunu anlatır. Dolayısıyla yirmi birinci yüzyılın ilk çeyreğinde yapılan bu alan araştırması kent ortamında yaşatılan ve kuşaktan kuşağa aktarılan geleneksel kültür kodlarını açığa çıkartmanın önemine vurgu yapmaktadır. Öcal Oğuz da Sözleşme'de, modernleşme algısı ve anlayışının, yeni kentsel alanda kırsal homojenliğin ve buna bağlı

⁴ Sözleşme'nin tam metni için bkz.

http://www.unesco.org.tr/dokumanlar/somut_olmayan_km/SOKM_KORUNMASI.pdf

grup kimliğinin sürdürülememesi, kuşaklar arasında kültürel aktarımı sağlayan ve kolaylaştıran yeni kültürel mekânların yaratılamaması gibi pek çok nedenle yeni kentsel alanlara kırsal kökenli kültürel unsurların aktarılamaması sorunu üzerinde durulduğunu söyler. Oğuz'a göre Sözleşme kırsal alandan kentsel alana göç edenlerin kırsaldaki kimi bilgi, birikim ve kültürel kimliklerini oluşturan uygulamaları yeni yaşama alanlarında çeşitli nedenlerle sürdürememeleri veya eski küçük kentsel alanda var olan kültür unsurlarının yeni kentsel kültür üretim ve tüketim ilişkileriyle uygunlaştırılamaması, yeni kentsel kültürü kendilerine model alan kırsalın da eski uygulamalarını terk etmesi gibi etkenler sonucu ortaya çıkan kültür kaybının telafisi ve bu kaybın yarattığı çevresel veya kültürel sorunların çözümü için çeşitli koruma yaklaşımlarının öngörüldüğünü söyler (Oğuz, 2014: 26-27). Gerçekten de Oğuz'un sözünü ettiği zorluklar kent ortamı için hep geçerli olmuştur. Ancak kent sınırında bir eşik görevi gören gecekondu kültüründe geleneksel kuşaktan kuşağa aktarım biçimlerinin canlı bir biçimde yaşadığı alan araştırması boyunca gözlenmiştir. Erman Artun ise sözlü anlatımın önemli bir kültür aktarma aracı olduğunu vurgular ve anonim halk ürünleri, gelenek ve göreneklerin çağlar boyunca bir sonraki kuşağa aktarıldığını ancak sanayileşme, iletişim araçlarının yaygınlaşması ve şehirleşme nedeniyle küreselleşmenin etki alanına girildiğini ve dolayısıyla da doğum âdetlerinden cenaze törenlerine kadar geleneksel pek çok unsurun bu etkinin sonuçlarına göre biçimlendiğini söyler. Artun'a göre sözlü kültür aktarımının zayıflaması yazılı basılı eserlerin yetersizliği, televizyondaki yabancı yapımların etkileri ve millî kültürü aktarıp yeniden üretemekten dolayı gelecek kuşakların bambaşka bir kültürün insanı olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldıklarını vurgular (Artun, 2005: 41). Küreselleşmenin hızla tüm alanlara nüfuz ettiği günümüz şartlarında Artun'un söyledikleri önem kazanmaktadır. Ancak kent sınırlarında çoğu zaman görmezden gelinen gecekondu kültüründe söz konusu gelenek aktarımının mevcut olması koruma yaklaşımlarını zenginleştirebilecek bir durum olarak değerlendirilebilir. Assmann, geçmişin kendiliğinden oluşmadığını, kültürel yapının ve temsilin sonucu olduğunu söyler ve geçmişin her zaman için özel motifler, beklentiler, umutlar ve hedeflerle desteklenerek şimdiki zamanın çerçevesi ile biçimlendirildiğini söyler (Assmann, 2001:91). Assmann'ın geçmişin şimdiki zamanla harmanlanmasına yaptığı vurgu bir anlamda geçmişin melezleşerek bugünde yeniden üretildiğini anlatır. Kuşaktan kuşağa aktarım sırasında da söz konusu melezleşme göze çarpar. Bugünün hızı ve bağlamı gereği geçmiş bir sonraki kuşağa aktarılırken melezleşir. Bu özellikle de kent ortamında ve kent eşğinde daha da belirgin hâle gelir.

Bu noktada gecekondu bölgelerinde kuşaktan kuşağa aktarımı gerçekleştiren bireylerin özgün hikâyelerine kulak vermek gerekir. Alan araştırması sırasında özellikle kadın ve gençlere kuşaklar arası etkileşimle ilgili sorular yöneltilmiştir. Alınan yanıtlar kent eşliğinde geleneksel kültüre ait pratik ve uygulamaların kuşaklar arasında aktarıldığını ancak bu aktarımın kimi zaman melezleşerek gerçekleştiğini göstermiştir. Alan araştırması sırasında görüşülen kaynak kişilerden Suna Gürsu, Menekşe Sungur, Ayfer Köse'nin yaşam öyküsüne bakmak uygun olacaktır. Sözü edilen üç kaynak kişi de Başpınar Mahallesi'nde ikinci kuşak gecekondu sakini olarak yaşamlarını sürdürmektedirler. Birbirleriyle sıkı komşuluk ilişkileri olan bu üç genç bayan gecekondu yaşamını çok sevdiklerini ve apartmana taşınmak bile istemediklerini görüşme boyunca sık sık dile getirmişlerdir. Henüz 25-30 yaşları arasında olmalarına karşın ekmek yapma, erişte kesme, tarhana yapma, turşu kurma, sebze kurutma, yaprak sarma gibi birçok geleneksel yemeği başarılı bir biçimde yaptıklarını, bunları yapmayı annelerinden ve mahalledeki komşulardan öğrendiklerini ifade etmişlerdir. Henüz genç yaşta olmalarına rağmen gecekondu hayatını benimsemiş ve gündelik hayata ait yaşam biçimlerini sürdürmektedirler. Son derece geleneksel bir gündelik yaşam sürdüren bu kaynak kişiler aynı zamanda internet ve teknolojiyi de başarılı bir biçimde kullanmaktadırlar. Hatta yaptıkları el işlerini internet üzerinden pazarlayarak ev ekonomisine katkıda bulunmaktadır. Ayrıca yalnızca el sanatları değil, yaptıkları gözleme, sarma, keşkek, börek gibi geleneksel tatları da aynı biçimde sipariş usulü pazarladıklarını aktardılar. Kendilerine internet ya da televizyon aracılığıyla bir tarif ya da el sanatı öğrenip öğrenmedikleri sorulduğundaysa her ikisini de etkin bir biçimde kullandıklarından övünçle söz ettiler. Hatta kendi annelerinden öğrendikleri oya modellerini internetteki modern tekniklerle birleştirerek farklı denemeler yaptıklarını da dile getirdiler. Belediyenin açtığı ücretsiz el sanatları ve nakış kurslarına da devam etmeleri bilgilerini artırmaları bağlamında onlar için önemli bir fırsat olmuş. Her üç kaynak kişinin de durumu yakından incelendiğinde tam da sözü edilen melezleşme hâlini görmek mümkün. Burada artık kadim kültürlerde olduğu gibi tam ve eksiksiz bir biçimde aynısını tekrar ederek gerçekleştirilen bir aktarımdan daha çok geleneğin sınırlarının zorlandığı bir aktarım görmek mümkün. Dolayısıyla kent sınırındaki gelenek aktarımını farklı bir açıdan ele almak gerekmektedir. Gelenek yaşlı ve genç kuşakları bir araya getirerek sosyalleşmeye ve bu sosyalleşme esnasında da hem ekonomik hem de çevresel sürdürülebilirliğe katkı sağlar. Kuşaktan kuşağa aktarımın işlevsel boyutu aslında kültürel sürekliliğin sağlanmasıdır. Bu nedenle her şeyin hızla değiştiği ve bağımsız zaman dilimlerinde hareket ettiği

günümüz dünyasında geleneğin aktarım biçimlerinin de melezleşmesi mümkün görünmektedir.

Alan araştırması sırasında görüşülen bir başka kaynak kişi ise Kiraz Candar'dır. Kiraz Hanım mahallenin şifacısı olarak bilinen ve geleneksel bilgi kodlarını belleğinde canlı bir biçimde taşıyarak aktaran bir bireydir. Okuma yazma bilmeyen Kiraz Hanım'ın bir kız bir de erkek iki çocuğu bulunmaktadır. Kiraz Hanım, kızını gösterişli ve güzel olmasından dolayı okula göndermediklerini, yalnızca dikiş nakış ve kuran kursuna gönderdiklerini, 16 yaşında da kızını evlendirdiklerini aktarmıştır. Otoriter bir yapısı olan Kiraz Hanım, kızına yemek yapmayı, yufka ekmek yapmayı öğrettiğini gururla aktarmıştır. Kiraz Hanım bu durumu şu şekilde aktarmaktadır:

"Verdiğim eğitime yakınsa, buyurduğunu tutuyorsa eğitmeye çalışırsın. Buyurduğunu tutmuyor da seni adamdan saymıyorsa sen ona hiçbir şey öğretemezsin. Şimdikiler akıyla geliyor, eğitimiyle geliyor. Sana hiçbir şey kalmıyor. Ben köyden geldiğimde de başımda bir halam vardı o bana her şeyi öğrettiydi. Babam ben evlenip de Ankara'ya gelince bana bakmadıydı. Ama ben kızıma öyle yapmadım. 16 yaşındayken görücü usulü evlendirdik onu. Zor bi hamilelik geçirdi. O zaman hep ben baktım. Kızı evlendirirken damat, annesi, ben bi de kız konuştuk. Oğlan daha önce bi nişanlıdan dönmüş. Ben kızı karşıma alıp bak kızım sen bunu sonradan kakınç edeceksen gelip bana huzursuzluk çıkartacaksan, oğlanın ailesi kalabalık ben dokuz kişiyle başa çıkamıyorum diye bana geleceksen şu dış eşikten ayağını attığınan geri içeri almam. Bunları düşün ona göre seçimini yap ona göre git dedim. Ee napacan bizimki daha top oynayıp geziyo, sağını bilmiyo solunu bilmiyo daha herif nesine gerek gitmesin. Oğlan da askerden yeni gelmiş 20 yaşında. Oğlan nişanlısından şöyle ayrılmış, adamın 6 kızı varmış. Bu en son kızına talip olmuş. Baba damadı iç güveysi istemiş. Oğlan "beş damadı babamın elini sen yiyon diye başıma kakınç etmem" demiş düğün yapmamış. Ben ev üstüne girmem demiş. Damadıma da şunu dedim; bak bunu götürüyon, abisi, babası çalışıyor yokluk görmedi. Çayı çok kullanır bir, salça çok harcar iki dedim. Yemek konusunda orduyu getir ağırlar izetler yola vurur yalnız eli dağınık ve bol senden masraflıyı ister dedim. Bana davaya geleceksen yağı da çok kullanır dedim hiç benim kapıma oturma. Beni de rezil etme kendini de rezil etme. Vay herifin yemeğini ütüsünü yapmıyor, çayını koymuyor. 6 erkek uşak var. 9 kişinin içinden çıkamazsa bana davaya gelme döverim dedim damada. Sonra hiç şikayete felan gelmedi."

Kiraz Hanım'ın görücü usulü evlendirdiği kızı ve damadı ile yaptığı konuşma geleneksel aile kodlarını yansıtmaktadır. Kızına ve damadı-

na verdiği öğütler genç yaştaki iki insan arasında normatif kurallara bağlanmış bir evlilik sözleşmesi gibidir. Geleneksel kültürde baskın olan “kol kırılır yen içinde kalır” inancını sürdürmeleri ve evlendikten sonra şikâyet etmemeleri gerektiğini otoriter ve kararlı bir biçimde aktaran Kiraz Hanım geleneklerine son derece bağlı bir birinci kuşak gecekondulu sakinidir. Kiraz Hanım ayrıca mahallede çok sık akıl danışılan ve yardımına ihtiyaç duyulan bir isimdir. Kendisine ekmek pişirme konusunda farklı bir pişirme yöntemi uygulayıp uygulamayacağı sorulduğunda “*Valla ben anamgilden ne gördüysem onu bilirim, ne bi eksik ne bi fazla*” yanıtını vermiştir. Kiraz Hanım’ın sözlerinde geleneğe bağlılığı belirgin bir biçimde fark edilmektedir. Kiraz Hanım birinci kuşak ve okuma yazma bilmeyen bir sözlü kültür insanı olarak gecekonduda da geleneği kuralların dışına çıkmadan sürdürmektedir. Bu durumda geleneğin kent sınırlarında melezeleşme hâlinin kentle temas noktalarının çokluğu ve kuşaklar arası farkla açıklamak mümkün görünmektedir. Yine ilk kuşak gecekondulu sakinlerinden bir diğer kaynak kişi Pakize Yıldırım ile yapılan kuşaktan kuşağa gelenek aktarımı hususunda yapılan görüşmeye bakmak ilginç olacaktır.

Evvel kız çocuğu bir teş kan idi yudum kapıya döktüm derlermiş. Gelin olduktan sona eşikten çıkınca kızın işi bitti. Erkek tarafı sahipleniyor, otur diyo oturuyorsun kalk diyo kalkıyorsun. Şimdi öyle değil. Benim şimdi bir bekâr kızım olsa 25 yaşına kadar evlendirmezdin. Küçük olunca evdeki tüm horantanın üzerinde söz hakkı oluyo. Ben annemin evindeyken hiç hamur yoğurmasını bilmiyorum. Ama evlenince kayınvalidem hadi hamur yoğur deyince bilmiyorum ki dedim. Hamur bana ben una bakıyorum. Nası yapacam anne dedim. O da kocaya gelmeyi biliyon da hamur yapmayı mı bilmiyon dedi. O gösterdi ben yoğurdum. Gökşen yengenin de dediği gibi küçükten evlenmeyeceksin. Annemin evinde dört kızkardeşim vardı bana pek iş düşmezdi ki. Anlatıyordu ya Firdevs Abla. Gelinleri Ayşe’den çay bekliyorlarmış. Diyo ki “kaynana kayınbaba oturuyoruz Ayşe çay getirecek diye bekliyoruz, o da çıkmış kayınları da küçük ya onlarla misket oynuyormuş. Baktım baktım hiçbir şey demedim çayı ben götürdüm”. Bi gün de köyde kaynanam inekleri sağmaya gitti, sobanın da üstüne bir çorba koymuş pişiyor. Kayınım var küçük 7-8 yaşında ona demiş ki yengene söyle ben ahırdan çıkana kadar sofrayı hazırlasın demiş. Yemeğin de yağsını yaksın demiş. Vardım baktım hani bi su var içinde salçası felan bişey yok kaynayıp duruyor işte. Hacı abi dedim kayınma ey dedi. Bu çorba ne çorbası dedim. Yenge düğürcük çorbası dedi. Ne yapacam ben şimdi buna dedim. Bilmiyor musun yenge dedi. Yavrum ben bunu hiç görmedim ki şimdi nasıl olacak bilmiyorum dedim. Şimdi kaynanamdan korkuyorum gelecek

de kızacak diye. Kaynanam da biraz kiloluydu balkondan geçerken pencerenin demirleri zingirderdi. Yenge dedi gel ben sana göstereyim sen yap dedi. Bunu tarif eden erkek çocuğu kaynım. Tarif etti yaptım sofrayı da kurdum yiyorlar şimdi. İyiye eğer kaynanam seslenmez dedim ama kötüye der dedim. Yediler bişey demediler. Öyle öyle öğrendim işte. Yemekleri biliyorum da o yemeği bilmiyorum hiç görmemiştim. Benim bildiğimi de kızım bilmiyor. Bizim annemiz babamız bir sürü şey bilirdi biz onlar kadar bilmiyoruz. Benim bildiğimi de kızım bilmiyor. Mesela ben bişey yapsam amaan anne boşver onlar eskide kaldı diyorlar.

Pakize Hanım'ın anlattıkları hem köydeki geleneksel aktarım kodlarını hem de kent sınırlarındaki gecekondu yaşamında dönüşen geleneksel aktarımı anlatmaktadır. Köydeki geleneksel yaşamda kız çocuğunun evlendikten sonra bir daha kendi baba evine dönmemesine yönelik alınan pek çok normatif kuralla karşılaşmak mümkündür. Pakize Hanım'ın aktardıkları arasında dikkat çekici bir nokta daha göze çarpmaktadır. Evliliğinin ilk zamanlarına dair aktardığı anı kuşaklar arası aktarımın geleneksel ortamlarda yalnızca bire bir öğretme yöntemiyle değil sorumluluk verme ve işi yapana teslim etme yöntemiyle olduğunu göstermektedir. Bu durum geleneksel unsurları aktarmanın, öğrenmenin ve öğretmenin farklı yöntemlerinin birinin de önce gözlem yapılmasının sağlanması ardından sorumluluk verilmesiyle yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Pakize Hanım'ın aktardığı bir diğer önemli nokta da annesinin bildiği pek çok şeyi kendisinin bilemediğini, kendisinin bildiklerinin çoğunu da kızının bilmediğini söylemesidir. Bu geleneğin kuşaktan kuşağa aktarılması bağlamında düşünüldüğünde çelişik bir durum gibi görülebilir. Ancak buradan geleneğin dönüşen ve dönüşürken bireyi yadırgatan tarafı göz önünde bulundurulduğunda kuşaktan kuşağa aktarımın belki de çoğu zaman dönüşümlerle birlikte gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

Kuşaktan kuşağa aktarımın sorumluluk vermekle ilişkisi olduğu kadar pratikle de ilgisi bulunmaktadır. Böyle bir örnek de Gonca Dinçer tarafından anlatılmıştır. Gonca Hanım, gecekonduya tandırda ekmek yapılırken gençlerin pek ekmek tahtasına oturmalarına izin verilmesini eleştirmiştir:

Çocukları çok oturtmazlar tahtaya. Onlar yeni belleyenler otursa ekmek aksayacak, saatinde bitmeyecek, sırası gelince veremeyecek, yırtacak, unlu verecek, kalın verecek o zaman olmuyor işte. Hani benim kızım olmadığı için öyle bir ihtiyaç duymadım çocuklara öğretiyim diye ama kızı olanlar da hiç oturtmazdı. Mesela Songül'ün kızları çok meraklıydı tandıra tahtaya otur-

maya. Anneleri kızardı “avara etmeyin, oyalamayın edicileri” diye. Ben derdim onlara siz oturun açın açın bana verin ben düzeltirim derdim oturup yaparlardı o zaman. Onu belletmek için annelerinin az az yuğurup tandırda gözleme amaçlı onları tahtaya oturtması öğretmesi lazım. Onu da yapan yok. Ne Hamide ne Emine hiç görmedim ben kızlarına öğrettiklerini. Bize köyde küçüklükten öğrettiler hep “iyi yaptığınız kendize kötü yaptığınız bize” derlerdi oturturlardı tahtaya ekmek yaptırırlardı.

Gonca Hanım’ın kuşaklar arası aktarımında uygulamanın değerli olduğuna dair anlattıkları önemlidir. Köyde genç kuşaklara geleneksel bilginin aktarılma biçimleri arasında uygulama ve pratik de bulunurken gecekondlu ortamında bunun olmayışının nedenlerinden biri de tandırın kentin hızına ayak uydurma çabası olarak düşünülebilir. Ancak araştırma yapılan mahallelerde de gençlere uygulama şansı verilerek öğretilmemesine karşın ikinci kuşak gecekondlu sakinleri arasında geleneksel yemek, ekmek, konserve, turşu gibi uygulamaların yaygın bir biçimde yapıldığını gözlemek mümkün olmuştur. Gonca Dinçer’le aynı mahallede oturan ikinci kuşak gecekondlu sakinlerinden Makbule Temiz ise bu durumdan şikâyet etmiş ve bu konudaki sıkıntısını “Mahallede belli başlı insanlar var gençlere izin vermiyorlar ekmek yapmak için, niye izin vermiyorlar? Yapamazmıyız, hamuru mahvedecekmişiz, kalk şurdan. İki ekmek yapamaz onu da sana mı mahvedecez derlerdi. Ben şimdi kızıma şimdi iş yaptırıyorum git şunu al diyorum, toz al diyorum. Ama yemek yapmayı henüz öğretmedim küçük diye. Onu da öğretecem.” diyerek dile getirmiştir. Genç ve yaşlı kuşaklar arasındaki uyuşmazlığı anımsatan bu diyaloglar yakından bakıldığında aslında olumlu bir görüntü çizmektedir. Genç kuşakların geleneksel uygulamaları öğrenmekteki hevesleri geleneğin sürdürülebilirliğinin garantisi olarak okunmalıdır.

Alan araştırması sırasında kuşaktan kuşağa aktarımın yalnızca yemek üzerinden değil sözlü anlatımlar üzerinden de gerçekleştiği tespit edilmiştir. Unutuldu ve artık anlatılmıyor diye düşünülen pek çok anlatı alan araştırması sırasında derlenmiştir. Bu anlatılar yalnızca bireylerin belleklerinin tozlu köşelerinden çıkmamış çoğunun genç kuşaklara aktarıldığı da tespit edilmiştir. Kaynak kişilerden Emine Kırçalı torunlarıyla olan gelenek aktarım ilişkisini şöyle anlatıyor:

Mesela geçen Emine Nisa’ya diyom ki Emine Nisa helemes hulemez ocak başına gelemes. Babaanne ne gelemes ki ocak başına diyo. Yağ gelemes diyom. Evvelden külekle yağ atardık diyorum külek ne babaanne diyo. Mesel de satarlardı eskiden. Ben de şimdi bunlara anlatıyom. Bir varmış bir yokmuş diye başlardık işte. Bir kızın yedi tane erkek kardeşi varmış. Zaman zurh olmuş bu kız evlenmiş gitmiş. Oğlanlar demiş ki anne biz bacımızı na-

sıl görmeye gideceğiz. Annesi de demiş ki oğlum külden eşşek yapak onla gidin demiş. Çörek yapıyım, katmer yapıyım koyun çantanıza ama çüş demeyeceksiniz deh deh diyeceksiniz demiş. Ordan çocuklar biraz ileri varınca demişler ki it ürüyen yere mi gidelim yoksa duman tüten yere mi gidelim. Büyük abi demiş ki duman tüten yere gidelim it ürüyen yere niye gidelim demiş. Az kalınca da biri çüş demiş eşşek bozulmuş. Köpek ürümüş kız abilerinin geldiğini görmüş. E daha demeyim gerisini de işte bunları hep anlatıyom Emine Nisa'ya.

Emine Hanım'ın torunlarına aktardığı masallar Türk kültüründe yüzyıllardır kuşaktan kuşağa aktarılan sözlü geleneklerin köklerinin ne denli sağlam olduğunun da bir göstergesi gibidir. Her ne kadar geleneksel yaşam pratikleri kent sınırlarında dönüşmeye başlamışsa da sözlü kültüre ait unsurlar hâlâ yaşatılmaya çalışılmaktadır. Alan araştırması sırasında sözlü kültür ürünlerinden bilmecelerin, hikâyelerin, kıssaların, masalların, deyişlerin, türkülerin gecekondur insanının belğinde hâlâ canlı bir biçimde korunduğu pek çok kez tespit edilmiştir. Bunun dışında yapılan çalışma sırasında âşıklık geleneğinin de gecekondur bölgelerinde yaşatıldığı tespit edilmiştir. Bu konuda kaynak kişilerden Kerime Ünver oğullarının saz çalma hikâyelerini şu biçimde aktarmıştır:

“Oğullarımın üçü de saz çalmayı bilir. Gökhan ile Adem düğünlerde falan da çalar ama Tarık öylesine işte oturduğu yerde. Oyun havaları çalarlar. Saz çalmayı amcalarından öğrendiler. İki tane amcası saz çalıyor. Onlar da düğünlerde çalar. Sait abi ile Kompil'in Osman vardı onlar âşıkdi atışırıldı. Bizim çocuklar da onlardan öğrendiler. Hâlâ da devam ederler. Şenliklere falan da katılıyo ikisi.”

Kerime Hanım oğulları geleneksel bir uygulamayı sürdürdükleri için onlarla gurur duymaktaydı. Ancak çocukların babaları İsmail Bey üniversite mezunu olan oğullarının âşıklık geleneğini sürdürmelerinden pek de hoşnut olmadığını dile getirmiştir. İsmail Bey bu durumu “Şimdi hocanım ben bunları okuttum ne zorluklarla gittiler ellerinde birer saz düğün düğün geziyorlar. Bana sorsan razı değilim. Onlar eskiden vardı bizim köyde ama şimdi napacaklar âşıklık edip de. Zamanı geçti artık bunların” diyerek geleneksel bir uygulamanın sürdürülmesini gereksiz bulduğunu anlatmıştır. İsmail Bey'in âşıklık sanatının zamanının geçtiğini düşünmesi onun modern yaşamın kurallarını kabul etmiş olmasından kaynaklanan bir tepki olarak görmek mümkün.

Alan araştırması sırasında karşılaşılan bir başka gelenek aktarım biçimi de doğum âdetleri ile ilgiliydi. Kaynak kişilerden Emine Kırçalı ço-

cuklarına höllük yaptığını ve kundakladığını hatta torunlarını da aynı biçimde büyötmeye çalıştığını ama çocuklarının karşı çıktığını aktarmıştır. Emine Hanım, *“Nurdan’la Salim de toprağınan büyüdü ben de onları beledim. O toprak var ya en birincisi. Şimdi bez çıktı hemen kaldır at. O toprak ne güzel kokardı çışini bile yapsa. Dördünü de kundak yaparak büyüttüm ben. Akşam yatırır bağlardım sıkıca sabaha kadar dururlardı. Erkek torunumu bağladım. Kızı da beletmek istedim de izin vermedi gelin. Nurdan’ın kızı beliyorum hemen geri çözüyo anne televizyonda duydum iyi değilmiş bu eli kolu ağrır diyo.”* diyerek gelenek aktarımında kuşaklar arası uyumsuzluğu bir başka açıdan dile getiriyor. Modern öncesi gündelik yaşamın güvenli ve emin olunan geleneksel bilgi birikiminin modern dünya ile teması olan genç kuşaklar tarafından itirazla karşılanması bu bağlamda doğal karşılanmalıdır. Gelenek kendi sürekliliği içinde gündelik yaşamın yeni bağlam ve kurallarına adapte olarak sürdürölür ya da tam olarak terk edilir. Bu durumun pek çok dinamiğı de olsa en önemli unsur bu bilgiyi taşıyan ve uygulayan bireylerdir. Eğer geleneksel bilgiyi aktaran ve taşıyan bireyler bundan vazgeçerlerse geri kalan kültür korumacı eylemler anlamını yitirmek durumunda kalacaktır. Bu durumu en iyi yine kaynak kişilerden Zeycan Erol’un sözlerinde bulmak mümkündür. Zeycan Hanım, *“Gecekonduarda da ilk önceki kadar değer kalmadı. Önceden daha iyiydi. Duvak açtık biz gelinlere. Ama şimdi burda da kalktı duvak açma. Ben torunlara derim ara sıra. Seneler geçer siz de dersiniz bir babaannemiz vardı fırınlı sobayı severdi orda bize patates yaptıydı dersiniz diyorum. Zamanla hiçbir şey kalmayacak.”* Zeycan Hanım’ın zamana yaptığı vurgu kuşaklar arası aktarım söz konusu olduğunda gerçekten de önem kazanır. Zaman kimi gelenekleri dönüştürür kimilerini ise tam olarak yok eder. Zamanın insanın gündelik yaşamını düzenleyen döngüleri ise ya ritüel zamanıdır ya da kentin hızlı çizgisel zamanı. Her iki zaman biçiminin eşiğinde duran gecekondu insanı içinse aktarım hâlâ kendi geçmişine tutunduğı bir dal olduğü için son derece önemlidir. Ancak kaynak kişilerin ifadelerinden de anlaşıldığı gibi onlar da artık kimi geleneklerin aktarılamaz kimilerinin ise sürdürölülebilir olduğünü kabullenmiş görünmektedirler.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN: GELENEKSEL BİLGİ, SÖZÜN GÜCÜ VE ŞİFA

*“Herkesin tenceresi kapaklı kaynar;
kimininkinde et kaynar kimininkinde dert kaynar
kapağı açmadan kimin içinde ne olduğunu bilemezsin”
(Gonca Dinçer, kaynak kişi)*

Sözlü kültür insanı tıpkı doğayı, mekânı, zamanı, çevresindekileri hikâye ettiği gibi kendini de hikâye ile ifade eder. Geleneksel kodlarla örülmüş öz yaşam öyküleri anonimleşerek kimi zaman efsaneleşir, kimi zaman bir türküye, masala, bilmeceye, atasözüne yerleşir. Kimi zaman da şifalanmak için bir duaya ya da ritüele dönüşür. Dolayısıyla sözlü kültür ürünleri özünde insanın hikâyesini anlatır. Sözlü anlatılar ve ritüeller bireyin toplum içine karışan yanı gibidir. Özellikle de sözlü kültür ürünlerinin icracıları ve icra ortamları sözü biçimlendirir. Masalcı masalını içinde bulunduğu bağlama göre anlatır. Hayal ürünü, gerçek dışı denen masal bile dikkatli okunduğunda insanın gündelik yaşamına, taşıdığı ve aktardığı geleneksel bilgiye ait önemli ipuçları barındırır. Sözle birleşen ritüel boyutu ise kültür kodunun kuşaktan kuşağa aktarımında vazgeçilmezdir. Bu nedenle kitapta, alan araştırmasının yürütüldüğü gecekondü mahallelerinde hâlihazırda yaşayan, aktarılan ve belleklerde saklanan sözlü kültür ürünleri ve şifacılıkla ilgili geleneksel bilgi birikimi insan başlığı altında ele alınmış ve her biri insana dair alt başlıklar olarak yorumlanmıştır.

Kent eşiğinde yer alan gecekondü bölgelerinde halk bilimsel bir araştırma yapmaya karar verildiğinde ilk göze çarpan yıkılan gecekondular ve yerlerine yapılan apartmanlar olmuştur. Ancak mahallelerde “yaban” olmaktan “evin kızı” olmaya doğru ilerleyen süreçlerde aslında yıkılan ve yerine yenisi yapılanın yalnızca gecekondular değil onlarla birlikte bir gündelik yaşam kültürünün de yıkıldığı gözlenmiştir. Bu yeniden inşa sürecinde ise insanların yaşam öykülerine daha yakından bakma fırsatı buldukça gecekondü kültürünü meydana getiren olgu-

nun pek çok yönden incelenmeye değer insan hikâyeleriyle örüldüğü fark edilmiştir. Bu konuda alan kolaylaştırıcısı Gonca Dinçer'in *"Herkesin tenceresi kapaklı kaynar; kimininkinde et kaynar kimininkinde dert kaynar kapağı açmadan kimin içinde ne olduğunu bilemezsin"* ifadesi yola çıkarken ilham verici olmuştur. Yalnızca binalara, mekâna ya da zamana değil ona hayat veren insana yakından bakmadıkça halk bilimsel bir yaklaşımda eksiklikler olacağı açıktır. Bu nedenle de insan ve deneyimleri önemsenmiştir. Dolayısıyla insanların hikâyeleri yaşam kültürlerinden ayrı görülmemiş ve bütünsel bir yaklaşımla incelenmiştir. Yani bir anlamda sözlü anlatımlar da, şifacılıkla ilgili geleneksel bilgi de sözün gücü olarak değerlendirilmiş ve irdelenmiştir. Gündelik hayatın akışını inceleyen Michel de Certeau, "söylemlerin, bu dünyada en kolay biçimde kavrayacağımız, kaydedebileceğiniz, emin yerlere taşıyıp işleyebileceğiniz yegâne nesneler olduğunu düşündüğümüzü söyler. Oysaki söz edimi koşul ve durumdan koparılıp alınamaz, ayrılamaz. Hatta uygulamalardan elimize, sadece donanım (vitrinin altına yerleştirdiğimiz araç ve ürünler) ya da tanımlayıcı şemalar (nicele dökülebilen tutumla, belli bir duruma özel kalıp sözler, ritüel yapılar) kalır; bir toplumda kökünden koparamadıklarımızsa kenarda kalanlardır: Bunlar da sözcükleri ya da nesneleri, çeşitli durum ve koşullara göre kullanma tarzlarıdır. Günlük tarihsellik içinde oyunu döndüren esas parça budur ve konjonktürel operasyonların aktörleri ve yaratıcıları olan toplum üyelerinin varlığından ayırt edemediğimiz bir parçadır bu (Certeau, 2008: 92). Gecekondu insanı işte tam da Certeau'nun ifade ettiği köklerinden koparılamayarak kenarda kalanların hikâyesini taşır. Zamanı doğa zamanıyla uyumlu olmasına karşın kent eşiğinde melezleşmiştir. Mekâna bakışı da tıpkı zaman algısı gibidir. Gecekondu mekân da zaman da melezdir. Bu bağlamda insanın yaşam ve anlatı kültürü de ister istemez melezleşir. Gecekondu insanının geçmişle ve köyle bağlarını anlatı kültürü ve geleneksel uygulamalar aracılığıyla korudukları görülür. Köydeyken kendilerine anlatılan hikâyeleri, atalarından gördükleri yaşam pratiklerini ve geleneksel bilgi kodlarını hafızalarında hep bir tarih bilgisi olarak tutmayı yeğledikleri söylenebilir. Kimberly Hart "tarihçilerin ve antropologların ele aldığı biçimiyle hafızanın, genelde tarihten ayrıldığını ve bilginin bir nesilden diğerine aktarıldığı, (zanaat veya ritüel gibi) fiziksel ya da (türkü, hikâye, şiir gibi) sözlü bir pratik olarak değerlendirildiğini aktarır (Bahloul 1996, Yerusami 1982, Boyarin 1992 akt. Hart 2011:30). Hart'a göre hafızanın aktarılmasında belirli bir yerin tanımlanması ve ona dair bilgi, hikâyeler, türkü veya şiirler, sanat veya zanaat formları, ortak bir kimliğin, bir cemaat duygusunun, özellikle de geçmişin bugündeki sürekliliğinin temelini oluşturmaya yarar. Bu anlamda hafızanın yazılı olmaya ihtiyacı yoktur; hafıza insanlarda ve

nesnelerde cisimleşir, sözeldir ve kayıtlara başvurmaya gerek olmaksızın öğretilir. Yaşlılar, biriktirdikleri hikâyelerle, geçmişle olan bağın en açık temsilcileridir; ama hafıza başka yollarla da deneyimlenir: çocukların sosyalleşmesiyle, işle, toprakla ve halı gibi nesnelerle (Hart 2011:31). Hart'ın da vurguladığı hafıza, gecekondlu insanı için geçmişle bağ kurmaya ve kent eşiğinde kendi köy kimliğini sürdürmeye yardım eden önemli bir araçtır. Bu nedenle gecekonduda bireysel hafıza kuvvetlidir. Şimdiye kadar pek de dikkat edilmeyen eşikte duran öz yaşam hikâyeleri köyden kente göçle birlikte gelen insani yaşam deneyimini ve geleneksel bilgiyi daha net anlamaya yardımcı olacaktır. Bu nedenle öncelikle alan araştırması sırasında özyaşam öyküleriyle dikkatleri çeken kimi bireylerin hikâyeleri kendi ağızlarından anlattıkları biçimleri referans alınarak değerlendirilecektir. Ardından gecekondlu yaşamı için önemli bir dinamik olan geleneksel şifacılık ve halk hekimliği uygulamaları yine bireylerin hem şifa veren hem de alan olarak hafızalarında tutukları yaşam deneyimleri dikkate alınarak çözümlenecektir. Geleneksel bilginin hafızalarda saklanması bir nedeni de kuşaktan kuşağa aktarımını garanti edebilmektir. Dolayısıyla sırf bu nedenden bile çocukluk bireyin özel bir dönemi olarak kabul edilip çözümlenmeyi hak eder. Bu bağlamda kitapta gecekonduda büyümüş ya da büyümekte olan bireylerin çocukluk deneyimleri de kuşaktan kuşağa aktarım çerçevesinde ele alınmıştır. Ayrıca sözü edilen tüm alanlardaki melezleşme eğilimleri de dikkate alınmış ve köyden kente göçle birlikte melezleşen kültür kodları ortaya çıkartılmaya çalışılmıştır.

Herkes İçinde Bir Hikâye Saklar:

Gecekonduda Özyaşam Deneyimleri ve Geleneksel Bilgi

Gecekondlu yaşamı dinamik ve sürekli bir hikâye akışı vardır. Gündelik yaşamda mahallede kimin ne yaptığıyla, kimin çocuğunun düğününün ne zaman olacağıyla, iş bulma, kurbanlık alma, evi müteahhite verme, komşuların sağlık durumuyla ilgili hikâyeler sürekli dolaşımdadır. Yakın komşuluk ilişkileri ve geleneksel kültürün insanları bir arada tutan değer ve bağları mahallede hemen hemen herkesin birbirinden haberdar olmasını sağlar. Ancak çoğu araştırmacı gecekondlu kültüründeki toplumsal denetim mekanizmalarını olumsuzlar. Tahire Erman, gecekondlu kadınlarının mahallede birbirlerinin davranışlarını gözetlediğini, mahalle içinde hâkim olan geleneksel kural ve değerlerin dışına çıkılmasını engelleyici bir rol üstlendiğini söyler. Bu durumu da gecekondunun erkek egemen (ataerkil) toplumsal yapının yeniden üretildiği bir ortam olarak karşımıza çıktığıyla ilişkilendirir (Erman, 2014: 91). Bu yorum gecekondudaki yaşam kültürüne hangi pencere-

den bakıldığına göre ciddi farklılıklar gösterebilir. Kentli, ötekileştirici ve modern bir pencereden bakıldığında görünen ile geleneksel kültür kodlarını anlama çabasında olan bir bakışın aynı yerde göreceği durum birbirlerinden farklı olacaktır. Araştırma yapılan mahallelerde Erman'ın sözünü ettiği durum, kadınlar tarafından şikâyet edilen bir denetim mekanizması olarak değil yakın komşuluk ve güven ilişkileri çerçevesinde görülür. Örneğin alan kolaylaştırıcılarından Gonca Dinçer, eskiden 15-20 gün köye gittiklerinde çocuklarını rahatlıkla komşularına bırakabildiklerini ifade etmiştir. Bir diğer kaynak kişi Emine Kırçalı ise çoğu sabah karşı komşuları Hamide Hanım'ın camı tıklatmasıyla uyandığını ve sabahları o sesi duymadığında ise komşularını merak ettiklerinden söz etmiştir. Bu bağlamda kadınlar arasındaki bu mekanizmayı yalnızca ataerkil kodları yeniden üretmek için kurgulanan bir denetim olarak görmek eksik olacaktır.

Gecekondu yaşamı dışarıdan bakıldığında ataerkil bir yapıya sahip gibi görünse de gecekondu kadınları özellikle ev içi, gündelik yaşam ve mahalle yaşamı gibi alanlarda son derece etkin bir role sahiptirler. Araştırma yapılan mahallelerde karşılaşılan kadınların anlattığı özyaşam hikâyeleri bu kadınların görmezden gelinemeyecek kadar güçlü, aileyi ve sosyal çevreyi yönlendirebilecek yetiye sahip olduklarını göstermiştir. Her bir kadının öz yaşam öyküsüne yakından bakıldığında kentin ötelediği bu kültürel yapının başat dinamiklerini bulmak mümkün. İster ev hanımı olsunlar isterse gündelikçi, çiçekçi, fabrika işçisi olarak çalışsınlar ister okuma yazma bilmesinler ya da lise mezunu olsunlar bu kadınların hepsinde onları yaşama bağlayan geleneksel değer ve kodların güçlü iradi yapısına rastlamak mümkün. Bu kadınların evlilik yaşamları, köyden ilk kez şehre geldiklerindeki hisleri, evlerini yaparken verdikleri mücadele, geleneksel yemek kültürünü yaşatma ve aktarma, çocuklarını yetiştirme ve onlarla ilgili gelecek planları yapma, apartman yaşamına uyum sağlama çabaları incelenmeye değerdir. Bunun yanı sıra kendi elbiselerini dikebilen, yemeklerini yapabilen, bahçe ekebilen, hayvan yetiştirebilen, ev tamiratlarının çoğunu yapabilen, anne kimlikleri gelişkin bu kadınların gecekondu folklorunu sürdürmedeki kararlılıkları da gözden kaçırılmamalıdır. Yuvayı dışı kuş yapar atasözü gecekondu kadının yaşamına bakıldığında daha gerçekçi bir hal almaktadır. Gerçekten de bu kadınlar gecekonduyarının yapım aşamasında kendi ifadeleriyle “amele gibi” çalışmışlar ve “değme ustadan daha iyi harç karıp sıva yapar” hâle gelmişlerdir. Sultan Yalçın *“Sırt sırta verdik birimiz usta olduk, birimiz amele olduk, bu evimizi yaptık”* diyerek kocasıyla dayanışma içinde evlerini yaptıklarını anlatmıştır. Örneğin kaynak kişilerimizden Songül Gündoğan köyde bir, şehirde

altı olmak üzere toplamda yedi kez ev yaptığını artık bir müteahhit kadar kendine güvendiğini hatta şimdi yapılan çoğu evin ne kadar kötü yapıldığını görebildiğini ifade etmiştir. Sonuçta bir ev inşa etmek belli bir fizik ve mühendislik bilgisini gerekli kılar. Okuryazar bile olmayan Songül Hanım elbette teorik bir fizik ve mühendislik bilgisine sahip değildir. Ancak onun bildiği geleneksel bir bilgi birikimi vardır ve bunu yıllar içinde deneyimleriyle artırmıştır. Songül Hanım’a bir duvarın çökmemesi eğri olmaması, çatlamaması gibi durumlar için neler yapılması gerektiği sorulduğunda görerek bakarak ve deneyimleyerek öğrendiğini belirtmiştir. Songül Hanım ilk ev yapma deneyimini köyde gerçekleştirmiştir ve geleneksel mimari yöntemlerini kullanmayı da köyde öğrendiğini ifade etmiştir. Şehre geldiklerinde de gecekonduyu inşa ederken bu bilgi birikiminden faydalandığını belirtmiştir. Bu da sözle, deneyimle ve gözlem yöntemiyle aktarılan geleneksel bilginin insanların yaşam çevrimindeki önemini ortaya koyar. Halk bilimi disiplini açısından durumu değerlendirdiğimizde Songül Hanım’ın bilgi ve deneyiminin de “önemli” görülmesi gerektiğini söylemek mümkün. Bu konuda verilebilecek bir başka örnek de mahallenin hem şifacısı hem de pek çok konuda yardımına ihtiyaç duyulan kişisi olan Kiraz Candar hakkındadır. Kiraz Hanım, hiç okula gitmemiş ve Çorum’un bir dağ köyünde altı erkek kardeşinin içinde tek kız olarak büyümüş. Evlenmeden önce ata biner, koyun güder, hamur mayalar, ev işi yapar, kardeşlerine bakarmış. Kendi deyişiyle “eli sopalı” olan Kiraz Hanım şehre geldikten sonra oldukça zorlu yaşam koşullarıyla baş etmek zorunda kalmış. Kiraz Hanım yıllar içinde mahallede becerisi, cesareti ve çalışkanlığıyla saygınlık kazanmış. Mahallede kim hastalansa kapısını çalmış ya da kim ekmek yapsa tandır başındaki en kıdemli makam olan “pişirici” olarak onu aramış Kiraz Hanım’ın müsait olmadığı günler ekmek yapımı ertelenmiş. Kiraz Hanım’a ekmek yapımı ile ilgili soru sorduğumuzda kendisi *“Hamuru kim kıvamlı yoğuruyorsa o yoğurur. En iyi açanı, kalın, unlu, ince mi geliyor pişirici biliyor bunları. En kıdemli pişirici. Ekmeğin pişmesi, hamur olmaması önemli. Kim biçti demezler kim dikti derler. Çok yakarsan yanar, az yakarsan olgun pişer, daha ağır yakarsan katlangoz olur. Ekmeğin benzi boz olur parlak düşmez. Küçükken annem işçilere bazlama yapardı. Yarısını pişirir yarısını bana pişitirdi. Beni çok ufakken pişirmek için yalnız bırakırdı. Öyle yakarak yarısını, yarısını mala atarak öğrendim sonra herkes beni çağırdı gözleme bazlama yapanlar”* diye cevap vermiştir. Kiraz Hanım’ın normal şartlarda kent yaşamında değeri olmayan geleneksel bilgi birikiminin gecekondulu mahallesinde kendisine bir iktidar alanı sağlamak için vazgeçilmez bir bilgi ve deneyime dönüştüğü görülür. Halk bilimi açısından bu bilgi birikimini değersizleştirmek imkânsızdır. Bunun dışında Kiraz Hanım bir de bulgur kaynatmayla il-

gili bildiklerini anlatmıştır. Günümüzde bulguru yalnızca süpermarket raflarında ve poşet içinde gören bir kuşak için bu bilgilerin bir önemi yok gibi görünse de gelecek kuşaklara bu bilginin aktarılması önemlidir. Bu nedenle Kiraz Hanım'ın çok arkaik dönemlere kadar uzanan bulgur kaynatma yöntemi değerli bir geleneksel bilgi olarak görülmüştür. Kiraz Hanım *"Bulgur yalnız kaynatılmaz. İlk bulgurun denesini yıkarsın. Sonra elersin kalburdan geçirirsin. Güzelce yıkarsın. Üstünün samanı çöpü gider. Kazanları yakarsın. Su kaynayınca içine doldurursun. Güzel o patlak patlak olunca dökersin, serersin güzelce kurutursun. Sonra döversin dibelte ya da setenle. Dibekle önce kepeği alınır. O kepeği savururlar. Ondan sonra kuruturlar. Ayıklarlar içinin çedenesini taşıyı o taşa çekerler. Taşa çektikten sonra onun üstünden irisini alırlar. Kalburdan geçirirler. Düğürcüğünü ayrı bir yerde, pilavlığını ayrı, daha irisini ayrı alırlar. Bulguru çekerken gençleri bir araya getirirsin. Söyleşe gülüşe sabaha kadar hallediverirsin."* diyerek Anadolu'da yaşamsal bir besin kaynağı olan bulgur hakkındaki geleneksel bilgisini paylaşmıştır.

Neredeyse tüm hayatı gecekondü mahallesinde geçen kadınlar için yaşam hikâyeleri değerlidir. İşin ilginç yanı çoğu genç yaşta köyde evlenip sonradan ya kucaklarında ya da karınlarında birer çocukla genç yaşta şehre gelen bu kadınların şehirle giriştikleri mücadele ve şehirde var olmak için gösterdikleri özverili yaşam biçiminin kent kültürü tarafından ötekileştirilip değersizleştirilmesidir. Bugüne kadar değersizleştirilen ve yalnızca yoksulluk ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği gibi kavramlar ekseninde değerlendirilen bu kadınların hikâyelerini gelenek ve kuşaklar arası aktarım bağlamında incelediğimizde ortaya çok farklı sonuçlar çıkmaktadır. Araştırma yapılan gecekondü mahallelerindeki kadınların toplumsal cinsiyet rollerine ters görünen serbestlikleri yine mahalle kültürünün kendi iç dinamiklerinde aranmalıdır. Mahalle, sokak ve bahçe gibi yarı kamusal mekânlar kademeli olarak kadın için ev içine en yakın mekânlardır. Kadınlar sınırları geleneksel kod ve değerlerle belirlenmiş bu dünyada kendilerini evde, aile içinde gibi hissederler. Bu da onlara özgürlük ve kendine güven hissi verir. Bu durum yapılan alan araştırmasında kaynak kişiler tarafından da teyit edilmiştir. Kaynak Kişilerden Kamile Bozkurt tarafından ifade edilmiştir:

Valla ben mahallenin bir ucundan ötekine saat kaç olursa olsun gider gelirim. Sahurda mesela eşim oruç tutamıyordu, kalktım Hasan Abilere gittim bi sefer. Zaten bizim sokak ev gibi. Kapıyı açıyorum, karşımda Feridegil duruyo. E onun yanında Zeycan. Yani bişey olmaz burda bize. Mahallemiz iyi eskiden daha da iyiydi ama şimdi de iyi. Zaten herkes tanır beni burda, babam Martin'i bilirlerdi. Biz ilk gelenlerdeniz buralara, ben burda doğdum büyüdüm. Her yer evim gibi.

Kamile Hanım'ın babası Martin gecekonduya ilk yerleşenlerden. Yükseltepe Mahallesi'nde pek çok kişi ev arsasını ondan satın almış. Ayrıca Martin mahallede cami yardım işlerinde ve diğer pek çok alanda başvurulan lider karakterli bir insanmış. Dolayısıyla onun kızı olan Kamile mahallede kendini güvende ve rahat hissetmektedir. Sahur için komşusuna rahatlıkla girip çıkabilmesi de mahallenin büyük bir aile gibi algılandığının bir göstergesidir.

Alan araştırması sırasında gecekondulu kadınlarının kent ortamında işe yaramayan pek çok geleneksel bilgiyi de hâlâ belleklerinde sakladıkları görülmüştür. Kentte işe yaramayacak olsa bile kadınların belleklerinde bu bilgileri saklamış olmaları onların hâlâ kimliklerinin bir parçası olarak köy yaşamını taşıdıklarını göstermektedir. Örneğin Hüsnîye Hanım köydeyken çok iyi halı dokuduğunu ama şehre geldiğinde dokuyacak ortam bulamadığı için bıraktığını şöyle aktarmıştır.

Biz kendimiz dokurduk. Anam bize böyle iyi kirmen aletleri verirdi. İyice eğirirdik. Yapardık boyardı anam. Kendi boyardı. Yozgat'tan bi boyacı gelirdi ondan alırdı. Azcık da kök boyaları neyi bilirdi. Anam onu boyardı sarardı gelek ederdi. Kollarımıza sarardı. İstarı yarardık böyle. Tezgah. Biz ıstar diyoruz. Onda dokurduk. Alı yeşil ipleri dokurduk. Aha şunları hep vururduk ona. Bunları da vururduk işte. Elimde kazak ördüm. Koç boynuzu derdik, Gedirge derdik. Böyle tutunmu kevgir gibi ışıktan böyle o çok tutulurdu. Onu babam satardı. Dokur dokur satardı. Öyle öyle yokluktan ev olduk. Eli belinde, koç boynuzu, gedirge, işte ne biliyim likli. Mesela şuna lik diyok. Pıtrak derik. Yıldız yapardık. Ben bunları biliyom. Ben bunları vururum elimde yaparım. Şunları yaparım. Aha şunlardan çıkardırırdım. Şunu korken üç tutuyok. Şu arkaların şeylerin mesela. Üç ileri üç geri. Valla ıstar olsa şimdi yaparım ben. Örnekten alırım dokurum. Hasır yapardık. Halı yaparık, hasır yaparık. Heybe dokurduk. Çanta yapardık. Eşeklerin üzerine huşu derdik, onu dokurduk. Keçi kılını eğirirdik. Çul yapardık. Eskiden ekin yuyoduk, onları seriyoduk. O çulları da en en dikiyoduk. Evvleli böyle nerden alıyodun. Elimizde dokuyoduk unluğumuzu her şeyimizi.

Hüsnîye Hanım köyde annesiyle birlikteyken öğrendiği halı dokuma bilgisini kent ortamında uygulayamasa da belleğinde tutmaktadır. Görüşme sırasında Hüsnîye Hanım okuma yazma bilmediği için şehre geldikten sonra ev işlerine temizliğe gittiğini ve çocuk baktığını söylemiştir. Kent ortamında istihdam söz konusu olduğunda Hüsnîye Hanım'ın geleneksel bilgisinin ekonomik bir değere dönüşmemesi geleneğin kent ortamında yaşayamamasının önemli nedenlerinden biridir. Bu nedenle kent ortamında Hüsnîye Hanım ve ona benzer geleneksel bilgilere sahip pek çok kişinin bilgi birikimini ekonomik bir de-

ğere dönüştürecek sektörlerin teşviki önemlidir. Bu yolla kaybolmakta olan geleneksel bilginin de yeniden canlandırılması mümkün hâle gelecektir. Aynı kaynak kişiye bu bilgileri kızına aktarıp aktarılmadığı da görüşme sırasında sorulmuştur. Görüşme sırasında yanımızda bulunan Hüsniye Hanım'ın kızı Kerime *"Evet öğretti annem ama hepsini bilmem. Ben düzünü biliyorum da. Mısırın yaprakları var ya. Ondan köye gidince amcamgilde falan ondan dokurduk biz."* Hüsniye Hanım'ın kent ortamında işlevini yitiren geleneksel bilgiyi kızına aktarması önemlidir. Bu geleneğin taşıyıcısı tarafından benimsendiğini göstermektedir. Alan araştırması sırasında buna benzer pek çok geleneksel bilgi ve mesleğin yalnızca taşıyıcıların belleğinde kaldığı ve çok nadir durumlarda kuşaktan kuşağa aktarıldığı gözlenmiştir. Bu durum söz konusu kültürel mirasın korunabilmesi için kent ortamında işlevini yitiren geleneksel meslek ve bilgilerin yeniden canlandırılması gerektiğinin de açık bir göstergesidir.

Gecekondu Sokağında Çocuk Olmak, Apartmanda Büyümek

Çocukluk insanın gelecekteki hâlini biçimlendiren önemli bir dönem. Dolayısıyla çocukluk döneminin geçirildiği mekân, o dönemdeki sosyal ve siyasal ortam, aile ilişkileri, mahalle, yeme içme biçimleri, oynanan oyunlar ve zaman geçirme biçimi daha da fazla dikkat gerektirir. Geleneksel toplumlarda çocuk; topluluğun devamını sağlayacak yaşamsal bilgilerin aktarıldığı, zürriyetin devamını garantileyen önemli bir unsurdur. Bu nedenle Türk kültüründe çocuk sahibi olmak pek çok uygulamayla alkışlanırken çocuksuzluk önemli bir kargış nedenidir. Sözlü kültür ürünlerinden masallar, destanlar, halk hikâyeleri, atasözleri ve türküler çocuksuzluk üzerinde ziyadesiyle durur. Bunun yanı sıra çocukla ilgili folklorik bağlamlar da fazladır. Çocuk oyunlarının zenginliği, atışmaca ve sayışmacalar ve bunların mitik kökenleri üzerine de halk bilimciler tarafından incelemeler yapılmıştır⁵. Modern yaşamın getirdiği mekânsal ve sosyal değişimler sonucunda eve ve teknolojik aletlerin albenisi içine hapsolan çocuklar gün geçtikçe geleneksel çocuk kültüründen de uzaklaşmaktadırlar. Bu durum pek çok açıdan olumsuzluklar içerir. Geleneksel kültürün ve geleneğin sürdürülebilirliğinin garantisi olarak görülen çocukların kültür kodlarından bihaber olmaları, geleneksel kültürün aktarım bağlamlarını ve aktarıcılarını hiç tanımamış olmamaları kültürün geleceği açısından önemli bir sorundur. Ayrıca çocukların sağlığı açısından da geleneksel kültürde hare-

⁵ Bu konuda kapsamlı araştırma için Prof. Dr. Nebi Özdemir, *Türk Çocuk Oyunları I-II*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006. künyeli yayına bakılabilir.

kete ve motor gelişmelere dayalı oyunların oynanmayışı çeşitli sağlık sorunlarına neden olmaktadır. Bu nedenle gecekondu mahallelerinde sokakta geleneksel oyunlarla oynayarak büyümüş çocukların anıları değerli görülmüştür.

Ancak günümüz hızlı kent yaşamının eşikte kalmış gecekondu mahallelerinde çocukluğun nasıl bir hal olduğuna dair bir çalışmaya rastlanmamıştır. Oysaki gecekondu yaşamındaki çocukluk hâli hem modern olanla hem de geleneksel olanla temas eden bir dönemin halk bilimsel anlamda çıktıları bakımından oldukça zengindir. Bu nedenle alan araştırması sırasında çocukluğunu gecekonduda geçirmiş ikinci kuşak gecekondu sakinleriyle, hâlihazırda çocukluk çağında olanlarla ve çocuklarını gecekonduda büyüten ailelerle gecekondudaki gündelik yaşam pratikleri üzerine gözlem ve görüşmeler yapılmıştır. Yapılan görüşmelerde kaynak kişilere çocukluk yıllarına dair anıları sorulmuş, sokakta hangi oyunları oynadıkları tespit edilmiş ve en nihayetinde gecekonduda çocukluk yıllarını geçirip daha sonra apartmana taşındıklarındaki durumları çözümlenmiş, ikisi arasındaki algı farklılıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bireylerin özgün hikâyelerinden yola çıkılarak yapılan çözümlemeler gecekondu mahallelerindeki çocukluğu geleneksel aktarım ve sürdürülebilirlik bağlamında değerlendirmiştir.

Yapılan araştırmada gecekondu mahalleleri yavaş yavaş yerini apartmanlara bırakırken gecekonduda çocuk olmak dendiğinde ilk akla gelen mekân olan sokak öncelikle dikkate alınmıştır. Çalışma boyunca az da olsa hâlen sokakta oyun oynayabilen çocuklar olduğu ve bu çocukların da geleneksel çocuk oyunlarını oynamayı sürdürdükleri gözlenmiştir. Alan keşif gezilerinde sokak aralarında sık sık oyun oynayan çocuklarla karşılaşmıştır. Etraftaki pek çok gecekondunun yıkılmış ve yerlerine de çok katlı apartmanlar yapılmışken dahi çocukların sokak aralarında yakar top, saklambaç, seksek gibi geleneksel oyunları oynamaya devam ettikleri gözlenmiştir. Ancak çocukların anne ve babalarıyla görüşüldüğünde artık sokakların eskisi gibi olmadığı için çocuklarını gönül rahatlığıyla sokaklara gönderemediklerini belirtmişlerdir. Bu konuda kaynak kişilerden Seyhan Temiz şunları ifade etmiştir:

Ben bu mahalleye 15 yıl önce gelin geldiğimde daha çoluk çocuk sokakta oynuyordu. Benimkiler de apartmana taşınmadan önce gecekonduda hep sokaktaydılar ama şimdi bir yıldır çıkartamıyorum dışarı. Okula bile tek başlarına göndermiyorum ki.

Seyhan henüz genç bir anne. Kendisi de çocuk sayılabilecek bir yaşta mahalleye gelin gelmiş. Hatta anlattığına göre ilk yıllarda kendisi de sokakta çocuklarla top oynar, ip atlarmış. Ancak şimdilerde Seyhan'ın çocuklarının sokakta oynamasından tedirgin olmasının temelinde ya-

şanan mekânsal dönüşüm bulunmaktadır. Johan Huizinga *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme* adlı yapıtında oyunun mekânsal sınırlılığının, zamansal sınırlılığından daha çarpıcı olduğunu söyler. Huizinga'ya göre her oyun ister maddi ve hayali ister keyfe-der ya da zorunlu olsun, önceden belirlenmiş kendi mekânsal alanının içinde cereyan eder. Ona göre bir oyunla kutsal bir eylem arasında nasıl biçimsel bir fark yoksa, yani kutsal eylem nasıl oyununkilerle aynı biçimler altında gerçekleştiriliyorsa, kutsal yer de oyunun cereyan ettiği yerden biçimsel olarak farklı değildir. Arena, oyun masası, sihirli çember, tapınak, sahne, perde, mahkeme; bunların hepsi biçim ve işlev açısından oyun alanlarıdır, yani tahsis edilmiş, ayrılmış, çevresine parmaklık çekilmiş, kutsallaştırılmış ve kendi sınırları içinde özel kuralara tabi kılınmış yerlerdir. Bunlar bildik dünyanın ortasında, belirli bir eylemin gerçekleştirilmesi amacıyla tasarlanmış geçici dünyalardır (Huizinga, 2006: 29). Huizinga'nın mekân ve oyun arasında kurduğu ilişki gecekonduda sokakları söz konusu olduğunda belirginleşir. Çünkü gecekonduda bir çocuk için sokak tıpkı kutsal bir mekân gibi oyunla özdeş bir alandan ibarettir. Esasında büyük küçük tüm mahalle için aynı derecede önemli bir yarı kamusal alandır gecekonduda mahallesinde sokak. Sokak evin bir uzvu olarak görülür ve güvenlidir. Kadınlar sabahları evlerinin önlerini süpürdükleri gibi çoğu zaman sokaklarını da süpürürler. Bu da ev içi ve ev dışı alanı bütünleştirir. Dolayısıyla çocuklar sokakta güven içinde oynayabilirler. Bu durum kaynak kişilerin aktarmıyla alan araştırması yapılan mahallelerde son on yıl öncesine kadar geçerlidir. Daha sonra mahallelere geniş caddelerin yapılmasıyla birlikte bu durum dönüşmeye başlamıştır. Geleneksel çocuk kültüründe de sokak önemlidir ve çoğu geleneksel çocuk oyununun da mekânıdır. Araştırma sırasında sokaklarda çizili seksek oyununa, evlerin bahçelerindeki salıncaklara, misket ve met çukurlarına rastlanmış. Çocukların sayışmaca ve tekerlemeleri bildikleri gözlenmiştir.

Alan araştırması sırasında görüşülen 7 yaşında ve en küçük kaynak kişi olan Tuğba Küçük henüz apartmanda hiç oturmamıştı. Kendisine sokakta ne oynadığı ve nasıl vakit geçirdiği sorulduğunda “*Evci-lik oynuyorum, kutu kutu pense oynuyorum. Böyle dönüyoruz etrafımızda sonra kutu kutu pense diyoruz şarkı söylüyoruz. Yağ satarım bal satarım oynuyoruz. Mendil kaçırmaca, körebe, saklambaç, yakan top, ip atlama, sek sek oynuyoruz. Dedem bahçeye salıncak kurdu onda sallanıyoruz.*” yanıtını vermiştir. Tuğba'nın annesi ise yine de artık eskisi kadar güvenle Tuğba'yı dışarı çıkartamadığını söylüyor ve hatta “artık etraf güvenli olmadığı için, ev sahiplerinin gidip kiracıların gelmesi ve çevre mahallelerden güvenilmez insanlar geldiği için çocuklarını bayramda şeker toplama-

ya bile gönderemediğini “dışarıdan kötülük geldi eskisi gibi değil artık mahalle” diyerek ifade etmiştir. Tuğba’nın annesi Atiye Hanım’ın kaygısı mahallelere yerleşen ve gecekondunun “ötekisi” konumundaki mülteciler ve etrafta süregelen inşaat işleridir. Dolayısıyla mahallede yaşanan mekânsal dönüşümün çocukların geleneksel oyun kültürü üzerindeki etkilerini de gözlemek mümkün olmuştur.

Elbette gecekonduda çocuk olmak yalnızca sokakta oyun oynamak anlamına gelmez. Gecekonduda çocukluğunu geçiren ikinci kuşak kaynak kişiler kendilerini çoğu zaman farklı bir çocukluk yaşamış, daha özgür büyümüş, hayatla mücadele etmeyi bilen insanlar olarak konumlandırmaktadırlar. Bahçelerden komşulara görünmeden kopartılmaya çalışılan meyveler, bahçede beslenen kedi, köpek, tavuk, ördek, kaz gibi hayvanların bakımı, ebeveynlerin olmadığı zamanlarda komşu teyzelerde kalma durumu, gerektiğinde küçük yaşta iş hayatına atılıp elinin ekmek tutması, küçük yaşta tandırın başına oturup ekmek yapma mücadelesi, gerektiğinde okula gitmeyip küçük kardeşlerine bakmak, bir gecekonduyu baştan inşa edebilmek gibi kent çocuğunun aşına olmadığı pek çok geleneksel form gecekonduda büyüyen kuşaklar için gündelik yaşamın bir parçasıdır.

Alan araştırmasında gecekonduların ilk yapıldığı yıllarda dünyaya gelen ve zorlukları birer oyuna çevirmeyi bilen çocukların çoğu şu an evli ve çocuk sahibi oldukları gözlenmiştir. Bu kaynak kişilerden biri olan Serkan Karcı gecekonduda yaşayan ikinci kuşak bireylerden. Küçük yaşta iş hayatına atılan ve birçok işte çalışan kaynak kişi bunun nede-nini maddi sıkıntılara ve biraz da okul imkânlarının çok sınırlı olmasına bağlamakta. Serkan’ın aktardığına göre Başpınar Mahallesi’nde gecekondulardan biri ilkokul hâline getirilmiş. Serkan ilk yıl bu okulda okumuş daha sonra evlerine bir kilometre uzaklıkta bir okul açılmış ve oraya gitmeye başlamış, sonra yine kendi evlerine yakın bir gecekonduda ilkokulu daha açılmış bu sefer bu okula gitmeye başlamış. En sonunda ise resmî bir ilkokul açılmış evlerine yakın bir yere. Tam dört kez okul değiştirmiş. Serkan Karcı’nın aktardığına benzer bir durum Yükseltepe Mahallesi’nde görüşülen kaynak kişilerden Samet Kara tarafından da aktarılmıştır. Samet’in söylediğine göre 1970’lerde mahallede bir okul yokmuş ve yürüyerek Etlik Lisesi’ne kadar giderlermiş. Yolların asfalt olmadığı dönemde yürüyerek uzak bir okula gitme durumunu özlemle anlatan Samet Kara okula gidiş ve dönüşü sırasında arkadaşları ile oynadıkları oyunlardan söz etmektedir. Sonradan açılan tek okul ise mahallenin en uç kısmındaymış ve bu okul da evlerine bir buçuk kilometre mesafedeymiş. Samet’in aktardığına göre 90’lı yılların başında ise iki okul daha açılmış ve çocuklar kısa mesafede okula gitmek adına

rahatlamışlar. Bu ilk uzak okula gitme tecrübeleri gecekonduda yaşayan çocuklar için başka bir mekân ile kurulan önemli bir temas olarak okunmalıdır. İlk defa kendi güvenli alanlarından yani neredeyse ev içi ile özdeşleşmiş mahallelerinden ayrılıp kentin bir başka bölgesiyle temas etmiş olmak onların belleklerine kazınmıştır.

Alan araştırması yapılan bölgelerde gecekonduda doğan ilk kuşak çocukların çoğunun genellikle ortaokulu ya da ilkokulu bitirip erken yaşlarda çalışma hayatına başladıkları görülmüştür. Hatta kaynak kişilerden Murat Kara'nın anlattığına göre ilkokuldayken bile yaz tatillerinde ailesine yardım etmek için mezarlıkta su satmış, ayakkabı boyacılığı yapmış, sanayide çırak olarak çalışmış. Benzer bir biçimde Serkan Karcı da küçükken biriktirdikleri gazete kâğıtlarını bakkala vererek karşılığında da çikolata, şeker gibi şeyler aldıklarını söylemiştir. Eskiden köylerde buğday karşılığında bakkaldan alışveriş yapmaya benzeyen bu takas sisteminin şehirde, gecekonduda semtlerinde olması dikkat çekicidir. Serkan bu takasa benzer bir durumdan daha bahsetmiştir. Mahalledeki komşularının bir işi olduğunda mutlaka yardım ettiğini, kendilerinin bir işi olduğunda da komşularının yardım ettiğini söyleyen Serkan, daha evvel görüşülen kaynak kişi Adem Bölükbaş'ın elektrik arızası durumunda gelip yardım ettiğini karşılığında bir gün mangal yakıp onu yemeğe davet ettiklerinden bahsetmiştir. Bu durum gecekonduda geniş kapsamlı bir takas veya imece usulünün varlığını başkasının işine yardım etme karşılığında yemeğe davet edilme ya da onun başka bir işine destek olma biçiminde göstermektedir. Bu durum gecekonduların ilk inşa edildikleri yıllardaki dayanışma ve ev inşaatlarını birlikte yapma kültürünün de hâlâ canlı bir şekilde devam ettiğini göstermektedir. Bu kültürün çocuklar arasında da küçüklükten itibaren kodlandığı ve sürdürüldüğü görülmektedir. Görüşme esnasında "iki gün içinde bir gecekonduyu yapabilirim" cümlesini kuran Serkan Karcı, kendine güvendiğini iki gün içinde bir evi yapabilecek bilgi birikimine ve deneyime sahip olduğunu söylemiştir. Bu durum köyden kente göçerek bir gecede ev yapan ilk neslin ardından ikinci neslin de bu özgüvene sahip olduğunu göstermektedir. Baba ve oğlu arasında gecekonduda üzerinden yaşanan bu aktarımın çeşitli sebepleri vardır. Gecekondularda genellikle belirli aralıklarla bakım ve tamir ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Bu ihtiyaçlar baba tarafından giderilirken oğulları da onun yanında çıraklık yapmaktadır. Badana, çamur karma, duvar örme, çatı aktarma, çivi çakma, musluk tamiri, oturma yapma, asmalara çardak yapımı vb. gibi birçok ustalık gerektiren iş baba ve oğul arasındaki dayanışma ile halledilmektedir. Serkan da bu işlerin birçoğunu babası ile birlikte yaptığını söylemektedir. Bu bakımdan gecekondular

usta çırak ilişkisinin yaşadığı bir atölyeyi de andırmaktadır. Kuşaklar arası aktarımın çocukluk kültürü üzerinden sürdürüldüğü gecekondu yaşamında geleneksel kültür kodlarının yaşaması mekânsal dönüşüme bağlıdır. Bir süre sonra tamamen apartmanlaşacak olan gecekondu bölgelerindeki bu aktarım biçimi kent ortamında muhtemelen kendine yer edinemeyecektir.

Başpınar Mahallesi'nde Serkan Karcı ile yapılan görüşmeden sonra Yükseltepe Mahallesi'nde görüştüğümüz Murat Kara ve Harun Yıldırım'a "sen de baban gibi tek başına bir gecekondu yapabilir misin?" soruları yöneltilmiştir. Her iki kaynak kişi de babaları kadar iyi olmayacağını ama uğraşırlarsa bir evi tek başına inşa edebileceklerini söylemişlerdir. Bunu söylerken de kendilerinden sonra gelen kuşağın böyle bir evi yapamayacaklarını da eklemişlerdir. Bu da aslında onların da artık gecekondudaki geleneksel gündelik yaşam formlarının kent tarafından istilasını kabullenmiş olduklarını göstermektedir.

Gecekondu mahallelerinde çocuklar için önemli erginleme aşamalarından biri de tavuk kesmek, köpek boğuşturmak, horoz dövüştürmek gibi işlerdir. Bunlar tıpkı geleneksel köy yaşantısındaki kadar önemli bir yer tutar. Tavuğu korkmadan kesiyor olabilmek erkek olmak ve korkusuz olmak anlamına gelir. Aynı zamanda horoz ve köpek dövüşlerinde galip gelen tarafın diğerine üstünlük kurması da birer iktidar aracıdır. Eğer tavuk kesebiliyor, köpek boğuşturuyor, horoz dövüştürüyor iseniz diğer çocuklar arasında bir adım öndesiniz demektir. Serkan Karcı henüz 13-14 yaşlarındayken tavuk kestiğini hatta komşularının kesilecek bir tavuğu olduğunda kendisini çağırdığını söylemektedir. Benzer bir durum Yükseltepe Mahallesi'nde görüştüğümüz Ahmet Eryılmaz isimli kaynak kişi tarafından da aktarılmıştır. Ahmet; çocukken sürekli horoz dövüştürdüklerini, köpek boğuşturduklarını ve kendi hayvanının galip gelmesine çok sevindiğini, yenilen diğer arkadaşlarıyla dalga geçtiğini söylemektedir.

Serkan Karcı'nın anlattığına göre on ya da on beş kişilik çok samimi oldukları bir arkadaş grubu ile yürüyerek Çubuk barajına, evden kilometrelerce uzaklığa giderlermiş. Aşağı mahalle ya da çingeneler diye tabir ettiği diğer çocuk grubuyla kavga eder, üstünlük kurmaya çalışırlarmış. Yükseltepe Mahallesi'nde de aynı durum ikinci kuşak nesilde gözlemlenmektedir. Kilometrelerce uzaklığa gitmek, başka çocuk gruplarıyla kavga etmek, bahçeye dalmak, herhangi bir dere suyuna yüzmek için girmek. Gecekondulardaki erkek erginleşmesinin benzer bir biçimde ilerlediğini söylemek pek de yanlış olmaz. Yükseltepe Mahallesi'nde görüşülen kaynak kişilerden Ahmet Eryılmaz'ın çocukluğu ile ilgili anlattığı anılar bu açıdan önemlidir:

Biz çocukluğumuzda baya uzaklara giderdik. Yani nasıl söyleyim yaz tatilillerinde evden sabah bi çıkardık burdan ta Bağlum'a yakın dağlara giderdik. Orda dağ eriği toplardık, sonra mesela tarla var adam sulamak için havuz yapmış hemen o havuza girer yüzerdik, yolda çingeneler falan çıkardı önümüze, kalabalık olduğumuz için en az on kişi olurduk, hemen kavgaya tutuşurduk baktık yenemiyoruz hemen kaçardık oradan. Bahçelere daldardık sahibi bizi görürdü arabayla peşimize düşerdi bizi üç kilometre kovaladığını hatırlıyorum bir keresinde. Mesela bisikletimiz olurdu binerdik bisiklete Etlik Ayvalı neresi olursa giderdik. Eskiden bu mezarlık bu kadar büyük değildi şimdiki bu yeni defin alanı ormandı hep. Yukardan Şentepe Mahallesi'nin çocukları inerdi aşağıya biz de bizim mahallenin çocukları ormanın tam ortasına kavga tutuşurduk. Kaçan korkan olursa sonradan onunla dalga da geçerdik. Yani şimdiki gibi değildi bizim çocukluğumuzda çok özgür bir ortamda yetiştik biz. Ormanda köpek beslerdik onları da yanımıza alır gezerdik sürekli. Mesela hurda ciya satmak için gezerek gittiğimiz yerlerden demir, bakır, kola kutuları falan ne bulursak toplardık çuvalla sonra onları hurda ciya satar harçlığımızı çıkarırdık.

Kaynak kişilerin anlattıkları çok da eskiye dayanmayan anılardır. Ancak şu anda alan araştırması yapılan mahallelerde çocukların bu denli özgür ve rahat olmadıkları da gözlenmiştir. Bu durum gecekondu mahallelerinin kent tarafından yutulduğunu ve bu yutulmayla birlikte mahalledeki mekâna karşı duyulan güven duygusunun azaldığı söylenebilir.

Gecekondu mahallelerinde özellikle erkek çocukların hayatında önemli bir aşama da berberde tıraş olmaktır. Serkan Karcı'ya "mahallenizde seyyar berber var mı?" diye sorulduğunda ilkökul zamanlarında olduğunu ancak daha sonra tıraşlarını babalarının yaptığını, 14-15 yaşlarında ilk defa berbere gittiğini söylemiştir. Aynı durumun Yükseltepe Mahallesi'nde de olduğunu söylemek mümkündür. Ahmet Eryılmaz ortaokula gidene kadar kendisini babasının tıraş makinası ile tıraş ettiğini daha sonra mahallenin seyyar berberi Osman amcanın kendisini tıraş etmeye başladığını aktardı. Ahmet, lise yıllarında dış dünyayla ilk temasın başladığında artık Osman amcanın yaptığı tıraşı beğenmemiş ve kendi başına berbere gitmeye karar vermiş. Berbere ilk gittiğinde ergenlik çağında olmanın da verdiği çekingenlik ile nasıl bir tıraş istediğini bir türlü anlatamadığını, kendini berberin ellerine bıraktığını söyleyen Ahmet gibi Serkan da aynı hikâyeyi anlatmıştır. Ramazan berbere ilk gittiği zamanlar berber saçlarını İtalyan denilen tarz ile kesmiş ve uzun yıllar değiştirmemiş. İtalyan, Alabulus, Amerikan, Subay, Üç Numara gibi değişik tıraş biçimleri gecekondu semtlerindeki çocuklar arasında yaygın tıraş biçimleridir. Harun Yıldırım isimli kaynak kişi de

berbere gitmeden evvel Habil isimli komşularının saçlarını tıraş ettiğini ilk berbere gidişinin ise 14-15 yaşlarına denk geldiğini söylemektedir. Gecekondu semtlerinde çocuklar ve saç tıraşı arasında kurulan ilişki genellikle benzer deneyimlerle gerçekleşmiştir. Berbere gidip tıraş olmak topluluk içinde artık birey olmanın bir kabulü gibidir. Bu durum kent sınırında eşikteki gecekondu insanının yarattığı melez bir erginleme ritüelidir. Berbere gitmek bir anlamda kentle temas etmek anlamına gelir ve bu temas bir melez ritüele dönüşür.

Gecekondu mahallelerinde büyüyen çocukların önemli bir özelliği de kendi oyuncaklarını kendilerinin yapmalarıdır. Geleneksel olarak Türk kültüründe de çocukların kendi oyuncaklarını yapmaları yaygın bir durumdur. Tüketime değil üretime ve değerlendirmeye yönelen kültür kodu kent ortamında yaşatılamazken kent eşğinde gecekondu çocukları tarafından yaşatılmaktadır. Alan araştırması sırasında görüşülen Serkan Karıcı tornet, çember, çıtalı, uçak gibi oyuncaklar yaparak kendi oyuncağını kendisi yaptığını belirtmiştir. Kendi çocukluğunu ve oynadığı oyunları/oyuncakları sürekli özlemle anarken evlerinde internet ve bilgisayar olmadığını hatta bunlara karşı olduğunu söylemiştir. Kızlarına yalnızca tablet aldığını bunun da büyük kızı Naz'ın gözündeki hastalık nedeniyle doktor tavsiyesi ile alındığını eklemiştir. Çocukluğunda oynadığı oyunlardan bahseden Ahmet Eryılmaz da benzer ifadeleri kullanmıştır:

Çocukken biz çok fazla oyun oynardık sokakta. Eşgördüm, zıldırzimba, kuyu, çelik çomak, çanak kazmaca, birdirbir, uzuneşek, boru üfleme, kale benim, dombik, yakan top, saklambaç, yağ satarım bal satarım, kör ebe, kayış saklama, ilik daha aklıma gelmeyen bir sürü oyun. Bir de biz kendimiz oyuncak yapardık çok fazla. Uçurtma yapardım ben çıtalı derdik biz ona, sonra kağıt uçurtma yapardık, tornet yaptım kendime, pet şişelerden çeşme yapardık. Mesela ormanda su çıkan yerler olurdu pet şişeyi keserdik taşlardan yaptığımız setin önüne koyardık ordan çeşme akardı, tahtadan araba yapardık tekerleklerini de pet şişenin kapağından yapardık.

Görüldüğü gibi alan araştırması sırasında görüşülen ikinci kuşak kaynak kişilerden hemen hemen hepsi geleneksel çocuk oyunlarını bilmekteydiler. Bu durum gecekondu kuşaklar arası aktarımın çocuk kültürü bağlamında gerçekleştirildiğini gösteren öneli bir kanıttır. Geleneksel köy yaşamında kuşaktan kuşağa aktarım doğal olarak topluluğun her üyesi için geçerlidir. Ancak bunun kent sınırında gerçekleşmesi geleneksel kodları içine almakta zorlanan kent bağlamında düşünüldüğünde daha da anlamlı bir hâle gelmektedir. Kentin içine almakta zorlandığı geleneksel kültür kodlarının gecekondu mahallelerinin gündelik yaşamlarında doğal bir uygulamaya dönüştüğü söylenebilir.

Alan araştırması sırasında toplumsal cinsiyet kodlarını alt üst eden ilginç bir olguyla karşılaşmıştır. Gecekonduya yaşayan babaların ev işlerinde ve mutfakta pek aktif değillerken oğulların çoğu zaman annelerinin birebir öğretimi ile ev temizliği, yemek yapma vb. gibi birçok konuda yetkin olduğu görülmüştür. Gecekondudaki erkek çocuk algısı kimi zamanlar bildiğimiz erkek rolünden farklıdır. Erkek çocukları anneleriyle beraber ev süpürmekte, yemeklere ve annelerinin yaptığı bahar temizliklerinde yardım etmektedirler. Hatta kız çocuğu olmayan anneler kimi zaman evin en küçük çocuğunu “bizim evin kızı da bu” diyerek nitelemektedir. Hamide Kara evine görüşme için gidildiğinde konuklara kahve yapıp getiren oğlu Murat için “*bizim evin kızı da bu işte kızlar gelin oldu getti sağolsun Murat her işi becerir*” demiştir. Bu durum toplumsal cinsiyet rollerinin geleneksel yaşam biçiminin hüküm sürdüğü gecekondu bölgeleri için ilk bakışta fazlasıyla ters görünebilir. Ancak bu tutum kadınların ailelerini ve çocuklarını koruma yöntemlerinden biri olarak görülmelidir. Bu bağlamda kaynak kişilerden Habibe Çirli’nin sözleri değerlidir. Habibe Hanım küçük oğlunu neden kız gibi yetiştirdiğini şöyle anlatmıştır:

Şimdi bizim buralarda çocukları eve bağlamazsan kötülük çoktur. İçkiye mi alışır, yanlış a mı gider korkarız. E neticede bunlar erkek çocuğu heves ederler yanlış a hırly a hırsıza giderler neyi Allah korusun. O yüzden işte evde iş gördürüyodum ben bunlara çok. Evlerini bilsinler bağlı olsunlar diye.

Habibe Hanım’ın ifadeleri kent sınırında kendilerine güvenli bir bölge yaratıp bu bölgeyi geleneksel kültür kodlarıyla koruma altına alan gecekondu kadınlarının kentle baş etme stratejilerine iyi bir örnektir. Kendi güvenli alanlarını terk ederek köyden kent sınırına gelen gecekondu sakinleri burada kendi çabalarıyla oluşturdukları bu güvenli alanı korumak için onlar için sınırları kalın hatlarla belirlenmiş toplumsal cinsiyet kodlarını bile ters yüz edebilmektedirler.

Çalışma sırasında apartmana taşınan yetişkinlerin yanı sıra çocukların da apartman yaşantısına alışmamış olması ve bu yaşantıyı sevmedikleri görülmüştür. Çocuklar genellikle apartmanda oyun oynayacak alan sorunu yaşadıklarını ve komşuların şikâyetine geleceği yönünde ailelerinden aldıkları uyarılardan mutsuz olduklarını ifade etmişlerdir. Kaynak kişilerden Nesrin Gökbulut’un on bir yaşındaki oğlu apartmana taşındıktan sonra karşılaştığı güçlükleri şöyle ifade eder:

Apartmanı hiç sevmeydim ben gecekonduyu seviyorum. Gecekonduya sobanın üstüne kestane koyup yemek vardı onu düşünüyorum. Niye ses yapıyorsunuz diyo alt komşu çocuk uyandı diyo. Gecekondudaki balkonumuzda top oynardık, yemek yerdik yazın, akşamları oturur çay felan içerdik. Arkadaşlarımla so-

‘kakta da bütün gün oynardık. Şimdi her yer apartman oldu artık sokakta da oynatmıyor annem. Gecekondu da gece de dışarda dururduk yazları hep oynardık, bahçelerden meyva toplardık. Apartmanda akşam dokuz on felan olmadan yatıyoruz. Ben gecekonduya geri dönmek istiyorum.’

Sokakta oyun oynamaya alışmış gecekondu çocuğu için apartman hayatı gerçekten zorlayıcıdır. Sokak ve özgürlük gecekondu çocuklarının belleğinde özdeşleşmiştir. Nasıl kadın bahçe ve kapı önünden kapalı balkonlara geçince bahçe ve kapı önü kültürü yok oluyorsa çocuklar da sokaktan kapalı alana girdiklerinde geleneksel çocuk kültürü de dönüşmek zorunda kalmaktadır. Gecekondu büyüyen son kuşak çocuklarla yapılan görüşmelerde çocukların anne ve babalarının oynadığı pek çok geleneksel çocuk oyununu bildikleri gözlenmiştir. Örneğin, eşgördüm, zıldırzımba, çelik çomak, misket, seksek, kayış, külah, saklambaç, yakar top, birdirbir, uzun eşşek, körebe, kale benim, dombik gibi pek çok geleneksel çocuk oyununu oynadıklarını belirtmişlerdir. Ancak apartmana taşındıklarından beri oyun alanları, bahçeleri ellerinden alınan gecekondu çocukları bu durumdan şikâyetlerini sıkça ifade etmişlerdir. Kadınlar için olduğu kadar çocuklar için de apartman hapisane gibidir. Bu noktada İbrahim Gürkaynak’ın “Çocuklar, Çevreler, Eviçleri” isimli makalesinde bahsettiği mekân ve ben kimliği kavramını hatırlamak gerekir. Gürkaynak, yer kimliğinin, ben kimliğinin gelişimine katkı sağlayan psikolojik bir süreç olduğunu ve evin, yer kimliği tohumlarının ekildiği ilk mekânlardan birini temsil ettiğini söyler. Bu anlamda mekânın, fiziksel çevre özellikleri kadar sosyal süreçleri ve rolleri de içermekte olduğunu ifade eder (Gürkaynak, 1996: 424). Gürkaynak’ın bahsettiği mekânın ben kimliğini oluşturması durumu gecekondu yaşayan çocuklarda sıklıkla gözlemlenmektedir. Görüşme yapılan yirmi beş otuz beş yaş arasındaki kaynak kişiler henüz genç yaşta olmalarına rağmen gecekonduya geçen çocukluklarını bir daha bulunamayacak ve elde edilemeyecek özel bir duygu olarak tanımlamakta ve sıklıkla kendilerinden sonra gelen kuşağın bunu anlayamadığını internet ve bilgisayar başında vakit öldürdüklerinden bahsetmiştir. Gecekondu ve ben kimliği apartmana taşınan henüz oyun çağındaki çocuklarda bile etki etmiştir. Mekân değişimi onları bir kimlik değişimine de zorlamış ve oynadıkları oyunları da değiştirmelerine neden olmuştur.

Murat Kara’nın yapılan görüşmede anlattıkları mekân ve ben kimliği ilişkisine, mekân değişimi ile birlikte ortaya çıkan yeni duruma örnek teşkil edebilir. Murat’a okula gidince kendini diğer arkadaşlarından farklı görüp görmediği sorulmuştur. Murat soruyu şu biçimde yanıtlamıştır:

Geçen köye gittik on beş tatilde. Üç dört arkadaş. Annemgilin köyüne gittik gezmeye. Soba yakma yok onlarda. Yatak açma, tek başlarına yemek pişirme falan yok. Soba kovası nasıl doldurulur onu da bilmiyorlar. Ben olmasam arkadaşlar kalacaktı böylece.

Murat'a gecekonduda dinlediği müziklerin aynını ya da benzerini apartmanda da dinleyip dinlemediği sorulduğunda; *"Var var. Değişti. Daha bir saçma geliyor. Önceden oyun havası falan çok dinlerdim arabayı kapının önüne çekerdim açardım radyoyu hep oyun havası dinlerdim burada öyle bir şey yok. Artık dinlemiyorum. Çevre değişince o da değişiyö."* diyerek cevap vermiştir.

Murat'ın mekân, çevre değişimi ile birlikte gelen değişimi örneklediği görüşmede annesi Hamide Kara'nın eski ve yeni kuşak çocukları kıyaslarken söylediği sözler de mekân değişimi ve ben kimliği arasındaki ilişkiye örnektir:

Şimdi ben çocukları bir yere götürünce şöyle yanıma oturtunca kıpırdamazlardı. Çünkü dışarıda çok oynuyorlardı ya. Oyuna do-yuyorlardı zaten. Bir yere gidince de uslu uslu otururlardı. Şimdi ufak çocuklar illallah çektiyorlar adama. Oyun yok ya. Yeni bir yer görünce hopluyorlar zıplıyorlar. Bizimkiler kapının ağzından ekmeğin arasına bir şey koy derlerdi. Kapıdan alır giderlerdi.

Bu noktada gecekondu semtlerinin bilinenin aksine oyun mekânı açısından son derece sınırsız bir alan sunduğu görülmektedir. Herhangi bir boş arazi, komşunun bahçesi, evlerin çatısı, bir ağacın gölgesi, çeşme başları, mahalle bakkalının önü, okul bahçesi, dere ıslahı için kullanılan içinden insan geçebilen büzler, mezarlıklar, caddeler ve sokaklar gecekondudaki sınırsız oyun alanlarından yalnızca birkaçını temsil etmektedir. Şehirleşme ve apartman hayatının gecekondu semtlerine girmesi ile oyun alanı daralan çocukların oyun oynama şekilleri de değişmiştir. Yakar top, dombik, uzuneşek, birdirbir oynayacakları kadar sakin bir sokak ya da boş arazi artık bulunmamaktadır. Genellikle apartmanların arka ya da ön tarafında bulunan boş garajlar, tahterevallı, atlıkarınca, salıncak gibi hazır paketlerin sunulduğu küçük mahalle parkları onların yeni oyun alanları olmuştur. Nebi Özdemir *Türk Çocuk Oyunları* isimli çalışmasında çocuk oyunlarının oynandığı mekânı açık, kapalı, hem açık hem kapalı mekân olarak üçe ayırmış ve bu mekânlarda oynanan oyunların zamana ve iklime göre değiştiğini söylemiştir. Özdemir kışın oynanan oyunlar ile yazın oynanan oyunların farklılaştığını ve mekânının da değiştiğini söylerken kışın soba başında, odada yazları ise açık mekânda oyunlar oynandığını söylemiştir (Özdemir, 2006:141). Özdemir'in iklim, oyunların türü ve mekân arasında kurduğu bağı gecekondudan apartmana taşınarak zorunlu bir mekân değişimine ma-

ruz kalan çocuklar için düşünmek mümkündür. Özdemir'in mevsimler üzerinden kurduğu zaman ve oyun ilişkisini gecekondular söz konusu olduğu zaman gecekondular zamanı ve kent zamanı karşıtlığı üzerinden kurmak mümkündür. Apartmanın getirdiği kentsel zaman çocukların oyunlarında tıpkı mevsimlerin yarattığına benzer bir etki göstermiş ve çocuklar oyunlarını mecburen kapalı alanlara taşıyarak değiştirmek zorunda kalmışlardır. Örneğin kaynak kişilerin aktardığı çanak kazma- ca isimli oyunda başarısız olan oyuncunun alanı çomaklarla kazılarak oyuncu kazılan bu çukura gömülür. Apartmanlaşma ile kazılacak bir toprak alan bulamayan çocuklar için bu oyununun sürdürülebilirliği mümkün değildir. Özdemir aynı çalışmasında oyunların anlamlandırılabilmesi ve yorumlanabilmesi için bağlamın önemine dikkat çeker ve yaratım, icra, değişim ya da çeşitlenmeye neden olan en önemli faktörün bağlam olduğunu söyler. Özdemir çocukların belirli bir doğal çevrenin onlara sunduğu şartlara göre oyunlarını değiştirdiklerini aktarır (Özdemir, 2006: 279). Bütünsel bir halk bilimi yaklaşımı için bağlamın önemini vurgulayan bu görüş, kentsel dönüşüm ile bağlamı değişen ve yeni mekânına taşınan gecekondudaki çocuk oyunlarının yeniden derlenmesini gerekli kılmaktadır. Apartmanlar arasında kalan kısıtlı bir mekânda çocukların hangi oyunları oynadıkları araştırılmaya değerdir. Bu noktada Sennett'in Freud'dan aktardığı, "insan gelişiminin tüm aşamaları, her adımın etkisini gelecekte göstereceği, yavaş yavaş ilerleyen bir fiziksel, ruhsal ve psikolojik gelişim olarak görülürdü" cümlesini hatırlamak gerekir (Sennett 1999: 47). Sınırsız alandan sınırlı bir alana geçiş yapan ve sıkışan çocuklar için psikolojik ve fiziksel yerlilikler de Freud'un sözünü ettiği çerçevede sorgulanmalıdır.

Aynı zamanda gecekondular insanının belleğinde köyde oynadıkları geleneksel oyunlar ve çocukluğa ait ritüeller de canlı biçimde durmaktadır. Hasan Kırçalı isimli kaynak kişi "*köyde saklambittik (saklambaç) oynardık, aşık atardık. Aşıkları boyardık, bir de büyük aşık olurdu o koç aşığydı onun aşığı büyük olur. Maymun dönderirdik. Ağaçtan meşe ağacından maymun yapardık. Ağaçtan sivridirdik ip bağlardık dönderirdik onu. İbik olan da iki tarafı sivri olandır onu da dönderirdik. İbik iki tarafı da sivridir iki tarafı dönderirsin maymun tek tarafı sivridir tek tarafı dönderirsin*" diyerek köydeki oynadığı çocuk oyunlarından bahsetmiştir. Hasan Kırçalı'ya "torunlara da yaptın mı bunlardan?" sorusu yöneltildiğinde ise "*torunlar nerde dairede evin içinde mi dönderecek*" demiştir. Apartman hayatı ile birlikte çocukların oyun mekânlarının değişmesine örnek olan bu söz aynı zamanda çocuk oyunları ile ilgili kültürel mirasın yeni nesile aktarılamadığının da göstergesidir. Hasan Kırçalı mekânın elverişsizliğinden bahsederek torunlarına bildiği çocuk oyunlarını öğretmemektedir.

Araştırma sırasında tespit edilen ilginç noktalardan biri de gecekonduya ilk geldikleri yıllarda henüz çocuk yaşta sayılabilecek kaynak kişilerin genellikle çocuklarıyla birlikte sokakta oyun oynadıklarını belirtmeleri olmuştur. Alan kolaylaştırıcısı Gonca Dinçer *“kayınlarım da bizde kalırdı onlar daha lise çağındaydı okuldan gelirlerdi işte eşim de işten gelirdi saklambaç oynardık, seksek oynardık. Ben saklambaç oynarken bi saklanırdım kimse beni bulamazdı”* diyerek kendi çocukluklarının bir bölümünün de gecekonduda geçtiğini söylemektedir. Benzer bir ifadeyi kullanan Emine Kırçalı ise *“biz bile oynardık buraya yeni geldiğimizde. Saklambaç, tom-bik. Çocuklarla birlikte oynardık”* diyerek benzer bir anıyı aktarmıştır. Köyden neredeyse çocuk denecek yaşta kente taşınan gecekondusakinlerinin kent büyüdükçe geleneksel kodları terk etmek durumunda kalmaları köy ve kentin birbirlerini kabul etmedeki sıkıntılı noktaları bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Evvel Zaman Anlatıları: Gecekonduda Yaşayan Anlatı Kültürü

“Okuma yazma bilmiyorum ben. Evveli söylüyorduk kızım. Sıralanır oturur dedeyi dinlerdik hepsini öğrenirdik. Şimdi yok hiç bişey.”
(Zeynep Teyze kaynak kişi)

Anlatı kültürü kuşaktan kuşağa aktararak ve her aktarılışında yeni bir forma dönüşerek günümüze kadar ulaşmaya çalışırlar. Burada ulaşmaya çalışma ifadesi özellikle kullanılmıştır. Çünkü günümüzün hızlı ve modern dünyasında küreselleşmenin, teknolojinin ve medyanın baskın etkisiyle birlikte yerel ve özgün anlatı biçimleri hızla tek tipleşmektedirler. Bu tek tipleşmenin önüne geçmek neredeyse imkânsız hâle gelmiştir. Ancak isabetli kültür politikaları ve farkındalık artırma çalışmalarıyla yok olmaya yüz tutmuş anlatma ve anlatı kültürü yeniden canlandırılmaya ve korunmaya çalışılmaktadır. Kent ortamında sürdürülmesi oldukça zorlaşan anlatı kültürü ile ilginç bir biçimde yapılan alan araştırması sırasında sıkça karşılaşmıştır. Kent eşliğinde geleneksel ve modern yaşamın melezleşmesiyle oluşan gecekondu kültüründe neredeyse ziyaret edilen her evde bir masal bilen, bilmece soran, deyiş ve türkü okuyan, fıkra anlatan, kıssa ve hikâye anlatan birileriyle karşılaşmıştır. Üstelik kadın, erkek, yaşlı ve çocuk olmak üzere farklı yaş ve cinsiyetlerde kaynak kişilerin sözlü kültüre ait öğeleri bilip anlatıyor olmaları gecekondu bölgelerindeki kültürel zenginliğin farkına varılması gerektiğini bir kez daha göstermiştir. Kaynak kişilerin bazıları masalları tam ve eksiksiz olarak belleklerinde saklamayı başarmışken bazılarınınınsa bütün bir metni anımsayamadıkları gözlenmiştir. Araştırma sırasında kaynak kişilerden toplam otuz

beş masal metni derlenmiştir⁶. Bu metinler arasında popüler Grimm Masallarından Pamuk Prenses ve Külkedisi adlı masalların versiyonları olan Nardaniye Hanım ve Küllü Fatma gibi uygulamalı halk bilimi bağlamında da değerlendirilebilecek masal etinlerinin hâlâ belleklerde saklandığı tespit edilmiştir.

Kaynak kişilere çocukların da masal dinleyip dinlemedikleri, belleklerinde herhangi bir masal olup olmadığı ve masal anlatıyorlarsa bunu çocuklarına ya da torunlarına aktarıp aktarmadıkları sorulmuştur. Kaynak kişilerden ilk kuşak gecekondlu sakinlerinin büyük bir kısmı köylerindeyken masalcıları ya da hikâye anlatıcılarını gördüklerini ve masal dinleyerek büyüdüklerini ifade etmişlerdir. Örneğin kaynak kişilerden Sadık Kara *“Genelde köy odalarında olurdu masal anlatanlar. Biz küçüktük bizi almazlardı içeri ama zorlardık girecezdinleyecezd diye.”* diyerek çocukluğunda köye gelen masalcılarla ilgili anısını aktarmıştır. Belleğinde pek çok masalı tutmayı ve aktarmayı başaran kaynak kişilerden Hüsniye Hanım ise çocukluğunda masallarını öğrendiği Havva adlı masalcıyla ilgili belleğindeki şü biçimde aktarmıştır:

Havva'mız vardı. Oraya giderdik. Çok severdik. Elektrik yok. Lamba. Onlar da çok fakirdi. Onların bir ibriği vardı. İbriğin altına şey koymuş. Kıcı çıkmış, götü diyok ya biz. Onu yeniden adam böyle ibriğin götüne kesmiş. Onu geçirmiş. Onu kullanırlardı. Atesin üzerine koyamazlardı. Bacadan ateş yanıyo ya onu altına ibriğin şeyini kakarlardı böğrünü. Öyle ısırdı. Suyu bile ısıtacak bir şeyleri yoktu. O kadar yokluktu. Adam da topaldı, ayağı yoktu. Kürtler de gelmişler bizim köye nerden gelmişlerse. Demişler ki bizim köyde Havey'i Kadir'e verirsen o topala. Seni bu köye koruk demişler. Yoksa koymayız demişler. Onlar da Havey'i o topala vermişler. Yerleşmişler. Öyle fakirlerdi. İbriği ateşe yandan koyarlardı. Biz onlardan azıcık iyiydik. Havey hala o niye böyle derdik. Biz de öyle kullanıyok derdi. İşte o çok masal anlatırdı. Ben ondan bellediydim. Pek çok masal bilirdi. Dinlerdik onu ölee. Pek güzel anlatırdı.

Hüsniye Hanım çocukluğunda dinlediği masalların büyük bir kısmını bugün hâlâ aklında tutmayı başarmış ve gelecek kuşaklara aktarmakta olan birisidir. Hüsniye Hanım kent eşiğinde belleğinde sakladığı masalları mahalledeki çocuklara ve torunlarına anlattığını ama artık kimsenin eskisi kadar masal dinlemek istemediğini belirtmiştir. *“Şimdi tablet mi ne diyonuz işte onlardan var bebeklerin ellerinde nerde oturup*

⁶ Alan araştırması sırasında kaynak kişilerden derlenen sözlü kültür ürünlerinin metinlerinden çok azı kitaba alınmıştır. Bunun nedeni çalışmanın derlemeye değil çözümlemeye yönelik bir araştırma olmasıdır.

beni dinlesinler” diyerek günümüzde anlatı kültürünü zayıflatan nedenlerden birini daha dile getirmiştir. Bir başka kaynak kişi Sultan Yalçın ise çocukken dedesinden çok masal dinlediğini ama çok küçük yaşta evlendiği için daha sonra bu masalların bir kısmını unuttuğunu belirtmiştir. Yine de Sultan Hanım belleğinde tuttuğu pek çok masal, bilmece, mâni ve sayışmacayı aktarmıştır. Kendisine bu anlattıklarını torunlarına ya da çocuklarına aktarıp aktarmadığı sorulduğundaysa kızının torununu işaret ederek *“Bunlar şimdi bana anlatıyor. Bana ne hacet”* demiştir. Bu da genç ve yaşlı kuşaklar arasındaki mesafenin teknoloji ve modernleşmeyle birlikte oldukça açıldığının bir göstergesi olarak okunmalıdır. Ancak Sultan Yalçın’ın anlattığı dinî bir kısma şu biçimdedir:

Peygamber efendimiz Ebubekirle birlikte dağa çıkmış. Onun yanında dururken bir yılan gelmiş Ebubekirin ayağını sokmuş. Yılan sokunca Ebubekir sıçramış. Ne var Ebubekir demiş. O da bir şey yok demiş. O sırada yılan deliğinden çıkmış (dedemgil böyle anlatırdı) ben zarar vermeyeceğim size demiş. Sadece o mübareği bir göreyim demiş. Ondan sonra bunun için geldim buraya demiş. Peygamber de ya Bekir ayağını çek de o da çıksın baksın demiş. (dedem öyle derdi). Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır derler ya. Hz. Ömer Nur dağındaki çukur taşlara süt sağlar Peygamberimize götürürmüş. Hz. Hatice ekmek götürür. Babam dedi ki peygamber gelince örümcek yuva yapmış, güvercin gürke yatmış Muhammed’i görmesinler diye. Bir evden bir oğlak almışlar kesmişler pişirmişler bütün asker yemiş bitirememiş. Karının birisi taş koymuş ocağa suyun içine taş kaynatıyormuş. Cebail de gelmiş ne pişiriyon ben de açım demiş. Kadın da ben de taş kaynatıp çocukları oyalıyorum demiş. Onun kapısına kurban olduğum Allah ekmeği kapısına yığmış. Peygamber efendimiz karnına taş sarmış. Hz. Ali görmüş. Sen tok duruyorsun ne yedin demiş. Yemedim taş sardım demiş. O da sarmış.

Yazları köyünde kışları ise zamanını gecekonduda yaşayan kızının yanında geçiren Bağdat Kolsuz ise pek çok masal bildiğini ve bunları torunlarına anlattığını belirtmiştir. Özellikle de torunları köye geldiğinde daha çok masal anlattığını *“orda yapacak iş yok çok bebekler gelince dinliyolar ben. Küçükken daha çok dinlerlerdi uyutana kadar anlatırdım bunlara ben masal”* diyerek aktarmıştır. Bağdat Kolsuz bildiği masallardan birini şu biçimde aktarmıştır.

Zamanında bir oğlan varmış anası hocanın oğlunu severmiş tabi babası bilmiyor bu durumu. Bir gün oluyor hocanın oğlu geliyor sana bi yumurta pişiriyim diyo kadın. Yağı eritiyor fısır fısır oğlan yumurtayı yiince oraya uyuyo kalıyo. Neyse kadın

suya gidiyo oğlan orda uyurken kadının çocuğu geliyor hocanın oğlunun ağzına akıtıyor. Geliyor ki kadın hocanın oğlu ölmüş. Kadın hocanın oğlunu dürtüklüyor dürtüklüyor uyanmıyor. O anda oğlan hah diyor seni gördüm hocanın oğlunu öldürdün sen diyor. Ben öldürmedim, yok sen öldürdün diyo. Sonra oğlana diyor ki anası; kimseye deme ben san şunları şunları yapacam. Oğlan da diyor ki o zaman tamam biz bunu bi yere saklayalım diyo. Akşam olunca bunlar götürüyorlar hocanın oğlunu serpenekten aşağı atıyorlar. Şimdi bu hocanın oğlu da evli anası falan var. Onların evinin serpenegine götürüyorlar. Kadının oğlu hocanın oğlumuş gibi sesleniyo anaa ben geldim aç kapıyı diyor. Kadın da inanıyor kendi oğlu sanıyor ama bu zamana kadar nerdedin sen açmıyorum kapıyı diyor. Oğlan da diyor ki madem sen kapıyı açmıyorsun ben de serpenekten atıyorum diyor kendimi. Halbuki onlar ölü oğlanı yukardan pat diye atıyorlar aşağıya. Sabah oldu millet diyor ki hocanın oğlu serpenekten kendini atmış öldürmüş. Ondan sonra sabah olunca bu hocanın oğlunu seven kadın ne diye ağlayım diye düşünüyor. Oğlu da diyor ki ne diye ağlayacan ana diyor. Aslında oğlan ölünce kadının oğlu oğlanın şeyini kesip kadının saçına bağlamış o görmeden. Oğlan diyor ki, çeki çükü saç bağımda sallana yârim diye ağla ana sen diyo. Bu cenazeye varıyor çeki çükü de saç bağımda sallanan yârim diye ağlamaya başlıyor. Millet bakıyorlar ki kadının saçında ölen oğlanın şeyi var. Cenaze kalkıyo işte kadına ne yapıyorlarsa yapıyorlar. Oğlan da babasına diyo baba ben hayırsız mıyım anam böyle yapınca ben de ona öyle yaptım diyo. Adı hayırsızmış oğlanın da. İyi etmemiş mi iyi etmiş işte. Bunu görümcem anlatırdı yaşlı bir kadındı şimdi öte dünyada.

Bağdat Hanım'ın anlattığı bu masal toplumsal cinsiyet kültürünü yansıtan bir masaldır. Bağdat Hanım bu masalı görüşme sırasında erkek, kadın ve çocukların olduğu bir ortamda rahatlıkla anlatabilmiştir. Bu da masalcının belli bir yaştan sonra toplumsal cinsiyet sınırlarını aşarak serbestçe hareket edebileceğini göstermektedir.

Alan araştırması sırasında kaynak kişilerin belleklerinde anlatı kültürüyle bütünleşmiş bir uygulama da bulgur çekme ritüelidir. Görüşme yapılan kaynak kişilerden bazıları köydeki bulgur çekme anılarını çok canlı biçimde hatırlıyorlardı. Hüsnîye Hanım köydeki bulgur çekme anılarını şöyle dile getirmiştir:

“Bulgur çekerdik. Bulgur yaparken eskiden mâni söylerdik. Daş dönmüyo dönmüyo, daştan bulgur inmiyo, gözün kör olsun keyfeli pişirdiğin yenmiyo. Sabaha kadar. Birikirdik. Bugün sana yarın bana. Çekerdik, çekerdik. Neyse kızlar yoruldu muydu oraya buraya yatarlardı. Köyün delikanlıları da gelirmiş,

kızlara bakarlarımı. Bacadan seyredelerimi. İşte taş dönmüyo dönmüyo, taştan bulgur inmiyo. Şu Rakif Efendi bize bir şey almiyo, yedirmiyo diye söylerlerdi gülüşürlerdi. Delikanlılar kızların arkasından dönerdi. Sabaha kadar. Kimisi bacadan ceviz atarmış, kimisi bacadan elma atarmış. Gençlerin. Evvelden gençler öyle.”

Hüsnüye Hanım’ın verdiği örnek sözlü kültür ürünlerinin ritüelle bir bütün olduğunu görmek açısından son derece önemlidir. Geleneksel eş seçme ve eğlenme biçimlerinin sözlü kültürle desteklenerek gerçekleştirilmesi önemlidir. Toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında düşünüldüğünde de genç kız ve erkeklerin geleneğin izin verdiği ölçülerde birbirleriyle şakalaşmalarına örnek olarak gösterilebilir.

Masalların genellikle kadınlar tarafından anlatıldığı düşünülür. Oysa ki yapılan alan araştırmasında pek çok erkek kaynak kişinin de masal anlattığı görülmüştür. Örneğin Adem Bölükbaş ise, kendisine masal bilip bilmediğini sorduğumuzda bildiği tek masalı bizimle paylaşmıştır:

“Bir varmış bir yokmuş. Evvel zaman içinde kalbur saman içinde develer tellal iken pireler berber iken ben annemin beşiğini şıngır mungır salları iken. Anam gaptı maşayı babam kaptı meşeyi. Dedem kaptı meşeyi. Ben kaçtım onlar kaçtı. Dedemin evine zor düştüm. Dedem dedi ki ava gidek. kim kim. şemşi Ömerin şaban mercimeğin mehmet, nohudun oğlan. Dedem ben bir olduk ava gidiyoz. Dalda bir av gördük. Şemşi Ömerin oğlan attı vuramadı, nohutun oğlan attı vuramadı. Mericmeğin Mehmet attı vuramadı. Dedem attı ben attım. Avı aldık eve geldik. Dedem bana bir kuruş verdi. Git oğlum bir hinç al gel dedi. Ben de unutmayım diye hinç hinç diye giderken birisi geldi bana bir tokat attı. Niye öyle diyon. Ne diyim. Allah Rahmet eylesin, Allah rahmet eylesin desene dedi ben de unuttum o inci, Allah rahmet eylesin Allah rahmet eylesin diyerek giderken vardım ki oradan bir dereden geçiyorum köpek ölmüş. Köpeğin başına vardım Allah rahmet eylesin Allah rahmet eylesin demeye başladım. Ondan sonra adamın birisi geldi bir tokat attı bana. Dedi niye öyle diyon. dövüşmeyin hocalar dövüşmeyin hocalar desene. Başladım ben şimdi dövüşmeyin hocalar dövüşmeyin hocalar. Diye gidiyorum. Vardım bir sokağın birinde köpekler birbirine birbirine boğuşuyor. Ben dövüşmeyin hocalar dövüşmeyin hocalar derken adamın biri geldi bir tokat attı. Niye öyle diyon. Ya ne diyim. hinç hinç desene dedi. O zaman dedemin söylediği aklıma geldi. Gittim bir kuruşu verdim hinç aldım geldim. Dedeme sordum dede avımız neymiş. O da sinekmış. Bunu eskiler anlatıyordu biz de onlardan aldık.”

Adem Bey büyük bir keyifle bu bildiği tek masalı torunlarına defalarca anlatmaktan çok hoşlandığını da belirtmiştir. Yapılan alan araştırma-

sında kaynak kişilerle yürütülen görüşmeler sonucunda anlatı kültürünün gecekonduda kısmen canlı olduğu görülmüştür. Ayrıca halkın içinde herkesin bir masalcı kimliği taşıyabileceği de alan araştırması sırasında dikkat çekmiştir. Metin Ekici, halk bilgisi yaratmalarının, bu yaratmaları üreten ve yaşatan topluma ait olduğunu söyler. Ona göre toplum içinde bu yaratmaların bazen bütün özellikleri, bazen de sadece adları veya belli özellikleri herkes tarafından bilinir; toplumun üyesi olan herkes bu yaratmaları bütün yönleriyle bilmese de en azından onları kendine ait kabul eder (Ekici, 2009: 29) demiştir. Ekici herkesin icra edebildiği veya en azından dinleyici ve seyircisi olmaktan zevk aldığı belli bir halk bilgisi yaratması olduğunu da ekler (Ekici, 2009:30). Ekici'nin dile getirdiği durumla alan araştırması sırasında karşılaşılmıştır. Sıradan insanların çocukluklarında dinledikleri masalları rahatlıkla anlatabildikleri, türkülerini mırıldanabildikleri ve bundan keyif aldıkları görülmüştür. Elbette teknoloji, televizyon ve hızlı modernleşme gecekondudaki anlatı kültürünü de zayıflatmıştır. Gecekondu insanının belleğinde bulunan masal, mâni, bilmece gibi sözlü kültür ürünleri bir anlamda onların geçmişteki bağlarının temsili olduğundan bu kadar canlı kaldıkları söylenebilir.

“Her Şey Doktor Değil, Bazen de Yer Gök Dua İle...”: **Gecekonduda Halk Hekimliği Uygulamaları**

223

Şifanın sekülerleşmesi ve modern tıbbın uzmanlığa verdiği aşırı değer halkın yüzyıllardır kullandığı uygulamaları ya ötekileştirmiş ya da tamamen reddetmiştir. Ancak halk arasında çoğu zaman hâlâ geçerliliğini koruyan pek çok uygulama bulunmaktadır. Modern tıp tarafından kabul görmeyen halk hekimliği uygulamaları ise tüm ötekileştirmelere karşın halk arasında yaşamaya ve aktarılmaya devam etmiştir. Hatta öyle ki bugün küresel dünyada kent merkezlerinde, medya ve internet ortamlarında yeniden pazarlanır hâle gelmiştir. Alternatif tıp adı altında ya farklı kültürlerden devşirilmekte ya da atadan kalma yöntemler yeniden ambalajlanarak pazarlanmaktadır. İsyanın, hikâyenin, geleneksel festivallerin, kutsal mekânların, kültürel objelerin pazarlanabildiği günümüz küresel ya da küreyerel dünyasında halk hekimliği de yeniden üretilmekte ve pazarlanmaktadır. Ancak tüm bunlara karşın mahalle aralarında tüketim kültürünün bir uzvuna dönüşmemiş pek çok geleneksel şifacı pazarlama kültüründen uzak bir biçimde halkın gündelik yaşamının bir parçası olarak yaşamlarını sürdürmektedir.

Yine de tüm bu yeniden üretme ve pazarlama çabalarına karşın geleneksel toplumlardaki doğa ve insan ilişkisindeki döngüsel yapı günümüz yaşam biçimlerinde silikleşir. Bu silikleşme kentte yaşayan insan-

ların zaman algısını da doğrudan etkiler. İnsan kentin hızlı ve tüketim odaklı dünyasında zamanın döngüsel aktığı günleri anımsamaz. Kaynak kişilerin deyimiyle *“ayağı toprağa değmeyen insan, karada yaşayan balık gibidir”*. Kentte zaman çizgiseldir. Dolayısıyla kent insanı için modern tıp vazgeçilmezdir ancak kimi zaman da aktar dükkanlarına gider ya da televizyon ve internet aracılığıyla öğrendiği geleneksel şifa yöntemlerine başvurur. Oysa doğa ve şifa ile ilişkileri kent insanınkinden farklı işleyen eşikteki gecekondulu insanları için mahallede bildikleri, güvendikleri şifacıların yeri başkadır. Gecekondu şifacılar dosttur, komşudur, kapısı her an çalınabilecek kişidir, toplumsal cinsiyet rolleri şifacılık söz konusu olduğunda kaybolur; şifacı mahallenin bilge kişisi gibidir, sözü dinlenir aklına güvenilir. Gecekondulu mahallelerinin ara sokaklarında sakin birer mahalle insanı olarak yaşamlarını sürdüren şifacı kadın ve erkekler *“atadan kalma”* yöntemlerle mahalledeki insani yardımlaşma çemberinin önemli bir parçasını oluştururlar. Bu nedenle toplumsal bir uygulama olan halk hekimliğini doğrudan insanın yaşam hikâyesi içinde ele almak gerekir. Şifa dağıtmak da şifalanmak da insana dair bir yaşam deneyimidir. Dolayısıyla hem şifacıların hem de şifa bulmak için şifacılara gidenlerin öz yaşam öyküleri ve deneyimleri aynı bağlamda değerlendirilmiştir. Geleneksel şifacılık hem kadın hem de erkeklerin uygulama alanıdır. Aynı biçimde şifacılara hem erkekler hem de kadınlar şifa bulmak amacıyla giderler. Toplumsal cinsiyet rollerinin keskin hatlarla belirlendiği geleneksel toplumlarda şifacılık söz konusu olduğunda bu hatların kadın ve erkek kimliklerinden arınarak insanileştiği görülür. Dolayısıyla yapılan çalışmada şifacılık toplumsal cinsiyet rollerini silikleştiren tarafla da irdelenmiştir.

Alan çalışmasında her iki mahallede de en az birkaç yerleşik şifacı olduğu gözlenmiştir. Bu şifacılar mahallede uzun yıllardır bilinen, güvenilen ve tanınan kimselerdir. Halk hekimliği uygulamaları bakımından oldukça zengin bir yapı olan gecekondulu yerleşimlerindeki şifacılıkta geleneksel formların insani zorunluluklar nedeniyle de kullanılır ve aktarılır. Kent eşliğinde süren yaşam biçimlerinde halk hekimliğinin büyük ölçüde devam ediyor olması, geleneksel halk hekimliğinin tüm ötekileştirme çabalarına karşın mirasın taşıyıcı ve aktarıcıları tarafından benimsendiğini göstermektedir. Mahallede halk hekimliği bilgisinin kuşaktan kuşağa aktarıldığına da sıkça rastlanmıştır.

Günümüzde medya ve internet aracılığıyla yeniden popülerleşen bitkisel tedavi yöntemleri gecekondulu bölgelerinde yoğun bir biçimde uygulanmaya devam eder. Alan araştırması sırasında görüşülen kaynak kişilerin modern tedavi yöntemlerini uygulamadan önce atadan kalma halk hekimliği yöntemlerine başvurdukları görülmüştür. Hatta alan

araştırmasının yürütüldüğü günlerden birinde Yükseltepe Mahallesi'ndeki alan kolaylaştırıcısı Gonca Dinçer ile birlikte bir görüşmeye giderken yaşanan olay halk hekimliği uygulamalarının ne derece yaygın olduğunu gösterir niteliktedir. Bir kösnü ocağını ziyaret edişimiz ilginçtir. Kösnü ocağı Anadolu'da nesilden nesle aktarılan bir ocaktır. Kösnü (Kösdü) ocağı vücutta belli yerlerde (koltuk altı, boyun, kaksık, sırt ve doğum yapmış loğusa kadınların göğüs altı) çıkan derine doğru inen iltihaplı çığ yaraya verilen isimdir. Dokunun, içten mikrop üretmesi ya da dıştan mikrop kaparak, belli bir bölgede toplanmasıyla oluşan, etrafı kızarık şişliktir. "Vücudun her yerinde özellikle başta, boğazda ve koltuk altlarında bilye ya da ceviz büyüklüğünde ortaları göz gibi açılan mosmor yaralardan oluşan ve sızısı çok olan çibanlara köslü (veya köstü, gözsüz, kösnü, köstebek) denilmektedir. Bu kabartılar iltihap ve kan ile doludur. Bu hastalıktan sonra da vücutta iz bırakır. Erkek ve dişisi olduğuna inanılan bu hastalığın erkeği bir yerde, dişisi ise birçok yerde çıkar." Çoğalarak dağılma özelliği gösteren, geç iyileşeni "dişi", dağılmayan ve tedaviye erken cevap vereni "erkek" olarak nitelendirilen bu hastalık, ocakların çoğuna göre, yaradaki iltihabın derine doğru inerek kabarma görüntüsü ile tedavide de kullanılabilen kösnünün (köstebek) toprağı derine doğru eşmesi sonucu oluşan görüntüsünün benzer çağrışımından dolayı bu ismi almaktadır. Ocaklar genelde bu yarayı, ovarak ve duruma göre iltihabı toplayıcı, patlatıcı özellikleri bulunan şekerli karışımlar (bal – lokum – pekmez vb...) hazırlayıp, bölgeye sürerek tedavi ederler. Ardından sabah namazı sonrası, kösnünün (köstebek) eştiğı toprak yığınlarından bir avuç ocaklı tarafından alınıyor. Derine doğru biçimde, daha fazla eşileni faydalı sayılan bu toprakla yaklaşık yirmi kilogram su karıştırılıyor. Bu karışımdan bir bardak, hastaya içiriliyor ve kalanla hastanın yıkanması gerektiğı belirtiliyor. Bu uygulama sonrası, yaklaşık bir hafta içerisinde hasta isterse ve bu hastalıktan çok çekmişse, iki rekât namaz kıldıktan sonra bir tane köstebek yakalayıp ocağına getirerek, ocaklısından el alabiliyor. Ayrıca bu hastalık, bunun sonucunda o kişiye bir daha uğramıyor (Uyar, 2013: 50). Bir gün görüşmenin ardından Gonca Hanım ile birlikte yürürken misafir olarak yanımızda bulunan Tülin Hanım'ın ayağındaki yaraları gören Gonca Hanım, bu yaraların "kösnü ocağına" giderse geçebileceğini ve mahallede kösnü boğan bir kadının kapısını hemen çalabileceğimizi söylemiştir. Modern ve kentli bir kadın olan Tülin Hanım bu teklif karşısında önce biraz duraksamış ama ardından mahalledeki kösnü ocağı olan kadına gitmeyi kabul etmiştir. Gonca Hanımla birlikte kendisinin de çok fazla samimi olmadığı kösnü ocağı Kumru Yılmaz'ın ziline çaldık. Hatta hangi zili çalacağını bilmeden rastgele bir zile basan Gonca Hanım "e nasıl olsa biri açar kapıyı bilmiyok

ama hangisinin olduğunu” diyerek gecekondu mahallesinin iletişim kodlarına uygun bir tavır sergilemiştir. Modern kentte son derece yadırganacak bir durum olan bütün zillere basma hâli gecekonduunun normatif samimiyet kuralları içinde son derece kabul edilebilir bir davranış biçimidir. En sonunda dairelerden biri kapıyı açtı. İçeri girdik ve kapıyı açan genç erkek kösnü ocağı olan annesinin bir üst katta oturduğunu söyledi ve bizi annesine yönlendirdi. Şifacı birkaç sene öncesine kadar gecekonduunda oturan ama gecekonduusu apartmana dönüştüğünden beri apartman hayatı içinde şifacılığına devam eden bir insandı. Hatta son dönemde oğlu da şifacılık yapmakta olan Kumru Hanım tedirgin bir biçimde kapıyı açtı. Gonca ona *“tanrı misafiri kabul ediyor musun?”* diye sorduğunda hemen tereddütsüz bizi içeri buyur etti. Daha sonra Gonca *“e bizim bir işimiz düştü sana hanım şifası sendeyse almaya geldik”* dedi. Kumru Hanım ise son derece kendinden emin ve şefkatli bir ses tonuyla *“e bizim değil Fatıma anamızın eli, inanırsanız elbette boğarız kösnüyü Allah’ın izniyinen”* diye yanıt verdi. Kendi aralarında gerçekleştirdikleri bu sohbet esnasında biz kentliler olarak yalnızca onları izledik. Bu konuşmanın ardından Kumru Hanım hastasının başına gidip dualar ederek eliyle yaralı bölgeyi sıvazlamaya başladı. Bir yandan sıvazlıyor bir yandan da nasıl kösnü ocağı olduğunu anlatıyordu:

226

“Bize eskiden köyde kösnü boğdururlardı. Ben eskiden korkardım rüyalarım girerdi kösnüyü bana da boğduracaklar diye. Ama 7-8 yaşındaydım bir gün nenem zorla elime canlı bir kösnüyü tutuşturdu. Yavaş yavaş ovalaya ovalaya incitmeden kösnüyü boğdurdu bana. Önce attım elimden, çok korktum ama sonradan alıştım. Bizim aile ezelden kösnü boğar. Nenemin de nenesi bunu yapmış. Sonra biz de işte Allah’ın izniyle bunu yaptık. Şifa bizden değil ondan elbette. Şimdi oğlum da kösnü boğuyor. Ama torunlarıma daha el veremedik.”

Kumru Hanım’ın bu etkileyici hikâyesi ve küçük bir kızken köstebeği boğma biçimi modern tıbbın veya modern, seküler bir bilincin sınırlarını zorlayıcı bir deneyimdir. Ancak Kumru Hanım’ın bunu son derece normalleştirerek anlatması ve aile geleneğinin bir parçası olmaya razı gelişindeki doğallık bu durumu kabullenilebilir bir biçime sokmaktadır. Daha sonra tedavisini tamamlayan Kumru Hanım’la vedalaşarak evinden ayrıldık. Ayrılırken kendisine ne kadar borcumuz olduğunu sorduk ama o *“bu iş Allah rızasına yapılır, duanız yeter”* diyerek kendisine ödeme yapmamıza mâni oldu. Bu durum kent kültürü bağlamında düşünüldüğünde âdeta akıl dışıdır. Ancak gecekondu yaşamının kendi iç dinamiğinde son derece kabullenilebilir bir duruma dönüşür. Gelenek gecekondu mahallesinde kendi dinamiğiyle özgürce hareket etmektedir. Alan araştırması sırasında buna benzer birkaç olaya daha tanıklık

edilmiştir. Tüm bunlar gecekondu mahallesinde geleneksel şifacılığın bir süre daha kuşaktan kuşağa aktarılarak süreceğini düşündürmektedir.

Alan araştırması sırasında mahallenin şifacısının sadece insanları değil hayvanları da tedavi ettiğine tanıklık edilmiştir. Hatta zaman zaman gecekondu yaşamında çok önemli olan toplumsal cinsiyet rollerini bile yok saydıkları görülür. Bu şifacıardan biri de Yükseltepe Mahallesi'ndeki Kiraz Candar'dır. Kiraz Hanım mahallede kendisine akıl danışılan elinden pek çok farklı iş gelen becerikli ve bilge bir kadın olarak tanınır. Kiraz Hanım kendisini *"elim sopalıdır ha, öyle herkes yanıma yaklaşamaz, dediğim edilecek"* diyerek tanımlamayı tercih eder. Kiraz, altı erkek çocuklu bir ailenin tek kızı olarak bir yayla köyünde dünyaya gelmiş. Hiç okula gitmemiş ve iki sene öncesine kadar da okuma yazma bilmediğini söylemiştir. Köyünde ata binen, hayvan güden ve tarlada iş yapan biri olan Kiraz Hanım ilk şifacılık denemelerini de köydeki hayvanlar üzerinde yaptığını söylemiştir. Şifacılığı kimseden el almadan kendi merakıyla geliştirdiğini söyleyen Kiraz, ilk olarak ayağı kırılan kedi ve köpekleri tedavi etmeyi denemiş. *"Sardım oldu"* derken, *"munder hayvan tutmaz derler ya benimkiler tuttu işte"* diye eklemiştir. Sülük kan çeken, hacamat yapan ve kırık çıkıkla ilgilenen Kiraz için şifacılık tam bir heves ve merak öyküsü. Kimseden el almadan şifacı olduğunu dile getiren Kiraz herhangi bir ocak da değil. Ancak zaman içinde kendini modern tıbbın da bazı yöntemlerini dikkate alarak geliştirdiğini söylüyor. Bu bağlamda Kiraz'ın gecekondudaki şifacılığının da melez bir şifacılık olduğunu söylemek mümkün. Kiraz'ın şifacılığı tam da gecekondu mahallelerinde pek çok alanda görüldüğü gibi melezleşmiş ve kentin amorf yapısına bürünmüştür. Onun televizyondan öğrendiği ya da bir doktordan duyduğu tedavi yöntemlerini kendi geleneksel yöntemleriyle birleştirerek uygulaması söz konusu melezleşmenin açık bir örneğidir.

Kiraz ayrıca mahalledeki civcivlerden, kedi köpeklere kadar pek çok hayvanı da tedavi etmiş. Dolayısıyla kendisi mahallede hem halk hekimisi hem de halk baytarı gibi işlev görmektedir. Çıkık tedavisi, diş çekimi, çiban iyileştirme, kulak delme, sülük tedavisi, bardak çekme gibi birçok konuda mahalleli tarafından başvuru alan bir şifacıdır. O, bu tedavi yöntemlerini uyguladığı için oğlunun kendisine kızdığını ancak bir halı saha maçı sonrası oğlunun ayağında meydana gelen kırığı yine kendisinin tedavi ettiğini dile getirmiştir. Kiraz'ın geleneksel tedavi yöntemlerinin yanı sıra doktorlardan gözlemlediklerini de yöntemleriyle birleştirmesi dikkat çekicidir. Örneğin bir keresinde kendisine vücudunda çıkan bir sivilcenin tedavisi için başvuran annesine kendi

yöntemleri ve modern tıp yöntemlerini birleştirerek müdahale ettiğini ifade etmiştir. Kiraz, *“sivilceyi kaput bezine lokum yapıştırarak sardım, birkaç gün bunu yeniledikten sonra sivilce kocaman bir oyuk bırakarak vücudundan düştü”* diyerek annesine uyguladığı tedaviyi aktarmıştır. Kalan oyuğa ise hastanede doktorun bir hastanın yarasına sürdüğünü gördüğü *“teramicin”* kremi sürdüğünü ve günden güne oyuğun kendi kendine dolduğunu ifade etmiştir.

Kiraz'ın mahalledeki baytarlık faaliyetleri de dikkat çekici düzeydedir. Köyde yaşadığı zamanlarda civcivlerin ayakları kırıldığında, bir hayvanda bir kırık olduğunda kırık yeri un ve tuz ile yaptığı karışımla sardığını ve ince sopalarla sabitleyerek iyileştirdiğini, derisi yüzülmüş birkaç tavuğun derisini pamuklu iplik ile (naylon ipliğin deriyi yeniden keseceğini o yüzden pamuklu iplik kullandığını söyledi) diktğini ve sinekler yağa gelmediği için diktği yere de yağ sürdüğünü aktarmıştır. Kiraz'ın bu kendiliğinden şifacılığı Yükseltepe Mahallesi'nde oturan komşuları tarafından kısa sürede keşfedilmiş. İlk zamanlarda mahallede oturan birkaç komşusunun tavuğunun ayaklarını tedavi etmesinin ardından insanların hastalıklarını da tedavi etmeye başlamış.

Kiraz, genellikle çıkık tedavisi uyguladığını, önce çıkık kemiği yerine getirdiğini sonra un ve tuz ile alçı benzeri bir karışım yaparak sardığını ifade etmiştir. Bu tedavinin yan sıra zeytin ve bal, sabun ve yumurta akı gibi karışımları da yaparak hafif kırık ve çıkıkların tedavisini yaptığını belirtmiştir. Kiraz Hanım'ın bunlar dışında erkek küçük çocukları tıraş etme, küçük kız çocuklarının kulaklarını delme, kulak delikleri kapanmış büyük kadınların kulak deliklerini tekrar açma, sülük ile tedavi uygulama gibi birçok konuda bilgisi ve yeteneği olduğu görüşülen diğer mahalle sakinleri tarafından dile getirilmiştir. Hatta kendisiyle görüşmeye gittiğimizde Kiraz Hanım bize sinüzit, kulak ağrısı, basur gibi hastalıkların tedavisi için evinde beslediği sülüklerini göstermiştir. Herkes için ayrı bir sülük kullandığını da ekleyen Kiraz Hanım'ın sülüklerine özenle bakıyor olması da dikkatten kaçmamıştır. Kiraz Hanım'ın çok yönlü şifacılığı tam da gecekondu mahallesine uygun bir çok yönlülüktür. Alan araştırması sırasında özellikle ilk kuşak gecekondu sakinlerinde bu çok yönlülüğe farklı alanlarda rastlanmıştır. Gecekondu yaşamı pek çok işi aynı anda yapmayı ve pek çok farklı kimliği aynı anda taşımayı gerektirir. Kimi yerde de bu katmanları birleştirmeyi ve melezleştirmeyi gerekli kılar. Modern ve seküler yaşam biçiminin kabullenmekte zorlandığı geleneksel şifacılık belki de bu nedenle gecekondu mahallelerinde kolaylıkla içselleşmektedir.

Kiraz Hanım mahallede lakabıyla anılan kişilerden biridir. Kiraz'ın lakaplarından biri Cırcır Kiraz iken diğeri de Erkek Kiraz'dır. Onun Er-

kek Kiraz lakabını almasının nedenlerinden biri de kendisini eli sopalı biri olarak tanımlamasıdır. Ancak Kiraz'ın bu lakabının bir sebebi de kamusal alanda erkeksileşerek var olmasıdır. Kiraz için erkeksileşmek daha özgür hareket etmek anlamındandır. Kapalı ve geleneksel bir yapı olan gecekondu mahallesinde erkek gibi olmak ona çeşitli özgürlük alanları açmıştır. Bu alanlardan biri de yine şifacılığıyla ilgilidir. Kiraz ilk başlarda erkekleri tedavi etmekten çekindiğini dile getirmiştir. Hatta ilk kez bir erkeği tedavi edişini şu biçimde anlatmıştır:

Bir gün kapıya bir araba durdu. İçinde 4 tane erkek, inşaattan düşmüş oğlanın biri. Gönderen de bizim köylü ama benim gönderdiğimi deme demiş. Benle dövüşür erkek gönderdin diye demiş. Ben erkeğe bakmıyorum dedim. 15-16 yaşlarında erkek çocuğu. İnşaatta çalışırken yaralanmış. Bakmak istemedim ama dünürüm Songül dedi ki Allah'ını seversen ne günahı varsa ben alıyorum. Yazık çocuğa bunun ayağı morarmış. Neyse ayağını tedavi ettim yolladım bunu. Ne kadar para istersen vereyim abla ya da yarın kireç getirip badananı yapayım dedi. Yok dedim olmaz dedim yolladım. Sonra oğlan abla müteahhit kaçtı bir haftadır bize bakan da yok deyince kıyamadım bi de onlara yemek verdim.

Kiraz'ın gecekondu mahallesinde toplumsal cinsiyet rollerini tersyüz eden bu davranışı önceleri bazı komşuları tarafından yadırganmış. Komşuları ona *“sen erkek demiyon kadın demiyon tedavi ediyon”* dediklerinde Kiraz *“ben bunu para için çıkar için yapmıyorum. Erkeği kadını yok benim için”* diyerek yaptığı işin arkasında durmayı başarmış. Bir süre sonra Gonca Dinçer'in kocası bir kaza geçirdiğinde Gonca kocasını Kiraz'a tedavi için getirmiş. Kiraz önce *“bakmam o da erkek değil mi, komşuysa komşu bu senin kocan”* diyerek reddetmiş. Ama Gonca *“kocamsa kocam sen bunu iyi et günahı bana olsun”* diyerek Kiraz'ı ikna etmeyi başarmış. Kiraz'ın mahalledeki erkekleri tedavi ederken *“bu da benim kardeşim”, “bu benim oğlum yaşında”* demesi geleneksel toplumun cinsiyet rollerine ters bir uygulama yaparken kendini meşrulaştırabilmesi için kullandığı legal sınır tanımlarıdır.

Alan araştırması sırasında yalnızca kadın şifacılarla karşılaşılmamıştır. Mahalle aralarında erkek şifacılar da gündelik yaşamın bir parçası olarak mahalledeki yaşam bütünlüğünün bir parçasıdır. Yükseltepe Mahallesi'nde yaşayan Seyit Erol böyle bir şifacıdır. Seyit Bey de tıpkı Kiraz Candar gibi mahallenin bilge ve sözü dinlenir kişilerinden birisidir. Seyit Bey yalnızca şifacı değildir. O, bayramlarda tüm mahallenin kurbanlarını kesen, mevsimi geldiğinde ağaçları budayan, duvar ören, mahalle camisinin dernek başkanlığını da yapan birisidir. Ayrıca oğullarına da kurban kesmeyi, ağaç budamayı ve aşı yapmayı öğreterek

gelenegın sürdürülebilirliği açısından son derece önemi olan kuşaktan kuşağa aktarımı da gerçekleştirmiştir. şıfacı olarak Seyit Bey, soğan ve arpaya dua okuyarak siğil tedavisi yapmaktadır. Siğil ocağı olduğunu belirten Seyit Bey, küçük oğluna da el verdiğini ifade etmiştir. Seyit Bey mahallede saygın bir kişi olarak hem kadın hem de erkeklere aynı tedaviyi uyguladığını ve bunun kendisi için bir sakıncası olmadığın belirtmiştir. Seyit Bey de Kiraz Hanım'ın erkekler için söylediği meşrulaştırma ifadelerine benzer biçimde *"hepsi benim kardeşim, kızım bacım, benim gözüm görmez onları"* diyerek toplumsal cinsiyet rollerinin sınırları dışında hareket edişini kabul edilir hâle sokmuştur. Seyit Bey ayrıca erkek olduğu için kendisine tedavi olmak istemeyen kadınların tlbentlerine de okuyarak aynı uygulamayı uzaktan yaptığını da aktarmıştır. Seyit Bey'in şıfacı kimliği eşi ve çocukları tarafından da kabul görmektedir. Seyit Bey'in eşi Zeycan Hanım kocasının şıfacılığını şu biçimde aktarır:

Seyit, siğilleri okur. Bana söylemez nasıl okuduğunu ama soğan ve arpa ile okur. Grsen bizim çatı soğan dolu. Siğili olan kişinin haberi olmayacak ama. Mesele beş tane siğilin mi var beş arpaya okur o arpaları soğana takar. Kaldırır çatıya soğanı atar. O soğan çatıda kuruyunca siğiller de kurur. İnanacak ama inanmazsa geçmez. Unutması lazım yani. Mesela komşumuz vardı sürekli geçmedi niye geçmedi diye Seyit'e sormuş. O komşu köye gidiince Seyit bir daha yazdı köydeyken geçmiş. Hiç görmedi ya habersiz olduğu için geçti işte.

Bunların dışında alan araştırması sırasında incelenen gecekondulu mahallelerinde ksn ocağı, siğil ocağı, bakır basması ocağı, demre ocağı, bulgur pşkrtmesi ocağı, yel ocağı, mum ocağı, sınık ocağı, nazar ocağı, yarımca ocağı, kulun ocağı, tıvga ocağı, sancı ocağı, papuç sürme ocağı, gat ocağı, al ocağı gibi hâlâ aktif olarak işleyen ocaklar tespit edilmiştir. Gecekondulu mahallelerdeki bu ocakların topluluk tarafından benimsenmiş olması ocak kültürünün gecekondular apartmanlaşsa dahi sürdürülebileceğini ve kuşaktan kuşağa aktarılabilceğini göstermiştir. Bu nedenle, kent sınırlarında hâlihazırda yaşayan geleneksel halk hekimliği uygulamaları yalnızca araştırma sırasında karşılaşılan şıfacıların değil bu şıfacılara giden bireylerin de deneyimleri dikkate alınarak incelenmelidir. Örneğin görüşme yapılan kaynak kişilerden biri olan Feride amlı ise ağlayan çocukların susması için de bazı uygulamaların yapıldığını aktarmıştır:

Birisinin çocuğu çok ağlıyomuş. Camiden ilk çıkan babasının ayakkabısıyla ağzına vursun deyi para vermişlerdi Ramazan'a. Cuma günü çok ağlayan çocukların ağzına babasının ayakka-bısıyla vururlarmış.uslansın diye. Ramazan da kkt. Benim oğlan ilk çıkmış kadın gitme oğlum şu çocuğa vur demiş.

Alan araştırması sırasında yalnızca şifacılarla görüşülmemiş aynı zamanda şifacıya giden kişilerin deneyimleri de dinlenmiştir. Gecekondu mahallelerinde şifacılara gitme ritüeli yaygındır. Hatta kimi zaman doğru ocağı bulmak için pek çok yer bile gezilir. Zaman zaman da köydeki şifacılara başvurulur. Örneğin Melike Öksüz Tokat'ta *gat ocağı* isminde bir türbeye gittiklerini ve burada her türlü hastalığın şifasının olduğuna inanıldığını ifade etmiştir. Aynı zamanda Melike Polat *"Hacıbektaş'ı gördü rüyasında adam (eşinden bahsediyor) Hacıbektaş'a kurban kesti ondan sonra adam olduk işte. Şu ayağımı şöyle uzatamıyordum, şu başımı şöyle saramıyordum"* diyerek türbeye adadığı kurban sayesinde şifa bulunduğunu ifade etmiştir. Görüldüğü gibi şifa ve inanç arasında da sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Modern yaşamda kutsal ve din dışı alan arasındaki sınırlar kalındır. Kent kutsalın yalnızca belli zamanlarda ve belirlenmiş mekânlardaki icrasına onay verir. Kutsal olan gündelik yaşamın bir parçası yapılmaz. Oysa geleneksel toplumlarda kutsal gündelik yaşamın döngüsellüğünün doğal bir parçasıdır. Ancak gecekondu insanı için bu durum her zaman geçerli olmaz. Gecekondu insanı için kutsal ve buna bağlı pratikler gündelik yaşamın bir parçasıdır. Dolayısıyla Melike Öksüz'ün şifa aramak için köyüne ya da inanç alanına yönelmesi doğaldır.

Gecekondu yaygın olduğu belirtilen şifacıya yönelme pratiğini uygulayan bir başka kaynak kişi de Hacer Karcı'dır. Hacer Hanım ailesine kol kanat germeyi çok seven tecrübeli ve geleneksel bilgi kodlarına sahip bir kadındır. Hacer Hanım güçlü bir kayınvalide rolü sergiler. Evde söz sahibidir ve çocuklarının yaşamını yönlendirmeyi sever. Bu nedenle de gelinin vücudunda çıkan bir çıban nedeniyle kösnü ocağına gitme deneyimini şu biçimde dile getirir:

Gelin göğsünde kösnü çıktı. Kösnü bu seni ocağa götüreyim dedim. Önce bi itiraz eder gibi oldu ama sonra kabul etti. Gö-türdüm Atapark tarafında yiğenim var yakın köylülerimiz var. Onlar keserler, ocak derik. Çamur verdi işte. Birini göğsüne sür, birini de sakla dediler. Okuyup üflediler. Geldik. Sonra geçti val-la gelinin çıbanı.

Hacer Hanım'ın bu deneyimini aktardıktan sonra içeri odaya gidip kösnü çamurunu getirip göstererek hâlâ sakladığını belirtmesi önemlidir. Bu onun şifa arayışını inançla birleştirerek yaptığını göstermektedir. Dolayısıyla gündelik yaşamındaki kutsalın yerini de anlamak açısından önemlidir.

Gecekondu insanı çoğu zaman köydeki şifa anılarını da belleğinde saklar. Böyle bir anıyı Hüsnîye Yağmur şu biçimde dile getirmiştir:

Babamın ayağından bir şey çıktı. Kavlak kavlak anam tarladan geliyomuş. Çocuklar da kösnüyü öldürmüş. Ellerinde oynuyorlarmış. Bana verin demiş anam. Getirdim diyo o kösnüyü açtım arasını diyo. Oraya bezinen kodum diyo. Kösnünün hiçbir şeyi kalmadı sadece postu kaldı diyo. Adamın o yarası tertemiz oldu diyo. Baban bundan iyi oldu diyo.

Hüsniye Hanım'ın aktarmış olduğu tedavi biçimi günümüz hijyen ve sağlık koşulları açısından tehlikeli bir uygulama izlenimi oluşturmaktadır. Ancak kaynak kişinin aktardığı bu tedavi yöntemi halkın kendi şifasını doğada bulma çabası açısından dikkate değerdir. Tedavi yöntemlerini kendisi geliştirirken doğanın takip edilmesi gecekondu mahallelerinde özellikle şifacı kadınların izlediği yöntemler arasındadır. Ancak kaynak kişiler tarafından sıkça dile getirildiği gibi apartmandaki yaşam doğa takviminin ve doğanın sunduğu kaynakların da kısıtlanması, dolayısıyla yavaş yavaş kaybolması anlamına gelmektedir.

Aslında gecekonduya yaşayan her anne bir parça şifacıdır. Anneler annelerinden gördükleri bazı geleneksel şifa yöntemlerini çocukları üzerinde uygularlar. Görüşmeler sırasında anne kız, gelin kaynana tarafından anlatılan tedavi yöntemleri de söz konusu uygulamaların kuşaklar arasındaki aktarımının değerlendirilebilmesi açısından dikkate değerdir. Örneğin; görüşmenin yapıldığı kaynak kişilerden Kerime Ünver, hem annesinin hem babaannesinin uyguladığı birçok tedavi yöntemini hatırladığını ve zaman zaman bunları uyguladığını ifade etmektedir. Kerime, babaannesinin çocukların karın ağrılarını tedavi edişini *“Babannemin böyle bir çatal değneği vardı. Hatırladığım kadarıyla. Çocukları getirirlerdi. Karnına okurdu o çubukla”*, diyerek sancı ocağını tarif etmektedir. Kerime'nin annesi Hüsniye Hanım da kayınvalidesinin söz konusu çubuğu kullanarak uyguladığı tedavi biçimini şöyle anlatmıştır:

Aynı bayram aynı cumaya aynı seneye denk gelirse sabahtan kalkacakmışın bir sancı çubuğu varmış. İşte peygamberimizi bi o çubuk mu yakmamış, başka çubuk mu gayri bilmiyom. Kaynanam gitmiş aynı denk gelmiş ya. O çubuğu kesmiş, sancı çubuğu. Şimdi senin karnın ağrıyo ya “Hanife abla Hanife abla çocuğum sancılandı.” diye geliyon misal. Kaynanam o çubuğu şöyle bi sürerdi ki çocuk iyi olurdu. O çubuğu sarar sarmalar saklardı. Kırmızı çatal bir ağaçtı. Uçtan file sarmıştı öyle saklardı. Okur üfürürdü. Şöyle çocuğu ovardı ovardı. Çocuk o anda uyurdu. Kırmızı hani hafif bordo renkli bir çubuktu. Nettilerse şimdi kayıp o. İşte peygamberimizi de yakmaya mancınık kurmuşlar ya. Bu sihirbaz deyi. Ne at kalkmış. Ne eşek kalkmış. Ne öküzler kalkmış ne inekler kalkmış. Katır kalkmış. Katır çekmiş.

Meşe kopmamış, Çamlar kopmamış, yerinden kimse oynatamamış. Bir odun var. O odun bizim köyün dağlarında var. Her dağda var. O odunu yaktın mı pis pis kokar. Bu işte peygamberimizi yakan odun deriz bilirik. Onu yakınca adını biliriz. Kokar. Pis pis kokar.

Kerime ve Hüsniye'nin belleklerinde saklayarak aktardıkları anı Kerime'nin oğlu tarafından da anlatılmaktadır. Bu da geleneğin en azından hikâyeleştirilerek de olsa kuşaktan kuşağa aktarıldığını göstermektedir. Bu uygulamanın bugün aile bireyleri tarafından gerçekleştirilmiyor dahi olsa belleklerde hikâye olarak saklanması önemlidir.

Araştırma sırasında geleneksel şifacılığa dair dikkat çeken bir uygulamanın da tedavi edilen kişinin bazı uygulamaları bilmemesi gerektiğidir. Gonca Dinçer böyle bir anısını şu biçimde aktarmıştır:

Kösnü ocağına gittik şurda bi Çankırlı kadın var ya. Ona gittik Emine de vardı torunu Mustafa ile. Emine dedi ki siğil de okuyor musun abla dedi bir de şu Mustafa'nın siğillerine okusan dedi. Kadın dedi ki çocuktan habersiz dört yol ağzından iğde alın, iğdeyi yedi kere kırın üç kulfu bir elham okuyun bişey kalmaz dedi. Dönerken Emine'yle torunu önden giderken ben dört yol ağzından aldım iğdeyi yedi kere kırdım okudum geçmiş. Emine'nin haberi vardı ama torununun haberi yoktu.

Geleneksel tedavi yöntemlerinde kişinin haberinin olmadan tedavi edilmesi ve arkasından çeşitli uygulamaların yapılması da yine kutsal alana gönderme yapan bir durumdur. Kişinin bilinç hâlinin ötesine erişmeye çalışan bu uygulama biçimlerinin izleri büyü ile ilgili arkaik dönemlere dek sürülebilir.

Geleneksel uygulamalarda önemli noktalardan biri de tedavi yöntemlerine harfiyen uyulmasındaki titizliktir. Her ne şart ve koşulda olursa olsun ocaklı kişinin verdiği tedaviye uyulmalıdır. Alan araştırması sırasında Zeycan Erol'un başından geçen olay tam da bu bağlamda değerlendirilmeye uygundur, Zeycan Hanım kendisini zorlayan bu tedavi yöntemini şöyle anlatır:

Ben de siğiller için Ankara'da hastane koymadım gezmedik. Kaşınmıyor da derinin içinde. Küçük oğlum doğduğundaydı kırk günlüktü işte. İlk önce onda çıktı sonra benden çıktı bu. Hastaneye felan gittim hiçbir şey çıkmıyor. Sonra ilerledi kafamdan bile çıktı. Ben artık böyle sarhoş gibiydim yanıyordu her tarafım bildiğin. Ama yara yoktu. On seneden fazla gezdim böyle nerdeyse. Sungurlu'ya gittim sonra kösnü ocağına. Varır varmaz dedi ki kendi kanın kuvvetli geldiğinden sana birkaç gün yetmez bir buçuk ay perhiz yapacaksın dedi. Bir de bana dedi ki kocanla,

eşinle şöyle göz göze gelmeyeceksin dedi. Eğer göz göze gelirsen dedi geçmez dedi. Yüz yüze bakmayacaksın dedi. Başka yerlerde sadece ovuyor bırakıyorlar, bu ocak bir de böyle dedi bana. Şöyle bir buçuk ay herifle küs gibi oturdum evin içinde. Seyit kızıyor şimdi bana nasıl da hocaymış, böyle hoca mı olurmuş dedi. Kadın ocak dedi bana kocanla aranızda az da olsa bir elektriklenme olursa geçmez mümkünse ayrı yerlerde durun dedi. Ben de bakmadım bir buçuk ay geçirdim bir de hiç suya vurmam, banyo bile yapmadım. Tatlı yiyecen sadece dedi, tuzlu acı ekşi, bulgur yok dedi.

Zeycan Hanım bugün geçirdiği bu zorlu tedavi sürecini atlatışını gülererek aktarsa bile uygularken zorlandığını da dile getirmektedir. Halk hekimliğindeki bu sıra dışı tedavi yöntemleri kentin seküler inanç biçimine ve çizgisel zaman anlayışına ters düşse de gecekondü mahallelerinde ısrarla sürdürülmekte ve yaşamın bir parçası olarak işlev görmektedirler.

Çalışma sırasında yapılan görüşmelerde halk hekimliği ile ilgili olarak aktarılan bir diğer uygulama da nazara karşı korunma amacıyla yapılan uygulamalardır. Görüşülen kaynak kişilerden Hayriye Akbulut'un *"her şey doktor değil bazen de yer gök dua ile"* biçimindeki ifadesi diğer kaynak kişilerin de görüşlerini özetler niteliktedir. Görüşme yapılan kişilerin hastalıklarının tedavisinde modern tıp yöntemlerini denedikleri hâlde iyileşmediklerini ancak halk hekimliği sayesinde sağlıklarına kavuştuklarını ifade etmeleri dikkat çekicidir. Örneğin kaynak kişilerden Zeycan Hanım oğlunun bakır basması geçirdiğini ve hastaneye gitmesine rağmen tedavi edilemediğini, sonuçta ise tedavisinin mahallelerindeki bakır basması ocağında, ocaklı bir kadın tarafından yapıldığını ifade etmiştir. Oğlunun kızamık çıkartıyor gibi bütün vücudunun kabardığını, hastanedeki tahlillerden bir şey çıkmadığını ama onu bakır basma ocağına götürdüğünü aktarmıştır. Tedavinin ise bakırın vücuda sürülerek yapıldığını ifade etmiştir.

Gecekondü sakinleri tarafından tercih edilen ocaklardan biri de yel ocağıdır. Modern tıp dilinde hava akımı arasında kalınarak spazma giren kasların halk dilindeki ifade biçimi olan yel girme, halk hekimliğinde tedavi için en çok başvurulmuş hastalıklardan birisidir. Örneğin Hayriye Akbulut, vücuda giren yelin tedavisi için yel ocağına gidilmesi gerektiğini belirtmiştir. Hayriye, tedavi yöntemini *"İpi düğümleyip düğümleyip okurlar, sonra elinin bileğine, ayağının bileğine bağlarlar sonra geçer"*, biçiminde aktarmıştır. Bunun yanı sıra Hayriye, küçük çocuklar için de tıvga ocağı olduğunu, bebeğin kırk çıkmadan birisi görürse bebeğin vücudunda yaralar açıldığını, bu nedenle bebeğin iyileşmesi için

tıvga ocağına götürüldüğünü belirtmiştir. Tıvga ocağı da yel ocağı da Türk kültüründe geçmişî oldukça eskilere dayanan ocaklardır ve hâlâ oldukça yaygındır. Tıvga ilginç bir uygulamadır. Tıvga hakkında yapılan derlemelerde ocak şu biçimde anlatılır:

Tıvga ocağı bebek ve çocuklara bakar. Yeni doğan bebeklerde ve çok büyümemiş çocuklarda, gelişememe ve büyüyememe sorunlarına tedavi üretilir. Huzursuzluk, karın şişmesi olan hastada zayıflık, kol – bacak – boyun inceliği varsa bunlar gelişim geriliğine işaretler ve tıvgalanması gerekmektedir. El alan ve ardından tedavi uygulamasını defalarca izleyen ocaklı “tıvga” ismi verilen metal uzun ince çubuğu, kıpkırmızı edene kadar ısıtır. Bu yolla metal çubuğun mikrobi da kırılmış olur. Birkaç dakika geçip eliyle metal çubuğun ısınısını yoklayan ocak, çubuğu besmele çekip Ayet’el Kürsî okuyarak, hastanın göbek kısmına dokundurup çekiyor. Sonra hafifçe kızarmış o yere parmağını (sağ işaret parmağı) yalayarak, bastırıyor. O bölgeyi, yara bandı ya da bezle sarıyor. Aradan bir iki hafta geçtikten sonra, hastanın kulak arkasından deri küçük küçük yırtılır. Oradan sarıya yakın sıvı akmaya başlarsa tedavinin olumlu sonuç verdiği ve vücudun nazarı, pisliği dışarı atarak gelişim evresine girdiği kabul edilir. Bu uygulama sonrası “tıvgası kırıldı”, “tıvgası kesildi” deyimleri kullanılmaktadır. Çocuk, yetişkinliğe ermeden bebekken uygulamak hatta doğmadan önce “tıvga kestirmek” daha yararlı oluyor. Hastalık çıkmadan, bu problem görülmeden “tıvga kesme”nin faydalı olacağına inanan ocaklı, hamile olduğunu söyleyen bayan için bağdan on tane üzüm bağının çubuklarından keser ve bağlar. Hamile bayana verilen bu çubuklar, tamamıyla kül olana kadar yakılır. Kül hâline geldikten sonra tepsi içerisinde tülbentle eleme yapılır. Külün yarısı mavi bez arasında bebek doğana kadar saklanır. Kalan yarısı da bir kaşık bal ile karıştırılır ve üç gün anneye yedirilir. Bebek doğunca da saklanan kül bir kaşık balla karıştırılarak çocuğun karın bölgesine geceleri sarılır. Bu işlem kırkı çıkana kadar üç güne bir her gece uygulanır. Sargı aracı olarak kullanılan bezin rengi yaygın inanışa göre, nazara karşı koruyucu olduğu düşünülen mavi renkte olmalıdır (Uyar, 2013: 60).

Görüldüğü gibi gecekondu mahallelerinde şifacılık ve uygulamalar hâlâ yaygın bir biçimde gündelik yaşamın bir parçasıdır. Tıvga ocağı, siğil, demre, kösnü, bakır basması, yel gibi ocaklar gündelik yaşamda topluluğun hem güven hem de kimlik algısını pekiştirir. Şifanın geleneksel olarak güvendiği ve kendi kutsalına gönderme yapan güvenilir bir alandan gelmesi eşikte bir yaşam sürdüren gecekondu insanının kente karşı tedirginliğinin üstesinden gelmesine yardım eder. Ayrıca hâlâ geleneksel olana sırtını dayamasını ve kentteki melez kimlik

algısını meşrulaştırır. Christopher Dole, *Seküler Yaşam ve Şifacılık Modern Türkiye’de Kayıp ve Adanmışlık* adlı yapıtında antropolog Victor Turner’ın şifacılıkla ilgili söylediği “ritüel şifacılık kolektif bedende kokuşmuş olanı” ortaya çıkartarak başarılı olmuştur (Turner 1967 akt. Dole, 2015: 121) ifadesinden yola çıkarak kolektif ritüel performansının toplumsal düzenden sapmış birey ve eylemlerin düzen içine dönmesini sağladığını, böylece toplumsal ilişkilerdeki çatlakların onarıldığını ve topluluğun canlılığını tekrar teyit ettiğini söyler. Dole, bu durumun Turner’a göre ritüellerin toplumsal gücünün sırf sembollerin soyut, kopuk anlamlarında değil, sembollere canlılık katan ve katılımcıları olaya dâhil eden bilimsel süreçlerde yattığını söyler (Dole, 2015: 121). Gerçekten de alan araştırması sırasında gecekondü mahallelerinde gözlemlenen halk hekimliği uygulamalarının topluluğu bir arada tutan, onaran ve bazı kötülüklerin uzak durmasına yarayan işlevsel bir mekanizma olarak canlı bir biçimde sürdürülmesi önemlidir. Bu durum kent eşliğinden içeri adımını atmak üzere olan gecekondü insanı için geleneksel şifacılığın hem kendi kimliğini meşrulaştırıcı hem de topluluğu onarıcı bir yapı olduğunu söylemek mümkündür.

“Üzerliksin Efasın Her Dertlere Devasın”:

Beşikten Eşiğe Nazar İnancı

Nazar ve büyü kökenleri çok eskilere dayanan önemli toplumsal uygulamalardandır. Nazar kötü ve kem olanın masum ve güzel olana yönelttiği bir bakış, söz, davranış gibidir. Dolayısıyla toplum içinde nazardan sakınılır ve nazar değmemesi için pek çok geleneksel uygulama bulunur. Türk kültüründe nazarın geçmişi ise oldukça eskidir. Bu konu halk bilimcilerin hep dikkatinde olmuştur ve nazarla ilgili kapsamlı çalışmalar bulunmaktadır. Pertev Naili Boratav nazarı, “bakış anlamına gelen Arapça kökenli nazar kelimesi, bakışlarında zararlı güç bulunan bazı insanların bu özellikleriyle bir kişiye, bir hayvana ya da bir nesneye bakmakla canlı üzerinde hastalık, sakatlık, hatta ölüm; nesne üzerinde sakatlanma, kırılma gibi olumsuz bir etki meydana getirir” (Boratav, 1997: 103-104) diyerek tanımlamıştır. Amerikalı halk bilimci Alan Dundes’in de nazarla ilgili kapsamlı bir çalışması bulunmaktadır. Dundes, nazar değen canlının hastalanabileceğini, nesnenin ise kırılıp patlayabileceğini belirtir (Dundes, 1980:93). Nilgün Çıblak ise yaptığı alan araştırmasına dayanarak, “nazarın, sağlıklı ve gülbüz çocuklara; güzellikleri ve hünerleriyle dikkati çekenlere; akıllı, zeki olup derslerini başarıyla veren öğrencilere; mesleğinde başarılı olanlara; yeni ev, araba alanlara; kısmeti açık olanlara; mutlu çiftlere vb. kişilere ayrıca iyi ürün veren tarla, bağ ya da bahçeye; güzel görünümlü, hoş kokulu bitki ve çiçeklere; iyi süt veren ineklere; herkes tarafından beğenilen bir

ev eşyasına vb. varlıklara daha çok değdiği inandırıldığını; bu tür özelliklere sahip canlı ya da cansız varlıklara karşı, herhangi bir kimsenin kıskançlık dolu gözlerle bakmasının, nazarın meydana gelmesine neden olduğunu (Çıblak, 2004:2) belirtir. Orhan Acıpayamlı ise, nazarın dilimizde kullanılan nazar değmesinin, kötü bir bakışla ilgili olduğu gibi, aşırı derecede övgü ve beğeni içeren sözlere yani dil ile de ilgili bir durum olduğunu söyler (Acıpayamlı, 1962: 1-8). Nazar ve nazarla ilgili uygulamalar yalnızca geçmişte kalan ve unutulmaya yüz tutmuş bir kültürel miras değil aksine günümüzün hızlı dünyasında da son derece canlı bir biçimde yaşayabilen bir uygulamadır.

Yapılan alan araştırması sırasında da nazar inancının gecekondur mahallelerinde hâlâ canlı bir biçimde sürdürüldüğü ve aktarıldığı tespit edilmiştir. Nazar değmesin diye evlere asılan kaplumbağa kabukları, koçboynuzları, üzerlikler, iğde dalları ve nazar boncukları hemen hemen ziyaret edilen tüm evlerde karşımıza çıkmıştır. Hatta küreselleşmenin de etkisiyle gündelik yaşamımızın bir parçasına dönüşen nazar uygulamaları da tespit edilmiştir. Evlerdeki fil, nar ve baykuş nazarlıklar farklı kültürlerin melezeletirdikleri nazar inançları olarak belirir. Ayrıca kültür endüstrisiyle birlikte gelişen nazar boncuğu versiyonları nazarla ilgili gecekondur evlerinde göze çarpan ayrıntılardandır. Bu bir anlamda da nazarın ne kadar canlı ve küreselleşmeye elverişli bir unsur olduğunu anlatmıştır. Nazar belki de kent ve köy sınırını silikleştiren nadir geleneksel uygulamalardandır. Kent ortamında da tüketim kültürünün bir nesnesi olarak pazarlanan nazar boncukları hemen hemen her gecekondur evinde bulunmaktadır. Elbette gecekondur mahallelerinde tespit edilen uygulamalar tüketim kültürüne hizmet etmekten daha çok geleneğin canlı bir biçimde yaşatılması olarak değerlendirilmelidir. Metin Ekici ve Pınar Fedakar nazar boncuğu ile ilgili kaleme aldıkları makalelerinde “Nazar boncuğu; göz şeklindeki mavi bir cam boncuktur. Bu nedenle “göz boncuğu” da denir. Nazar veya göz değmesine karşı koruyucu olarak kullanılır. Nazar boncuğu; nazarla ilgili inançlar, uygulamalar ve sözlü kültür ürünleriyle doğrudan ilişkilidir. Bunun yanında, nazar boncuğunun yapımı da usta-çırak ilişkisi ile aktarılan bir gelenektir. Bu nedenle nazar boncuğu; nazarla ve boncuğun üretim süreciyle ilgili geleneklerle örülmüş bir somut olmayan kültürel miras unsurudur” (Ekici; Fedakar, 2014: 41) demektedirler. Gerçekten de nazar ve nazar boncuğu ile ilgili inanç ve uygulamaların bu denli canlı olması geleneğin sosyal, çevresel ve ekonomik olarak sürdürülebilirliği açısından önemlidir.

Yapılan alan araştırması sırasında nazar inancının gecekondur insanları için ne anlama geldiğini anlamak için onların yaşamlarında nazarın

yerine ve nazara bakış açılarına dikkat edilmiştir. Nazarın gündelik yaşam pratiklerindeki yeri anlaşılmasına çalışılmıştır. Ayrıca nazar inancının aktarılıp aktarılmadığı, ötekileştirilip ötekileştirilmediği de sorgulanmıştır. Nazarın kimi durumlarda hurafe olarak nitelendirildiği, kimi durumlarda biçim değiştirdiği kimi durumlarda ise geleneksel kodlara uygun biçimde yaşatıldığı ve aktarıldığı tespit edilmiştir. Kaynak kişilerin yaş, cinsiyet ve eğitim durumlarına bağlı olarak değişkenlik gösteren bu durum bireylerin öz yaşam öykülerinden verdikleri örneklerle de çözümlenmeye çalışılmıştır.

Çalışma sırasında genellikle bebeklerin, gelinlerin ve hamaratlık, temizlik gibi yetenekleri olanların nazara karşı korunması için bazı uygulamalar yapıldığı görülmüştür. Örneğin bebeklerin beşiklerine üzerlik ve iğde dalı, evlere üzerlik otu asılması hemen hemen bütün mahallenin nazara karşı korunma yöntemlerinden birisidir. Görüşme yapılan kaynak kişilerin bazıları üzerlikten nazarlık örmeyi bildiklerini aktarmışlardır. Ancak son zamanlarda kentte üzerlik bulamadıklarını dolayısıyla nazarlıklarını üzerlik yerine plastik boncuklarla yaptıklarını ifade etmişlerdir. Bu durum gecekondu mahallelerinde pek çok noktada öne çıkan melezleşmeye verilebilecek bir başka örnektir. Üzerlik çıkardığı koku nedeniyle yakıldığında ya da asıldığında kötü ruhları kovduğuna inanılan bir nazar nesnesidir. Ancak kent ortamında üzerlik bulunamamasından dolayı plastik boncuklara yönelinmiştir. Bu durumda üzerliğin koku çıkarma işlevi sonra ermiş ancak nazara karşı koruma işlevi sürdürülmüştür. Bu da geleneğin uygulayıcılar tarafından sürdürülürken nasıl dönüştürüldüğüne dair önemli bir veridir.

Alan araştırmasında karşılaşılan bir başka durum da, herhangi bir rahatsızlığın nazar değmesi sonucu oluşup oluşmadığının mahallenin ya da ailenin büyükleri tarafından hemen anlaşılmasıdır. Teşhisin bilgi ve deneyimi genç kuşaklara göre fazla olan bir aile büyüğü ya da mahallenin saygı duyulan bir bireyi tarafından konması gecekondu mahallelerinde yaşlı ve genç kuşaklar arasındaki iletişimin derinliğine işaret etmektedir. Alan araştırmasında bazı gençlerin evlendikten sonra kent merkezine daha yakın mahallelerdeki apartmana taşındıkları gözlenmiştir. Bu duruma karşın hastalık ve nazar gibi durumlarda bu gençlerin doktora gitseler bile baba ocağındaki geleneksel tedavilere yöneldikleri görülmüştür. Kaynak kişilerden Şirin Biçer'in kızı Duygu Uğraş birkaç sene önce evlenip mahalleden ayrılmıştır. Ancak bebeği her hastalandığında kucağına alıp annesine getirdiğini ve bir nazar duası okuttuğunu söylemiştir. Mahallede çözülemeyen bir rahatsızlığın tedavisinde ise hâlâ bir sonraki aşama köye giderek tedavi olmak ya da nazarı savuşturmadır. Örneğin kaynak kişilerden Zeycan Erol nazar

değdiği için hastalandığını ancak önce doktora gittiğini çare bulunamayınca köydeki ocağa gittiğini şöyle aktarmıştır:

Ortanca oğlum üç aylıktı, işte oruç tutuyoruz. Sahura kalktık gece burama bir yel durdu. Allah'ım hazırladım sofrayı ama duramıyorum. Bıçakla oyulur gibi yatmanın imkânı mı var. Rahmetlik babam aldı beni Dikmen'de Ankara hastanesini götürdü. Film çektirdiler, vurdun mu yok, düştün mü yok, çarptın mı yok. Bir iğne vurdu doktor bir şey yok dedi. 15 gün çektim şu ekmekten aştan kesildim. O annem ile babam höllük etti içine yatırdı falan geçmedi. Bir de amcamın karısı geldiymiş anneme demiş ki kızının ağrısı uğrak herhâlde demiş. Hocalık olmuşum yani. Sonra hocaya gittik Sungurlu'ya. Orda ocağı varmış bunun pabuç sürünme diyorlar. Biz burdan vardık oraya. Oraya varınca daire de oturuyormuş adam. Bir kurban parası bıraktık oraya. Bir kurban parası bırakmazsanız evimde zarar olur dedi adam. Adam bana papuç sürdü, yüzümü de örttüm gelin gibi. Yeşil renkli bir papuçu sürdü vücuduma. Suyunu verdi ağrıyan yerlerime sürmem için. Giderken kimse görmeyecek dedi. Yüzümü kapattım gelin gibi geldim Ankara'ya otobüsün içinde. Nazardan oluyormuş işte. 15 gün yine kimseyi görmeden geçirdim. Aynaya bakmıyorum, televizyona bakmıyorum. Sonra geçti işte.

Yukarıda da görüldüğü gibi gecekondu mahallesinde modern tıp yöntemlerinin yanı sıra halk hekimliği yöntemleri de sıkça uygulanmakta, özellikle tedavi için bir ocağa gidilmişse tedavinin olduğu gibi uygulanılmasına önem verilmektedir. Bu da tıpkı kadınların hastane ortamında doğum yapmaları gibi melez bir uygulamadır. Halk hekimliği yöntemleri ve modern tıp usullerinin bir arada kullanılışı bireyin bir anlamda ritüel alanı ve modern kentin gündelik alanını birleştirme çabası olarak yorumlanabilir.

Alan araştırması sırasında görüşülen kaynak kişiler nazarın genellikle kıskançlık ya da birinin bir şeyini çok beğenme sonucu ortaya çıktığını da ifade etmişlerdir. Bu nedenle genellikle halk arasında bebekler sevilirken olumsuzlamalar kullanılır. Bu konuda Metin Ekci ve Pınar Fedakar “özellikle bebek veya küçük çocukları nazardan korumak amacıyla olumsuzlama içeren “Tü sana!”, “Maymun seni!”, “Seni maskara!”, “Seni çirkin seni!” gibi söz kalıpları da kullanıldığını; bu uygulamanın esasında bebek veya çocuğa olumsuz özellikler yüklenerek nazardan korunmasını amaçladığını” (Ekici; Fedakar, 2014: 42) ifade etmişlerdir. Alan araştırması sırasında bu durumla sıklıkla karşılaşmıştır. Hatta bu şekilde yapılmadığında çocuklarına nasıl nazar değdiğini de kaynak kişiler anlatmıştır. Örneğin Feride Çamlı, oğlunu küçükken bir düğüne götürdüğünü, herkesin oğlunun mavi gözlerine dikkat çekip

övdüğünü, güzel sözler söylediklerini ertesi sabah çocuğun dilinin tutulduğunu anlatmıştır. Feride, tedavi için hocaya gittiklerini, hocaların çocuğa nazar değdiğini söyleyip bir muska yazdığını, iki gün sonra çocuğunun dilinin çözöldüğünü aktarmıştır. Aynı görüşme sırasında yanımızda bulunan Hayriye Akbulut ise bir başka nazar değme biçimini şöyle dile getirmiştir:

Ben de büyük oğlum Mustafa'ya hamileydim. Sancım geldi hastaneye vardık. Orda da bir kadın varmış eşi demiş ki kız doğurursan seni eve almam demiş oğlan istiyormuş. O yüzden sancısı gelmiyormuş kadının. Ben de Mustafa'yı doğurdum o kadın dedi ki "görüyön mu şunu geldi de hemen oğlanı doğurdu" dedi. Ondan sonra bana bir ağır girdi şöyle nasıl. Eve geldik babam hemen Seyit hocaya gitmiş muska yazdırmış gaybetime. Daha gaybetime yazar yazmaz benim kafamın ağrısı hemen kesildi o günden beri yok. Babam aradı kızım kafayın ağrısı geçti mi diye geçti baba dedim. Seyit hocaya muska yazdırdım dedi. Çok derin hocaydı. Benim gaybetime yazdığı muska ile iyileştirdi beni.

Kaynak kişilerden Gonca Dinçer ise annenin, babanın bile bebeğe nazarının değebileceğini ifade ettikten sonra kendi çocuğuyla ilgili anıyı aktarmıştır:

240

Nazara ben inanırım. Mesela büyük oğlum küçükken ona çok nazar değdi. Bebekliği çok güzeldi. Birini görsün o gün çılgına düşerdi. İlla ki ya bi kurşun döktürecek ya da üzerlik tütütecek de anca geçecek. Bunları yapınca rahatları uyurdu yoksa bağırırdı avazının çıktığı gibi. Kaç kere öyle komşular "niye bu çocuk bu kadar bağırıyor ağlıyor" diye bana şikâyetçi olurlardı. Ama kaç kere doktora da götürdük hiç bişeyi çıkmadı. Nazar çok değdi ona.

Bunların dışında nazara karşı yapılan dua ve muskalar da kaynak kişiler tarafından aktarılmıştır. Örneğin Hacer Karcı nazara karşı koruma yöntemlerinden birinin kaplumbağa kabuğu asmak olduğunu "evvelden kaplumbağa kabuğunu yavru kaplumbağayı öldürür içini çıkarırlardı. Kalan kabuğunu beşiklerin kenarına asarlardı nazar değmesin diye. Yanında da göz boncuğu, tazi boncuğu, iğdeyle birlikte" cümleleriyle belirtmiştir. Bunun dışında kaynak kişiler öncelikle nazar için Kuran'da geçen nazar ayetlerine başvurduklarını ancak yine de atadan anadan kalma bazı sözleri de söylediklerini belirtmişlerdir. Nazar dualarından birini Sultan Yalçın "birisini nazar etti mi nazara buzara muzara, nazar edenlerin gözleri bozara almış yetmiş çıkmış gitmiş derdik" diyerek aktarmıştır. Benzer bir duayı da Dursune Kaya adlı kaynak kişi "üç kulhu bir elham okuyoz önce. Sonra nazara nuzara göz edenin gözü bozula okuyup atıyok ocağa. Burada ocak bu-

lamadık şimdi dediler ki suya ver. Suya atıyok. Önce ataş vardı ya şimdi suya atıyok” şeklinde aktarmıştır. Bu dualar nazar inancının kökenlerinin su ve ateş kültüne kadar götürülebilecek kadim bir gelenek olduğunu ve çağlar boyu kuşaktan kuşağa aktararak günümüze kadar ulaştığını göstermektedir. Gonca Dinçer ise üzerlik yakarken “*Üzerliksin efasın her dertlere devasın. Seni ocak etmişler yakın yere atmışlar. Altmış yetmiş nazar edenin gözü çıkmış gitmiş.*” diyerek kötü ruhları kovmaya yardım ettiklerini belirtmiştir.

Gonca Dinçer’in üzerlikle ilgili anlattıklarından yola çıkarak üzerliğin tütsü nazara karşı pek çok uygulamanın içinde olduğu görülmektedir:

Bir de gelin olan kızlara mesela çeşit çeşit allı yeşilli bezleri küçük küçük yuvarlak şekilde keserlerdi. İşte üzerliği ipe dizerlerdi arasına da o allı yeşilli bezleri koyarlardı. Her renk bez olurdu. Bunu da gelin olan kızların çeyizinin üzerine koyarlardı ki nazar değmesin diye. Mesela gelin evden çıkarken üzerlik tütütülür, erkek evine varınca da orda üzerlik tütütülür nazarı değmesin sağmenin diye. Sağmen çok olursa nazar olur derler. Sağmen diye düğün kalabalığına denir. Mesela oynarken “düğünü güzel oldu, çok güzel oldu düğünleri” derken nazar değmesin diye ortaya üzerlik yakarlar. Evvelden böyle havai fişek falan nerde. Ortaya üzerlik yakarlardı kocaman. Onun ışığı dumanı böyle yükselirdi havaya. Onun etrafından oynarlar halay çekerlerdi. Nazar değmezdi hem hem de işte ateş ışık falan güzel olurdu.

Alan araştırması sırasında nazardan korumak için uygulanan diğer tedavi yöntemleri ise kurşun döktürme, tuz çevirme, beşiğe al yazma ve sarı yazma asma gibi uygulamalardır. Bunların yanı sıra alan kolaylaştırıcı Gonca Dinçer nazara karşı yapılan farklı uygulamalar olduğunu anlatmıştır:

Nazar boncuğu, nazar duası, üzerlik, kaplumbağa kabuğu, iğde, tazı boncuğu bunları hepsini birleştirir kapıya takarlardı. Tazı boncuğu dedikleri de mesela beyaz olur ortası da böyle dişli gibi olur biraz büyükçe olur. Mesela tazı boncuğu, ardından nazar boncuğu, ardında iğde, ardından üzerlik bunları ipten geçirirler çocuğun beşiğine takarlardı nazar değmesin diye.

Gecekonduya yaşayan kaynak kişiler görüşme esnasında sıklıkla ağaçlarının eskisi gibi meyve vermediğinden dert yanmış ve bazıları bu durumu nazar değmesine bağlamıştır. Gecekondu bahçelerinde kendi çocuklarıyla neredeyse bir tuttukları ağaçlarının birden bire eskisi gibi meyve vermemesi hatta bir süre sonra kuruması çeşitli önlemlerin alınmasına neden olmuştur. Örneğin Gonca Dinçer’in ağaçlara nazar değmesi ile ilgili anlattıkları bu noktada dikkat çekicidir:

Ağaçlara köpek kafası takarlar mesel nazara karşı. Biz de takardık ağaçlara gecekondudayken köpek kafası. Nazar olur değer. Bizim mesela kayısı ağacına nazar değdi hastalandı. Mesela asmamızın yaprağı nazardan hastalandı. “Işıl ışıl nası güzel yaprağı var” diye gelen geçen söyledi dilledi. Dilleince nazar olur işte. Mesela gören birisi gider “Gonca’nın kapıda bi yaprağı var nası güzel” diye dillendirirse o zaman nazar değer işte.

Ancak kaynak kişilerin bir kısmı nazara karşı uyguladıkları bazı yöntemler karşısındaki tedirginliklerini ifade etmişlerdir. Örneğin kaynak kişilerden Makbule Temiz, Kur’an da yeri olmadığı için tedirgin olmasına rağmen dayısının karısına birkaç defa kurşun döktürdüğünü anlatmıştır. Makbule Hanım bunun yanı sıra nazara karşı ayet okuduğunu, birkaç yıldır psikolojik rahatsızlığı olan bir oğlu için hocaya gittiklerini anlatmıştır. Hocanın uyguladığı tedavi yöntemini ise şöyle aktarmaktadır:

Ben dört beş yıldır ortanca oğlumla kötü bir imtihandayım. Daha geçen hafta Konya’da iyi bir hoca var dediler. Kalktık gittik. Doktorları var psikiyatristleri var her şeyleri var. Neyse gittik hocaya. Kitap açtı, dualar okudu. Kesinlikle dedi pis nefesli birinin, adetli bir kadının nazarı var oğlunda dedi. Adetli kadın da üç harfliye çok yakın oluyormuş. Biz hasta günlerimizde şeytan nefsiyle geziyormuşuz gibi bir şey. Bir şeyler yazdı verdi, nazar var dedi. Bi tuz verdi. Soğuk yemeklerine koy dedi. Bir tane de ayet yazdı Kur’an’dan bunu da suyun içine at dedi, 21 gün bu suyu içir dedi. Ev için de dua verdi.

Kaynak kişilerin nazar uygulamaları karşısındaki tedirginliğini şifa ve uygulamalarının seküler kent dünyasında yeri olmamasından kaynaklanmaktadır. Halkın kendi âdet ve geleneklerinin uzun yıllar ötekileştirilmesinden kaynaklanan bu durum kent sınırında bile etkili olmuştur. Görüşme yapılan özellikle erkek kaynak kişilerin eşlerinin uyguladığı pek çok yöntemi “hurafe bu yaptıklarınız”, “bunların diminizde yeri yok”, “yapıyo ama ne işe yarıyo ki” gibi ifadelerle keskin bir söylemle reddettikleri gözlenmiştir. Burada ilginç olan kentle teması olan erkeklerin bu uygulamaları reddetmelerine karşın arada da tuz çevirdiklerini ve nazar duası okuduklarını belirtmiş olmalarıdır. Bu durum kent ortamında daha çok vakit geçiren erkeklerin kadınlara oranla seküler anlayışı daha çabuk içselleştirdikleri ya da en azından kentli biriyle temas ettiklerinde bu rolü kolaylıkla sürdürdüklerini söylemek mümkün. Bu durum en açık biçimde alan araştırması sırasında eşinin bize heyecanla gösterdiği kösnü çamuru ve nazar kurşununu gösteren eşine “şimdi hocanım seni kınayacak, şu hurafeleri ne gösterip duruyosun” diyen İsmet Karcı’nın sözlerinden anlaşılmaktadır. Ancak tüm bu olumsuz-

luklara ya da tedirgin yaklaşımlara karşın nazar inancı ve buna bağlı uygulamaların gecekondlu mahallelerinde sürdürüldüğünü ve kuşaktan kuşağa aktarıldığını söylemek mümkündür.

Her Geceyi Kadir Her Geleni Hızır Bil

Türk kültüründe kökenleri İslamiyet öncesi döneme kadar gidebilen Hızır inancı hâlâ canlı bir biçimde yaşamaktadır. Boz atlı yol iyесinden Hızır'a dönüşen dara düşeni sıkıntıdan kurtaran, bu yol iyesi kent eşğinde de dara düşenin yardımcısıdır. Alan araştırmasının yürütüldüğü gecekondlu mahallelerinde de Hızır inancının yaygın olduğu gözlenmiştir. Dara düşenin yanına hatta kapısına kadar gelip müşkülünü çözdüğüne inanılan Hızır'ın kaynak kişilerin çoğu tarafından bizzat görüldüğü aktarılmıştır. Çalışma sırasında kaynak kişiler Hızır'ın başka biri kişisuratinde geleceğine inandıklarını bu nedenle kapıya gelip bir şey isteyen kimseleri çevirmediklerini, rüyalarında da sık sık Hızır'ı gördüklerini dile getirmişlerdir. Elbette kimi kaynak kişiler kapıya her gelene kapının açılmaması gerektiğini artık zamanın kötüleştiğini düşünseler de yine de Hızır'dır diyerek geleni geri çevirmemeyi tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Kaynak kişilerden Hamide Kara, evlerine gelen yabancı birinin Hızır olabileceğini başından geçen hikâyeye dayanarak şöyle aktarmıştır:

Benim büyük kızı verdik. Yüzük takıldı ya, yemeklerimizi var. Bunu çağırdık. Şengül'ü çağırdık. İşte birkaç kişi olduk. Bir sakallı bize adam geldi. Bizden yemek istedi. Biz de tam öğlen sofra serdik nişandan kalan şeyleri. Adam geldi bana bi yemek verin de yiyim dedi. Gel dedik vererek dedik. Öyle hemen bahçenin kenarına oturtturduk adamı verdik. Gün bulup gün yiyoduk. Azıcık da belediyenin maaş sıkıntılarımız vardı ya. O adam geldikten sonra yokluk görmedik desem görmedik. Ben buna bir şahit oldum. Bilmiyom. Bir şey söylersek yalan olur Allah bilir kim olduğunu. İyi ki geri çevirmedik.

Benzer biçimde bir başka kaynak kişi de lamba şişesi almaya giderken karşılaştığı ve zor durumda olduğunu görüp evinde ağırladığı kişinin Hızır olma ihtimali üzerinde durmaktadır. Ramiz Kaya olayı *"Bizim Hızır yanımızdaydı. İşte bak gece karanlıkta gelmiş adam. Lambanın şişesi kırılmış almış gelmişim. Evde yatırdık adamı. Sonra giderken çocuğun adını Hüseyin koyun dedi. Hızır gelmiş işte"* diyerek yorumlamıştır. Yine Hızır'ın kendisine bizzat uğradığını anlatan kaynak kişilerden Kamile Bozkurt Hızır ile ilgili hikâyesini şöyle aktarmıştır:

Hızır'a inanırım ben. Öyle görmedim ama sadece şöyle yaşadığım bir şey var. Benim oğlanlar işte evde. Komşununkiler de kabuğundan kalkar gelirdi. Aman dedim bıktım vallahi bıktım

dedim. Acık çıkın da gidin dedim. Ellerine bi para verdim gidin bakkaldan da bir şey alın. Çıktı çocuklar gittiler. Oğlum da geri pisleni pisleni çok kötüydü, hastaydı. Onlara para verdin de bana niye vermiyon. Gitmiyom gitmiyom dedi. Elimde süpürge vardı şöyle bir kaktım. Eline de para verdim. Onlar gitti sen de git yürü dedim. Oğlanı evden çıkarttım. Evi süpürdüm. Balkona çıktım. Bir de bi gelin geldi çok güzel bir gelin. Çingene gibi dilenci gibi değil. Bacım çocuklarım pek aç dedi. Bana bir kaşık salça ver dedi. Dur veriyim dedim. Sonra dedi ki acık da yağ ver dedi. Kuru fasulye pişireceğim dedi. Dedim ki kız kardaşım paket yağ kullanmıyorum. Sıvı yağı nasıl veriyim dedim. Bir dedi bardağa neye koy ver dedi. İçeri girdim kadıncağıza yağı neyi koydum. Verdim. Kadın gitti. Kadın gitti ya arkadan lafının kesildiği zaman kısa bir an geçti. Arkadan bir patır kütür bir gürültü geliyor. Bir de arkadan bu ney dememe kalmadı. Bi de geldiler çocuklar Fadime yenge oğlunu araba depeledi. Oğlanı dolmuş depelemiş. Bir elimde süpürge bir elimde terlik varmış birinde yokmuş. Bak o kadın yeni çıktı o kadını hiç görmedim nere gitti. Çocuğu almış gitmişler. Bizi taksiyle aldılar götürdüler. Acaba o kadın diyom iyi biriydi, Hızır'dı da onun yüzü suyu hürmetine mi çocuk arabanın altından çıktı. O kadını bir daha hiç görmedim hiç karşılaşmadım. Kazayla kadın arasında 3-4 dakika var.

Yapılan araştırmada kaynak kişilerin Hızır'ı görmeseler bile Hızır'la ilgili anılarının olması da dikkat çekmiştir. Örneğin Ayten Diri dedesinin başından geçen olayı şöyle aktarmıştır:

Bir komşum dedi hani. Biri gelmiş karnım acıktı mı demiş çakmak mı istemiş. Verene kadar döndüm ki dedi kayboldu dedi. Hatta bizim dedemize gelmiş sabah camide. Karnım çok aç demiş. Dedem de tamam gel beraber namaz kılalım da öyle demiş o yok karnım çok aç demiş. Dedem namazdan çıkmış ki adam yok ortada. Sonra çok koyunları telef olmuş, bıçak yetiştirememişler. Eyvah demiş dedem ben nasıl ettim keşke yemeği verseydim demiş.

Sultan Yalçın ise halasının başından geçen bir hikâyeyi belleğinden çıkartarak aktarmıştır:

Ya benim halam onu taşlamış. Bir adam gelmiş evinize Hızır uğrasın kızım demiş. Halamdan bir şey istemiş o da vermemiş. Evinize Hızır uğrasın demiş. Sonra halam adamı taşlamış. Hızır çıkıp başka eve gitmiş. O evden de pekmez istemiş. Hızır kaynayarak pekmez kazanına elini sokmuş karıştırmış ama yanmamış. Onlar adama pekmez verince küplerin hepsi dolmuş. Küplerin hepiciği taşmış. Bir evden de ekmek istemiş un istemiş. Karnın

birisi un getirip Hızır'ın torbasına koymuş içeri girmiş ki çuval göğe değmiş. Ezeli turşu küplerine Hızır çok uğrarmış. Geleni boş salman derlerdi bize her an Hızır gelebilir. Adam kılığında da gelir köpek kılığında da gelir. Kedi kılığında da gelir. Her türlü mahlukat kılığına girer. Komşusunun davarı bile gelirse elle-meyin otursun yesin derlerdi. Burada şehirde bazen geleni boş çeviriyoruz. Yüreğim sızlıyor.

Görüldüğü gibi gecekondu mahallelerinde yardımlaşma ve dayanışma kültürüne koşut olarak Hızır inancının yaşayan bir somut olmayan kültürel miras temsili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hızır inancı bu denli canlıyken köyden kente geldikten sonra Hıdırellez kutlamalarında azalma olduğu yine kaynak kişiler tarafından dile getirilmiştir. Görüşme yapılan kaynak kişilerin çok azı kent ortamında Hıdırellez kutladıklarını dile getirmiştir. Bunlardan biri de Ayten Diri'dir. Ayten köydeyken Hıdırellez günü Hızır gelip, bolluk bereket sağlık dağıttığı için Hıdırelleze kadar insanların kuzularını dışarı çıkarmadıklarını aktarmıştır. Ayten özellikle Hıdırellez günü Hızır'ın kuzulara kamçısını vurarak sağlık vereceği düşüncesiyle bu uygulamanın yapıldığını, kuzuların dışarı bırakılmasının ardından bütün köyün birlikte yemek yediğini ve farklı uygulamalar olduğunu aktarmıştır. Ayrıca köyde kutlanan renkli Hıdırellezleri de şu biçimde dile getirmiştir:

Bir de Hıdırellez'de gelin kız görmeye giderler. Baştan aşağı giydirirler altını takısı her şeyiyle. Kuzu verilir. Kuzu boyanır, kuşak takılır. Yani nişanlıyken nişanlı kıza yapılır bu. O gün tüm oğlan evi tarafı oraya gider. İşte kuzu kesilir pişirilir. Davul zurna çalar. Başka bir yere götürülür ama nişanlı kızın evinde yapılmaz bu. Çimenlere, dağa falan. Al ile yeşil birbirine karışsın, bereketli olsun diye.

Ayten köyden kente taşındıktan sonra da bir süre Hıdırellez geleneğini sürdürdüklerini *"biz kendi evimizde dahi olsa illaki o böreğimizi yaparız. Arkadaşları toplarız. Ya da akrabalarından birine gideriz"* biçiminde aktarmıştır. Ayten Diri'den başka kaynak kişiler arasında kent ortamında Hıdırellez kutladıklarını söyleyen birkaç kişi daha tespit edilmiştir ancak onlar da yalnızca gül dalının altına para koymak, dilek dilemek gibi kentin izin verdiği ritüelleri gerçekleştirdiklerini belirtmişlerdir. Örneğin Gonca Dinçer köyden geldikten sonra gecekondudaki Hıdırellez dileğinin gerçekleştiğini şöyle aktarmıştır:

Hıdırellezde. Sabah daha gün doğmadan karınca yuvasından toprak aldık. Onu bi bezin içine koyduk içine de bozuk para koyduk. Sonra onu mutfağa astık bereket oluyormuş işte. Bir de buzdolabı resmi çiziydim ağacın dibine. Essak biz aldık ortanca oğlum daha emeklerken buzdolabı aldık biz.

Dolayısıyla, kent merkezlerindeki kutlama mekânları yok olduğundan Hıdırellez kutlanamadığını söylemek mümkün görünmektedir. Ancak ilginç olan bir başka nokta da kaynak kişilere Hıdırellez’le ilgili bilgileri sorulduğunda hemen belleklerinin köy zamanına gitmesidir. Köyde kutladıkları Hıdırellez’i ayrıntılı biçimde belleklerinde tutmalarına karşın kent ortamında bu ritüeli tam olarak gerçekleştirememeleri yine köy kent, modern ve geleneksel paradoksu bağlamında değerlendirilebilir. Kaynak kişilerden Hasan Kırçalı şehre geldiklerinden beri hiç Hıdırellez kutlamadıklarını ama köylerinde Hıdırellez kutlandığını şöyle aktarmıştır:

Dünürün varsa, kız everiyorsan oğlan everiyorsan gelin kıza davar alır götürürsün kesersin yedirirsin. Ama senli benli Hıdırellez olmaz yani nişanlı bi gelin kızın varsa kutlarsın. Bi dağa giderler orda kutlalar işte. Ağaca dilek dileme yaparlar.

Bir başka kaynak kişi Hüsnü Yağmur ise Hıdırellez de yapılan uygulamaları şöyle aktarmıştır:

En önce kalkacağmışın. Ezandan önce şöyle bir temiz bir yere ev yapacağın. Dileğin neyse onu. Ben ev yapardım evim olsun diye. Çocuklara diploma. Dileğin neyse o ama ezandan evvel olacak. Seher zamanı. Kalkıp Allah’a yalvaracağın. Bir de giderdik komşularla hedik pişirdik. Hediğin üstünü süslerdik. Şekerle erikle yeşilliginen falan.

Kerime Ünver, Hıdırellez ile ilgili bildiklerini aktarmıştır:

Hıdırellezde gece saat sabaha karşı ev yaparlardı taşlarla dilek dilerlerdi. Bir de nişanlı olanlar kuzu getirirler kuzuyu boyar getirirler. Erkek tarafı kız tarafına koyunu süsler, davulla zurnayla koyun da önde nişanlısının evine kız tarafına doğru giderler. Hedikler pişer, yeşil erikler ikram edilir. Hıdırellezimiz var buyrun gelin derler. Saz tutan saz tutar oynarlar eğlenirler. Ertesi gün o kuzuyu alırlar bir dağın tepesine çıkarırlar, orda keserler, salıncak kurarlar, pişirirler yerler gelirler.

Ayten Diri ise köyde kutladıkları Hıdırellez’i şöyle aktarmıştır:

Hıdırellezimiz var bizim Mayıs’ın altınında Keskin’deki köyde hâlâ yapıyoruz. Allı yeşilli giyiniriz. O güne ait kıyafetlerimiz ayrı olur. Böyle bir tepeye çıkarız tüm köylü. Yumurta alırlar boyarız. O güne ait ekmeğimiz vardır. Hıdırellez Kalakay deriz. Yağlı hani kat kat yağlarsın yapılır. O günü kutsal bir gün gibi kutlarız. Sütü olmayan evlere süt veriler inekleri olanlar, kova kova süt götürürler. O gün her çeşit eğlence yaparız. İp atlarız, mendilim köşe köşe eller üstünde... çeşit çeşit oyunlar var. O günü taze gelinlerin başında o ekmeği bölerlermiş bereket olsun

diye. Ninelerim anlatırdı eskiden. O gün ev temizlemeyiz daha önce temizleriz. O gün mübarek bir gün gibi olduğu için Cuma gibi bayram gibi o yüzden o güne temizlik bırakmayız bir gün önceden yapmış oluruz.

Kaynak kişilerden Nursel Bölükbaş ise köylerinde kutlanan Hıdırellez'i şöyle aktarmıştır:

Mayıs ayında herkesten bir para toplarlardı. ona gider bir şey alırlardı. koyun kuzu paraları neye yetiyorsa. onu keserlerdi. o tekkeye giderdik. Şimdi benim elimde ne var yağ bulgur, yoğurt. Herkes ihtiyacını alırdı. düzlüğe giderdik. herkes bir ocak yakardı. orada herkes pişirirdi. kendi kızı gelirdi oğlu gelirdi. ama köylünün hepsi oraya gelirdi. kimse köyde kalmazdı. herkes pişirirdi en son para toplandı da şey alındı ya koyun. onu da büyük bir kazanda yaparlardı. ondan da herkese birer tabak dağıtırlardı. Buna hacet sofrası derdik. Hıdırellezde Hızır kamçısını vursun diye kuzuları falan çıkartırlardı yayılsın diye Bu yemekte büyükler dua okuyorlardı.

Kaynak kişilerden Zeycan Erol da eskiden Hıdırellez de üç gün oruç tuttuklarını, özellikle bekârların akşamdan Hıdırellez çöreği yiyip oruç tuttuklarını, gece gördükleri rüyada nerede su içerlerse orada evleneceğine inanıldığını aktarmıştır. Zeycan Erol Hıdırellez de yaptıkları uygulamaları da, *“eskiden un elerlermiş teste koyarlarmış Hızır gelir elini koyarmış. Şimdikilerde inanç yok ki. Ondan sonra çörek yaparlarmış küçük boncuk koyarlarmış kime çıkarsa kısmet onda olurmuş. Salıncak da kurardık”* biçiminde aktarmıştır. Kaynak kişilerin aktardıkları Hızır ve Hıdırellez hikâyelerine bakarak köyden getirilen bellekteki Hıdırellez'in canlı bir biçimde yaşadığı ancak pratik uygulamaların kent ortamında sekteye uğradığını söylemek mümkündür. Alan araştırması sırasında kaynak kişilere kent ortamında uygun mekânı bulsalar Hıdırellez kutlayıp kutlamayacakları da sorulmuştur. Bu soru karşısında çeşitli yanıtlar alınmıştır ancak bazıları büyük geleneğin küçük geleneği nasıl yuttuğunu açık biçimde ortaya çıkartmıştır. Sorulan soruya Hasan Kırçalı'nın verdiği cevap dikkat çekicidir:

Valla biz hangi âdetimizi yapabildik ki buraya gelince düzgünce, bunu yapalım. Köydeyken bizim Ziyat Yeri dediğimiz bi yer vardı biz oraya çıkardık. Yeşilin mezarların yakınındaydı. Aha buraya geldik mezarlığa gidek dedik kapıda görevli olmaz dedi. Biz de napak gecekonduda bahçedeki gül ağacına dilek diledik. Aha bak şimdi apartmandayız napacaksak, artık balkona saksıyı koyarık dilekleri.

Hasan Kırçalı'nın kurduğu cümleler açık biçimde kültürün mekânsal bağlamının önemini işaret etmektedir. Folklor üretimleri ve mekân

üzerine Öcal Oğuz'un söyledikleri bu bağlamda önemlidir. Öcal Oğuz kültür aktarımı söz konusu olduğunda ustalar ve mekânların önemini, kentleşme, teknolojik gelişme, küreselleşme gibi olguların kültürel süreklilik ve çeşitlilik konusundaki olumsuz etkileri nedeniyle daha da öne çıktığını belirtir. Oğuz'a göre kültürel süreklilik ve çeşitlilik açısından en önemli olgusal olumsuzluklar modernleşme süreçlerinde ortaya çıkmaktadır; topluluklar, gruplar ve bireyler, kültürel belleklerinin oluşup geliştiği ve kültürel üretimlerinin kuşaktan kuşağa aktarılıp yaşatıldığı ritüel mekânlarını terk ederek modern yaşamın peşinden gittikleri için geçmişle bağlarını büyük ölçüde kopararak yeni mekânlarda yeni kültürler edinmek durumunda kalmışlardır. Oğuz bu durumun kültürel devingenlik açısından doğal ancak kültürel çeşitlilik açısından vahim sonuçlar doğurduğunu; mekânını kaybeden ve icra edilmeyen eski kültürlerin yok olmaya başladığını (Oğuz, 2007: 31-32) dile getirir. Oğuz'un kültürel mekânla ilgili söyledikleri kent kültüründe Hıdırellez kutlanamamasının sonuçlarını anlatır niteliktedir. Belleğinde ve gündelik yaşam pratiklerinde pek çok geleneksel unsuru kent eşiğinde de yaşatmaya devam eden gecekondu mahallelerinde Hıdırellez'in kutlanmayışının altında da söz konusu nedenleri aramak gerekir.

SONUÇ

Halk kültürü unsurları zamansal ve mekânsal dönüşümleri takip eder. Mekân ve zaman değiştikçe kültürün icra, aktarım ve koruma biçimleri de değişir. Ancak bu, günümüzde her şeyin çok hızlı değiştiği bir dünyada takip edilmesi güç bir hal alır. Hele de söz konusu olan geleneksel yaşam biçimlerinin kent eşiğinde asılı kaldığı gecekondu bölgeleri olduğunda durum daha da belirginleşir. Gecekondu folkloru, mekân zaman ve insanı içine alan geniş bir inceleme konusudur. Gecekondular, zamansal ve mekânsal dönüşümlerin geleneksel kültürü doğrudan etkilediği yerlerdir. Ancak yapılan literatür taramalarında halk bilimcilerin gecekondu folkloruyla yeterince ilgilenmedikleri tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra gecekondularla ilgilenen diğer disiplinlerin de halk kültürünü ötekileştirici bir bakışları olduğu fark edilmiştir. Gecekondu bölgelerindeki geleneksel unsurların varlığı yoksulluk, sefalet, suç oranı, arabesk gibi kavramlarla özdeşleştirilmiştir. Oysaki halk bilimi disiplini çerçevesinden bakıldığında durum farklıdır. Sözlü kültürün, toplumsal uygulamaların, geleneksel kod ve değerlerin yaşatıldığı ve kuşaktan kuşağa melezleşerek de olsa aktarıldığı bölgeler olarak gecekonduların önemli olduğu görülmüştür. Alan araştırması sırasında “yok oldu”, “bitti”, artık geleneksel kültür yaşamıyor ya da aktarılmıyor denen bir zamanda kent sınırlarında eşikte kalmış bir bölgede geleneksel kodların hâkimiyetinde bir yaşam biçiminin sürdürüldüğünü fark etmek heyecan verici bir araştırma için vesile olmuştur.

Kitapta öncelikle halk biliminin köyden kente bağlamsal yolculuğu üzerinde durulmuştur. 1950’li yıllarda başlayan köyden kente göçle birlikte geleneksel kültürün kent sınırlarına kadar geldiği ancak eşikten içeri adımını atmadığı yapılan alan araştırması sonucunda görülmüştür. Ayrıca gecekondu bölgelerinin kentsel dönüşüm politikaları nedeniyle hızla apartmanlaştığı ve bunun sonucunda da gecekondularda yaşanan ve aktarılan geleneksel unsurların ya yok olduğu ya da melezleştiği tespit edilmiştir. Yapılan alan araştırmasında bu bağlamda tespit edilen pek çok unsur bulunmaktadır. Gecekondu mahallelerinde en belirgin olan unsurun mekân olduğu gözlenmiştir. Mekânın değişmesi hem zaman algısının melezleşmesine hem de insanın gündelik yaşam pratiklerinin değişmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla gecekondu bölgeleri evin kendisi, yapım aşamaları, mahallenin oluşumu, gecekondu bahçeleri, komşularla ilişkiler, tandır kültürü gibi gelenek-

sel kültür kodlarının aktarımın gerçekleştiği mekânlar olarak derinlemesine incelenmiştir. Alan çalışması sırasında pek çok kaynak kişinin mahallenin aslında köyleri gibi olduğunu düşündüğü gözlenmiştir. Mahalle temel olarak kentsel bir kavram olmasına karşın kaynak kişilerin mahallelerini köy olarak görmelerinin nedeni köyden kente göç ettiklerinde yaşadıkları kültürel sıkıntıyı dile getirme biçimidir. Gecekondu insanının köyün uzaklığı ve kent dışılığıyla kendi kent sınırındaki mahallesini özdeş gördüğü bu nedenle de mahalle içinde kendini güvende hissettiği fark edilmiştir. Alan araştırması yapılan gecekondu mahalleleri de öncelikle köyden kente göçen gecekondu insanı için çok önemli olan “ev”i ile kaotik görünen kent arasında bir eşik görevi gördüğü tespit edilmiştir. Gecekondu insanının mahallesinde kendini köyünde gibi hissedebilmesi için geleneksel unsurlara ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Mahallede bir arada kutlanan düğünler, bayramlar, imece ve ödünçleme kültürü bu insanların kendilerini birbirleriyle neredeyse akraba olarak görmelerini sağlamıştır. Kaynak kişilerin bazılarının bu tür bir aradılıklar yaşandıktan sonra kendilerini mahallenin bir parçası gibi hissetmesi geleneksel unsurların kimlik ve aidiyet yaratma konusundaki gücünü göstermektedir. Kendini “mahalleden biri” olarak görebilme sürecinde toplumsal uygulamaların, atalardan kalma âdetlerin ve geleneğin önemini gösteren pek çok örnekle alan araştırması sırasında karşılaşılmıştır. Kaynak kişilerin aktarımlarından köyden ilk geldiklerinde yerleştikleri mekânın kentten çok köyü anımsattığı ve bu yerleşim alanlarındaki şartların geleneksel yaşamın sürdürülmesi için uygun özellikler taşıdığı anlaşılmıştır. Omuzda taşınan sular, patika yollar ve kente çeşitli nedenlerle gelenlerin kendi evlerinin yapımında çalışmaları; geleneğin kent bağlamına taşınma çabası olarak görülmüştür. Mahalle sakinlerinin ilk geldiklerinde kendilerini köylerinde hissetmelerinin mahalleyi kendi kültürel dokularına göre yeniden inşa etmelerinde de kolaylık sağladığı düşünülmektedir. Geleneksel yaşam biçimini yansıtan gecekondu mimarisinin biçimsel olarak köy yaşamının doğa-insan ilişkisini hatırlattığı gözlenmiştir. Özellikle ayrı ayrı biçimlenen odaların, yıkılıp yeniden yapılan evlerin ve bu süreçte oluşan “kader ortaklığı”nın beraberinde “bizim mahalle” “temel komşusu” gibi gecekondu jargonunu da oluşturduğu görülmüştür. Fiziksel sorunlar bir yaşam biçimini şekillendirirken yabancı bir mekânda aynı olma duygusunu da beraberinde getirmektedir. Gecekondu mahallelerinin ilk kurulduğu zamanlarda evlerde su olmadığından mahalle çeşmelerinin işlevsel olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Çeşme ve çeşme başı hikâyelerinin Türk kültüründe her zaman yer bulduğu bilinir. Gecekonduya yaşayan kadınlar tıpkı köydeki gibi çeşme başlarında toplanıp sohbet etmişler, orada sosyalleşmişler ve sohbet imkânı bulmuşlardır. Ancak zamanla kent olanaklarının gecekondu mahallelerine ulaşmasının ardından çeşme başı sohbetlerinin sona erdiği kaynak kişi-

ler tarafından aktarılmıştır. Mekân bu açıdan değerlendirildiğinde kent sınırında da olsa gecekondulu kültürünün folklorik sürekliliği devam ettirdiği gözlenmiştir. Başka bir ifadeyle geleneksel yaşam biçimlerinin kentin eşliğindeki gecekonduları, geçiş ritüellerinin, toplumsal uygulamaların, kutlamaların mekânına dönüştürdüğünü görmek mümkündür.

Alan araştırmasında geleneksel imece ve ödünçleme isteminin hâlâ canlı bir biçimde varlığını sürdürdüğü gözlenmiştir. Köy hayatının önemli bir olgusu olan imece ve ödünçleme her şeyin karşılıklı ve mad-di bir değerle ölçüldüğü modern kent hayatı için yabancısıdır. Dolayısıyla bu değerlerin kent sınırlarındaki varlığı kentte yok sayılmıştır. Bu da küçük geleneğin büyük gelenek tarafından ötekileştirildiği anlamına gelmektedir. Gecekondulu yapım tekniğinin geleneksel mimariden etkilendiği ancak bu etkileşimin apartman mimarisinde uygulanmadığı da gözlenmiştir. Apartman mimarisinde geleneksel insanların bilgisi görmezden gelinerek modern mimarinin tercih edilmesi pek çok geleneksel kültür unsurunun da yok olmasına neden olmuştur.

Araştırma sonucunda gecekondulu yaşamının önemli bir parçasının da bahçeler olduğu tespit edilmiştir. Bahçeler gecekondulu bölgelerinde yarı kamusal alanlar olarak son derece önemli bir sosyalleşme mekânıdır. Gecekonduların yapım aşamalarındaki ortak yaşam fikri yine geleneksel yaşam biçiminin izlerinin sürülebileceği bahçe kullanımında da karşımıza çıkar. Gecekondudan apartmana taşınan mahalle sakinleri daireye taşındıklarında en çok bahçelerindeki yaşam biçimlerini özlediklerini bahçenin yerini alan balkonun onlar için yeterince işlevsel olmadığını söylemişlerdir. Çoğu kaynak kişi bahçede komşularla bir araya gelmeyi özlediğini ve bu nedenle hâlâ apartmanın bahçesine yaptıkları kamelyalarda ya da apartman kapılarının önlerinde komşularla birlikte oturduklarını belirtmişlerdir. Bahçe, gecekondulu yaşamı için komşularla toplanılan, sohbetler edilen, mangal yakılan bir mekân olmasının yanı sıra ramazanlarda komşularla birlikte yapılan iftarların ve sahurların, kurban kesimi, düğünler, asker uğurlama gibi önemli sosyal olayların da sahnesidir. Kaynak kişiler kurbanlarını bahçelerinde kestiklerini ve ortak oldukları komşularla birlikte erkenden bahçede toplandıklarını ancak apartmana taşındıklarında kurbanlarını kesmek için başka mekânlara gitmek zorunda kaldıklarını belirtmişlerdir. Bu durum çağdaş kente giremeyen bir başka geleneksel ögenin 2014 yılında kent sınırlarında yaşatılmaya çalışıldığının da önemli bir göstergesi olarak yorumlanmıştır. Bahçenin diğer bir işlevi ise bireyin yaşamındaki önemli değişikliklerin sosyal çevreyle paylaşıldığı geçiş ritüellerine sahne olmasıdır. Alan çalışması sırasında gidilen evlerde düğünlerin genellikle bahçede yapıldığı gözlenmiştir ayrıca asker uğurlama, kırk yemeği verme gibi önemli geleneklerin burada yapıldığına tanıklık edilmiştir.

Gecekondu insanı için asıl zorlayıcı olanın köyden kente göçmek değil gecekondu apartmana taşınmak olduğu söylenebilir. Gecekondu mahallelerinin günden güne apartmanlaşması bir anlamda gecekondu insanı için eşğin geçilmesi anlamındadır. Söz konusu eşik, geleneksel ile modern arasında köyle kent arasındaki eşiktir ve bu eşğin geçilmesiyle birlikte pek çok kültürel pratiğin melezleşeceği ya da unutulacağı açıktır. Gecekondu yaşamı için başat bir unsur da yine kökleri çok eskilere uzanan tandır kültürüdür. Yapılan araştırmada tandırın, da bahçe gibi bir sosyalleşme mekânı olduğu görülmüştür. Kadınlara ait bir mekân olan tandırın yapım aşamasında erkek ve kadınların birlikte çalıştıkları görülmüştür. Köyden kente göç eden gecekondu sakinlerinin evlerini tamamladıktan sonra genelde ilk olarak inşa ettikleri yapı tandırdır. Geleneksel kültürde de önemli bir yeri olan tandır, çok uzun zamandır folklorun da üretim, aktarım ve tüketim mekânlarından biri olmuştur. Tandır, genelde kadınlara ait bir mekân olsa bile erkekler, çocuklar ve yaşlılar için de önemlidir. Elbette daha çok kadınlar tıpkı köydeki gibi bir araya gelerek tandırda ekmek yapmakta ve bu bir araya gelişler, tandırı kadınların sosyalleştiği ve mutfak konusunda deneyim kazandıkları da bir bağlama dönüştürmektedir. Tandırın, kadınlar için hem gündelik yaşama dair pratik bilgilerin paylaşıldığı hem aile yaşantılarının konuşulduğu hem de birbirlerinden akıl aldıkları bir merkez konumunda olduğu söylenebilir. Tandırın kendine has bir hiyerarşisi ve kurallar dizgesi olduğu da açıktır. Tandır başında kadınların kendi aralarında geliştirdikleri belli bir kod sistemi ve jargon bulunur. Tandır zamanı çok özeldir. Özellikle market ekmeğini beğenmeyen gecekondu kadınlar, ekmek yapmadan duramadıklarını, gerekirse daha uzak bir mahalledeki tandıra giderek orda ekmeklerini yaptıklarını, apartmana taşınınca en çok bunun sıkıntısını çeceklerini sıkça dile getirmişlerdir. Parçalı biçimde yaptıkları evlerine yer olduğunda mutlaka tandır ekledikleri alan çalışması boyunca da gözlenmiştir. Hatta gecekonduları yıkılsa bile tandırılarını bir süre daha yıktırmayan ailelere de rastlanmıştır. Ödünçleme sisteminin mahallelinin kendi arasındaki dayanışma ve bir aradalık duygusunu geliştirerek bir aidiyet duygusu yaratılmasına katkı sağladığı görülmüştür. Gecekondu apartmana taşınan kadınların en çok yakındıkları yoksunluklardan biri de bu nedenle tandırdan mahrum kalmaktır. Sonuçta tandırın tüm mahalleli için ortak bir kullanım alanı olduğu ve dolayısıyla geleneksel bir öge etrafında yaşam alanına dair bir kimlik ve aidiyet duygusu yarattığı görülür. Tandır köy ortamından kent sınırına taşındığında da, tıpkı köydeki gibi yalnızca ekmek yapılan bir alan değil, genç kadınların ve daha tecrübeli olanların bilgi ve deneyimlerini paylaştıkları, sohbetlerin yapıldığı ve yaşamın paylaşıldığı ortak alanlar olarak varlığını sürdürmüştür. Bir mekân olarak tandır sözlü kültür ürünlerinin de üretildiği, yaşatıldığı ve aktarıldığı bir mekân olarak karşımıza çıkar. Tandır başında ekmekle ilgili pek çok özlü söz üretilmiştir. Örneğin ek-

meği güzel yapanlar için *“ekmekçiye ekmekçiye ver bir ekmekçi de üste ver”* denilir. Güzel ekmek ve güzel gelin kavramı özdeştir, bunun için *“ekmek peziden kız yazıdan”* denir. Kaynak kişiler, tandırla ve ekmek yapımı ile ilgili daha pek çok söyleyişi aktarmışlardır. Bunlardan bazıları, ekmek sacın üstünde kabarırsa *“ambarın dolacak”* denmesi, pezinin altı açık kalırsa *“ölünce ağzın açık kalır”*, hamuru yoğurup pezi aldıktan sonra o peziden küçük bir parça hamur artarsa *“horantan artacak”*, pezinin biri büyük biri küçük alınırsa *“dostunu düşmanını bilmiyorsun”*, peziyi güzel alırsan ikisi de aynı dengede olursa *“elin terazi gibi hiç yalanın yokmuş”*, eğer edicilerden biri iki kez üst üste saca ekmek gönderirse diğer ediciye *“gördün mü seni değirmenciye öptürdüm”* gibi her biri kültür kodlarını taşıyan özlü sözlerdir.

Köy evinden gecekonduya oradan da apartmana taşınan insanların, gündelik yaşam pratiklerini dolayısıyla da kültür kodlarını da yeni taşındıkları mekânlara adapte etmek durumunda kaldıkları görülmüştür. Bu adaptasyon sürecinde ilk zamanlar şikâyet edilmiş ancak bir süre sonra bu yeni yaşam biçimi sıradanlaşarak bir nostalji unsuruna dönüştürülmüştür. Söz konusu nostaljinin geleneksel ritüel ve uygulamaları zamana bağlı olarak melezleştirdiği de tespit edilmiştir.

Sonuçta bir mekân olarak gecekondu bölgelerinde zamana ve kent merkezinin eşikteki bu bölgelere yaklaşmasına bağlı olarak geleneksel kültürün yaşatıldığı ve kuşaktan kuşağa aktarıldığı tespit edilmiştir. Ancak gecekondu kültürünün mekânsal olarak yok edilmesiyle birlikte bu zamana kadar kent eşiğinde direnmiş geleneksel kültürün apartman yaşamında ne derece sürdürülebileceği tartışılması gereken bir konu olarak halk bilimcileri beklemektedir. Bu bağlamda zamanın değişiminin mekânsal dönüşümü tetiklediği dolayısıyla da insanın geleneksel kültürü yaşama biçiminin de buna bağlı olarak farklılaştığını söylemek mümkündür.

Zaman gecekondu mahallelerinde döngüsel bir algıyla geçer. Geleneksel ve modern yaşamın birbirinden farklı zaman anlayışları olduğu açıktır. Köy ve kentin zamanının farklı işlemesi gecekondu insanın zaman algısını melezleştirmiştir. Gecekondu insanının zamanı düz çizgisel zaman ve döngüsel zaman arasında sıkışır ve birbirine karışır. Bu sıkışma ve karışma hâli modern zamanla geleneksel zamanı harmanlayarak bir melez zaman algısı yaratır. Köy ve kent arasında kalan bir ara mekân, bir eşik olan gecekondunun zaman akışı bu melezleşmeye daha yatkındır. Bu durumda kitapta kültürün melezleşmesi gibi zamanın da melezleştiği ve bu melezleşmenin gecekondu yaşamındaki toplumsal uygulamaları ve ritüelleri de değiştirdiği tespit edilmiştir. Gecekonduda kadınların, çocukların ve erkeklerin zaman algısının kentle temas ediş biçimlerine göre farklılaştığı görülmüştür.

Kitapta, alan çalışmasından elde edilen verilere dayanılarak zaman kavramına üç boyuttan yaklaşılmıştır. İlk olarak gecekondlu insanın belleğinde geçmişin bir izi ya da geçmişe duyulan bir özlem olarak duran nostaljik zaman algısı kaynak kişilerin anlattıkları köy hikâyeleri üzerinden çözümlenmiştir. Ardından kent eşiğinde duran gecekondlu yaşamının döngüsellliği geçiş ritüelleri ve doğa zamanı üzerinden okunmuştur. Üçüncü olarak ise modernizmin düz çizgisel zamanı içinde yaşayan kentin ve teknolojik gelişmelerin zaman içinde gecekondudaki geleneksel pratikleri ve kültürün kuşaktan kuşağa aktarımını nasıl etkilediği ele alınmıştır. Her üç boyutta da zamanın gündelik yaşam pratiklerini melezleştirdiği tespit edilmiştir.

Geleneksel unsurlar bir yandan zamana karşı direniyor gibi görünse-ler de her dönemde çeşitli dinamiklerin etkisiyle melezleşirler. Aslında bu melezleşme bir anlamada da geleneğin sürdürülmesinin meşru hâli gibidir. Bu nedenle gecekondlu bölgelerinde izlenen ritüel melezleşmesi geleneğin sürdürülebilirliğini de sağlamıştır denebilir. Gecekonduda gelenek bir yandan yüzyıllara direniyor gibi dururken diğer yandan hızlı bir dönüşümün telaşını kent zamanına uydurmaya çalışır. İşte alan çalışması sırasında tam da bu telaşın seyri gözlenmiştir. Modern kimlik inşasında geleneksel geçiş ritüelleri yavaş yavaş önemini yitirmekte ve yerini modern kimlik inşası için gereken yeni ritüellere bırakmaktadır. Ancak hâlâ kentten farklı bir zaman algısıyla yaşayan gecekondlu insanı için doğum, ölüm, evlilik, askerlik gibi geleneksel geçiş ritüellerinin pek çoğunun topluluğun bir parçasına dönüşebilmek ve kabul görmek için gerekli olduğu tespit edilmiştir. Alan araştırması yapılan gecekondlu bölgelerinde hâlâ pek çok geleneksel uygulamanın canlı bir biçimde sürdürüldüğü ve kuşaktan kuşağa aktarıldığına tanık olunmuştur. Gecekondlu insanı için evlilik, doğum ölüm, askere gitme gibi uygulamalar hem bir araya gelme hem de eşiğin geçilmesi için yapılan uygulamalardır. Gecekondlu insanı için evli olmak, askere gitmiş olmak, çocuk sahibi olmak kent insanı için olduğundan çok daha fazla geleneksel uygulama içerir. Mekânsal ve zamansal değişimlere bağlı olarak erginleme biçimleri de ona bağlı yapılan uygulamalar da değişmektedir. Yapılan çalışmada öncelikle doğum, beşik görme, evlenme, duvak açma, sünnet, asker uğurlama ve ölümle ilgili uygulamalar tespit edilmiş ve bunların zamana bağlı dönüşümlerinin melezleştirdiği tespit edilmiştir. Yapılan çalışmada gecekondlu mahallelerinde hâlihazırda kırklama, diş hediği, duvak açma, damat giydirme, sünnet, askere uğurlama, ölü gömme gibi önemli erginleme süreçlerinin titizlikle takip edildiği gözlenmiştir. Ayrıca al, alkarısı, alkızı, almız, albış, abası gibi adlarla anılan bir ruhun yeni doğum yapmış kadınlara musallat olduğuna ve ciğerlerini sökerek bir suya çalıp yediğine dair inanışlarla ilişkili olarak anlatılan efsanelerin gecekondlu insanının

gündelik yaşamında hâlâ varlığını sürdürdüğü gözlenmiştir. Al basması ve al kızlarına kent ortamında ya da kentin medya, internet, sinema, sanat, edebîyat gibi kültür tüketim bağlamlarında pek az karşılaşılmasına karşın gecekondu bölgelerinde son kuşaklar dâhil bu olgunun son derece canlı bir biçimde yaşatıldığını görmek şaşırtıcı olmuştur. Yapılan alan çalışmasında kadınlar arasında al basmasına karşı hâlâ sıkı önlemlerin alındığı gözlenmiştir. Üstelik Alkarısı inancı ve buna bağlı gelişen pratiklerin çoğu bugün ikinci kuşak genç gecekondu sakinlerinde de canlı bir biçimde yaşamaktadır. Görüşme yapılan gecekondu kadınları genellikle doğumdan sonra bebeğin beşiğine ve anneye kırmızı bir bez -kendi deyimleriyle çaput- bağlamakta, lohusayı yalnız bırakmamaya dikkat etmekte, yalnız kalacaklarsa da eşlerinin ceketlerini yanlarına almakta, yastıklarının altına iğne veya bıçak koymaktadırlar. Oldukça arkaik kökenleri bulunan ve al kültü, demir kültü gibi pek çok bağlamda çözümlenebilecek bu uygulamaların günümüzde kent sınırlarında bu denli canlı olması halk inançlarının her türlü ötekileştirme ve hurafeleştirme hareketlerine karşın hâlâ sürdürülüyor olmaları geleneğin gücünü görmek anlamında önemli görülmüştür. Kadınların kendi başlarına gelsin ya da gelmesin korumayı meşrulaştıran ve garantileyen bu hikâyeyi kuşaktan kuşağa aktardıkları tespit edilmiştir. Bu yolla kadınların kent eşiğinde doğum zamanının da döngüsellliğini korudukları gözlenmiştir. Modern tıbbın gereklerini yerine getirip düz çizgisel zamanda hareket edebilmelerine karşın bu anlatıyı koruyarak döngüsel zamanın kapılarını da kapatmadıkları söylenebilir. Bu da yapılan çalışmada görüşülen kaynak kişilerin birer gecekondu sakini olarak melez bir zaman algısında yaşadıklarını göstermiştir. Bunun dışında doğdu görme, kırklama, duvak açma gibi erginleme ritüellerinin de sürdürüldüğü tespit edilmiştir. Askerlikle ilgili geleneksel uygulamaların gecekondu mahallelerinde uygulanmaya devam ettiği ve bu uygulamalar etrafında da sözlü kültür ürünlerinin kullanıldığı tespit edilmiştir. Askerliğe benzer biçimde düğünle ilgili pek çok geleneksel unsurun da gecekondu bölgelerinde uygulandığı tespit edilmiştir. Ayrıca apartmana taşınmakta birlikte sözü edilen pek çok uygulamanın bir kez daha dönüşmek ya da terk edilmek zorunda kaldığı tespit edilmiştir. Gecekondu yaşamını dönüştürenin yalnızca mekânsal dönüşüm olmadığı teknolojik gelişmeler, medya ve internetin de bu değişimde önemli rolü olduğu tespit edilmiştir.

Zaman ve mekânın ana aktörünün insan olduğu düşünüldüğünde insanı oluşturan dinamikler de öne çıkar. Bu bağlamda yapılan alan araştırmasında sözlü kültür ürünleri, insanın şifa bulmak, huzur bulmak üzere gerçekleştirdiği toplumsal uygulamalar insan başlığı altında değerlendirilmiştir. Bunun nedeni sözlü kültürün doğayı, mekânı, zamanı hikâyeye ettiği gibi insanların gündelik yaşam hikâyelerini de barındırmasıdır. Ge-

leneksel kodlarla örülmüş öz yaşam öyküleri anonimleşerek kimi zaman efsaneleşir, kimi zaman bir türküye, masala, bilmeceye, atasözüne yerleşir. Kimi zaman da şifalanmak için bir duaya ya da ritüele dönüşür. Dolayısıyla sözlü kültür ürünlerinin özünde insanın hikâyesini anlattığı söylenebilir. Sözlü anlatılar ve ritüellerin bireyin toplum içine karışan yanı olduğu düşünülmektedir. Özellikle de sözlü kültür ürünlerinin icracıları ve icra ortamları sözü biçimlendirir. Masalcı masalını içinde bulunduğu bağlama göre anlatır. Hayal ürünü, gerçek dışı denen masal bile dikkatli okunduğunda insanın gündelik yaşamına, taşıdığı ve aktardığı geleneksel bilgiye ait önemli ipuçları barındırır. Sözle birleşen ritüel boyutu ise kültür kodunun kuşaktan kuşağa aktarımında vazgeçilmezdir. Bu nedenle kitapta, alan araştırmasının yürütüldüğü gecekondan mahallelerinde hâlihazırda yaşayan, aktarılan ve belleklerde saklanan sözlü kültür ürünleri ve şifacılıkla ilgili geleneksel bilgi birikimi insan başlığı altında ele alınmış ve her biri insana dair alt başlıklar olarak yorumlanmıştır.

Bu nedenle öncelikle özyaşam öyküleriyle dikkatleri çeken kimi bireylerin hikâyeleri kendi ağızlarından anlattıkları biçimleri referans alınarak değerlendirilmiştir. Ardından gecekondan yaşamı için önemli bir dinamik olan geleneksel şifacılık ve halk hekimliği uygulamaları yine bireylerin hem şifa veren hem de alan olarak hafızalarında tutukları yaşam deneyimleri dikkate alınarak çözümlenmiştir. Bu çözümler sonucunda sözü edilen tüm alanlardaki melezleşme eğilimleri gözlenmiş ve öncelikle köyden kente göçle ardından da gecekondudan apartmana taşınmakla birlikte geleneksel unsurların dönüştüğü tespit edilmiştir. Bu dönüşümün geleneksel kültür kodlarını kent kültürüyle melezlediği görülmüştür.

Sonuç olarak geleneksel kültürün 1950'lerden itibaren kent eşiğinde beklediği beklerken de melezleştiği görülmüştür. Geleneksel kültürdeki bu melezleşme her zaman olumsuz bir gelişme olarak ele alınmamıştır. Aksine melezleşme çoğu zaman kültürel sürekliliği sağlayan önemli bir dinamik olarak görülmüştür. Yıllarca kent eşiğinde geleneksel kültürü yaşatan ve aktaran mekânlar olarak gecekonduların görmezden gelindiği fark edilmiştir. Halk bilimsel bir araştırma için son derece zengin veri içeren bu bölgeler son yıllarda kentsel dönüşümle birlikte bir kez daha değişmektedir. Kent eşiğinden yıllardır adımını kente doğru atamamış olan geleneksel kültür gecekonduların apartmanlaşmasıyla birlikte bir başka forma evirilmektedir. Bu yeni formlar da halk bilimcilerin inceleme alanlarından biri olarak görülmeli ve bundan sonraki çalışmalar bu dönüşümle birlikte geleneksel kültürün yaşama, tüketim ve aktarım ortamlarını incelemelidir. Kültürel mirasın korunması ve kuşaktan kuşağa aktarılması bugün uluslararası toplum tarafından da teşvik edilmektedir. Bu nedenle kent eşiğindeki gecekondan apartmana dönüşteki geleneksel unsurlar değerlendirilmelidir.

KAYNAKLAR

- Acıpayamlı, Orhan. *Türkiye’de Doğumla İlgili Âdet Ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay., 1961.
- Acıpayamlı, Orhan. “Anadolu’da Nazarla İlgili Âdet Ve İnanmalar”. *Ankara Üniversitesi Dtcf Dergisi* 1-2, 1962:1-40.
- Akbal Süalp, Z. Tül; Güneş, Aslı (Ed.). *Taşrada Var Bir Zaman*. İstanbul: Çitlembik Yayınları, 2010.
- Akşeker, Semih; Aktaş, Cihan Vd. *Milyonluk Manzara. Kentsel Dönüşümün Resimleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Akşit, Bahattin. *Köy, Kasaba ve Kentlerde Toplumsal Değişme*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1985.
- Alangu, Tahir. *Türkiye Folkloru El Kitabı*. İstanbul: Adam Yayıncılık, 1983.
- Altıntaş, Betül. *Mendile, Simite, Boyaya, Çöpe... Ankara Sokaklarında Çalışan Çocuklar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Altınıldız Artun, Nur. (Der). *Sürrealizm Mimarlık*. İstanbul: İletişim, 2014.
- Altuntek, Serpil. *Yerlinin Bakışı Etnografya: Kuram Ve Yöntem*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2009.
- Alver, Köksal. (Ed.) *Kent Sosyolojisi*. Ankara: Hece Yayınları, 2012.
- Artun, Erman. “Halk Kültürlerinin Gelecek Kuşaklara Taşınması”. *Kocaeli: Halk Kültürlerini Koruma-Yaşatma Ve Geleceğe Aktarma Uluslararası Sempozyumu*, 2005.
- Artun, Erman. “Tekirdağ Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri Doğum, Evlenme, Ölüm”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, Sayı 9, 1998.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Ayata, Sencer; Ayşe Güneş-Ayata. *Konut, Komşuluk Ve Kent Kültürü*, Ankara: Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı Konut Araştırmaları Dizisi, 1996.
- Aytaç, Ömer; Süleyman İlhan. *Kentsel Yoksulluğu Yeniden Düşünmek*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2013.
- Bachelard, Gaston. *Uzamanın Poetikası*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2008.
- Bal, Gülsen (Ed.). *Türkiye’de Dün-Bugün Dönüşümleri*. İstanbul: Kitap Yay., 2008.
- Bali, Rifat N. *Tarz-I Hayat’tan Life Style’a Yeni Seçkinler, Yeni Mekânlar, Yeni Yaşamlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

- Bascom, William. "Folklorun Dört İşlevi". Çev. Ferya Çalış. *Halk Biliminde Kuramlar Ve Yaklaşımlar 2*. Ed. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır. Ankara: Gele-
neksel Yayıncılık, 2010.
- Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu. *Türk Ailesinin Yaşadığı Mekânlara/ Konutlara İlişkin Eğilimler*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1999.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. Çev. Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Bayındırlık Ve İskân Bakanlığı. *Kentsel Yoksulluk, Göç Ve Sosyal Politikalar Kom-
yonu Raporu*. Ankara: Kentleşme Şûrası, 2009.
- Begel, Egon Ernest. "Kentlerin Doğuşu". *Cogito*, 8, 1996: 7-17.
- Bektaş, Cengiz. "Kenti Savunmak/Kentli Olmak". *Cogito*, 8, 1996: 91-97.
- Bennett, Andy. *Kültür ve Gündelik Hayat*. Çev. Nagehan Tokdoğan, Burcu Şenel, Umut Yener Kara. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- Bertram, Carel. *Türk Evini Hayal Etmek Eve Dair Kolektif Düşler*. Çev. Mehmet Ratip. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Bilgin, Nuri. *Eşya ve İnsan*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1991.
- Bilgin, Vedat. *Türkiye'de Değişimin Dinamikleri Köylülükten Çıkış Yolları*. Ankara: Binyıl Yayınevi, 2009.
- Birkalan, Hande. *Homemaking And Story Telling in a Gecekondu in Istanbul*. İndi-
ana Üniversitesi Folklor Enstitüsü Doktora Tezi, 1999.
- Blank, Trevor J (Ed.). *Folklore And The Internet: Vernacular Expression İn A Digital
World*. Utah: All Usu Press Publications, 2009.
- Bookchin, Murray. *Kentsiz Kentleşme Yurttaşlığın Yükselişi Ve Çöküşü*. Çev. Burak
Özyalçın. İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2014.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1973.
- Bora, Tanıl (Der). *Taşraya Bakmak*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Bourse, Michel. *Mezleliğe Övgü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009.
- Boym, Svetlana. *Nostaljinin Geleceği*. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Brenner, Neil; Marcuse, Peter. (Der.) *Kâr İçin Değil Halk İçin Eleştirel Kent Teori-
si Ve Kent Hakkı*. Çev. Ali Yağız Şen. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014.
- Burke, Peter; Burunner, Roy. "Jargon Kavramı Hakkında". Çev. Kerim Demirci. *Millî Folklor*. 2004, Sayı 61, 185-86.
- Burke, Peter. *Kültürel Melezlik*. Çev. Mustafa Topal. İstanbul: Asur Yayınları, 2011.
- Campbell, Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.
- Cantek, Levent. *Şehre Göçen Eşek: Popüler Kültür Mizah Ve Tarih*. İstanbul: İleti-
şim Yayınları, 2011.
- _____. *Cumhuriyetin Buluş Çağı Gündelik Yaşama Dair Tartışmalar (1945-1950)*.
İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

- Cantek Şenol, Funda. *Yabanlar Ve Yerliler, Başkent Olma Sürecinde Ankara*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- . (Der) *Kenarın Kitabı "Ara"da Kalmak Çeperde Yaşamak*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Cantek Şenol, Funda ve Elif Akşit. "Kadınların Kuşaklar ve Sınıflar Arası Bilgi Aktarımları. Pelin Özer-Serpil Sancar (der.) *Birkaç Arpa Boyu: 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan* içinde. İstanbul: YKY Yayınları, 2011. (s. 535-569).
- Certeau D., Michel; Luce Giard, Pierre Mayol. *Gündelik Hayatın Keşfi I-II*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009.
- Christopher Dole, *Seküler Yaşam Ve Şifacılık Modern Türkiye'de Kayıp Ve Adanmışlık*. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Claude, Levi-Strauss. *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Clifford, Geertz. *Yerel Bilgi*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.
- Clifford, Geertz. *Kültürlerin Yorumlanması*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- Connerton, Paul. *Modernite Nasıl Unutturur*. Çev. Kübra Kelebekoğlu. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2011.
- Connerton, Paul. *Toplumlar Nasıl Anımsar?* Çev. Alâeddin Şenel. İstanbul: Ayrintı Yayınları, 1999.
- Corbusier, Le. *Şehircilik*. Çev. Pelin Katos. İstanbul: Daimon Yayınları, 2014.
- Coulon, Alain. *Etnometodoloji*. Çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Küre Yayınları, 2010.
- Çakır, Mukadder. *Görsel Kültür Ve Küresel Kitle Kültürü*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2014.
- Çavuşoğlu, Erbatır. *Türkiye Kentleşmesinin Toplumsal Arkeolojisi*. İstanbul: Ayrintı Yayınları, 2014.
- Çevirme, Hülya-Ayşe Sayan. "Alkarısı İnanmaları Ve Bilim". *Millî Folklor*. S. 65, 2005: 67-72.
- Çıblak, Nilgün, "Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnancı Ve Bunlara Bağlı Uygulamalar", *Türklük Bilimi Araştırmaları (Tübar)*, S.15, 2004: 103-125.
- Çıblak, Nilgün. "Kent Kültürünün Tanıtımında Yöresel Tatların Önemi: Mersin Halk Kültüründeki Tantuni, Kerebiç Ve Cezerye Örneği", *Eskişehir: 8. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi*, 24-27 Ekim 2013.
- Çıblak, Nilgün. "Mersin'de Doğumla İlgili Adetlerin Halk Hekimliği Açısından İncelenmesi". *Lokman Hekim Journal*, Sayı 1, 2011.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Abc'si*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999.
- D. King, Anthony. "Çeperlerin Merkeze Dahil Edilmesi". *Cogito*, 8, 1996: 193-211.
- Davis, Mike. *Gecekondu Gezegeni*. Çev. Gürol Koca. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

- Davison, Andrew. *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Demir, Necati vd. “Türk Kültüründe Destan Ve Battal Gazi Destanı”, *Turkish Studies / Türkoloji Dergisi*, 1, 2006: 97-139.
- Demirtaş, Neslihan. *Critical Moments Of Social Spatialization In The Neighborhood: An Alternative Reading Of The Mainstream Gecekondu History*. Ankara: Bilkent Üniversitesi Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Bölümü Basılmamış Doktora Tezi, 2007.
- Derin Öncel, Ayşe. *Apartman Galata’da Yeni Bir Konut Tipi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.
- Dorson, Richard. “Is There A Folk In The City?” *Journal Of American Folklore*, 83,1970:185-216.
- Duben, Alan. *Kent Aile Tarihi*. Çev. Leyla Şimşek. İstanbul: İletişim, 2002.
- Dundes, Alan. “Halk Kimdir?”. Çev. Metin Ekici. *Halk Biliminde Kuramlar Ve Yaklaşımlar 1*. Ed. Gülin Ögüt Eker Vd. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2006.
- Dundes, Alan. “Folklor Nedir?”. Çev. Gülay Aydın. *Halkbiliminde Kuramlar Ve Yaklaşımlar 2*. Ed. M. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır. Ankara: Geleneksel Yayıncılık: 2010.
- Dundes, Alan. “Wet And Dry, The Evil Eye: An Essay In Indo-European And Semitic Worldview.” *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1980: 93-133; The Evil Eye A Casebook. Ed. A. Dundes. New York: Garland Publishing, 1981: 257-312 ([Http://Iscte.Pt/~Fgvs/Dundes%20wet.Pdf](http://Iscte.Pt/~Fgvs/Dundes%20wet.Pdf)).
- Duymaz, Ali. “Destan Ve Halk Hikâyelerinde “Akın” Dan “Gurbet” E Göç”, *Halk Kültüründe Göç Uluslararası Sempozyumu*, 28-31 Mayıs 2010, Balıkesir.
- Eiguer, Alberto. *Evin Bilinçdışı*. Çev. Perge Akgün. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2013.
- Ekici, Metin. “Halk, Halk Bilimi ve Halk Bilgisi Üzerine Bir Deneme”. *Millî Folklor*. 45, 2000: 2-5.
- Ekici, Metin; Pınar Fedakar. “Gelenek, Aktarma, Dönüşüm Ve Kültür Endüstrisi Bağlamında Nazar ve Nazar Boncuğu”. *Millî Folklor*, 101, 2014: 40-50.
- Ekici, Metin. “Geleneksel Kültürü Güncellemek Üzerine Bir Değerlendirme.” *Millî Folklor*, 80, 2008: 33-38.
- Ekici, Metin. *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2007.
- Ekici, Metin. “Halk Bilim Araştırmalarında Üçüncü Boyut” *TÜBAR-XVI-/2004-Güz:13-20*.
- Elçin, Şükrü. *Halk Edebîyatına Giriş*, Ankar: Akçağ Yayınları, 2004.
- Eliade, Mircea. *Rites And Symbols Of Initiation. The Mysteries Of The Brith And Rebirth*. Nev York: Harpercollins Publisher, 1994.
- Eliade, Mircae. *Şamanizm*. (Çev. İsmet Birkan). İstanbul: İmge Yayınları, 2006.

- Eliade, Mircea. *Ebedi Dönüş Mitosu*. Çev. Ümit Altuğ. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1994.
- Elkind, David. *Oyunun Gücü*. Çev. Demet Erol Öngen. Ankara: İmge Kitabevi. 2011.
- Erder, Sema. *İstanbul'a Bir Kent Kondu Ümraniye*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Ergül, Hakan. (Der.) *Sahanın Sesleri İletişim Araştırmalarında Etnografik Yöntem*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Erdoğan Saraçoğlu, "Kıbrıs'ta Doğumla İlgili Gelenek-Görenek Ve İnançlar, "III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, C. IV. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1987.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı 1*. Ankara: TDK Yayınları, 2008.
- Erman, Tahire. "Kentin Kıyısında Kadın Olmak Gecekondu'dan Toki Kentsel Dönüşüm Sitesine Geçişte Kadın Deneyimleri". *Kenarın Kitabı "Ara"da Kalmak Çeperde Yaşamak*. Der. Funda Şenol Cantek. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Ersoy, Ruhi. "Şehirleşme-Halk Kültürü İkiliminde Sorunlar ve Bazı Çözüm Önerileri". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 20, 2006: 233-238.
- Ertabur, Çavuşoğlu. *Türkiye Kentleşmesinin Toplumsal Arkeolojisi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Friedman, Jonathan. *Cultural Identity And Global Process*. Londra: Sage. 1994.
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Yayınevi, 2000.
- Garfinkel, Harold. *Etnometodolojide Araştırmalar*. Çev. Ümit Tatlıcan. Ankara: Heretik Yayınları, 2014.
- Gennep, Arnold Van. *Rites Of Passage*. Chicago: University Of Chicago Press, 1992.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. Çev. Ersin Kuşdil. Ankara: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Goffman, Erving. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. Çev. Barış Cezar. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Gökalp, Emre; İncilay Cangöz; Ergül, Hakan. "Medya Ne Ki... Her Şey Yalan!" *Kent Yoksullarının Günlük Yaşamında Medya*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Göktürk, Deniz; Soysal, Levent; Türel, İpek. *İstanbul Nereye? Küresel Kent, Kültür, Avrupa*. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Göregenli, Melek. *Çevre Psikolojisi İnsan Mekân İlişkileri*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Görmez, Kemal. *Bir Metropol Kent Ankara Sosyal Yapı-Kimlik-Yaşam*. Ankara: Odak Yayınevi, 2004.

- Griffiths, Jay. *Tik Tak Zamana Kaçamak Bir Bakış*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Gurallar Yeşilkaya, Neşe. *Halkevleri İdeoloji Ve Mimarlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Gülensoy, Tuncer. *Manas Destanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Güllüoğlu, Özlem. (Ed.) *İletişim Bilimlerinde Araştırma Yöntemleri Görsel Metin Çözümleme*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2012.
- Gürbilek, Nurdan. *Vitrinde Yaşamak 1980'lerin Kültürel İklimi*. İstanbul: Metis Yayınları, 1992.
- Gürkaynak, İ., "Çocuklar, Çevreler, Eviçleri", Konut, E. (Ed.). *Diğerlerinin Konut Sorunları*, Ankara: Mimarlar Odası Yayınları, 1996: 423-430.
- Gürsoy Naskalı, Emine (Ed.). *Ekmek Kitabı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2014.
- Hart, Kimberly. *Modernliği Dokumak. Bir Batı Anadolu Köyünde Hayat, Aşk, Emek*. Çev. Elçin Gen. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Harvey, David. *Sosyal Adalet ve Şehir*. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- Helle, Hans Jürgen. "Kentleşmiş İnsan", Çev. Zeynep Aygen, *Cogito*, 8, 1996.
- Hortaçsu, Nuran. *Zamanda Aile, Ailede Zaman*. Ankara: İmge Kitabevi, 2015.
- Huizinga, Johan. *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Işık, Oğuz Ve Pınarcıoğlu, Merih. *Nöbetleşe Yoksulluk Sultanbeyli Örneği*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Işık, Türkan; Mehtap Akçınar; Kadioğlu, Selim. "Mersin İlinde Gebelik, Doğum ve Loğusalık Dönemlerinde Anneye ve Yenidoğana Yönelik Geleneksel Uygulamalar". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*. Sayı: 1, 2010:63-84.
- Işın, Ekrem. (Ed.) *Düşünen Tohum Konuşan Toprak Cumhuriyet'in Köy Enstitüleri 1940 – 1954 I ve II*. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2012.
- İnan, Abdülkadir. *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1976.
- İnan, Abdülkadir. "Albastı-Al Karısı Üzerine Bir Etüt." *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, C. 7, S. 158, 1962: 2826.
- İnan, Abdülkadir. *Makaleler Ve İncelemeler I. Cilt*. Ankara: TTK Yay., 1998.
- İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: TTK Yay., 2000.
- İncirlioğlu Onaran, Emine Ve Kılıçbay, Barış (Der). *Mekân Ve Kültür*. Ankara: Cem Veb Ofset, 2011.
- Jenks, Cris. *Alt Kültür Toplumsalın Parçalanışı*. Çev. Nihal Demirkol. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Jürgen Helle, Hans. "Kentleşmiş İnsan". *Cogito*, 8, 1996: 71-81.
- Kahraman, Hasan Bülent. *Postmodernite İle Modernite Arasında Türkiye*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007.
- Kalafat, Yaşar. *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1999.
- Karabağ, Servet. *Mekânın Siyasallaşması*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2006.

- Karabaş, Seyfi. *Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru*. İstanbul: YKY Yay., 1999.
- Karaömerlioğlu, Asım. *Orada Bir Köy Ve Uzakta Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Karpat, H. Kemal. *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm*. Çev. Abdülkerim Sönmez. Ankara: İmge Kitabevi, 2003.
- Kaygalak, Sevilay. *Kapitalizmin Taşrası 16. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Bursa'da Toplumsal Süreçler Ve Mekânsal Değişim*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Keleş, Ruşen. *100 Soruda Türkiye'de Kentleşme, Konut Ve Gecekondu*. İstanbul: Cem Yayınevi, 2014.
- Kern, Stephen. *Zaman ve Uzam Kültürü (1880-1918)*. Çev. Ali Selman. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Keyman, Fuat; Lorasdağı Koyuncu, Berrin. *Kentler Anadolu'nun Dönüşümü, Türkiye'nin Geleceği*. İstanbul: Doğan Kitap, 2010.
- Kiper, Perihan. *Küreselleşme Sürecinde Kentlerin Tarihsel- Kültürel Değerlerinin Korunması Türkiye Bodrum Örneği*. İstanbul: Sosyal Araştırmalar Vakfı, 2006.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. "The Future Of Folklore Studies in America: The Urban Frontier". *Folklore Forum*. 1983,16(2):175-234.
- Korkmaz Yaylagül, Nilüfer. *Gecekondu'dan Apartmana Geçiş Sürecinde Kültürel Dönüşüm: Ankara Şentepe ve Birlik Mahallesi Örneğinin Bourdieücü Bir Çözümleme Denemesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Ana Bilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi, 2008.
- Koşay, Hamit Zübeyr. "Etnoğrafya Müzesindeki Nazarlık, Muska ve Hamailer". *Türk Etnoğrafya Dergisi*, 1, 1956: 86 90.
- Koz, Sabri (Haz.). *Yemek Kitabı I*. İstanbul: Kitabevi, 2008.
- Köse, Mürsel. "Al-Al Karısı Hakkında." *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, C. 9, S. 185, 1963: 3605-3606.
- Köse, Nerin. "Türk Düşünlerinde Gerdek Sonrası Duvak Geleneği." *Millî Folklor*, 60, 2003: 92-109.
- Kudat, Ayşe. *Kirvelik Sanal Akrabalığın Dünyası Ve Bugünü*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2004.
- Kümbetoğlu, Belkıs. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2008.
- Laba, Martin. "Urban Folklore: A Behavioral Approach". *Western Folklore*, 1979, 38:158-169.
- Lefebvre, Henri. *Kentsel Devrim*. Çev. Selim Sezer. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2011.
- Lefebvre, Henri. *Gündelik Hayatın Eleştirisi I-II-III*. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013.
- Le Guin, Ursula K. *Kadınlar Rüyalar Ejderhalar*. Çev. Deniz Erksan, Bülent Somay, Müge Gürsoy Sökmen. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Lindisfarne, Nancy. *Elhamdülillah Laikiz Cinsiyet, İslam Ve Türk Cumhuriyetçiliği*. Çev. Selda Somuncuoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

- Lynch, Kevin. *Kent İmgesi*. Çev. İrem Başaran. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Lynch, Kevin. "Çevrenin İmgesi". *Cogito*, 8, 1996: 153-163.
- Malinowski, Bronislaw. *Büyük, Bilim ve Din*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi. 2000.
- Mauss, Marcel. *Sosyoloji ve Antropoloji*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005
- Maffesoli, Michael. *Göçebelik Üzerine İnisyatik Başboşluk*. Çev. Mahir Ender Keskin. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2011.
- Meriç, Nevin. *Modernleşme, Sekülerleşme Ve Protestanlaşma Sürecinde Değişen Kentte Dini Hayat Ve Fetva Soruları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.
- Merrifield, Andy. *Metromarksizim Şehrin Marksist Bir Hikâyesi*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012.
- Meyerson, Martin. "Ütopya Gelenekleri ve Kentlerin Planlanması". *Cogito*, 8, 1996: 113-125.
- Miller, Geoffrey. *Tüketimin Evrimi*. Çev. Gülçin Vardar. İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2012.
- Mills, Amy. *Hafızanın Sokakları İstanbul'da Peyzaj Hoşgörü Ve Ulusal Kimlik*. Çev. Cem Soydemir. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Morley, David Ve Robins Kevin. *Kimlik Mekânları Küresel Medya, Elektronik Ortamlar Ve Kültürel Sınırlar*. Çev. Emrehan Zeybekoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Mutlu, Erol. *Televizyonu Anlamak*. Ankara: Ayraç Yayıncılık, 2008.
- Mümtaz, Turhan. *Kültür Değişimleri*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1969.
- Nora, Pierre. *Hafıza Mekânları*. Çev. Mehmet Emin Özcan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- Oğuz, M. Öcal. "Çağdaş Kentte Bir Yeniden Canlandırma Örneği: Çiğdem Günü". *Millî Folklor*. S.101, 2014: 25-39.
- Oğuz, Öcal vd. (Ed.). *Türkiye'de 2003 Yılında Yaşayan Geleneksel Mimari*. Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayınları, 2007.
- Oğuz, M. Öcal. "Folklor Ve Kültürel Mekân". *Millî Folklor*, 76, 2007: 30-32.
- Oğuz, M. Öcal. "Boz Atlı Hızır-Ren Geyikli Noel Baba İkileminde Türklerde Yılbaşı". *Küreselleşme ve Uygulamalı Halk Bilimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- Oğuz, M. Öcal. "UNESCO ve Geleniğin Ustaları". *Millî Folklor*, 77, 2008: 5-10.
- Oğuz, M. Öcal. *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Ankara: Geleneksel Yay., 2009.
- Oğuz, M. Öcal, Gülin Eker vd. *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2006.
- Oğuz, M. Öcal, Selcan Gürçayır. *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2010.
- Oğuz, M. Öcal; Zeynep Safiye Baki, Gözde Tekin. *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 4*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2014.

- Oktaç, Ahmet. *Metropol Ve İmgelem*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.
- Okur, Hediye Özlem. *Ankara / Söğütözü İle Beştepe Gecekondu Bölgesindeki Günlük Yaşantı Uygulamalarının Halkbilimsel Karşılaştırılması*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halk Bilimi Ana Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Onur, Bekir. *Türkiye’de Çocukluğun Tarihi*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2005.
- Orçan, Mustafa. *Kır ve Kent Hayatında Kadın Profili*. Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı, 2008.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*. Ankara: TTK Yayınları, C.1, 1998.
- Öger, Adem. “Uygur Türklerinin Doğum Adetleri” *Turkish Studies*, sayı 7, 2012:1679-1694.
- Örnek, Sedat Veyis. *Türk Halk Bilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2000.
- Özbek, Meral. *Popüler Kültür Ve Orhan Gencebay Arabeski*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Özbudun, Sibel. “Bir Söylence Üzerine Çözümleme Denemesi: Anadolu’da Alkızı/Alkarısı.” *Antropoloji Dergisi*, S. 13, 1998: 217-228.
- Özdemir, Nebi. *Medya Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2008.
- Özdemir, Nebi. “Kültür Ekonomisi ve Endüstri ile Kültür Mirası Yönetimi İlişkisi”. *Millî Folklor*. Sayı 84, 2009:73-86.
- Özdemir, Nebi. “Tüketim- Kültür İlişkisi ve Kültür Ekonomisi”. Tüketici Yazıları 1. *Hacettepe Üniversitesi TÜPADEM*. 2007: 223-240.
- Özdemir, Nebi. “Soküm, Medya Ve Yeni Teknolojiler”. *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Geleceği Türkiye Deneyimi*. Ed. M. Öcal Oğuz Vd., Ankara: Unesco Türkiye Millî Komisyonu Yayınları, 2013.
- Özdemir, Nebi. *Türk Çocuk Oyunları I*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Özdemir, Nebi. *Türk Eğlence Kültürü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Özdemir, Nebi. *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi*. Ankara: Hacettepe Yayıncılık, 2012.
- Özer, Ahmet. *Kentleşme ve Yerel Yönetimler*. Ankara: Ürün Yayınları, 2000.
- Öztelli, Cahit. “Albastı, Al Karısı, Korunma ve Tedavisi.” *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, C. 10, S. 209, 1966: 4261-4264.
- Öztürk, Serdar. *Mekân ve İktidar: Filmlerle İletişim Mekânlarının Alt Politikası*. Ankara: Phoenix Yayınları, 2012.
- Özyeğin, Gül. *Başkalarının Kiri Kapıcılar, Gündelikçiler ve Kadınlık Halleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Parla, Taha. *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Perouse, Jean-François. *İstanbul’la Yüzleşme Denemeleri Çeperler Hareketlilik ve Kentsel Bellek*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- R. Villa, Dana. “Postmodernlik ve Kamusal Alan”. *Cogito*, 8, 1996: 259-275.

- Reiter, Rayna. *Kadın Antropolojisi*. Çev. Bürge Abiral. Ankara: Dipnot Yayınları, 2014.
- Rigotti, Francesca. *Mutfaktaki Felsefe Mutfaktaki Usun Kısa Eleştirisi*. Çev. Cenk Çokuslu. İstanbul: Çiya Yayınları, 2012.
- Ritzer, George. *Küresel Dünya*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Sargın, Güven Arif. (Der.) *Başkent Üzerine Mekân-Politik Tezler Ankara'nın Kamusal Yüzleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Sarlo, Beatriz. *Geçmiş Zaman Bellek Kültürü Ve Özne Dönüş Üzerine Bir Tartışma*. Çev. Peral Beyaz, Deniz Ekinci. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Sartwell, Crispin. *Yaşama Sanatı*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2000.
- Saybaşı, Nermin. *Sınırlar Ve Hayaletler Görsel Kültürde Göç Hareketleri*. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Schimmel, Annemarie. *Sayıların Gizemi*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.
- Sennett, Richard. *Gözün Vcdanı*. Çev. Süha Sertabiboğlu; Can Kurultay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Şenol Cantek, Funda; Çağla Ünlütürk Ulutaş; Sermin Çakmak. "Evin İçindeki Sokak, Sokağın İçindeki Ev: Kamusal İle Özel "Ara"Sında Kalanlar". *Kenarın Kitabı "Ara"da Kalmak Çeperde Yaşamak*. Der. Funda Şenol Cantek. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Şenol Cantek, Funda (der.). *Sanki Viran Ankara*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Şenses, Fikret. *Küreselleşmenin Öteki Yüzü Yoksulluk*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Şenyapılı, Tansı. "Baraka"dan Gecekonduya Ankara'da Kentsel Mekânın Dönüşümü: 1923-1960. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Simmel, Georg. "Metropol ve Zihinsel Yaşam". *Cogito*, 8, 1996: 81-91.
- Şimşek, Esmâ. "Çukurova'da Anlatılan 'Alkarısı' Efsanelerinin Türk Efsaneleri İçerisindeki Yeri", *I. Uluslararası Karacaoğlan Ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu* 21-23 Kasım 1990, Adana 1990: 536-545.
- Shayegan, Daryush. *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Shayegan, Daryush. *Melez Bilinç*. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Standing, Guy. *Prekerya Yeni Tehlikeli Sınıf*. Çev. Ergin Bulut. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Stokes, Martin. *Türkiye'de Arabesk Olayı*. Çev. Hale Eryılmaz. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- Taburoğlu, Özgür. *Kent Efsaneleri Zamanımızın Batıl İnançları Ve Takıntıları*. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2011.
- Taylor, Caharles. *Benliğin Kaynakları Modern Kimliğin İnşası*. Çev. Selma Aygül Baş, Bilal Baş. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

- Tekeli, İlhan. *Kültür Politikaları Ve İnsan Hakları Bağlamında Doğal Ve Tarihi Çevreyi Korumak*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2009.
- Tekeli, İlhan. *Türkiye’de Kentleşme Yazıları*. Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 1982.
- Tekelioğlu, Orhan. *Pop Yazılar: Varoştan Merkeze Yürüyen “Halk Zevki”*. İstanbul: Telos Yayıncılık, 2006.
- Tomlinson, John. *Küreselleşme ve Kültür*. Çev. Arzu Eker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Topçuoğlu, Abdullah; Aksan Gamze; Alptekin, Duygu. *Yoksulluk Ve Kadın*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Tezcan, Mahmut. *Türk Ailesi Antropolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.
- Tunç, Güven; Özbay, Figen Vd. *Şehrin Zulası Ankara Kalesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Turner, Victor. *The Ritual Process. Structure And Anti-Structure*. New York: Aldine De Gruyter, 1995.
- Türkün, Asuman (der.). *Mülk, Mahal, İnsan. İstanbul’da Kentsel Dönüşüm*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Uçar, Metin. *Nerelisin Kimlerdensin Mezhep, Cemaat Ve Yurttaşlık Arasında Çorum*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2009.
- Uğurlu, Örgen; Pınarcıoğlu, Nihal Şirin; Kanbak, Ayşegül; Şiriner Önver, Makbule. *Türkiye Perspektifinden Kent Sosyolojisi Çalışmaları*. İstanbul: Örgün Yayınevi, 2013.
- Urry, John. *Mekânları Tüketmek*. Çev. Rahmi G. Öğdül. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Utlely L., Francis. “Folklorun Tanımı”. Çev.Tuba Saltık Özkan. *Halkbiliminde Kuramlar Ve Yaklaşımlar*. Ed. M.Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır. Ankara: Geleceksel Yayıncılık, 2010.
- Uyan Serci, Pınar. (Der.) *Hayalden Gerçeğe Tarlabası Toplum Merkezi Deneyimi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Uyar, Akın. *Halk Hekimliği Kapsamında Yozgat Ocakları*. Yozgat: Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Varnalı, Kağan. *Dijital Kabilelerin İzinde*. İstanbul: Mediacat Yayınları, 2003.
- Yankaya, Dilek. *Yeni İslâmî Burjuvazi Türk Modeli*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Yıldız, Engin. *Gecekondu Sineması*. İstanbul: Hayal-et Kitaplığı, 2008.
- Yıldız, Naciye. “Türk Destanlarında Çocuksuzluk.” *Millî Folklor*. 82. 2009.
- Yılgür, Egemen. *Nişantaşı Teneke Mahallesi Teneke Mahalle Yoksulluğundan Orta Sınıf Yerleşimine*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Nail; Bulut, Yücel. *Kent Yoksulluğu ve Gecekondu*. İstanbul: Beta Yayınları, 2009.

- Yırtıcı, Hakkı. *Çağdaş Kapitalizmin Mekânsal Örgütlenmesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Yörükcan, Turhan. *Gecekondu ve Gecekondu Bölgelerinin Sosyo-Kültürel Özellikleri*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006.
- Yörükcan, Turhan. *Sosyolojik ve Sosyal Psikolojik Görüş Açısıyla Şehir, Konut ve Mahremiyet*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2012.
- Yusuf Has Hacib. *Kutadgu Bilig*. (Neşreden: Reşit Rahmeti Arat). İstanbul: Kambalci Yay., 2006.
- Weber, Max. *Şehir Modern Kentin Oluşumu*. Çev. Musa Ceylan. İstanbul: Bakış Yayınları, 2000.
- Zeybekoğlu Sadri, Sanem; Ökmen, Mustafa Vd. *Kentsel Dönüşüm Ve İnsan Hakları*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Zürcher, Eric Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. Çev. Yasemin Saner Gönen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Kaynak Kişiler

Adı Soyadı	Eğitim	Yaş	Meslek
Emine Kırçalı	İlkokul	50	Ev Hanımı
Hasan Kırçalı	İlkokul	52	Emekli
Ayşe Emin	Okula Gitmemiş	61	Ev Hanımı
Sait Emin	İlkokul	65	Emekli
Makbule Temiz	İlkokul	38	Ev Hanımı
Seyhan Temiz	Ortaokul	33	Ev Hanımı
Gonca Dinçer	İlkokul	56	Ev Hanımı
Arif Dinçer	İlkokul	60	Emekli
Ahmet Eryılmaz	Lisans	34	Öğretmen
Sadık Kara	Lise	55	Emekli
Hamide Kara	İlkokul	50	Ev Hanımı
Murat Kara	Lise	20	Öğrenci
Samet Kara	Lisans	29	Memur
Pakize Yıldırım	İlkokul	52	Ev Hanımı
Harun Yıldırım	Lisans	28	İşçi
Feride Çamlı	İlkokul	51	Ev Hanımı
İbrahim Çamlı	Lise	27	İşçi
Habibe Çirli	İlkokul	48	Ev Hanımı
Hüseyin Çirli	İlkokul	52	Aşçı
Serap Çirli	Ortaokul	23	İşçi
Sümeyye Çirli	Lise	31	Ev Hanımı

Ayten Diri	İlkokul	45	Ev Hanımı
Çelebi Diri	İlkokul	50	İşçi
Nesrin Gökbulut	İlkokul	40	Ev Hanımı
Emre Gökbulut	İlkokul	11	Öğrenci
Songül Gündoğan	İlkokul	52	Ev Hanımı
Türkan Gündoğan	İlkokul	27	Ev Hanımı
Sultan Yalçın	Okula Gitmemiş	73	Ev Hanımı
Özdemir Yalçın	Okula Gitmemiş	75	Emekli
Tuğba Küçük	Anaokulu	7	Öğrenci
Atiye Küçük	İlkokul	45	Ev Hanımı
Kiraz Candar	Okula Gitmemiş	58	Ev Hanımı
Kamile Bozkurt	İlkokul	51	Ev Hanımı
Kerime Ünver	Lise	50	Ev Hanımı
İsmail Ünver	İlkokul	55	Emekli
Hüsniye Yağmur	Okula Gitmemiş	77	Ev Hanımı
Zeycan Erol	İlkokul	53	Ev Hanımı
Seyit Erol	İlkokul	60	Emekli
Hayriye Akbulut	İlkokul	47	Ev Hanımı
Saadet Öztürk	İlkokul	44	Ev Hanımı
Melike Öksüz	Okula Gitmemiş	77	Ev Hanımı
Azimet Öksüz	İlkokul	90	Emekli
Ramiz Kaya	İlkokul	60	Emekli
Dursune Kaya	Okula Gitmemiş	60	Ev Hanımı
Hediye Çelik	Okula Gitmemiş	78	Ev Hanımı
Selim Çelik	Okula Gitmemiş	80	Emekli
Özlem Çelik	İlkokul	35	Ev Hanımı
İlknur Işık	İlkokul	79	Emekli
Zeliha Akyüz	İlkokul	57	Ev Hanımı
Fatmanur Ülker	Okula Gitmemiş	70	Ev Hanımı
Gülten Ülker	İlkokul	40	Ev Hanımı
Suna Gürsu	İlkokul	28	Ev Hanımı
Menekşe Sungur	İlkokul	30	Ev Hanımı
Ayfer Köse	Ortaokul	28	Ev Hanımı
İsmet Karcı	İlkokul	68	Emekli
Hacer Karcı	Okula Gitmemiş	64	Ev Hanımı
Serkan Karcı	Ortaokul	46	İşçi
Arife Karcı	Lise	30	Ev Hanımı

Suat Karcı	Lise	35	İşçi
Nursel Bölükbaş	İlkokul	56	Ev Hanımı
Adem Bölükbaş	İlkokul	62	Emekli
Ali Terzi	İlkokul	45	İşçi
Nazik Terzi	İlkokul	40	Ev Hanımı
Bağdat Kolsuz	İlkokul	75	Ev Hanımı
Zerrin Öncü	İlkokul	38	İşçi
Melek Cansız	İlkokul	47	Ev Hanımı
Serpil Genç	İlkokul	37	İşçi
Kumru Yılmaz	Okula Gitmemiş	62	Ev Hanımı
Aykut Ölmez	İlkokul	60	Emekli
Tülin Kocasel	Lisans	61	Emekli Öğretmen
Sevda Gülistan	İlkokul	58	Ev Hanımı
Feyyaz Gülistan	İlkokul	62	Emekli
Efe Gülistan	İlkokul	12	Öğrenci
Adil Baykan	İlkokul	49	Dolmuşçu
Sinem Baykan	Lise	17	Öğrenci
Memnune Duman	Okula Gitmemiş	76	Ev Hanımı
Rıfat Duman	Okula Gitmemiş	79	Emekli
Ömer Tosun	Lise	20	Asker
Mualla Tosun	Ortaokul	23	Ev Hanımı
Şirin Biçer	İlkokul	48	Ev Hanımı
Duygu Uğraş	Lise	24	Ev Hanımı
Meryem Yasıl	Okula Gitmemiş	59	Ev Hanımı
Merve Yasıl (Meryemin Kızı)	Lise	26	Ev Hanımı
Hamdi Poyraz	İlkokul	71	Emekli
Yıldız Poyraz	İlkokul	65	Ev Hanımı
Aslı Yemci	Lisans	29	Memur
Rabia Yanar	İlkokul	57	Ev Hanımı
Elif Yanar (Rabianın Kızı)	Lise	21	Öğrenci
Şükrü Şen	Okula Gitmemiş	78	Emekli
Cennet Şen	Okula Gitmemiş	66	Ev Hanımı

Fotoğraflar



Televizyon sadece âdetten açık.



Gözümüz o kadar da yükseklerde değil.



Misafirler çıkmadan ayakkabılarını hazırlamak önemlidir.



Her ev bir ekmeğin öyküsünü saklar.



Seyyar bakkalda her şey gelip geçici.



Yazın tandır kışın kömürlük.



Kösnü ocağı tarafından verilen toprak
hep saklanır.



Derdim aşağı kendim yukarı...
Gecekondu da çocuk olmak...



Kafes gibi hissettirmeyen duvarlara
bazen bir üzerlik bazen de tablo asılır.



Kim bilir hangi hikâyeleri dinlemeye
gidiyoruz.



Sıcak patatesi soymak zordur.



Yaz gelince çok güzel olur bahçemiz,
tadına doyamazsın.



Duvarların dili.



Duvarların dili.



Geleneksel yemekler lezzetlidir.



Kara kuzu Kuyruğu uzun Gider yazın
Gelir kışın.



Var mı akşam vakti kapı önü sohbeti
gibisi?



Gecekondu sokak eğlencesidir.



Kaynak kişilerle birlikteyiz.



Ne kadar da şanslıyız hâlâ sokakta oynayabiliyoruz.



Al kızları gelip bebeği almasın diye al yazma, sarılık olmasın diye de sarı yazma bağladık beşiğin üstüne.



Kente tandırın bacasından bakarız.



İğde ve nazar boncuğu kırkı çıkmayan çocuğun beşiğindedir.



Zaman ilerledikçe fotoğraflar eskiyor.



Veresiye verilir ürünler, beğenilmezse sonraki hafta itirazsız iade alınır.



Veresiye verilir ürünler, beğenilmezse sonraki hafta itirazsız iade alınır.



Bahçemizde tavuk da besleriz.



Pet şişe kapakları atılmaz bazen duvar süsü olur.



Kınası olanın ahirette sorgusu az olurmuş dedi Güler teyze.



Üzerliksin efasin tüm dertlere devasin.



Kader duvarda tecelli eder.



Bahçe çamaşırların kurutulduğu yerdir aynı zamanda.



Yaşamı taşa oyduk çoğu zaman...



Ayakta kalan son tandırın hüznü yüzlere yansır.



İşaretlenir yıkılmayı bekleyen gecekondü.



Salonumuzun başköşesinde ağırlarız ekmeğimizi biz.



Ayakta kalan son tandırın hüznü yüzlere yansır.



Satılık süper lüks daireler.



Kaynak kişilerimizle birlikteyiz.



Balyozla kaya kırmak kadar zor mudur?



“Evin dayağı” soba.



Manzaralı hatıralar.



El emeği göz nuru.



El emeği göz nuru.



Kantarın topuzu hiç kaçmaz
gecekonduda.



Dertlere deva sülük tedavisi.



Yer sofrası üstünde tepsinin dengesi
önemlidir.



Tandır kadim bir geçmişe sahiptir.



Yıkıntılar çocukların oyun alanı olmuş.



Bizim sokağımızda bizi çeken kim acaba?



Sokakta sohbet etmek için oturak gerekir.



Misafirler gelince tutuşturulur soba.



Bazen kuşların da yuvasıdır gecekondu.



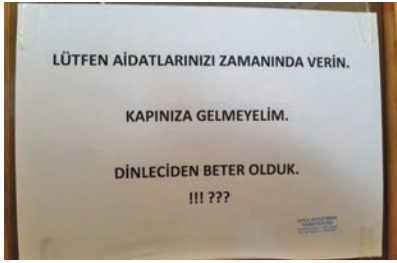
Yeni mekânın alışılması zor yazılı kuralları.



Yeni mekânın alışılması zor yazılı kuralları.



Yeni mekânın alışılması zor yazılı kuralları.



Yeni mekânın alışılması zor yazılı kuralları.



Bazıları evleri mazide kaldığı için “yıkılırken” bazıları “yıkımcılık” yapar.



Yeni mekânın alışılması zor yazılı kuralları.



Kuşaktan kuşağa aktarım önemlidir.



Salıncaklar kurardık çocuklarımızın için bahçeye.



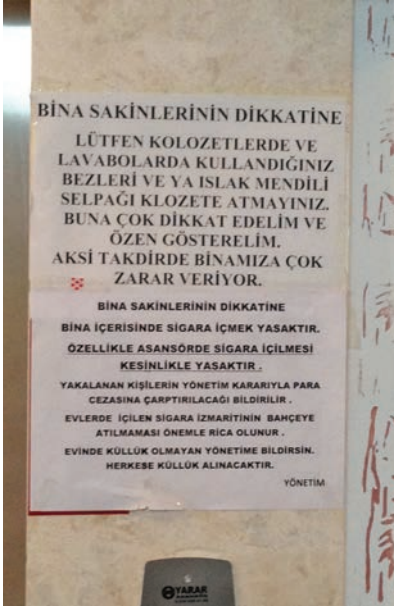
Çamaşırları düzenli asmak önemlidir.



Var mı sokak gezmeleri gibisi.



Bahçenin keyfi başka olur.



Alışılması zor apartman kuralları.



Minyatür boyutlarda değildir köye
duyulan özlem.



Alan araştırmasından bir görüntü.



Misafirleri yolculamak adettendir.



Kuyular gecekonduların
vazgeçilmezdi bir zamanlar.



Anlaşmalı boşanma!!!



Evlerimiz yıkılırken sırtımızda yükümüzle göç ederiz.



Dizi başladıysa görüşme esnasında bile kumandadan vazgeçilmez.



Alan araştırması sırasında.



Satılık lüks daireler.



Yıkılan gecekondudan kalanlar yakacak odun yapılır.



Eski yeni çatışması.



Yeni kente bakan eski pencere.



Bahçedeki çeşme ile hem bahçe sulanır hem de halı ve yün yıkanır.



Yün yıkama gibi döngüsel işler hâlâ devam ediyor.



Kendi elbisemi kendim dikerim.



Çerçi dükkânı hâlâ ayakta.



Bir olalım, diri olalım, iri olalım.



Yün yıkanır son kez müteahhite verilen evlerin bahçesinde.



Bahçeler bu sene de ekiliyor.



Alan araştırmasından bir görüntü.



Eski koltuklar bahçede değerlendirilir.



Her bahçede mutlaka bir oturak olur.



Sanki hiçbir şey olmamış gibi gecekondü yaşamına devam etmek.



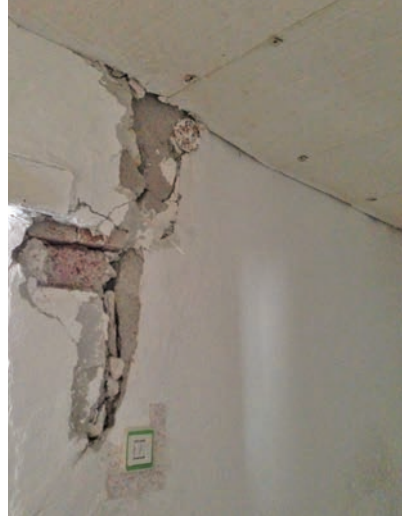
Yıkıntılardan arasındā yeşilliği kurtarma çabası.



Yıkılmak üzere olan duvarların üstüne yazılır "yıkımcı".



Kalan son tandırlardan biri.



Akşam kapatıyoruz sabaha çatlaklar geri geliyor.



Gecekondu bahçesi geçim yeridir.